

كتابة ما لا يُكتب

الجنوب

المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

٦

كتابة
ما لا
يُكتب

الجنوب
المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية
٦

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 6، خريف 2026)

جميع الحقوق محفوظة ©

البريد الإلكتروني: aljanoub@babelwad.com

لوحة الغلاف: منذر جوابرة

منذر جوابرة، استراتيجيات المرونة #9، 2025

إسمنت وخيوط وزهرة ورد المجنونة ومواد مختلفة على قماش، 165x110 cm

التدقيق اللغوي: قسَم الحاج

تصميم: محمد خيّران

شعار الجنوب: العزيز عاطف

الفهرست

افتتاحية

كتابة ما لا يكتب — عبد الرحيم الشيخ — 8

مقال

"الداخل" الفلسطيني: سؤال الانفصال والالتحام مع لحظة غزة — حنين زعبي — 13

نص التحرر، نصف المسار:
رواية التحرر الفلسطيني بضمير الغائب في مشروع "الدولة الواحدة" — هزار حسين — 22

من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية: عن أطروحة "العقل المحاصر" — هشام روحانا — 30

سجال

مهرجان مرسيليا للسينما الوثائقية:
الفعل الجماعي والاستعمار كوجهة نظر — رنا عناني — 39

بيان: نعم، السينما سياسة! — صنَّاع الأفلام — 45

بيان: المقاطعة الثقافية فعل سياسي — مجموعة "فلسطين ستنقذ السينما" — 47

بيان: نحن نعرف — السينمائيون والمثقفون العرب — 51

حوارية

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية III — 54

السلاح كعلاقة تاريخية: أوهام التفاوض وعقم مقاربة التنازل — سيف دعنا — 56

الهزيمة بوصفها منهجاً: التفكير من بين الركام — شهرام خسروي — 69

فلنتذكَّر المستضعَفين — لادن أحمديان هروي — 78

من باكستان إلى فلسطين: أرشيف عالم ثالثي للتضامن — فوزية أفضل-خان — 93

إضاءة

النرجسية الأكاديمية: في انقطاع تراكم المعرفة العربية — قسَم الحاج — 116

التخطيط من بين الأنقاض: "فينيق غزة" وسؤال السيادة المكانية — عبد الرحمن كتانة — 127

كيف تُحررنا فلسطين؟ من تأويل التاريخ إلى اختبار المشروع عند فتحي الشقاقي — بهاء جرادات — 138

البينذاتية كمنهج قرائي: تفاعلات الذات والآخر في سرد حسين البرغوثي — أحلام محمد — 150

دراسة

التجريد من الإنسانية كفعل مرآوي — وسيم أبو فاشة — 164

نظام الحظائر: هندسة العزل والوصل الاستعمارية في الضفة الغربية — لوزية بزار — 181

السجن أفقاً مسرحياً: مسرحية "شجر مرّ" لعبد المجيد الهواس أنموذجاً — محمد الزنجلي — 197

ترجمة

فرض السيادة المعيشة في مواجهة العنف المعرفي والوجودي داخل الأكاديميا الاستعمارية الاستيطانية — نادرة شلهوب-كيفوركيان وعبير عثمان — 218

ريبورتاج

طلبة فلسطين: من غزة إلى أبعد نقطة في العالم — محمود بركة، [دينا ناجي، ومحمد القدوة، وشروق أسعد أبو دحروج، ووسيم السيسي، وأنس النجار، وفضل نهاد شناعة، وسما المصري، وهلا خالد فريج، ونرمين صمصوم، ولانا نضال حمد، وفهد شهاب، ورويدة سلمان، وعبد الله كراز، ومحمود نافذ الناطور، وياسمين سنونو، وبسام حسن سعيد، وجهاد شويخ، وأسعد أبو جهل، وولاء بطاط، وريم أبو الروس، وشروق دغمش] — 239

شهادة

عندما يُعلي الجنوب معنى الجنوب — رنا سكرية — 270

طبيبة غزة: من الأستوديو إلى الخيمة — يحيى صلاح — 278

إبداع

سرد

أبد التلال	إبراهيم أبو هشهش	289

شعر

عناق الورق	علي أبو عجمية	301
أهديتني حقل رمَّان	هلا الشروف	303
أشدّ الظمأ	طارق العربي	307
فتاة من غزة	نجيّا محمود	310
عن أيِّ شيء	علي مواسي	313
غزة (السبت 11 أكتوبر 2025)	نمرود بينا جانغرانغ	317
من أجل غزة الشهيدة ليلَ نهارْ	فيليب تانسلان	320

تشكيل

مرونة	منذر جوابرة	324

ذاكرة

الأثر الباقي: عن سيرة خليل بيدس في سجون الإنجليز أحرار وقيود: الأسرى الفلسطينيون في سجون الإنجليز (1917-1948) (2)	عوني فارس	344

إعادة

شكوى الشهيد الفصيح	محمود درويش	357

مفهوم

محو العالم المعيش: غزة وما بعد السولاستالجيا	يارا السالم	361

بطاقة

أحلامـ بشارات: السرد بوصفه بيتاً وحرية في "مصنع الذكريات" بيسان نتِّيل 368

وثيقة

نداء إلى المثقفين العرب: المثقف العربي أمامـ المسؤولية الوطنية صادق جلال العظمـ، هادي العلوي، فيصل دراج، سعد الله ونوس، إلياس خوري 389

مكتبة

أسرى الأمل: تخيُّل العالمـ الجديد الذي تبنيه فلسطين رنا بركات 397
قراءة في كتاب نورا عريقات وجون راينولدز
مواجهة الصهيونية: نزع الاستعمار عن فلسطين وبناء العالمـ الجديد

الخيانة في مملكة السرِّ ياسر مناع 405
قراءة في كتاب شلومو بيلد وإيلان ديامنت
الخيانة في مملكة السرِّ: رحلة إلى نفوس جواسيس خانوا دولهمـ

مداخل جديدة في قراءة أسماء الأمكنة الفلسطينية فيروز سالمـ 417
قراءة في كتاب عامر دهامشة
في حضرة الأسماء: قراءة نقدية وأدبية في أسماء البلدات
والمعالمـ الطبيعية العربية-الفلسطينية حتى سنة 1948 وما بعدها

الجنـوب بعد عامـ: استعادة الفاعلية خلود ناصر 421
قراءة في العدد (4-5) **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية،**
وكتاب الجنوب (4) وليد دقة **صهر الوعي: ما قبله وما بعده،**
وكتاب الجنوب (5) صبحي الزبيدي وماسيمليانو مولونا وسماح بصول ومحمد الزنجلي
السينما وفلسطين: الذاكرة، والتضامن، والمقاومة

كتاب الجنوب [6]

الاحتجاج لأجل الحرية: الأسيرات الفلسطينيات في سجون الاحتلال "الإسرائيلي" خالدة جرار

كتابة ما لا يُكتب

... لذكرى إلياس خوري

في مشهد قيامي لحرب امتدَّت من غزة إلى بيروت، رحل إلياس خوري عن عالمنا في 15 أيلول 2024 وهو يحلم برواية أخيرة لا يستشهد فيها البطل قبل صرخة الميلاد، وعالم أكثر عدلاً لا يفلت فيه القاتل من العقاب قبل صرخة الميعاد. لكنه كان مثقلاً بسؤالين رافقاه أربعين عاماً عن الكتابة والقراءة: كتابة ما لا يُكتب (الموت—نسيان الفلسطينيين)، وقراءة ما لا يُقرأ (الهزيمة—نكبة فلسطين). حاول مقاربة السؤال الأول في خاتمة **زمن الاحتلال** (1984) بمقالة "الكتابة والموت"، والثاني في مقدمة **النكبة المستمرَّة** (2024) بمقالة "قراءة النكبة"، وبين المقدمة والخاتمة كتبَ الحياة: لهزيمة الموت، وقهر النسيان... أما هذه المقالة، فقول أول على معاني الكتابة والقراءة لدى مثقف عربي نبيل نصحه أستاذه آلان تورين مرَّة، حين كان طالباً في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس، أن يترك علم الاجتماع ويكتب الرواية.

لم يتأخَّر الحزن عليه، لكن الكتابة عنه هي التي تأخَّرت لأنها كانت بعد رحيله مباشرة تعني مواجهة الموت والهزيمة بيد فارغة وعين دامعة: كيف نكتب ما لا يُكتب (الموت)؟ وكيف نقرأ ما لا يُقرأ (الهزيمة)؟ أما وقد امتلأت اليد بالمزيد من دلائل الموت—موت الأحبَّة، والفلسطينيين والعرب والمستضعَفين، و"فدائيين عرفناهم وعشقناهم، أو لا نعرفهم وعشقناهم"، وامتلأت العين بالمزيد من أسباب الهزيمة ومشاهدها... فقد آن الأوان لتجديد المواجهة مع الموت والهزيمة، لا كسؤالين نظريين وحسب بل كواقعين متعيِّنين قابلين للكتابة والقراءة اللتين تنجوان من تعزية النفس، في فلسطين ولبنان، بسرديتَي طروادة الظافرة أخلاقياً وكربلاء الغالبة روحياً بكلِّ ما فيهما من سلوان مقيم تتصادى في حلكته مقولات البلاغة المطمئنة: أن الحرب سجال، وأن الدم سينتصر على السيف "... في نهاية المطاف"، وأن الهزيمة والنصر "يُتقنان لعبة التناوب" في حضرة السيد التاريخ.

*

في "الكتابة والموت" (المقالة التي جاءت خاتمةً لكتاب **زمن الاحتلال** الذي ضمَّ مقالات جريدة **السفير** في حقبة اجتياح بيروت وخروج منظمة التحرير الفلسطينية في سنة 1982 وما تلاه من مجازر وأهوال)، انطلق إلياس خوري من مسلَّمة مؤدَّاها أن الكتابة ينبغي أن "تكون جزءاً من سيرة المقاومة الوطنية (كأفق مفتوح على احتمالات الحرية) ومحاولات كسر الظلام الذي فرضه الاحتلال على الوعي... كتعبير عن استمرار إرادة الحياة". وللبرهنة على ذلك، كان عليه أن يعالج التعالق الفلسفي بين ثلاثة حدود تحكم الكتابة، وهي: الزمن، والموت، والنسيان. فالزمن، الأشبه بالهاوية من فرط كثافة الأحداث وتبدُّل الدلالات وانتظار المعاني الغائبة، صار "زمن اللا دلالة"

الذي تعيد الكتابة فيه إنتاج التأقلم مع التغيير كنوع من الضبط لإيقاع المعنى. لكن المعنى الغائب (والمنتظَر بطبيعة الحال) مهدَّد بوتيرة التبدُّل السريع في الواقع وهي تغتال الروح ولا تترك في الأفق إلا رائحة الموت. وفي ظلِّ هذه النسبية المطلقة، لا يبقى سليماً معافى إلا عبارة لا ينقصها بريق الحقيقة، وإن كانت كلماتها جملاً فعلية مزهوَّة بكونها مفردة البنية، مفادها: أننا "نكتب، ونقاوم، ونموت". أما الموت، موت المعنى وموت الأشياء، فينتشر في أشكال وصور لا حدَّ لها في عوالم الوعي وأشياء الوعي، وكأنه هو الحياة التي لا معنى لها إلا ما يمنحه لها الموت من معنى. هنا، يحيل إلياس خوري "ما" من لفظ عموم إلى لفظ تخصيص مناطه الموت وحده، لا اختناقاً باللغة كما في عرفنا، ولا رهبة من هول "ما لا ينقال" كما في عرف النفَّري، بل تخصيصاً مقصوداً لكتابة الموت.

وأما النسيان، فهو التحدِّي الأكبر أمام الكتابة بوصفه الفاعلية الإنسانية التي تجعل الحياة ممكنة ومستحيلة في آنٍ معاً: ممكنة بإمكان النسيان ومستحيلة بتحقُّقه، ذلك بأن الموت لا يدع النسيان وشأنه في هاوية الزمن حتى تهبَّ الكتابة لإنقاذه. وحتى عند حضور الكتابة، فإنها لا تملك إلا أن تنوس بين تاريخ النسيان (كمحدِّد للذاكرة) وتأريخ النسيان (كمنظِّم لمحوها): النسيان يقاوم إغواء القبول بمستقبلٍ لم يأتِ بعد، والنسيان تحريض على ماضٍ لا ينبغي أن يتكرر، والنسيان كائن لا يؤسِّس نفسه في الحاضر المتعدِّد إلا كشبح يطالب بحقِّه في كتابة تليق بحضوره الثقيل كمنطقةٍ حرام بين الحياة والموت. وبذا، فإن الكتابة، وهذه حدودها، تتَّخذ هدفاً عنقودياً كأنه قنبلة: نكتب لأننا نَنسى ونكتب لئلا نُنسى، نكتب لأننا نموت ونكتب لئلا نموت. وهنا تصبح مهمة كتابة ما لا يُكتب مستحيلة، لأنها كتابة الموت، ولا شيء غيره. وكتابة ما لا يُكتب هي: إعلان الجدارة بالحياة، وتأريخ النسيان، ورفض موت المدينة قبل العاصفة، وعند وصولها، وبعد انقشاعها. وعلى ذلك، فإن إلياس خوري يعلن أن كتابة ما لا يُكتب ممكنة حين تنذر الكتابة نفسها للمقاومة التي تصنع لغتها ولغة الحاضر: مقاومة الموت، العدو الأكبر الذي لا يملك العدو الأصغر غيره لإعلان حقِّه في الوجود، ومقاومة تزوير التاريخ عبر تأريخ تزويره متعدِّد الفاعلين ومتفرِّد الهدف—محو فلسطين، ومحو لبنان.

*

وفي "قراءة النكبة" (المقالة التي جاءت مقدمةً لكتاب **النكبة المستمرَّة** الذي ضمَّ مقالات مجلة **الكرمل** و**مجلة الدراسات الفلسطينية** وملحق جريدة **النهار** في حقبة 2000-2023 لمفهمة "النكبة المستمرَّة" منذ سنة 1948 وحتى اللحظة باعتبارها دليل قراءة فلسطين هويةً وقضيةً في وعي أصحابها وأصدقائهم وأعدائهم)، انطلق إلياس خوري من مسلَّمة مؤدَّاها أن القراءة الممكنة الوحيدة لأيِّ قصة هي القراءة التي لا يفارقها اليقين بأنها ستكون مستحيلة ما لم نقف فيها على حدود النهاية—نهاية القصة ونهاية إمكانات القراءة. إذ "كيف نقرأ كتاباً ونحن نعلم أنه لمَّا يصل إلى نهايته بعد؟ نهاية القصة تفتح باب تأويلها وإعادة قراءتها، فالنهاية هي البداية الثانية التي تلقي الضوء على المعنى. كيف نفهم قصة لا تزال في طور الكتابة؟ هذه هي مشكلة الكتَّاب والدارسين مع النكبة الفلسطينية. فهم يقرأون ويعيدون القراءة، وبينما يقرأون وهم عازمون على كتابة القصة، يتحوَّلون إلى جزء منها. هل كان غسان كنفاني راوية للقصة، أم كان بطلَ روايةٍ لم تُكتب أو ترَوَ بعد؟ يتحوَّل الكتَّاب إلى شخصيات أدبية،

ويتحوَّل الأبطال إلى كتَّاب، والحكاية مستمرَّة." وللبرهنة على ذلك، كان عليه أن يعالج تشكُّل معنى فلسطين في معادلة الحضور والغياب التي كرَّسها الصراع بين حركة التحرر الوطني الفلسطيني: فكرة ومنظمة وسلطة، والاستعمار الصهيوني: فكرة وحركة ودولة. يقدِّم إلياس خوري قراءة معنى فلسطين باعتبارها القراءة الممكنة الوحيدة لما لا يُقرأ—وهو الهزيمة كما تجسَّدت في النكبة التي تتوالد على محوري الزمان والمكان كمنطق استعماري يستهدف إدامة الهيمنة على المنطقة. وبذلك، فهو لا ينفكُّ عن معالجة التعالق الفلسفي بين الحدود الثلاثة التي تحكم القراءة كذلك (الزمن، والموت، والنسيان)، وكأنها كتابةُ ما لا يُكتَب وقد صارت مهمَّة جماعية.

يبدأ إلياس خوري مقترح قراءة ما لا يُقرأ من احتفاء الفلسطينيين بانتصاراتهم الصغيرة التي يجسِّدها دفن الموتى حين تصير المقبرة مَعلماً سيادياً، وينهيه باقتباس من **المقبرة الفلسطينية الحية** (2023) يفيد بأنه "بعد 120 عاماً على استعمار فلسطين، لا يزال الفلسطيني يردِّد نشيدَ مُمكنِه الوحيد: أنا أموت، إذاً أنا موجود." وبين السيادة المتحقِّقة في المقبرة، والوجود المتحقِّق بالموت، يسرد إلياس خوري مسارَ سكِّه مفهوم "النكبة المستمرَّة" كوصفة لقراءة الهزيمة بقصد تجاوزها، وذلك عبر: رصد انبثاق المفهوم، وتعيُّنه، وتحوُّله إلى أداة للإجابة على سؤالين: "سؤال الفهم وإساءة الفهم" لمشروع استعماري استيطاني صهيوني مؤسَّس على تاريخ غربي وذاكرة مشرقية، و"سؤال التأويل" الذي تغلَّب على الحضور لمشروع تحرري أصلاني فلسطيني مؤسَّس على تاريخٍ—هوية، وذاكرةٍ—قضية. وبين شِقَّي رحى هذين المشروعين، يقترح إلياس خوري، وهو ينفي عن نفسه تهمة المؤرِّخ، خمسة مفاتيح لـ"قراءة النكبة ككتاب مفتوح دون نقطة نهاية [و] بصفتها تاريخاً يُصنع الآن"، هي: الذاكرة، والأرض، والبقاء، والأقدام السوداء، والمرئي والمحجوب—المفاتيح التي يحشد لحدِّها عدداً كبيراً من الإحالات التاريخية والأدبية ليصل إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها قبل أربعين عاماً، ويعلن أن قراءة ما لا يُقرأ ممكنة حين تنذر القراءة نفسها للمقاومة التي تصنع لغتها ولغة الحاضر: مقاومة الموت، العدو الأكبر الذي لا يملك العدو الأصغر غيره لإعلان حقِّه في الوجود، ومقاومة تزوير التاريخ عبر تأريخ تزويره متعدِّد الفاعلين ومتفرِّد الهدف—محو فلسطين، ومحو لبنان.

*

إن الميزة الأكثر أهمية في محاولة إلياس خوري كتابة ما لا يُكتب، بوصفها قراءةً لما لا يُقرأ، أنها تسعى إلى إنقاذ الحاضر، بصفته ماضياً مستمرّاً، من غواية التأويل والمقارنة، وتحديداً في ظلِّ إبادة غزة. أما التأويل، فمحظور على الفلسطيني لأنه علامة رضا عمَّا رُشق به من بُكم في النتاجات الثقافية الصهيونية، ذلك بأن "بُكم الأدب هو جزء من بُكم التاريخ". والبُكم جزء من عدم قدرة الضحية على كتابة الحكاية، وخصوصاً حين يكون فهم الآخر—النقيض للحكاية قائماً على أنها ليست صراعاً بين "حضور وتأويل" مثلما اقترح إدوارد سعيد، وإنما بين "حقَّين مطلقين" مثلما أعلن عاموس عوز مرَّةً قاصداً إدخال الملهاة الصهيونية كعنصر تكويني في المأساة الفلسطينية. وأما "المقارنة" بين النكبة والمحرقة فمحظورة على الفلسطيني، وعلى غيره، لا بسبب مأساوية الحدثين المحضة، وتقاطع مصائر الضحايا الأفراد، بل لأن الباعث الأكبر على التحرُّز ليس المغايرة التاريخية في الكمِّ أو النوع، أو

في السمة العنصرية للفاعل الذي أنتج هول المحرقة وهول النكبة، وإنما في أن المحرقة انتهت وتحوَّلت إلى ماضٍ، بينما النكبة ما زالت حاضرة كجزء حي في الحكاية الفلسطينية بالتطهير العرقي، والإزالة الممنهجة، والإبادة الجماعية. ولعل أكبر خدمة سياسية وأخلاقية وجمالية يمكن تقديمها للفلسطينيين، هي إنقاذ حاضرِ مسار النكبة من التحوُّل إلى ذاكرة قبل إنهاء المظلمة التاريخية التي يختزنها هذا المسار، ولا يختزلها.

لكن يبقى السؤال عند كتابة الحكاية الفلسطينية وقراءتها: ماذا سيتذكَّر المتذكِّرون، وماذا سينسى الناسون؟ كتب محمود درويش **ذاكرة للنسيان** (1987) كي يجعل من محض استحضار فعل النسيان دينامية لتخليد الذاكرة في تدوين آثار الحرب وأهوالها على جسد الضحية. وقد تأثر الفلسطينيون في تعاملهم مع ذاكرتهم المقدَّسة التي طاردها تاريخهم العلماني باتجاهين بينهما هوة تشبه الموت: الأول، انبثق من سجال الذاكرة في إطار الحداثة العربية الباحثة عن "شرعية المستقبل"—كرَّسه إلياس خوري بالتنظير والممارسة الروائية. والآخر، انبثق في إطار الحداثة الغربية الباحثة عن التحلُّل من "شرعية الماضي"—دشَّنه إدوارد سعيد بالتنظير والممارسة النقدية. وفي سعيه لإيقاف الذاكرة التاريخية العربية على قدميها، كمكوِّن مركزي في مشروع التحرر، اقترح إلياس خوري ذاكرة معافاة من المساومة مع الماضي أمام الانهيار التاريخي المعاصر في مواجهة المشروع الاستعماري الغربي في فلسطين والعالم العربي. أما ثقوب **الذاكرة المفقودة** (1982) التي أحدثها عنف الحرب، فلا تسدُّها مساومة مع الماضي الظلامي ولا الحاضر التنويري، بل مقاومة مزدوجة على أرض الواقع وأرض الذاكرة اللتين كانتا ضحية المشروع الاستعماري الغربي المسعور، ورأس حربته الصهيونية. هنا، لا يكون للنسيان من مهمة إلا التذكير بنسيان النسيان. ومن أجل إنجاز مشروع نسيان النسيان، تنجز البندقية المقاتلة مهمة البقاء المادي على الأرض، بينما تنجز الثقافة المقاومة مهمة بقاء الرواية في الذاكرة لتنتصر على ظلم التاريخ. وهنا، أيضاً، يتحوَّل المثقف من صيد للذاكرة إلى صائد لها مثلما اقترحت رضوى عاشور في **صيادو الذاكرة** (2001) الذي اصطادت عنوانَه من **باب الشمس** (1998)، في مسعى نبيل لاصطياد الحقيقة، لأنها الرواية التي تمكَّن إلياس خوري من خلالها من تحويل ذاكرة الفلسطينيين إلى تاريخ، وذلك حين أدرك أن "الحلم الجميل الذي يراود مخيِّلة جميع المبدعين بأن يكونوا بلا ذاكرة، يتحوَّل إلى كابوس حقيقي لأننا نعيشه في العتمة المظلمة، حيث لا شيء، القلم والورقة البيضاء وأفكار غامضة ودماء"، وأننا لا نستطيع أن نبدأ النقد إلا بالنقد.

*

تُنسب إلى حسين البرغوثي مقولة ليست له، مفادها: "أنا لا أكتب الجميل، بل الذي لا يُنسى"، والصحيح أنها قياس يبدو منطقياً على حوار ذوقي، ورَدَ فعلاً في ديوانه المتفرِّد **مرايا سائلة** (2000)، بين "المونتير الأعمى" و"المخرجة السينمائية" التي استأجرته ليكتب لها "القصيدة التي في ذهنها". يستفِزُّ المونتير تعليقُ المخرجة على أحد المشاهد المقترحة بأنه "قصيدة حلوة"، فيسألها: "تعرفين سلفادور دالي؟ عرض على [زوجته] غالا لوحة له، [فـ]قالت له 'جميلة'. قال: أنا لا أرسم الجميل، بل الذي لا يُنسى. أريد قصيدة لا تُنسى، وليس جميلة!"—الحوار الحقيقي الذي يبدو أنه دار فعلاً بين دالي وزوجته حول ساعات لوحته **ديمومة الذاكرة** (1931). وبغضِّ النظر عن قياس

الكتابة على الرسم ممَّن ينسبون المقولة للبرغوثي، فإننا في فلسطين ولبنان (بعيداً عن الفنان وسخريته من المعايير، والشاعر وانحيازه إلى الجليل على حساب الجميل الذي لا ينبغي أن يكون حُكماً نقدياً بحدِّ ذاته، والروائي الذي سطَّر درساً كبيراً في جماليات تأريخ النسيان) نسأل: هل نكتب الجميل، أم نكتب الذي لا يُنسى؟ وهل يمكن أن تتحقَّق الطفرة الذوقية والأخلاقية التي تمكِّننا من كتابة الجميل الذي لا يُنسى؟ أم إن قنَّاصة "الجميل الذي لا يُنسى"، من الواقعين في حب الجميل الواقعي، سيستهدفون المقولة التي تبدو أيديولوجية برصاص أيديولوجي؟

ربما. وربما يخفِّف من وطأة المعركة تذكُّر حكمة محمود درويش في **لماذا تركت الحصان وحيداً** (1995) حين كان يحاول الكتابة على السراب، موزَّع الهوى بين الغيب والغياب (إذ كان يحاول الكتابة على "كتابة أخرى"—كتابة ما لا يُكتب، وقراءة ما لا يُقرأ): "وفي الصحراء قال الغيب لي: اكتب! فقلتُ: على السراب كتابة أخرى. فقال: اكتب ليخضرَّ السرابُ. فقلتُ: ينقصني الغيابُ. وقلتُ: لم أتعلَّم الكلمات بعد. فقال لي: اكتب لتعرفها، وتعرف أين كنتَ، وأين أنتَ، وكيف جئتَ، ومن تكونُ غداً، ضع اسمك في يدي واكتب، لتعرفَ من أنا، واذهب غماما، في المدى... فكتبتُ: من يكتب حكايته يرثْ أرضَ الكلامِ، ويملك المعنى تماما!" وأما إن تعسَّرت الكتابة على السراب وتأخَّر اخضراره نكايةً بالربيع، فربما تضع هذه الأسئلة الكتابة والقراءة، في فلسطين ولبنان، على محكِّ سؤال آخر يتعلَّق بوظيفة "الجميل" ووظيفة "الذي لا يُنسى"—السؤال الذي أستدرج لمقاربته حواراً، لم يكتمل، مع خالد عودة الله، حين سأل: "لماذا لم يحظَ قبح الاحتلال بما يكفي من الكتابة؟" كان جوابي العفوي، في حينه، أن جمال فلسطين يطغى على قبح "إسرائيل"، وجمال فلسطين بطبيعته جمال ثوري يتقمَّص ابتسامة الشهيد وزغرودة الثاكلة، ولا يلبث، في ظلِّ اختلال موازين القوى بين الحق والباطل، أن يتحوَّل إلى منازلة بين العدل والظلم، والحرية والاضطهاد، والمقاومة والاحتلال... يتحوَّل إلى سؤال أخلاقي، ويتحوَّل إلى سؤال سياسي كلِّي القدرة على تحويل الجميل إلى خير—مطلق لا يمكن تخيُّل الشرِّ في ظلِّ وجوده، وتحويل القبيح إلى شرٍّ—مطلق لا يمكن تخيُّل الخير في ظلِّ وجوده. ثمة قول أطول من هذا في تأويل الكتابة على السراب، بوصفها "الجميل الذي لا يُنسى"، لكن كتابة ما لا يُكتب لن تزال مفتوحة حتى يُكتب.

*

أما إلياس خوري، وهذا ليس آخر العهد بالكتابة عنه، فلم يكفّ حتى في مكالمته الأخيرة في خريف 2024، عن ترديد عبارته الأثيرة: "... وبدنا نحرر فلسطين". وفي حواريته الأخيرة في ربيع 2023، كان لا يزال مصلوباً على أمل المشاركة في تطهير القدس بماء الورد المجلوب من حواضر بلاد الشام (في إشارة إلى مروية أوردها ابن الأثير عن صلاح الدين) عند زوال الحدود ورحيل الجنود. لم يعدنا إلياس خوري بإماتة الموت ولا بهزيمة الهزيمة، ولكنه قدَّم لنا دليلاً بهيّاً في كتابة ما لا يُكتب وقراءة ما لا يُقرأ، وأنجز من روايته الأخيرة خمسة أسطر، لا غير، تحمل بشارة طيِّبة عن قيامة البطل، وعدل العالم

عبد الرحيم الشيخ

"الداخل" الفلسطيني: سؤال الانفصال والالتحام مع لحظة غزة

حنين زعبي، فلسطين

لا نستطيع بعد الإبادة فهم الداخل ومعضلاته عبر الأسئلة القديمة حتى لو تغيرت إجاباتها، وذلك لأننا لسنا بصدد واقع مختلف فقط، بل نحن بصدد تفكير مختلف أيضاً، فلحظة غزة ليست لحظة كسر في الواقع فقط، وإنما هي أيضاً لحظة كسر معرفي. وبالتالي، علينا أن نغير الأسئلة والمقاربات لتلائم مداراً سياسياً وفكرياً مختلفاً. سؤال المرحلة إذن، هو سؤال لحظة عالمية، هي "لحظة غزة"، والسؤال الذي ننطلق به إلى الأسئلة الأخرى هو سؤال الالتحام أو الانفصال عن هذه اللحظة التي تُشكِّل حالة سياسية وفكرية مختلفة. إن "لحظة غزة" ليست نظاماً جديداً بعد، لكنها بزعزعتها للمفاهيم والتصورات والقناعات والفرضيات السابقة بشكل غير معهود، إنما تؤكد الحاجة إلى مفاهيم ومعانٍ جديدة، ولا تكشف بالضرورة عن خطأ ما مضى، بل عن انتهاء صلاحيته. كما أن لحظة غزة تحدِّد كلفة أخلاقية وسياسية أكبر في حالة الإصرار على التمسك بالسرديات القديمة لفهم اللحظة في حين لم تتشكل بعد السرديات "الجديدة". الإبادة ضمن هذا التصور، ليست مجرد كارثة نريد أن ننجو منها، بل هي لحظة تأسيس لعلاقة جديدة بين الذوات السياسية وواقعها. الإبادة هي وضوح لحقيقة يفرض علينا علاقة مختلفة مع واقعنا كذوات فاعلة فيه.

ولذا، فإن فاعلية الداخل، كما هي فاعلية "العالم"، وفهمنا للداخل، كما هو فهمنا للعالم، إنما يُقاس بالتقاط هذه اللحظة، والاختيار بين الوفاء لها أو إجهاضها. لا تترك اللحظة إمكانية لمجرد قرارات خاطئة، فالقرارات الخاطئة هي إجهاض لإمكانيات اللحظة، ومن هنا تنبع كلفتها الأخلاقية والسياسية المرتفعة. تلك الإمكانيات لا تنبع فقط من إرادات الذوات السياسية، بل تنطلق بالأساس من "الحقيقة" التي أعادتنا الإبادة إليها. وليست الحقيقة كتأويل فقط، وإنما أيضاً "الحقيقة" التي تتجسد في واقعنا المادي وفي شروط فعلنا السياسي. وبناء على ذلك، قد لا يكون مطلوباً من الذوات السياسية أكثر من ألا تقوم بإنكار تلك الحقائق التي تشكل واقعها، وألا تتنصَّل منها عندما تحدد لنفسها مجال فاعليتها السياسية وشكله.

الإمساك باللحظة: فلسطين كبنية شعور وإدراك عالمية تتزعزع

ليست الإبادة "مجرد" حدث يغيِّر المعقول، بل إنها حدث معرفي يُغيِّر فهمنا للمعقول. وبهذا المعنى، فإنها تغير من فهمنا لحدود الممكن في الخير وفي الصمود، وفي الشر. كما تعيد الإبادة صياغة فهمنا لمعنى "السياسة"

كمساحة نبنيها ليس بين فهمنا للواقع وقبوله فحسب، وإنما أيضاً كمساحة نبنيها بين فهمنا لشروط الواقع وفهمنا لشروط تغييره. الإبادة تكسر حتى فهمنا لأنفسنا، إذ هي ليست فقط الحاضر الذي يُفهم عبر الماضي، بل هي أيضاً الماضي الذي يفهم عبر الحاضر. إن لحظات الكسر والزعزعة هذه التي تغير التفكير لا بدَّ وأنها تغيِّرنا أيضاً. "لا شيء سوف يعود كما كان" ليست جملة بلاغية نقولها لكي نؤكد أننا لسنا حمقى، بل هي تجسيد لامتحان كنا نتمنى تجنبه وأصبح تجنبه يحمل تكلفة لا يمكن لصاحب قضية أن يدفعها. فما يخرق العقل يعيد تشكيله، وما يخترق وجداننا يعيد تشكيلنا، وما يستبيح مركز يقيننا الإنساني، عليه أن يجعلنا نعيد مساءلة رهاناتنا القديمة.

وبينما لا زالت التقارير الدولية تكشف عن استهداف المسيِّرات رؤوس الأطفال في غزة وهم نيام أو يحملون الماء أو ينظرون إلى السماء، فإن تلك ليست مجرد صور جديدة للشر تتغلغل في خلفية إدراكنا للعالم أو للممكن، بل تلك صور تضعنا أمام سؤال التطبيع مع عالم يستوعب ذلك ويمضي. إن هذه لحظة تاريخية تجعلنا نقف أمام سؤال الممكن السياسي والأخلاقي، الذي لا يعود السؤال فيه: "كيف نصف الجريمة؟" بل "كيف نواصل التفكير بأدوات صيغت في عالم كانت هذه الجريمة تبدو فيه مستحيلة؟" و"كيف نواصل الحياة بعده هذه الجريمة في عالم يطبِّع معها؟" وبهذا المعنى، لا تدعونا غزة إلى توسيع دائرة الإدانة، بل إلى إعادة النظر في رهاناتنا السياسية والنظرية، لأن الإصرار عليها يعيد حجب ما يحاول أطفال غزة وشهداؤها قوله لنا.

في مقالها "غزة كحدث عالمي (Gaza as World Event)"[1] تقول نانسي فريزر إن غزة كشفت أزمة عميقة في النظام الأخلاقي والسياسي الذي هيمن على الغرب منذ سبعينيات القرن العشرين، أزمة انعكست عبر اهتزاز مكانة أوشفيتز كرمز مؤسس للنظام الأخلاقي الغربي بعد الحرب. بمعنى أن "الغرب" بدأ، وفق فريزر، يتراجع عن المكانة التي نسبها لأوشفيتز، أي أن الموقع الرمزي الذي احتلته المحرقة النازية في تشكيل الضمير الغربي لم يعد يعمل بالطريقة نفسها. وهذا يعني أن غزة كشفت أزمة البنية الأخلاقية التي جعلت أوشفيتز المرجع الأعلى لتعريف الشر، ليس لأنها تدخل في منافسة رمزية مع ضحايا المحرقة، وإنما لأنها تكشف حدود هذا النظام الأخلاقي ليس فقط عندما يتعلق الأمر بالفلسطينيين وحقوقهم، بل عندما يتعلق الأمر أيضاً بشكل الغرب نفسه ومصيره السياسي والأخلاقي. بهذا لا تعطي فريزر المحرقة مكانة أخلاقية ورمزية أكبر، بل تحلل الموقع الرمزي الذي احتله أوشفيتز في المخيال الأخلاقي الغربي، وتحلل اهتزاز تلك المكانة وزعزعتها التي أحدثتها الإبادة.

تجسِّد فريزر وآخرون كيفية إعادة تشكيل الأحداث الكبرى العالم عن طريق إعادة تعريف المفاهيم الكبرى التي تشكل فهمنا للعالم، وإعادة فتح الأسئلة التي ظننا أننا حسمناها، وإعادة مساءلة الأفكار التي لم نعتد على مساءلتها. وهي تفعل ذلك كونها تكشف الكلفة الحقيقية للأفكار التي اعتدنا العيش داخلها، الكلفة الحقيقية لما ظننا أننا نستطيع قبوله. فالأسئلة الجذرية لا تظهر عندما تنجح المسلمات في إخفاء أثمانها، بل عندما تصبح تلك الأثمان كبيرة إلى الحدِّ الذي لا يعود ممكناً تجاهلها.

تقع "فكرة إسرائيل"، في قلب النظام الأخلاقي والسياسي الذي شكَّل العالم الغربي، بشكل خاص بعد الحرب العالمية

الثانية، بينما تشكِّل لحظة غزة، اللحظة التي توضع بها "فكرة إسرائيل" موضع مساءلة ومراجعة عالمية، كجزء من عملية إدراك للأثمان السياسية والأخلاقية الباهظة المرافقة لتحقق هذه الفكرة كواقع سياسي على الأرض. وبذا، فإن الكسر المعرفي الذي تشكله الإبادة يتمثل في القدرة على مساءلة ومراجعة "إسرائيل" كفكرة من قبل أوساط مرموقة وإن لم تكن مهيمنة. هذه المراجعة لا ترتبط بـ"إسرائيل" فقط، إنما هي أيضاً مساءلة للنظام الأخلاقي والسياسي الذي تشكَّل بعد الحرب العالمية الثانية. لقد جعل هذا النظام من "إسرائيل" إحدى ركائزه الأساسية التي يعاد التفكير فيها.

إن الإجابات على مساءلة هذه "الفكرة"، التي تقع في قلب السؤال الأخلاقي الحالي الذي يواجهه العالم (الغربي تحديداً)، هي ما سيعيد صياغة المستقبل. وفي سياق هذه التحولات، لم تعد الصهيونية تناقَش فقط بوصفها "مشروعاً قومياً" يهودياً أو تجربة دولة، بل بوصفها إحدى أكثر تجليات الحداثة الاستعمارية الغربية كثافة وخطورة. فالأسئلة التي لم تكن تثار تجاه "إسرائيل"، أصبحت تثار، إذ خرجت الدولة عن قائمة الأسئلة الطبيعية والسيناريوهات الطبيعية التي تثار عادة تجاه الدول. لم تعد فلسطين إذن، موضوعاً يتعلق بحقوق الفلسطينيين وحسب، بل أصبحت كذلك سؤالاً حول إمكانية استمرار النظام الأخلاقي والسياسي الذي يحكم العالم، والذي يحكم الغرب نفسه، و"أصبح الحديث عن حقوق الفلسطينيين جزءاً من برنامج الديمقراطيين السياسي والأخلاقي. صار الصمت على غزة سؤالاً انتخابياً"، كما يقول يحيى بركات.[2] هذا هو معنى التحول، إنه زعزعة مفاهيمية عميقة، لا تحدث لدوافع أخلاقية فقط، بل لدوافع لامعقولية الاستمرار ولاإنسانيته وفق تصورات البشر عن "إنسانيتهم".

إن حضور فلسطين في الأغاني والملاعب والجامعات هو بنية شعور عالمية تتغير، ولا ينطلق مفهوم التحولات المتعلق بالتغير هذا من موازين القوى، لكنه يحمل طاقة نضال جاهزة لأن تؤدي إليه. إن هذا الحضور يجسد بنية شعور إدراكية، وهو الشعور الذي يحمل أكثر من مجرَّد انفعال فردي، ويحمل إدراكاً جماعياً للعالم حولنا، إدراكاً لم يجسَّد بعد بلغة وتحليل مجرد، كامل ومبلور تماماً. تتغير بنية الشعور، وفق رايموند ويليامز،[3] في لحظات تحول تاريخية كبرى. وهذه البنية، في حالتنا، لا تعني مجرد تأييد أكبر لفلسطين، بل تعني تحولاً في آفاق إدراك ما يعنيه شعور تأييد فلسطين. وهو تحول فيما يمكن أن يتضمنه تأييد فلسطين، تحول في حدود طيف المشاعر لدى من يؤيد فلسطين، تحول فيما يمكن أن يفعله من يتضامن مع فلسطين. ولهذا، تتغير حسابات الأثمان والتضحية لدى العالم الذي يشعر أن فلسطين هي سؤال العالم.

تعيد غزة، ما استدق منها وما عظم، ترتيب حساسيات العالم. قد يبقى الواقع على حاله زمناً طويلاً، فيما تكون شروط استمراره قد بدأت تتآكل بصمت. ومن هنا، نستطيع أن نشعر "بالتحولات"، فهي لا تبدأ عندما تسقط السياسات وتنهار، بل عندما يحتاج استمرارها إلى جهد تبريري متزايد، لأن العالم الذي كان يمنحها بداهتها، ذهب دون رجعة.

إن هذا الشعور العالمي، وإدراك "بنية الشعور العالمي" الآخذ في التغير، يضع الفلسطيني أمام أسئلة مختلفة هي أسئلة المرحلة. وإن السياقات المحلية المتشرذمة للفلسطينيين، وتعدد صور عنفها وقسوتها، لن تكون مسوِّغاً

للهروب من هذه التحولات. لن يكون باستطاعة الفلسطيني أن يهرب مما فعلته غزة في النفوس وفي العقول. وإذا ما حاولنا في سياقاتنا المحلية وخصوصياتنا أن نفعل، فستكون كلفة ذلك أعلى بكثير مما نتوقع، ولن يكون الفشل كلفتها الوحيدة. العودة إلى السرديات القديمة والخطاب القديم، ومحاولة وصل ما قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بما بعده وكأن شيئا لم يكن، هو إنكار غير مجدٍ للواقع، وهو عملية إغلاق عقيمة لجرح ينكأ باستمرار. وأما تقديم السرديات القديمة كـ"آلية نجاة" بدل الاعتراف بأنها وصلت إلى أفق مسدود، هو الأفق الذي أنتج 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وهو الأفق الذي مثَّل جسد غزة المستباح نهايته، فإنه الكارثة التي نعتقد أننا ننجو منها.

كيف نفهم الداخل؟

إن الحديث عن لحظة غزة كلحظة كسر معرفي تعني أننا لا نستطيع أن نفهم أنفسنا دون أن نكسر معادلاتنا القديمة عن فهم أنفسنا. ولذا، لا يعود السؤال: "كيف نفهم الداخل؟" بل: "هل يمكن أصلاً فهم الداخل خارج هذه اللحظة؟" "هل يمكن أصلاً أن نفهم الداخل الفلسطيني دون علاقته باللحظة، ودون سؤال الانهيارات الكامنة أو المفقودة لسردياته القديمة؟" هنا يكمن الادعاء المركزي لهذا المقال، وهو أنه لا يمكن فهم الداخل من خلال الصياغات القديمة التي أنتجها عن نفسه، ومن خلال تكرارها في الحاضر، بل علينا أن نفهمه من خلال الصياغة التي تفرضها اللحظة عليه. لم يعد الفهم ذاتياً أو محلياً، بل أصبح معياراً تُشكِّله لحظة تاريخية تعيد تعريف السياسة والأخلاق في آنٍ معاً. حالة الداخل، إذن، لم يعد فهمها ممكناً من خلال سؤال: "ماذا يقول الداخل عن نفسه؟" أو "كيف يفهم الداخل نفسه؟"، بل أصبح السؤال: "كيف يتموضع الداخل الفلسطيني ضمن لحظة تحوِّل عالمية تتوِّج فلسطين/ غزة كمعيار لهذا التحوُّل؟" وبالتالي: "كيف يواجه الداخل الفلسطيني، دون أن يهرب، لحظة تُشكِّل فيها فلسطين مركزاً ومعياراً وسؤالاً وإجابة؟" لم يعد ممكناً، لا منطقياً ولا سياسياً، فهم الداخل (كما هو الحال في فهم الحالة الفلسطينية) إلا من قلب هذه اللحظة: من قلب ما تحمله من دعوة للمراجعات، ومن قلب ما تكشفه من وضوح لجذور الصراع المتجدد.

الإبادة، استناداً إلى ذلك كلِّه، تتضمن تغيراً في بنية المشاعر التي تعطي للمفاهيم معناها وتحدد مخرجاتها، وهي بهذا تحمل تحوُّلاً في الوظيفة السياسية للمفاهيم حيال فلسطين والفلسطينيين في غزة وفي مختلف أماكن تواجدهم. فمفاهيم مثل البقاء، وحماية الفلسطينيين في الداخل، والفاعلية السياسية، والمشاركة في الحيز الاستعماري "الإسرائيلي"، والمواطنة المنقوصة... لم تعد تشير إلى، كما لم تعد تنتج، ما كانت تشير إليه وما كانت تنتجه قبل الإبادة. وذلك لأن الشروط الموضوعية التي أنتجت حمولتها ومخرجاتها لم تعد هي نفسها، كما أن البنية النفسية والشعورية التي تستقبل تلك المفاهيم لم تعد هي نفسها أيضاً. إما الإصرار على استعمال المفاهيم والمقولات القديمة ذاتها، فستكون له كلفة سياسية وأخلاقية عالية تحتاج إلى حسابات جديدة. وعلى ذلك، فالفاعلية السياسية الأساسية للداخل، كما لغيره من الجغرافيات الفلسطينية كلها، هي "قراءة اللحظة" الراهنة بوصفها لحظة تاريخية وليست مجرد لحظة كارثة تتطلب النجاة وحسب (على أهميتها وكونها الأولوية الفلسطينية القصوى لغزة والغزيين من أبناء الشعب الفلسطيني بشكل خاص)، بل هي لحظة التقاء عوامل خارجة

عن المألوف. وهذه اللحظة، كذلك، تتضمن انفلاتاً من المسار التقليدي للسياسة التي بنينا فيه معادلاتنا وفهمنا، نقطة "تجلٍّ" غير محسوبة فلتت من مصيدة "العقلانية" التي عملت، في أفضل الأحوال، ساعات إضافية بعد انتهاء صلاحيتها. وبهذا المعنى، فإن تاريخية "لحظة غزة" تكمن في استثنائيتها وفي قدرتها على الانحراف من المسارات المعتادة، وليس في كارثيتها، ودون إنكار جانبها الكارثي بكل تأكيد. ولذا، فإن النجاة تكمن داخل اللحظة، أي عبر الالتحام باللحظة، وليس عبر الذعر منها ومن نتائجها متواصلة التداعي. النجاة تكمن في الإمساك باللحظة، والتعلم القاسي منها جرَّاء أثمانها الباهظة على عموم الشعب الفلسطيني، وليست في النجاة منها وحسب.

أما السؤال عن معنى هذه اللحظة، فيتحول في هذه الحالة إلى امتحان وجودي أكبر يتعدَّى النشاط التحليلي والفكري والسياسي. إنه السؤال عما إذا كنا سنفتح مجالاً لهذا التحول لأن يغيِّرنا نحن أيضاً كذوات سياسية، وفيما إذا كنا نرى أنفسنا جزءاً من هذا التحول، وجزءاً من التاريخ الذي تعمل اللحظة على تشكيله من قبلنا ومن قبل فواعلها الآخرين. ولا شك أن التحول في الذوات يستند، قبل كل شيء، إلى إجراء مراجعات سياسية عميقة لسرديات شكَّلت تلك الذوات قبل تاريخ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023.

عند هذه النقطة يكون سؤال علاقة الداخل بهذه اللحظة التاريخية، هو نفسه سؤال المراجعات السياسية للسرديات القديمة. وفي هذه النقطة المركزية، نورد للاختصار (وكمؤشر من مؤشرات عديدة ليست الموضوع المباشر لهذا المقال بقدر ما هي أحد منطلقاتها، القابلة للنقاش بطبيعة الحال) ورقة موقف أعدها إمطانس شحادة وأصدرها مركز مدى الكرمل في شباط 2024. وقد توصلت الورقة إلى استنتاج يفيد بأن السرديات السياسية للأحزاب العربية فعلت كل شيء كي لا تغيرها اللحظة،[4] وأنه أكثر مما خشيت تلك الأحزاب من "إسرائيل"، فإنها أيضاً خشيت من اللحظة ومن المعاني والسرديات التي يمكن أن تشكلها على أنقاض معانٍ وسرديات قديمة.[5]

لقد قدمت الخطابات السياسية للداخل مقاربات مختلفة تماماً، بل ومناقضة لمقاربات هذه اللحظة التاريخية التحولية، حيث اعتبرت المقالة هذه اللحظة بالمجمل "لحظة كارثية"، ملتقطة صورة الطفل الرضيع في غزة وهو يتفجر، دون أن تلتقط ما كان يمكن أن يطلبه منا لو بقي على قيد الحياة ولم يقضِ ضحية للإبادة، ودون أن تسأل كيف يمكن الخوض في السياسة ما بعد الإبادة (التي لا زالت مستمرة) دون غزة وهي تتموضع في مركز النقاش؟ كيف يمكن أن نفكر في النجاة دون أن نفكر بصورتنا أمام أنفسنا ما بعد "النجاة" (على فرض تحققها)، ودون أن نفكر بأيِّ ذوات سياسية تتشكل فينا عندما تريد أن تنجو من أيِّ تشابه مع غزة بنفس الرغبة التي تريد فيها أن تنجو من "إسرائيل"؟ وأيُّ ذوات سياسية تلك التي تنجو من "إسرائيل" عبر التنصل من غزة، أو على الأقل عبر القفز عن لحظة غزة، التي هي لحظة كل الفلسطينيين؟ تشير هذه المقالة إلى أن أسئلة هذه اللحظة، كلحظة شمولية جذرية تحولية، اختفت من الخطاب السياسي للداخل الحزبي وغير الحزبي ، تاركة الناس لخطاب محكوم ومحتكم لا للنجاة فحسب، بل ولتفكير مذعور، ضيق، غير جذري، وغير شامل للنجاة—أي إنه تفكير لا يشبه اللحظة الجذرية بتاتاً، بل ويتنصل منها في عملية رجوع ولجوء نكوصية إلى سرديات قديمة وتقديمها كخطة إنقاذ. تلك السرديات التي استُنفدت وانتهت صلاحيتها قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بكثير، لكنها مع ذلك بقيت

قيد الاستعمال، الأمر الذي شكل جزءاً من عملية إنتاج الأفق المسدود الذي حاولت لحظة غزة تفجيره.

وعلى أيِّ حال، يحاجج هذا المقال بأن الخطاب السياسي للداخل الفلسطيني بجميع أشكاله، الحزبي وغير الحزبي الصادر في الأساس من قبل أكاديميين ينشطون في الحيز العام، عمل جاهداً ولا يزال على إجهاض اللحظة كلحظة تحوُّل، وعلى إعادة تأطيرها مذعوراً كـ"لحظة كارثية" لا أكثر. وما خطاب الانتخابات الدائر حالياً (حتى منتصف آب 2026) إلا تجسيد ساطع الوضوح لذلك. قد يعبِّر مصطلح "إجهاض" بشكل دقيق عن هذه الفاعلية السياسية، تحديداً لأن النخبة السياسية التي أنتجته ولا تزال تنتجه لا تنكر اللحظة التاريخية للإبادة، لكنها تنكر تحديداً التزامها حيالها والتحامها معها كلحظة تحولية. بمعنى أنها تستثني ذاتها كجزء من تاريخ يعاد تشكيله من جديد. إن الخطاب السياسي للداخل الفلسطيني غير مرتبك، ولا يخشى الارتباك، بل يخاف الوضوح الذي أنتجته اللحظة. وبالتالي، لم تسمح هذه النخب لمقولة "ما سيكون بعد لحظة 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 ليس هو ما كان قبلها"، بأن تصبح مبدأً ناظماً لإعادة تشكلها ولإعادة بناء خطابها السياسي، ليس لكونها لم تعِ التغيرات، بل لكونها قرأتها ضمن خريطة مفاهيم قديمة، أي لكونها لم تتعامل مع التغييرات وفق اللحظة الجديدة. وبهذا، لم تتعامل الفواعل السياسية مع التصاعد غير المسبوق في الفاشية "الإسرائيلية"، مثلاً، من خلال منظور جديد لمعنى وموقعية "إسرائيل" في العالم.

قد تبقى السرديات القديمة، لكن لن يبقى معناها ووظيفتها السياسية كما هي، فالمواقف القديمة ستصطبغ بدلالات اللحظة الجديدة، الأمر الذي لا تدركه النخب السياسية في الداخل. ففي الداخل يلهث الخطاب السياسي وراء "التأثير" في "إسرائيل" وفي صياغة مصيره، وهذا بحدِّ ذاته ليس خطأ، بل هي مسؤولية السياسة. لكن الخطأ هو في امتناع الداخل عن إعادة صياغة موقعه في واقع إبادي جديد آخذ في التشكل والتكرُّس— الأمر الذي سيفقده، حتماً، قدرته على التأثير مهما كانت رغبته بذلك ومهما صرَّح بذلك. وبهذا المعنى، لا تكمن كلفة "إنكار" هذه اللحظة (بطرق متنوعة) في فقدان فرصة سياسية فحسب، بل في فقدان القدرة على إنتاج موقع قوة داخل الواقع الجديد نفسه.

إن استمرار الخطاب السياسي في الداخل في صياغة تأثيره ودوره ضمن المفهمة القديمة للاندماج–أو الانكفاء عن الحيز "الإسرائيلي" هو ما يجسِّد عدم قدرته على فهم اللحظة والإمساك بها، وهو ما يمثل "مراقبة اللحظة عبر زجاج سميك"، وفق توصيف المخرج السينمائي الفلسطيني يحيى بركات. وبحسب بركات، فإن هذه هي "المفارقة الفلسطينية القاتلة"، مفارقة أن يراقب الفلسطيني ما يجري "من خلف زجاج سميك"، وكأن الزمن توقف، وكأن ما يجري في العالم مجرَّد ضجيج عابر، وكأن غزة لم تفتح في الوعي العالمي باباً لم يُفتح منذ عقود. هذه، دون شك، هي أخطر لحظة يمكن أن يعيشها شعب في التاريخ: لحظة أن يعمل التاريخ لـ"صالحه" ولا يجد من يلتقط اللحظة، لحظة أن يفتح العالم نافذة فيغلق الرسمي الفلسطيني الستائر، لحظة أن يتعلم الشارع الغربي كلمة فلسطين فيصمت الخطاب الرسمي الفلسطيني أو يتلعثم، لحظة أن تدخل فلسطين الانتخابات الأمريكية بينما تغادر السياسة الفلسطينية معناها. المشكلة، إذن، ليست أن العالم لم يسمعنا، فالعالم قد بدأ يسمع بالفعل، لكن المشكلة هي أن من يفترض أن يحول هذا السماع إلى قوة سياسية ما زال يتصرف كأنه يعيش في زمن قديم.[6]

الاعتراف باللحظة كحالة تنصُّل

إن الاعتراف باللحظة معرفياً–الاعتراف بهولها وبتحولاتها العميقة "موضوعياً"، والنأي بالنفس عنها سياسياً وأخلاقياً، أي النأي عن المراجعات الجدية التي تفرضها، هو ما تسميه إلينكا زوبانتشيتش "بالتنصل"[7]. التنصل وفق ألينكا زوبانتشيتش، ليس حالة إنكار كلاسيكية، بل هي حالة سياسية وأخلاقية تُبنى على أساس قطع الالتزام بالحدث الذي يتم الاعتراف به، الأمر الذي ينتج حالة انفصام. فيتم الاعتراف بالحدث وبأثره في الواقع وعلى الواقع، ولكن يتم إنكار أثره علينا، وكأننا لسنا جزءاً من الواقع. وبأكثر من ذلك تشير زوبانوفيتش على أن تأكيد الاعتراف يمكِّن ويسهِّل التنصل! أي أن الذات تقول إنها تعرف ما يجري وليست غافلة عن قيمة اللحظة، وذلك تحديداً الأمر الذي يمكنها من الاستمرار وكأن شيئاً لم يكن. وفق هذا النقاش، فإن ما يهم الذات في هذه اللحظات المزعزعة، ليس أن تلتحم بالتحولات وتتحول معها، بل أن تتأكد من أنها غير مخدوعة، من أنها تعرف ما يجري، وأنها مدركة لخطورة الوضع، ومدركة لثقل اللحظة التاريخية، لكن عند هذا الحد تنتهي مهمتها التاريخية! نحن إذن بصدد معرفة خارج التاريخ، معرفة بلا التزام، نحن بصدد طريقة في المعرفة تمكننا من الاستمرار دون أيِّ مراجعات وتمكننا من التصرف وكأن شيئاً لم يكن.

لا تتحدث زوبانتشيتش عن قطع العلاقة بين البيئة السياسية التي نعمل فيها وبيننا، بوصفه سلوكاً فردياً لمقاومة التغيير، إنما تشير إلى بنية إدراك جمعية تميز العصر الحالي. بنية يصبح فيها الوعي بالتحولات التاريخية الكبرى واسع الانتشار، بينما يظل هذا الوعي منفصلاً عن السياسة وعن الأخلاق، ومنفصلاً عن أيِّ التزام بإعادة ترتيب الرهانات العميقة. تبدو البشرية اليوم أكثر إدراكاً من أيِّ وقت مضى لحدود العالم الذي نعيش فيه ولعمق طغيانه، من الانهيار البيئي، إلى مخاطر التسلح النووي، إلى شعبوية الفاشية وهيجان القوة بلا ضابط. ومع ذلك لم تتحول هذه المعرفة حتى الآن إلى قوة تعيد التفكير بالسياسة وبالمسؤولية البشرية إزاء نفسها وإزاء الطبيعة وإزاء الكون. بكلمات أخرى: يعمل الاعتراف بعمق الأزمات كقوة للاستمرار وكأنه لا أزمات. وهنا تدخل لحظة غزة كلحظة تحول ليس لكونها لحظة تجسد وصول الأزمات، أي وصول طاغوت القوة، التكنولوجيا ورأس المال إلى حدِّ اللامعقولية وعدم القدرة على الاستيعاب، بل لكونها لحظة تحول ممكنة لخروج البشرية من آلية التنصل التي مكنتها من الاستمرار رغم أزماتها.

الداخل والتنصل المتعذِّر

الادعاء الأخير لهذا المقال هو أن الداخل الفلسطيني لا يستطيع، موضوعياً، أن يراقب اللحظة والتحولات "من خلف زجاج سميك"، أي أنه سيفشل في التمسك بالقديم مهما حاول جاهداً. إن مفارقة الداخل تكمن في أن محاولة التنصُّل نفسها ستقود إلى نتيجة معاكسة لما تتوهَّمه: فمن يظن أن "النجاة" تكمن في الابتعاد عن اللحظة وتحولاتها، سيجد نفسه متوغلاً في المصيدة.[8] من يختار "النجاة"، من "خلف زجاج سميك"، سيصل إلى مكان مختلف تماماً عن توقعاته. لا يعود ذلك، بطبيعة الحال، إلى أسباب أخلاقية فحسب، بل إلى شرطين موضوعيين يحكمان اللحظة: الأول يتعلق بطبيعة اللحظة العالمية، والثاني يتعلق بـ"خصوصية الداخل" نفسها.

هذه الخصوصية، التي طالما بدت مصدر امتياز سياسي، ستتحول هذه المرة إلى موقعية ملتزمة بالتحول المنطلق من "خصوصيتها". السبب الأول لعدم إمكانية تنصُّل الداخل الفلسطيني من لحظة غزة يعني أن لا أحد يملك قرار أن يتشكل خارج اللحظة التاريخية التي يعيشها، ذلك أن العالم القديم الذي سبق 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، لا بوصفه مرحلة زمنية مختلفة فحسب، بل بوصفه شبكة من الشروط المادية والمعاني التي كانت تشكل السياسة. إن الذوات السياسية نفسها تتبدَّل ضمن تبدُّل الدلالات حتى لو لم تقرر تلك الذوات أن تختار ذلك، وهي قد لا تدرك عمق التغيير سواء التحمت باللحظة أو اختارت التنصل منها. سوف تتغير الخطابات السياسية ليس لأنها تغيرت بل لأنها أصبحت تعيش في عالم مختلف من الدلالات. وقد تظن الذات السياسية أنها ما زالت تقول الشيء نفسه، بينما تكون مفرداتها قد اكتسبت معنى آخر، وأصبحت تُستقبل داخل بنية شعور مختلفة ضمن عالم أعاد ترتيب أولوياته الأخلاقية والسياسية سواء باتجاه الالتحام مع اللحظة أو باتجاه التنصُّل منها. إن هذه اللحظة لا تترك شيئاً خارجها، لا تترك فعلاً أو فاعلاً دون أن تعيد تشكيله وفق علاقته بها: قد يبقى خطابك كما هو، لكن العالم الذي كان يمنحه معناه قد انتهى.

من هنا تنشأ الفجوة بين السردية كما يتخيل صاحبها أنه يحملها، والسردية كما أصبحت تُفهم وتعمل فعلاً في الواقع. وهذا يعني، فيما يعنيه، أن معايير ومعاني النجاح والفشل سياسياً قد تغيرت، ولم تعد "النجاة" ممكنة في العالم الجديد ضمن أدوات وفهم صيغت لعالم انتهى. ولهذا، تتسع المسافة بين الأحزاب السياسية والناس في أكثر الأوقات التي يحتاج فيها الناس إلى من يفهم ويعبر عن حزنهم وحدادهم وغضبهم ويجسده ضمن بنية شعورية أعمق وأبلغ بكثير من إمكانية اختصارها في "الخوف". الناس يحتاجون، الآن وهنا، إلى من يصوغ بنية شعورية تحمل الإحساس بالخوف والكره والشك والإهانة والغضب والاستياء والنفور والذل... ضمن خطاب سياسي مقنع ومنسجم مع اللحظة التاريخية الكبرى.

أما السبب الثاني لعدم إمكانية تنصُّل "الداخل" الفلسطيني من لحظة غزة، فهو أن "الداخل" لا يقع خارج البنية التي أصبحت موضوع مساءلة عالمية، بل هو جزء منها. ولهذا، فإن "الخصوصية" التي استخدمت طويلاً لتبرير الانفلات من تاريخ وجغرافيا الصراع، ومن مرجعيات وطنية عامة (وإن كانت "متخيلة" كأيٍّ مرجعيات مماثلة في حالات مماثلة) أو من أسئلة ملزمة تعيد ربط المواطنة بجذور الصراع... تنقلب اليوم إلى مسؤولية سياسية، تنطلق من أن علاقة "الداخل" الفلسطيني بـ"إسرائيل" هي نفسها جزء من "البنية الاستعمارية" التي تقع في قلب منطق المحاسبة العالمية. إن تجاهل هذه العلاقة لا يلغيها، كما أن التنصُّل من مساءلتها لا يعفي الداخل من أن يُساءَل من خلالها. فالسؤال الذي تفرضه لحظة غزة ليس إذا كان الداخل يريد أن يكون جزءاً من هذه البنية، بل كيف سيُعرِّف موقعه داخلها بعد أن أصبحت هي نفسها موضوعاً للمحاسبة العالمية.

ومن هنا، سيكون لمحاولة تأمين "نجاة" الداخل عبر التنصل من سؤال علاقته بالصراع (وبالتالي جوهر علاقته بـ"إسرائيل" في لحظة مراجعات ومحاسبات عالمية) تكلفة سياسية وأخلاقية باهظة—التكلفة السياسية التي تعني فيما تعنيه أن هذه النجاة لن تكون ممكنة أصلاً. إن التنصُّل من التحوُّل الخاص، لن "يُنجي" من التحوُّلات

العامة، بل قد يوقعنا في أسوئها. وعلى ذلك كله، لم تعد القضية متمثلة فيما إذا كانت "النجاة" من "إسرائيل" هي القيمة العليا للفاعلية السياسية للداخل الفلسطيني أم لا، بل أصبحت تتمثل في السؤال الأكبر: كيف نفكر سياسياً "بالنجاة" بعد انهيار شروط النجاة التي تحملها السرديات والمعادلات القديمة. أي كيف نفكر سياسياً بالنجاة بعد انهيار فرضيات العمل القديمة... وهذا، بالتأكيد، موضوع لمقال آخر

الإحالات

[1] Nancy Fraser, "Gaza as World Event," *New Left Review*, 158, March-April 2026, accessed 10 August 2026. https://newleftreview.org/issues/ii158/articles/nancy-fraser-gaza-as-world-event.

[2] منشور على صفحة الفيسبوك للمؤلف (Yahya Barakat)، بتاريخ 26 حزيران 2026، شوهد في 10 آب 2026.

https://www.facebook.com/share/p/1EfeAtZHV5/.

[3] Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), chap. 9, "Structures of Feeling," 128–135.

[4] هنالك حاجة لتحليل الخطاب السياسي غير الحزبي، وتحديداً الأكاديمي الذي دخل المشهد السياسي إما عن طريق مبادرات ممولة أجنبياً هدفها رفع نسبة التصويت، وإما عن طريق أكاديميين ينشطون بشكل مكثف منذ بداية هذا العام (2026)، مع اقتراب موعد الانتخابات، في الإدلاء بآرائهم من خلال صفحاتهم على وسائل التواصل الاجتماعي أو من خلال نشرهم مقالات في المواقع الإلكترونية أو مشاركتهم في برامج بودكاست باللغتين العربية والعبرية. هذا الخطاب سيكون هدفاً لورقة يجري العمل على إعدادها ستقدم لـ"مؤتمر فلسطين" في الدوحة.

[5] لا تهدف هذه المقالة إلى إثبات هذا الادعاء أو الخوض فيه، ونورد فيما يلي ملخصاً لورقة موقف تم إصدارها من قبل مركز مدى الكرمل، لكننا ندعي أن تحليلاً لخطاب الأحزاب السياسية ستوصلنا إلى هذه النتيجة. وأقتبس فيما يلي كمؤشر واحد من بين مؤشرات كثيرة، الملخص التالي لورقة موقف أصدرها مركز مدى الكرمل في شباط 2024 للباحث إمطانس شحادة: "تتمحور هذه الورقة حول تعامل الحقل السياسي الفلسطيني، أي الأحزاب والحركات السياسية العربية الأساسية الفاعلة في الداخل، مع الإسقاطات السياسية للحرب على غزة ومع السياسية المنتهجة تجاه المجتمع الفلسطيني عامة والمجتمع داخل الخط الأخضر خاصة، ولا سيما خلال الحرب. بيد أن تعامل الأحزاب العربية مع الواقع الجديد والتحولات كان متواضعاً وخجولاً، ولم يشكل تحدياً للسياسات والممارسات الحكومية، ولم تتعمق الأحزاب العربية في معاني وإسقاطات تلك التحولات. في المجمل، لم تؤدِ الحرب على غزة حتى الآن إلى دفع الأحزاب السياسية لإعادة النظر في طروحها أو استراتيجياتها، أو على الأقل إعادة قراءتها في ضوء الحالة الجديدة التي قد تكون مؤسسة لمرحلة جديدة في العلاقة مع "إسرائيل"، بل إنها استمرت في قراءتها السابقة للواقع السياسي في إسرائيل وفي طرحها السياسي." وعلى الرغم من أن الحديث يدور حول دراسة نشرت قبل أكثر من عامين، إلا أن مؤشرات الواقع لا تشير إلى اختلاف في مجمل الصورة التي تستنتجها الورقة.

[6] بركات، مصدر سبق ذكره.

[7] Alenka Zupancic, *Disavowal* (Cambridge: Polity Press, 2024).

[8] انظر الجدال بين رائف زريق وعمر سعيد وآخرين في صفحاتهم الشخصية على فيسبوك في آب 2026.

نص التحرر، نصف المسار: رواية التحرر الفلسطيني بضمير الغائب في مشروع "الدولة الواحدة"

هزار حسين، فلسطين

لا يُقاس تفكيك الاستعمار بحسن نية المستعمِر الرافض، ولا بقدرته على تخيل دولة أكثر أخلاقية، بل بانتقال سلطة تعريف الأرض والتاريخ والمستقبل إلى من حُرموا منها. عند هذه النقطة فقط يصبح النضال المشترك ممكناً دون أن يتحول إلى تقاسم جديد لحق كتابة الحكاية. وفي هذا السياق، يقدم جيف هالبر نفسه كصوت من "داخل إسرائيل" يدعو إلى العدالة والمساواة بين الفلسطينيين واليهود في دولة واحدة، لكن ما يبدو خطاباً تحررياً يتحول، عند الفحص، إلى محاولة لإعادة تعريف العدالة بما لا يهدد بنية الامتياز. ولذا، نتناول هنا طرح هالبر، تحديداً في كتاب **تفكيك استعمار "إسرائيل": تحرير فلسطين**،[1] بوصفه محاولة لصياغة برنامج سياسي متكامل للدولة الديمقراطية الواحدة انطلاقاً من توصيف الصهيونية كمشروع استعمار استيطاني.

صحيح أنه لا بدَّ من الاعتراف بأهمية انتقال هالبر من نقد الاحتلال إلى الدعوة الصريحة إلى تفكيك النظام الصهيوني، وإعمال حق العودة، وإلغاء الامتيازات الإثنية والقومية في الدولة المقترحة... غير أن من الضروري الإشارة إلى الإشكال المركزي في هذا الطرح الذي لا يكمن في غياب هذه الالتزامات، بل في الكيفية التي يعيد بها هالبر تحديد معنى التحرر الفلسطيني عبر مفاهيم "الموروث الديموغرافي"، و"الموروث القومي"، و"السيادة الكافية". ففي اللحظة التي يقرُّ فيها بأن الفلسطينيين وحدهم أصحاب الحق في تحديد معنى تحررهم، يعود ليضع حدوداً لما يمكن أن يعدَّه تحرراً قابلاً للتحقق. وعلى ذلك، فإن هذا المقال يسائل السلطة المعرفية والسياسية التي يكتسبها "المستعمِر الرافض" حين لا يكتفي بمساندة مشروع التحرر، بل يفضي عملياً إلى المشاركة في تعيين سقف مشروع التحرر وشكل الدولة التي تليه. لا شك أن قيمة هذا الطرح تكمن في تفكيكه الصريح للرواية الصهيونية، بينما تكمن محدوديته في انتقاله من تفكيك الاستعمار إلى إدارة نتائج هذا التفكيك ضمن صيغة مدنية مشتركة تُقدَّم بوصفها الخيار الممكن والوحيد، في نظره.

حين يكتب المستعمِر الرافض عن التحرر

لا تنبع أهمية طرح هالبر من كونه صوتاً "إسرائيلياً" ينتقد الاحتلال فحسب، بل من انتقاله إلى لغة أكثر جذرية:

فالصهيونية من منظوره مشروع استعمار استيطاني، و"إسرائيل" ليست طرفاً في "نزاع" قابل للتسوية بل هي البنية السياسية التي توَّجت ذلك المشروع ومدَّت سيطرتها على فلسطين التاريخية. ولذلك، لا يقترح هالبر تحسين شروط الفلسطينيين داخل النظام القائم، ولا العودة إلى حل الدولتين، بل يدعو إلى تفكيك "نظام إدارة السيطرة" وإقامة دولة ديموقراطية واحدة على أنقاضه. هذه نقطة بدء لا يمكن لقراءة جادة أن تتجاوزها أو تخفف من دلالتها.

ومع ذلك، فإن جذرية اللغة لا تلغي سؤال الموقع الذي تصدر عنه. هالبر لا يخفي موقعه، بل يعرِّف نفسه مستوطناً، ويستعير من ألبير ميمي صورة "المستعمِر الذي يرفض"، ويقرُّ بأن الفلسطينيين وحدهم هم من يحددون معنى التحرر بالنسبة إليهم، وأنه لا يستطيع الحديث باسمهم، بل يمكنه أن يؤدي دوراً مسانداً بصفته "إسرائيلياً" مناهضاً للاستعمار. غير أن هذا الطرح لا يظل في حدود المساندة، فهو لا يكتفي بوصف النظام الاستعماري أو اقتراح أدوات تفكيكه، بل يبني تصوراً مفصلاً لما ينبغي أن يكون عليه التحرر، وللحدود التي يفترض أن يقف عندها، ولشكل السيادة المقبول في الدولة اللاحقة. هنا، يبدأ التوتر الذي يحكم الكتاب كله، بين إقرار هالبر بأولوية الإرادة الفلسطينية، وممارسته الفعلية لسلطة تعريف الخيار السياسي "القابل للتحقق".

من هذه الزاوية، ليست المسألة هي نيَّة هالبر، ولا قيمة نشاطه السياسي، بل البنية المعرفية التي تجعل صوت "الإسرائيلي" المناهض للصهيونية أكثر قابلية للتداول في المؤسسات الغربية من الصوت الفلسطيني الذي ينطلق من الحق نفسه. النقد هنا لا يطالب بإسكات الحليف، بل بضبط موقعه: هل يساند مشروع التحرر كما يعرفه أصحابه، أم يصبح شريكاً في وضع سقفه؟

من الصراع إلى الاستعمار الاستيطاني

يقيم هالبر بناءه النظري على تمييز حاسم بين الصراع والاستعمار. فمفهوم الصراع يفترض طرفين شرعيين ومصالح متنافسة يمكن التوفيق بينها بالمفاوضات، بينما يقتضي الاستعمار تفكيك النظام الذي أنتج علاقة القوة من أصلها. وهو يقول بوضوح إن ما يسمى الصراع "الإسرائيلي"-الفلسطيني هو نضال ضدَّ الصهيونية وضدَّ "إسرائيل" من أجل تحرير فلسطين، وإن التسوية لا تكون ممكنة دون تفكيك النظام الاستعماري نفسه. ولذا، فإنه يعود في الفصل الأول إلى الجذور الأيديولوجية والسياسية للصهيونية، موضحاً أن هدفها لم يكن مجرد الهجرة أو بناء ملاذ لليهود، بل تحويل فلسطين العربية إلى دولة يهودية عبر الاستيلاء على الأرض وتهجير سكانها وإحلال مجتمع استيطاني مكانهم.

إن هذا الانتقال المفاهيمي هو أقوى عناصر طرح هالبر، فهو يرفض اللغة التي ساوت زمناً طويلاً بين المستعمِر والمستعمَر، ويعيد مركز الثقل إلى بنية الغزو والاقتلاع. كما أنه ينتقد اختزال القضية في حقوق مدنية فردية، ويصر على أن النضال الحقوقي، على الرغم من أهميته، لا يغني عن برنامج سياسي للتحرر الوطني وتقرير المصير. بهذا المعنى، يقدم الكتاب مادة مهمة في مواجهة الأطر التي صاغت فلسطين بوصفها ملفاً إنسانياً أو نزاعاً على الحدود، ويعيدها إلى سياقها الكولونيالي.

تفكيك الصهيونية، اعتراف لا ينبغي التقليل منه

لا يصح وصف طرح هالبر بأنه إصلاح لـ"إسرائيل" أو إعادة تجميل لها، فهو يعلن أن الدولة الواحدة ينبغي أن "تفكك تماماً نظام الحكم الصهيوني"، وأن تبدأ بسجل جديد بعد انتهاء الاستعمار الاستيطاني وحلول كيان سياسي مدني شامل محله. كما يربط الدستور الجديد بإلغاء التمييز والامتياز، ويشترط ألا تتمتع أي جماعة بقدرة جزئية أو كلية على السيطرة على غيرها. وفي موضع آخر، يصرح بأن المصالحة لا تبدأ إلا بعد تفكيك بنى الهيمنة، وعودة اللاجئين، وإتاحة الأرض والموارد لجميع مواطني الدولة الجديدة، واعتراف اليهود "الإسرائيليين" بالحقوق الوطنية الفلسطينية وبالجرائم الاستعمارية السابقة.

إذن، ليست المشكلة أن هالبر "لا يريد تفكيك الصهيونية"، فالنص يقول العكس. وليست المشكلة أنه يختزل القضية في المساواة المدنية وحدها، فهو ينتقد هذا الاختزال صراحة. ولكن الإشكال المركزي هو أن التفكيك عنده يقترن منذ البداية بغاية محددة سلفاً، دولة مدنية وحدوية تعترف بالفلسطينيين واليهود "الإسرائيليين" جماعتين قوميتين، وتمنح كلتيهما ما يسميه "السيادة الكافية". وبذلك، تتحول الإشارة من "هل يفكك هالبر النظام الصهيوني؟" إلى "مَن يملك تحديد الصورة السياسية التي يجب أن ينتجها هذا التفكيك؟"

يكرر هالبر أن الفلسطينيين هم من يحددون النضال ومخرجاته، وأنهم أصحاب المسؤولية عن تعريف معنى التحرر وثوابته غير القابلة للتفاوض. لكن هذا الإقرار يتجاور مع حكم سياسي حاسم، وهو أن التحرر الكامل، بمعنى استعادة السيادة الفلسطينية الحصرية على فلسطين التاريخية، بات في نظره غير قابل للتحقق بسبب ما يسميه "الموروث الديموغرافي والقومي"، أي بقاء اليهود "الإسرائيليين" وتحولهم، وفق تحليله، إلى جماعة قومية مستقرة لا يمكن تجاهلها.

هنا تنشأ مفارقة الطرح الأساسية. فإذا كان الفلسطينيون وحدهم هم من يعرِّفون التحرر، فكيف يستطيع المؤلف أن يقرر مسبقاً أن صيغة بعينها من التحرر مستحيلة، وأن الدولة المدنية المشتركة هي الخيار الوحيد العادل والقابل للتحقق؟ لا يتعلق الاعتراض بإنكار الواقع الديموغرافي أو الدعوة إلى طرد السكان اليهود، بل بالفارق بين أخذ الواقع في الحسبان وبين تحويله إلى قيد نظري نهائي على المخيلة السياسية الفلسطينية. فالاستعمار لا يورث سكاناً فقط، بل يورث أيضاً مؤسسات وخرائط قوة وتعريفات للشرعية. وحين يُعامل أحد هذه الموروثات بوصفه حقيقة غير قابلة لإعادة التفاوض، يكون جزء من النظام القديم قد دخل إلى تصور ما بعد الاستعمار بصفته حدّاً مسبقاً للتحرر.

وبهذا المعنى، لا يكتب هالبر نصاً تصالحياً بسيطاً، لكنه ينقل مركز القرار من سؤال الحق إلى سؤال الإمكان كما يقدِّره هو. وما يبدو واقعية سياسية قد يصبح، من منظور فلسطيني، إعادة إنتاج لسلطة المستعمِر في تحديد ما هو معقول وما هو مفرط في مطلب المستعمَر.

الموروث القومي وحدود السيادة الفلسطينية

يقترح هالبر دولة مدنية قوية تعلو على الجماعات القومية وتمنحها حكماً ذاتياً ثقافياً أو سياسياً محدوداً دون السماح لها بمنافسة سيادة الدولة، ويسمي ما تحصل عليه الجماعات القومية في هذا الإطار بالسيادة الكافية (13-14). ولا شك أن ذلك يعني عملياً أن التحرر الفلسطيني لا يفضي إلى سيادة وطنية فلسطينية كاملة، بل إلى استعادة مكانة قومية وحقوق جماعية واسعة داخل سيادة مدنية مشتركة.

تكمن حساسية هذا المفهوم في عدم تماثل الجماعتين اللتين يضعهما داخل الإطار نفسه. فالقومية الفلسطينية نشأت بوصفها هوية شعب أصلي حُرم من دولته وأرضه وتعرض للتشريد، بينما تشكلت "القومية الإسرائيلية" داخل مشروع استيطاني أقام مؤسساته على هذا الحرمان. والانتقال مباشرة من تفكيك النظام إلى الاعتراف المتوازي بقوميتين قد يحجب تاريخ إنتاج القوة بينهما. المساواة القانونية في الدولة الجديدة ضرورية، لكن مساواة السرديتين أو تحويلهما إلى وحدتين متماثلتين ليست نتيجة تلقائية للعدالة.

لا يدعو هالبر إلى إبقاء الامتياز اليهودي، بل إلى إلغائه، إلا أن الاعتراف باليهود "الإسرائيليين" جماعة قومية ذات حقوق موازية يُقدَّم في طرحه لا باعتباره مسألة تفاوضية بعد التحرر، بل باعتباره شرطاً بنيوياً سابقاً لأيِّ برنامج قابل للحياة. هنا يتجاوز المؤلف موقع الحليف إلى موقع واضع القاعدة الدستورية للمستقبل. ومن حق القراءة الفلسطينية أن تسأل، هل السيادة الكافية صيغة تضمن عدم إعادة إنتاج الهيمنة، أم أنها تخفض مسبقاً سقف تقرير المصير الفلسطيني كي يتلاءم مع الموروث الذي خلفه الاستعمار؟

حق العودة بين الإقرار الكامل وإدارة التنفيذ

يصف هالبر إعمال حق العودة وعودة اللاجئين ونسلهم بأنه "جوهري وغير قابل للتفاوض"، ويربطه بالتوطين الفعلي واستعادة الممتلكات وتوفير الموارد للاندماج واستعادة السيادة الوطنية الفلسطينية. وفي البرنامج التفصيلي للدولة الواحدة، ينص على أن الحق يشمل جميع اللاجئين الذين هُجروا منذ سنة 1948 وما بعدها، وأن الدولة تساعدهم على العودة إلى وطنهم والإقامة في المواقع التي نزحوا عنها، وتبذل جهدها لاستعادة ممتلكاتهم الخاصة والعامة أو تعويضهم عنها.

لذلك لا يمكن بناء النقد هنا على ادِّعاء أن العودة عند هالبر رمزية. إن موضع النقد الأقوى يقع في مستوى آخر، وهو أن حق العودة، رغم شموله، يُدمج داخل مشروع إعادة بناء مجتمع مدني مشترك، ويصبح تنفيذه جزءاً من هندسة الدولة الجديدة ومن عملية "إعادة التجميع". وهذا لا ينتهي إلى استعادة بنية سياسية فلسطينية مستقلة، بل إلى إعادة إدماج العائدين في كيان مدني يقرُّ منذ تأسيسه بـ"القومية الإسرائيلية" شريكاً دائماً. بهذا لا يُفرغ الحق من مضمونه المادي، لكن يُعاد توجيه أثره السياسي بالعودة—التي تعيد الناس وتستعيد الأملاك والمواطنة، لكنها لا تستعيد السيادة الفلسطينية الحصرية.

هذا الفارق جوهري بلا شك، فالخلاف مع هالبر ليس حول حق اللاجئ الفردي والجماعي في العودة، بل حول ما الذي يجب أن تنتجه العودة سياسياً: هل تكون مدخلاً إلى إعادة تأسيس الشعب الفلسطيني صاحب السيادة، أم عنصراً في بناء دولة مشتركة تحدد مسبقاً شكل السيادة وحدودها؟

النضال المشترك ومشكلة الندية المؤجلة

يرى هالبر أن تفكيك الاستعمار يحتاج إلى نضال مشترك، مع اختلاف الأدوار، بحيث يقود الفلسطينيون عملية التحرر ويحددون أهدافها، بينما يسهم "الإسرائيليون" المناهضون للصهيونية في تفكيك مجتمعهم ومؤسساته وفي حشد الدعم الدولي، ثم يشاركون في بناء الدولة الجديدة. وهو يميز بين التطبيع الذي يتجاهل علاقة الاستعمار والتعاون مع "إسرائيليين" يقبلون إنهاء الاحتلال والمساواة وحق العودة.

لا يمكن رفض هذا الطرح لمجرد صدوره عن "إسرائيلي"، فالتحالفات المناهضة للاستعمار قد تكون أداة قوة. لكن عبارة النضال المشترك تحمل خطر محو عدم التكافؤ إن استُخدمت قبل تحديد القيادة والمساءلة وحدود التدخل. ليس الفلسطيني و"الإسرائيلي" المناهض للصهيونية طرفين متساويين في إنتاج المسألة أو دفع كلفتها. الأول يناضل لاستعادة وطنه وسيادته، والثاني يناضل ضدَّ النظام الذي منحه مكانة وحقوقاً وموارد. المشاركة الأخلاقية والسياسية ممكنة، لكنها لا تعني اقتسام سلطة تعريف التحرر بالتساوي.

يُحسب لهالبر أنه يعترف بهذا التفاوت نظرياً، لكنه يخففه عملياً عندما يجعل مساهمة "الإسرائيليين" ضرورية لصياغة البرنامج السياسي نفسه، لا لتنفيذه أو دعمه فقط. وحين يصبح المستوطن الرافض شريكاً في تحديد شكل الدولة وثوابتها، يتسلل الامتياز من باب الخبرة والواقعية والقدرة على مخاطبة العالم، بعد أن أُخرج من باب الحقوق القانونية.

مركزية الصوت "الإسرائيلي" في سوق الشرعية الدولية

يقدم هالبر طرحه بلغة تتوجَّه في جانب مهم منها إلى جمهور دولي و"إسرائيلي"، ويخصص مساحة واسعة للإستراتيجية والخطاب والحشد العالمي. هذه الوظيفة قد تكون مفيدة: صوت "إسرائيلي" يصف الصهيونية بالاستعمار الاستيطاني ويطالب بتفكيكها وعودة اللاجئين، يخرق حدوداً يفرضها المجال الغربي على النقاش. لكن الفائدة التكتيكية لا تلغي السؤال المعرفي، لماذا يحتاج المطلب الفلسطيني إلى عبور صوت يهودي كي يصبح قابلاً للاستماع؟

تكمن المشكلة لا في حضور هالبر، بل في قابلية المجال الدولي لمنحه سلطة تفسيرية أكبر من تلك التي يمنحها للفلسطيني. فإذا صار هذا الطرح مرجعاً يعرِّف التحرر الفلسطيني للعالم، يمكن أن تتحول شهادة الحليف إلى مرشح يحدد أي المطالب تبدو عقلانية وأيها تُدفع إلى هامش التطرف. عندها لا يعود الاعتراف "الإسرائيلي" مجرد دعم، بل يصبح ختم شرعية.

ومن هنا، فإن استخدام الكتاب، كمرجعية لهذا الطرح، ينبغي أن يكون نقدياً ومزدوجاً: الاستفادة من تفكيكه الرواية الصهيونية، مع رفض تحويله إلى مرجعية نهائية لمعنى التحرر. فالفلسطيني ليس مادة أخلاقية في حكاية تحول المستعمِر، ولا موضوعاً تُحل مشكلته عبر تصحيح الدولة... إنه صاحب مشروع سياسي ومعرفي، ومن حقه أن يحتفظ بسلطة تسمية خسارته وتحديد شروط استعادتها.

يقدم كتاب **تفكيك استعمار "إسرائيل"، تحرير فلسطين** مساهمة تتجاوز خطاب السلام "الإسرائيلي" التقليدي. فهو يرفض حلّ الدولتين، ويصف "إسرائيل" كنظام استعمار استيطاني وأبارتهايد، ويدعو إلى تفكيك مؤسسات السيطرة، وإلغاء الامتياز القومي، وعودة اللاجئين، ورد الممتلكات أو التعويض عنها، والاعتراف بالجرائم الاستعمارية. كما يطرح أسئلة عملية حول الدستور والأرض والاقتصاد والدين وإعادة دمج اللاجئين. هذه عناصر تجعل الكتاب جديراً بالنقاش الجدِّي لا بالرفض السهل.

لكن قوته التحليلية تتراجع حين ينتقل من تشخيص الاستعمار إلى تثبيت نموذج واحد لما بعده. فهو يقدم الدولة الديموقراطية الوحدوية بوصفها الحل الوحيد الذي يجمع العدالة وقابلية التحقيق، ويضع الاعتراف القومي المتبادل والسيادة الكافية في قلبها. وهكذا يصبح المستقبل محدداً إلى حدّ بعيد قبل أن يستعيد الفلسطينيون مؤسساتهم التمثيلية وقدرتهم على تقريره.

ليس التحفظ على الدولة الواحدة بوصفها خياراً، ولا على المساواة الكاملة لليهود الذين سيعيشون في فلسطين بعد تفكيك الاستعمار. بل التحفظ هو على تحويل هذا الخيار إلى معيار يقاس به نضج التحرر الفلسطيني، وعلى منح الموروث الاستيطاني قدرة على تحديد شكل السيادة بعد زوال النظام الذي صنعه. فالتحرر لا يُختبر فقط بقدرته على بناء مساواة مستقبلية، بل أيضاً بقدرته على إعادة السلطة التاريخية والسياسية إلى الشعب الذي سُلبت منه.

استعادة حق تعريف المصير

يستحق هالبر أن يُقرأ بوصفه حليفاً فكرياً وسياسياً قطع مسافة بعيدة عن "اليسار الإسرائيلي" الذي يكتفي بإنهاء الاحتلال. غير أن الحليف لا يصبح، بسبب شجاعته أو صدقيته، صاحب الكلمة الأخيرة في مشروع التحرر. إن أكثر ما يحتاجه الفلسطيني اليوم ليس اعترافاً جديداً بعدالة قضيته، بل استعادة المؤسسات واللغة والقدرة التي تسمح له بتحويل الحق إلى برنامج سياسي من صنعه.

عنوان الكتاب يعد بتفكيك استعمار "إسرائيل" وتحرير فلسطين. ينجح في القسم الأول بقدر كبير من الوضوح إذ: يسمي النظام، ويشرح بنيته، ويقترح تفكيكها. أما القسم الثاني فيقطع نصف المسار، لأن التحرر يظهر فيه مشروطاً منذ البداية باستيعاب "الموروث القومي الإسرائيلي" (أي الموروث الاستعماري الاستيطاني) داخل دولة مشتركة، وبالانتقال من السيادة الفلسطينية إلى "السيادة الكافية". هنا ينبغي أن يمسك الفلسطيني بقلمه،

لا لكي يرفض المساواة أو العيش المشترك، بل لكي يقرر بنفسه متى يكونان ثمرة للعدالة، لا قيداً سابقاً عليها.

ولتقديم مقارنة موجزة لتوضيح الفرق الجوهري بين طرح هالبر وموقف الفلسطيني التحرري، يمكن التوقف عند خمسة مبادئ في مشروع الدولة الواحدة: الأول، طبيعة الصراع—بينما توصف عند هالبر كاستعمار استيطاني يمكن تفكيكه عبر مساواة مدنية، فإنها عند الفلسطيني استعمار استيطاني يجب إنهاؤه عبر تفكيك البنية الصهيونية. والثاني، جبر الضرر—بينما يتمثل عند هالبر في مصالحة رمزية وتعويضات مادية، فإنها عند الفلسطيني عدالة شاملة تشمل الاعتراف، والمحاسبة، وإعادة الحقوق. والثالث، عودة اللاجئين الفلسطينيين—فبينما ينظر إليها هالبر كعودة رمزية أو جزئية ضمن تسوية مشتركة، يصرّ الفلسطيني على أنها مركزية ووجودية وحق غير قابل للتفاوض. والرابع، الدولة الواحدة—فبينما يريدها هالبر دولة ديموقراطية مشتركة تحافظ على "الوجودين" القوميين، يريدها الفلسطيني التحرري دولة تحررية بعد تفكيك الاستعمار الاستيطاني الصهيوني. والخامس، الذاكرة والتاريخ—بينما يشترط هالبر فيهما تجاوز الماضي نحو التعايش، لا يتصور الفلسطيني استعادة الماضي إلا بوصفها شرطاً للتحرر، ولا الذاكرة إلا بوصفها اعترافاً بالمظلمة التاريخية للفلسطينيين. هذه المقارنة لا تلغي نقاط التقاطع، لكنها تذكر بأن كل مشروع تحرري لا يكتمل ما لم يستعد زمام تعريف نفسه وشروط نجاته.

تُطرح هنا مسألة شديدة الأهمية هي من يملك الحق في صياغة مفهوم التحرر الفلسطيني؟ جيف هالبر، كيهودي مناهض للصهيونية، ينطلق من موقع نقدي داخل المنظومة "الإسرائيلية". لكن هذا الموقع ذاته يمنحه امتياز "الناقد المقبول" لدى العالم الغربي، في حين تُعامل أصوات الفلسطينيين المتجذرين في المقاومة كمصادر "غضب" لا معرفة. وهنا مكمن الإشكال، أن يتحول صوت المناهض اليهودي إلى مرجعية أخلاقية لما يعنيه أن تكون فلسطينياً تحررياً.

لا يمكننا أن نُنكر قيمة حضور أصوات مثل هالبر في فضح الرواية الصهيونية، لكنها تصبح إشكالية حين تفرض تصورها الخاص للتحرر باعتباره الطريق الوحيد المقبول دولياً. إن ما يفعله، ولو من موقع النية الطيبة، هو إعادة إنتاج مركزية "الذات اليهودية" حتى في لحظة نقدها. فبدل أن يُفسح المجال للفلسطيني ليُعرف نفسه بنفسه، يعيد صياغة القصة.

لماذا يتوجب الحذر من هذه الخطابات رغم "حسن النية"، لأن النية الطيبة، ببساطة، لا تُغير التراتب البنيوي للقوة. فهالبر، على الرغم من نقده، يظل جزءاً من المنظومة التي تريد أن تعيد صياغة مستقبل فلسطين من داخل "إسرائيل"، لا من داخل الإرادة الفلسطينية المستقلة. بمعنى أنه يريد "سلاماً عادلاً" يُبقيه شريكاً، بينما الفلسطيني يريد عدالة كاملة تُعيد تعريف الشراكة بعد انهيار البنية الظالمة. وبصيغة أخرى، فإن هدف هالبر هو "إنقاذ إسرائيل من نفسها"، وهدف الفلسطيني هو "إنقاذ فلسطين من إسرائيل".

إلا أن الرهان الأكبر اليوم ليس أن يعترف "الإسرائيلي" بخطيئته، بل أن يستعيد الفلسطيني لغته. فالرهان على أن يتحرر من الحاجة إلى تصديق "اليهودي الجيد" كي يشعر بشرعية نضاله. فلسطين لا تحتاج إلى خطاب "ما بعد

الصهيونية" لتبرير حقها في التحرير، بل تحتاج إلى يقين أن لا سلام على أرض تُبنى فوق الذاكرة المسلوبة. وهنا تكمن خطورة كتب مثل طرح هالبر: أنها تُقدم وهماً ناعماً بأن العدالة ممكنة دون مواجهة، وأن التحرر يمكن أن يتم دون ثمن. لكن، بالنسبة لمن ذاق النكبة كل يوم، العدالة ليست شعوراً، بل استعادة ملموسة لكل ما سُرق. وحين يتحول تفكيك الاستعمار إلى مشروع لإراحة ضمير المستعمِر، يصبح واجب الفلسطيني أن يرفضه، لا أن يحتفي به.

لذلك، فإن القراءة الفلسطينية الجذرية لهالبر ليست رفضاً للتعاون أو الحوار، بل دفاعاً عن جوهر المعنى. أي ألا يكتب المستعمِر نص التحرر، وألا تُختزل فلسطين في سردية قابلة للتسويق في قاعات الجامعات الغربية. فالتحرر لا يُروى بضمير الغائب. يظل هالبر، مع التقدير للنوايا الطيبة، داخل إطار العدالة التصالحية (Restorative Justice)، بينما الفلسطينيون الثوريون يتحدثون عن العدالة التحويلية (Transformative Justice). فالأولى تُرمم العلاقة، الثانية تُغير البنية

الإحالات

[1] جيف هالبر، **تفكيك استعمار "إسرائيل"، تحرير فلسطين. إذاً، ديموقراطية، مدنية، واحدة**، ترجمة رانية فلفل (حيفا: مكتبة كل شيء، 2023).

Jeff Halper, *Decolonizing Israel, Liberating Palestine: Zionizm, Settler Colonialism, and the Case for One Democratic State* (London: Pluto Press, 2021) .

من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية: عن أطروحة "العقل المحاصر"

هشام روحانا، فلسطين

مقدمة

تندرج أطروحة مروان دويري في كتابه **العقل المحاصر: أنماط التفكير المعيقة لنهضة المجتمع العربي** ضمن تقليد فكري عربي واسع جعل من نقد العقل والثقافة مدخلاً لفهم تعثر المشروع النهضوي العربي. وهو ينطلق من سؤال حقيقي لا يمكن تجاوزه: لماذا أخفقت المجتمعات العربية، على الرغم من محاولات الإصلاح والتحرر المتعاقبة، في بناء مجتمعات حرة وديمقراطية وقادرة على الفعل التاريخي؟ ويعطف عليه سؤال: ما هو الدور الذي تلعبه أنماط التفكير والقيم الموروثة في هذا التعثر؟

وفي هذا المقام، يمكن تلخيص الاعتراض المنهجي والنظري الذي يسعى هذا المقال إلى تطويره في ثلاثة مزالق مترابطة، هي: الجوهرانية، والتعميم، والتسطيح. فالكتاب يميل، أولاً، إلى التعامل مع "العقل العربي" و"الشخصية العربية" و"الثقافة العربية" كما لو أنها كيانات تحتفظ بخصائص جوهرية ممتدة عبر التاريخ، بدل النظر إليها بوصفها تكوينات تاريخية متغيرة ومتناقضة داخلياً. ويميل، ثانياً، إلى تعميم مقولات مستمَدَّة من علم النفس الفردي، كالاتكالية والخضوع والاستقلال، أو من أنماط محددة من التنظيم الاجتماعي، كالقبيلة والسلطة الأبوية، على مجتمعات شديدة التباين تاريخياً وطبقياً وسياسياً. أما التسطيح، فيظهر حين تُختزل سيرورات تاريخية معقدة، تشترك في إنتاجها الدولة والاقتصاد والمؤسسات والصراعات الاجتماعية والاستعمار والتحولات المعرفية، في أثر نمط تفكير أو سمة ثقافية بعينها. والمشكلة في هذه المستويات الثلاثة لا تكمن في أنها تشير إلى ظواهر غير موجودة، فالسلطوية والاتكالية والعصبية وسلطة النص ظواهر قابلة للدراسة والنقد، وإنما في تحويل الظاهرة من شيء يحتاج إلى تفسير تاريخي إلى مبدأ يُفسَّر التاريخ به. من هنا، لا يتعلَّق نقدنا لكتاب دويري بضرورة نقد أنماط التفكير، بل بالموقع النظري الذي يمنحها إياه داخل تفسير التاريخ والمجتمع. وهذا ما يستدعي الانتقال من إشكالية "العقل" إلى إشكالية "البنية"، لا للاستقرار عند البنية باعتبارها علَّة نهائية بديلة، وإنما للوصول في النهاية إلى سؤال الفاعل والممارسة المغيِّرة.

لكن أهمية هذا الطرح تكمن في إصراره على إعادة سؤال النقد الذاتي إلى مركز النقاش، فدويري يرفض التفسير الذي يحيل أزمات المجتمعات العربية حصراً إلى الاستعمار والاحتلال والأنظمة القامعة واختلال موازين القوى،

ويرى أن تحرير الأرض والإنسان لا يكتمل دون "تحرير العقل" من أنماط التفكير التي تقيِّد قدرته على رؤية الواقع والتعامل معه. ونرى في هذه الإشارة نقطة انطلاق مشروعة وضرورية. فلا يستطيع مشروع تحرري أن يعفي الذات من النقد، أو أن يجعل القوى الخارجية تفسيراً كافياً لكل إخفاق. كما لا يمكن افتراض أن تغيير الظروف السياسية والاجتماعية سيؤدي، بصورة آلية، إلى تغيير أنماط التفكير والسلوك. فالوعي ليس مجرد مرآة سلبية للواقع، والأفكار والقيم والتصورات تستطيع بدورها أن تؤثر في التاريخ.

ومع ذلك، فإن الإشكال يبدأ حين ينتقل النقد الذاتي من كونه مستوى ضرورياً في التحليل إلى أن يصبح مركزه التفسيري. فالمسألة ليست في إثبات وجود أنماط تفكير معيقة يمكن بالفعل ملاحظتها ونقدها. والأكثر أهمية هو التساؤل: كيف نشأت هذه الأنماط؟ ولماذا تستمر؟ وما هي الشروط التي تمنحها القدرة على إعادة إنتاج نفسها؟ وهل تفسر أنماط التفكير البنية الاجتماعية والتاريخية، أم ينبغي تفسير هذه الأنماط نفسها من خلال البنى والمؤسسات وعلاقات القوة التي تنتجها وتعيد إنتاجها؟ هنا، في رأيي، تقع، الإشكالية المنهجية الأساسية في "العقل المحاصر". فدويري لا ينكر أثر الاستعمار أو الاحتلال أو السلطة السياسية أو العامل الاقتصادي، لكنه يعيد ترتيب العلاقة بين هذه العوامل والعامل الذاتي بحيث تتحول أنماط التفكير تدريجياً من ظواهر تاريخية تحتاج إلى تفسير إلى عوامل تفسِّر التاريخ نفسه. وبذلك ينتقل التحليل من مساءلة الشروط التي تنتج أنماط الوعي إلى مساءلة "العقل" بوصفه أحد المصادر الأساسية للأزمة.

أنماط التفكير: ما الذي يفسِّر ماذا؟

يصف دويري أنماط التفكير بأنها أشبه بـ"نظارات" يرى الإنسان العالم من خلالها. وهي ليست مجرد آراء واعية يمكن التخلِّي عنها بسهولة، وإنما قوالب راسخة يعمل بعضها بصورة غير واعية، وتحدِّد كيفية إدراك الواقع وتفسيره والاستجابة له. تبدو هذه الاستعارة مقنعة للوهلة الأولى. فنحن لا نرى العالم من نقطة محايدة، وإنما من خلال منظومات من المفاهيم والقيم والتصورات السابقة. لكن استعارة "النظارات" لا تحل المشكلة بقدر ما تنقلها إلى مستوى آخر: من أين تأتي هذه النظارات؟ وإذا كانت الثقافة هي التي تنتجها، فما الذي ينتج الثقافة؟ ولماذا تهيمن منظومة من القيم في مرحلة تاريخية معينة وتتراجع في أخرى؟ ولماذا تستطيع الثقافة الواحدة أن تنتج اتجاهات متعارضة؟

يقرُّ دويري نفسه بأن الثقافة العربية، شأنها شأن الثقافات الأخرى، تحتوي عناصر متناقضة: نزعات إلى الخضوع والانغلاق، وفي المقابل عناصر عقلانية وتعددية وتحررية. لكن هذا الاعتراف يعيد المشكلة إلى نقطة البداية. فإذا كانت الإمكانات المتعارضة موجودة داخل الثقافة نفسها، فلا تستطيع الثقافة وحدها تفسير أيٍّ منها يصبح مهيمناً في لحظة تاريخية معينة. فوجود قيم التسامح أو العقلانية في النصوص لا يفسِّر ازدهارها، كما أن وجود نصوص سلطوية لا يفسِّر وحده قيام نظام سلطوي. ما يجعل قراءة بعينها مهيمنة هو شبكة من المؤسسات والمصالح وعلاقات السلطة وآليات إنتاج المعرفة وتداولها. لا يعني هذا أن الثقافة هي مجرد انعكاس سلبي

للبنية الاقتصادية أو السياسية، إذ إن العلاقة بينهما ليست سببية ميكانيكية تسير في اتجاه واحد. فالأفكار تؤثر في المؤسسات والممارسة مثلما تؤثر المؤسسات والممارسة في الأفكار، لكن الاعتراف بهذه الفاعلية المتبادلة يختلف عن منح أنماط التفكير استقلالاً تفسيرياً يجعلها في النهاية سبباً لما يفترض أصلاً أنها نتاج له.

من الفرد إلى المجتمع

تزداد المشكلة وضوحاً حين ينتقل دويري من علم النفس الفردي إلى تفسير المجتمع والثقافة مستخدماً مفاهيم مثل "الشخصية القومية" و"الشخصية العربية"، ومستعيناً بمفاهيم من التحليل النفسي وعلم نفس علاقات الموضوع لفهم العلاقة بين الاستقلال والانتماء. يمكن للتحليل النفسي أن يقدِّم أدوات مهمة لفهم الكيفية التي تتجسد بها علاقات السلطة والاجتماع داخل الفرد. لكن الانتقال من الفرد إلى المجتمع ليس مجرد توسيع لنطاق التحليل، فالمجتمع ليس فرداً كبيراً، وليس له جهاز نفسي موحَّد يمكن التعامل معه كما نتعامل مع شخص داخل علاقة علاجية. ويتضح هذا في توسيع مفهوم "النقلة" من العلاقة العلاجية وتطبيقه على السلوك الاجتماعي، وفي الحديث عن طفولة أو وعي جمعيين. هنا تتجاور مفاهيم "الشخصية القومية" و"الثقافة" و"اللاوعي الجمعي" وكأنها تنتمي إلى مستوى تحليلي واحد، مع أنها تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة.

فاللاوعي، بالمعنى التحليلي النفسي، يتعلَّق ببنية نفسية فردية وبآليات مثل الكبت والرغبة والدفاع. أما الثقافة، فهي منظومة تاريخية من الممارسات والرموز والمؤسسات والقيم. والانتقال من الأولى إلى الثانية يحتاج إلى نظرية تفسر الوسائط التي تصل الفرد بالبنية الاجتماعية، لا إلى مجرد نقل المفهوم من مستوى إلى آخر. يظهر هذا بوضوح حين تُقارن الثقافة العربية "الجماعية" بالثقافة الغربية "الفردانية". فقد يكون صحيحاً أن علاقات القرابة والجماعة الأولية أكثر حضوراً في مجتمعات عربية كثيرة، لكن السؤال هو: هل يمثل ذلك خاصية نفسية ثقافية تفسر البنية، أم أنه مرتبط أيضاً بالبنية المؤسسية نفسها؟

حين لا توفِّر الدولة شبكات حماية اجتماعية فعالة، وحين تكون فرص العمل والسكن والأمان مرتبطة بالعائلة والجماعة وشبكات العلاقات، يصبح الاعتماد على الجماعة سلوكاً عقلانياً ضمن شروط اجتماعية محددة. وفي المقابل، حين تقوم الدولة والسوق والمؤسسات الحديثة بوظائف كانت تقوم بها الأسرة والجماعة الأولية، يصبح استقلال الفرد أكثر إمكاناً. بل إن دويري نفسه يقترب أحياناً من هذا التفسير عندما يربط الثقافة الجماعية بغياب "دولة المواطنين" واعتماد الأفراد على شبكات القرابة. فإذا صح هذا، يصبح ممكناً قلب العلاقة السببية: ربما لا يفسِّر "العقل الجماعي" غياب دولة المواطنين بقدر ما يُسهم ضعف المؤسسات الحديثة في إعادة إنتاج الحاجة إلى الجماعة الأولية وما يرتبط بها من قيم. كما أن الفردانية الغربية ليست خروجاً من المجتمع إلى استقلال مطلق. الفرد الحديث الذي تحرر نسبياً من القرية والعائلة الممتدة أصبح أكثر اندماجاً في الدولة والسوق والمدرسة والمؤسسة والقانون. وحتى أن دولة الرفاه، لا يمكن تفسيرها كنتيجة طبيعية للفردانية، فقد نشأت تاريخياً كنتيجة للصراعات الاجتماعية ونضالات الحركة العمالية والتحولات السياسية والتوازنات الطبقية.

وهكذا، تتحول الثنائية بين "شرق جماعي" و"غرب فرداني" من تفسير إلى ظاهرة تحتاج هي نفسها إلى تفسير تاريخي.

تعميم المقولات: السلطة والاتكالية نموذجاً

يظهر الإشكال ذاته في مفهوم "المبنى السلطوي الهرمي" الذي يجمع أشكالاً مختلفة من السلطة: العائلية والتربوية والدينية والسياسية والاقتصادية. لا خلاف في وجود أنماط سلطوية راسخة في مجتمعات عربية كثيرة، لكن السلطة داخل الأسرة ليست هي السلطة السياسية، وهذه ليست السلطة الاقتصادية أو الدينية. وقد تتداخل هذه الأشكال وتدعم بعضها بعضاً، لكن إثبات العلاقة بينها يتطلَّب تحليل الآليات والمؤسسات التي تصل بينها، بدل افتراض وحدة ثقافية سابقة عليها.

وتبرز المشكلة خصوصاً حين تُفسَّر السلبية أو الاتكالية باعتبارهما من أسباب استمرار البنية السلطوية. فإذا كانت البنية السلطوية تنتج أفراداً محدودي القدرة على الفعل، ثم فُسِّر استمرار هذه البنية بسلبية الأفراد، ندخل في دائرة تفسيرية: البنية تنتج الفرد الخاضع، ثم يصبح الفرد الخاضع سبباً لاستمرار البنية. ولا يعني الاعتراض هنا نفي المسؤولية الفردية أو قدرة البشر على الفعل. فالإنسان ليس نتيجة سلبية لشروطه الاجتماعية. لكن الاعتراف بالفاعلية شيء، وتحويل السلوك الفردي إلى تفسير للبنية شيء آخر. ولذا، فالسؤال النظري الأكثر أهمية هنا هو تحديد العلاقة بين القيد والإمكان: كيف تنتج بنية اجتماعية معينة أشكالاً من الوعي والسلوك، وكيف يستطيع البشر، من داخل هذه البنية نفسها، تطوير القدرة على تغييرها؟

القبيلة: من "العقل القبلي" إلى التاريخ

تتجسَّد نتائج هذا المنهج في حديث دويري عن "السلطات الخمس" التي تحاصر العقل العربي: الصحراء، والقبيلة، واللغة والنصوص، والموروث الثقافي، والدين والقدر. وليس الهدف هنا مناقشة هذه السلطات واحدة واحدة، وإنما اختبار المنهج من خلال نموذجين دالين: القبيلة، واللغة والنص.

أما نموذج القبيلة فيقدِّمه دويري باعتباره امتداداً لتأثير البيئة الصحراوية، ويربطه بالعصبية والخضوع لسلطة الجماعة. غير أن القبيلة ليست جوهراً ثقافياً ثابتاً. فالمجتمعات العربية عرفت تاريخياً تفاعلاً مستمراً بين البادية والمدينة والدولة والسوق، وشهدت نشوء مراكز حضرية وتجارية وإدارية كبيرة. واستمرار الانتماءات القبلية داخل هذه المجتمعات لا يجعل القبيلة بالضرورة المبدأ الوحيد المنظم للحياة الاجتماعية. وحتى مفهوم "العصبية" عند ابن خلدون لا يعني مجرد التعصب أو ذوبان الفرد في الجماعة، وإنما يشير إلى رابطة تضامن اجتماعي تتيح للجماعة التنظيم والفعل وتأسيس الدولة أو حمايتها. أي إن الظاهرة التي يمكن قراءتها بوصفها قيداً على الفرد يمكن، في شروط تاريخية أخرى، أن تكون مصدراً للفاعلية الجماعية.

هذا، وتصبح المشكلة أوضح حين يستخدم دويري مفهوم "دولة المواطنين" معياراً للحكم على دول تاريخية لم تعرف مفهوم المواطنة الحديث أصلاً. فأوروبا نفسها، قبل التحولات التي رافقت الثورات البرجوازية، لم تكن تتكون من دول مواطنين، وإنما من أنظمة ملكية وسلالية وأرستقراطية. كما أن التاريخ العربي الإسلامي عرف، إلى جانب القبيلة، المدن والأسواق والمؤسسات الدينية والإدارية وشبكات التجارة وغيرها من أشكال التنظيم الاجتماعي. لذلك، ينبغي ألا يكون السؤال: لماذا لم تنتج المجتمعات القديمة دولة المواطن الحديثة؟ بل: ما هي الشروط التاريخية التي أدت في مرحلة معينة إلى ظهور المواطنة الحديثة؟

وينطبق الأمر نفسه على تفسير تراجع تيارات فكرية كالمعتزلة والفلسفة بهيمنة "الثقافة القبلية". فمصائر الحركات الفكرية ارتبطت بالدولة ومؤسسات المعرفة والصراعات السياسية والتحولات الاجتماعية، فضلاً عن الانقطاعات التاريخية الكبرى. وردُّ هذه السيرورات إلى "عقل قبلي" ثابت يحول النتيجة التاريخية إلى خاصية ثقافية ثم يستخدم هذه الخاصية لتفسير التاريخ.

اللغة والنص: من الوعاء إلى العلاقة الاجتماعية

أما حول نموذج اللغة والنص، فيربط دويري بين استمرار اللغة العربية واستمرار بعض أنماط التفكير، كما يرى في ارتباط العربية بالقرآن عاملاً أسهم في تثبيتها. لكن استمرار اللغة لا يعني استمرار البنية الفكرية التي نشأت في مرحلة من تاريخها. فاللغات تعيش عبر أنظمة سياسية واقتصادية ومعرفية متباينة، وتتغير مفرداتها ودلالاتها ووظائفها. والعربية نفسها كانت لغة مدارس فلسفية وكلامية وفقهية متعارضة. واستخدمها المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة والفقهاء وغيرهم للتعبير عن تصورات مختلفة جذرياً للعالم.

الفضاء اللغوي الواحد، إذن، لا ينتج عقلاً واحداً. كما أن اللغة ليست وعاءً جامداً يحمل ثقافة قديمة عبر الزمن، وإنما ممارسة اجتماعية تتغير مع تغير المجتمع.

والأمر نفسه ينطبق على "سلطة النص". فالنص لا يمارس السلطة بذاته، وإنما من خلال مؤسسات وفاعلين اجتماعيين وعمليات تأويل. وقد بقي النص القرآني ثابتاً نسبياً بينما تغيرت قراءاته واستخداماته عبر التاريخ. ومن ثم، فإن موضوع التحليل ليس النص في ذاته، بل العلاقة المتغيرة بين النص والمؤسسة والسلطة والممارسة التأويلية. يتضح هذا في قراءة تشكُّل أصول الفقه والقياس والإجماع. فتقديم هذه السيرورة باعتبارها مجرد انتصار للنص على العقل يغفل أن علوم أصول الفقه نفسها طورت أدوات استدلالية للتعامل مع النص والوقائع الجديدة. والقياس الفقهي، مهما كانت حدوده، لم يكن مجرد إعادة إنتاج للماضي، بل قام على استنباط العلَّة وإلحاق الواقعة الجديدة بالأصل، أي كان أحد الوسائل التي حاول بها الفقه التعامل مع تغير الواقع.

يمكن ملاحظة الإشكال نفسه، كذلك، في تفسير كلمة "العقل" انطلاقاً من معناها الاشتقاقي، أي "الربط" أو "الضبط"،

ثم الانتقال من ذلك إلى استنتاج يتعلق بطبيعة التفكير في الثقافة العربية. الأصل الاشتقاقي للكلمة لا يحدد تاريخها المفهومي. فقد تحول "العقل" في الفلسفة والكلام والفقه إلى مفهوم معقد للإدراك والاستدلال والبرهان. بل إن مشتقَّات الجذر في القرآن تأتي بصيغ فعلية مثل "يعقلون" و"تعقلون"، أي باعتبار العقل عملية معرفية وفعلاً من أفعال الفهم والتدبر، لا مَلَكة جامدة أو قوة مهمتها تقييد التفكير. ليست المشكلة هنا لغوية فحسب، لكنها نموذج مصغر للمشكلة المنهجية العامة: الانتقال من خاصية لغوية أو ثقافية إلى حكم على نمط التفكير في مجتمع بأكمله، ثم استخدام ذلك الحكم لتفسير مساره التاريخي.

تحرير العقل أم تغيير شروط إنتاجه؟

تظهر حدود المقاربة بصورة أكثر وضوحاً عندما ينتقل دويري من تشخيص الأزمة إلى البحث عن التغيير. فهو يقترح كشف أنماط التفكير المعيقة من خلال التوعية النقدية، ثم خلق تجربة اجتماعية جديدة تساعد على استبدال هذه الأنماط بأنماط أخرى. لا شك في أهمية هذا المستوى. فلا ممارسة تحررية دون نقد للوعي، ولا يمكن للفاعل السياسي أن يستمر في تكرار أنماط من التفكير أثبتت التجربة فشلها. لكن نموذج التغيير هنا يبقى قريباً من النموذج العلاجي الفردي: يكتشف الفرد النمط غير الفعال، ويعي تناقضاته، ثم يتدرب على نمط جديد.

وهنا تحديداً تظهر حدود إسقاط علم النفس على التاريخ. ففي العلاج يمكن أن يكون إدراك الفرد لنمط متكرر في علاقاته خطوة أساسية نحو تغييره. أما المجتمع، فلا يتغير بمجرد أن "يدرك" خطأ أفكاره، لأن ما يظهر على مستوى الوعي قد يكون متجذراً في علاقات مادية ومؤسسات ومصالح وتوزيع للسلطة والثروة. العلاقات السلطوية ليست مجرد اعتقادات خاطئة يمكن تصحيحها بالتوعية. والاستغلال الاقتصادي ليس سوء فهم. والتبعية لا تزول لأن المجتمع أصبح أكثر وعياً بها. وهذا لا يقلل من شأن الوعي، بل يضعه داخل عملية التغيير بدل أن يجعله نقطة بدايتها المطلقة.

من البنية إلى الممارسة

لكن نقل مركز التحليل من العقل إلى البنية لا يكفي. فإذا توقفنا هنا نكون قد استبدلنا حتمية ثقافية بحتمية بنيوية: بدل "العقل العربي" الذي يصنع تاريخ العرب، تصبح "البنية" قوة موضوعية تصنع البشر من خارجهم. وهذا ليس المقصود. البنية ليست شيئاً قائماً فوق البشر. إنها علاقات اجتماعية يعيد الناس إنتاجها من خلال ممارساتهم اليومية، ولذلك يمكن أيضاً تغييرها من خلال ممارسات أخرى. والبشر يتشكَّلون داخل شروط تاريخية لم يختاروها، لكنهم ليسوا مجرد نتائج سلبية لهذه الشروط. من هنا ينبغي أن ننتقل خطوة أخرى: من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية، ومن البنية إلى إشكالية الفعل والممارسة. هذه النقلة هي التي تسمح بتجاوز التعارض بين تفسير يجعل الوعي محرك التاريخ، وتفسير آخر يجعل الإنسان مجرد حامل للبنية. فالممارسة ليست تطبيقاً لاحقاً لفكرة صحيحة جرى التوصل إليها نظرياً. إنها أيضاً عملية إنتاج للمعرفة وللفاعل نفسه.

يدخل الناس الصراع وهم يحملون تصورات موروثة ومتناقضة عن العالم، ثم يكتشفون من خلال الممارسة حدود هذه التصورات. يختبرون الاستراتيجيات، ويفشلون، ويعيدون النظر فيها، ويغيرون أشكال التنظيم، ويتعلمون من نتائج أفعالهم. وبذلك، لا يكون الوعي شرطاً مكتملاً سابقاً على الفعل، وإنما يتشكَّل هو نفسه داخله. الصراع ليس مجرد وسيلة لتحقيق نتيجة محددة، وإنما يمكن أن يكون عملية تعلُّم تاريخي تتطور داخلها الأدوات والاستراتيجيات والتنظيمات، ويُعاد فيها بناء الوعي والانتماء. وهذا ما يجعل الممارسة أكثر من مجرد "تنفيذ" للنظرية. النظرية تحلل الواقع وتكشف علاقاته وتناقضاته، لكنها لا تستطيع من خارج الممارسة أن تحدد بصورة نهائية إمكانات تغييره. فالممارسة تختبر النظرية بدورها، وتكشف جوانب في الواقع لم تكن مرئية قبل الدخول في الفعل. وهنا يصبح الفاعل الاجتماعي نفسه نتاجاً للممارسة. فالجماعة لا تصبح فاعلاً تاريخياً لمجرد اشتراك أفرادها في هوية أو ثقافة أو مظلومية. إنها تصبح فاعلاً عندما تستطيع التنظيم وتحديد أهدافها وبناء أدواتها والتدخل في الواقع. وفي هذه العملية تتغير هي نفسها.

هذا أيضاً يغيِّر معنى النقد الذاتي. فالنقد الذاتي لا ينبغي أن يكون خطاباً وعظياً يقول للمجتمع إن عليه التخلص من سلبيته أو قبليته أو قَدريَّته لكي يصبح قادراً على الفعل. المطلوب هو اكتشاف الشروط التي تنتج هذه الممارسات، ثم بناء أشكال من الفعل تسمح بتجاوزها عملياً. قد لا يتعلم الناس الديمقراطية من النصوص التي تدعو إلى التسامح بقدر ما يتعلمونها داخل مؤسسات وممارسات تسمح لهم بالاختلاف والمشاركة واتخاذ القرار. ولا يتجاوز الفرد الاتكالية لمجرد اقتناعه بقيمة الاستقلال، بل حين تتكون شروط مادية ومؤسسية تجعل الاستقلال ممكناً. كما أن الجماعة لا تصبح فاعلة بمجرد دعوتها إلى الفاعلية، وإنما من خلال تنظيم يتيح لها اختبار قدرتها على التأثير في الواقع. بهذا المعنى يصبح تغيير البنية وتغيير الوعي عمليتين متداخلتين.

من النقد إلى الفعل

يمكن عند هذه النقطة إعادة صياغة السؤال الذي يطرحه "العقل المحاصر". السؤال الأول عند دويري هو: ما هي أنماط التفكير التي تعيق نهضة المجتمع العربي، وكيف يمكن تحرير العقل منها؟ أما النقد البنيوي، فيضيف سؤالاً ثانياً: ما هي الشروط التاريخية والاجتماعية والمؤسساتية التي تنتج هذه الأنماط وتعيد إنتاجها؟ لكن ينبغي ألا نتوقف هنا. فالسؤال الثالث، وربما الأكثر أهمية سياسياً، هو: كيف تتشكَّل داخل هذه الشروط نفسها قوى اجتماعية قادرة على تغييرها؟ إن الانتقال من السؤال الأول إلى الثاني ينقلنا من إشكالية العقل إلى إشكالية البنية. أما الانتقال من السؤال الثاني إلى الثالث فينقلنا من تفسير العالم إلى مشكلة الفعل فيه. وهنا يصبح النقد النظري جزءاً من الممارسة التحررية لا بديلاً عنها. ليس المطلوب انتظار تشكل "عقل جديد" قبل بدء التغيير، لأن هذا العقل نفسه لا يمكن أن يتشكَّل كاملاً خارج تجربة التغيير. وليس المطلوب أيضاً انتظار نضج "الشروط الموضوعية" وكأن البشر يقفون خارج التاريخ حتى تسمح لهم البنية بالدخول إليه. فإن الفاعل التاريخي يتكون داخل الفعل. وهذه المسألة مهمة خصوصاً عندما يتعلَّق النقاش بحركات التحرر. فالمجتمع الواقع تحت الاستعمار أو الهيمنة لا يحتاج فقط إلى "وعي صحيح" بحالته، كما أن مقاومته لا يمكن تقييمها فقط من خلال

نتائجها المباشرة. الممارسة التحررية تعيد تشكيل الفاعلين أنفسهم، وتنتج خبرة وتنظيماً ووعياً جديداً، لكنها في الوقت نفسه لا تعفي من النقد والمراجعة بحجة عدالة القضية.

هنا يكتسب النقد الذاتي معناه الأكثر جدية: ليس جلد الذات، ولا البحث عن عيوب ثابتة في "الشخصية القومية"، وإنما نقد الممارسة من داخل الممارسة نفسها: لماذا نجحت استراتيجية وفشلت أخرى؟ ما الذي تغير في موازين القوى؟ ما هي الأشكال التنظيمية التي أصبحت عائقاً؟ وما هي التصورات التي لم تعد قادرة على قراءة الواقع الجديد؟ بهذا ينتقل النقد من تشخيص "عقل" إلى تطوير قدرة الفاعل على التعلم التاريخي.

خاتمة: العقل والبنية والممارسة

تكمن أهمية طرح دوري في كتابه **العقل المحاصر** في الإصرار على أن التحرر لا يمكن أن يكون مشروعاً موجَّهاً إلى الخارج وحده. فالمجتمع الذي يريد التحرر يحتاج بالفعل إلى نقد موروثاته، وأنماط سلطته، وطرائق تفكيره، وإلى مساءلة نفسه بدل الاكتفاء بتحويل الاستعمار أو الأنظمة السياسية إلى تفسير شامل لكل إخفاق. لكن النقد الذاتي يفقد قدرته التفسيرية عندما يتحول إلى ثقافوية. فبدل أن يسأل كيف تنتج علاقات اجتماعية وتاريخية محددة أنماطاً معينة من الوعي، يصبح الوعي نفسه سبباً لاستمرار تلك العلاقات. وبدل تحليل التفاعل بين الثقافة والمؤسسة والسلطة، تتحول مفاهيم، مثل "الشخصية العربية" أو "العقل الجماعي" إلى فاعل شبه مستقل يحمل عبء تفسير التاريخ.

ولذلك فإن المطلوب ليس الدفاع عن الموروث، ولا إنكار وجود أنماط تفكير معيقة، ولا العودة إلى تفسير يجعل المجتمع مجرد ضحية لقوى خارجية. المطلوب وضع هذه الأنماط داخل العلاقة التاريخية التي تنتجها وتعيد إنتاجها. غير أن هذا التصحيح لا يكتمل بالانتقال من العقل إلى البنية وحدها. فالبنية ليست المحطة الأخيرة للتحليل. وإذا تحولت إلى قوة تحدد البشر بصورة مغلقة نكون قد استبدلنا حتمية بأخرى.

السؤال الحاسم هو سؤال الفاعل والممارسة: كيف يستطيع البشر، وهم مشروطون بعلاقات لم يختاروها بالكامل، أن يغيروا هذه العلاقات؟ وكيف يتغير وعيهم وقدرتهم على الفعل في أثناء تغييرها؟ ومن هنا، لا يعود تحرير العقل مقدمة منفصلة تسبق التحرر الاجتماعي، ولا يصبح تغيير البنية عملية موضوعية تحدث بمعزل عن الوعي. إنهما لحظتان داخل سيرورة تاريخية واحدة تتوسطهما الممارسة. فالممارسة تغير الواقع، لكنها تغير الفاعل أيضاً. وهي لا تطبق المعرفة فحسب، بل تنتج معرفة جديدة. ومن خلالها تتحول الجماعة من موضوع للشروط التاريخية إلى فاعل قادر، بدرجات متفاوتة، على التدخل فيها. ولذلك، فإن تجاوز إشكالية "العقل المحاصر" لا يتحقق باستبدال حتمية الثقافة بحتمية البنية، بل بالانتقال من نقد العقل إلى تحليل البنية، ومن تحليل البنية إلى الممارسة القادرة على تغييرها

مرجعية

- مروان دويري، **العقل المحاصر: أنماط التفكير المعيقة لنهضة المجتمع العربي** (رام الله: المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية—مسارات، 2025).
- جان لابلانش وجان-برتران بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، ط 2 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2001).
- Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950* (New York: Columbia University Press, 1958).
- توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، 1992).
- مالك بن نبي، **مشكلات الحضارة، شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012).

مهرجان مرسيليا للسينما الوثائقية
الفعل الجماعي والاستعمار كوجهة نظر

رنا عناني، فلسطين

قبل 42 عاماً، كتب إدوارد سعيد: "يوجد في الغرب أجهزة تواصل تأديبية، تتغاضى عن معظم الأمور الأساسية التي قد تُظهر 'إسرائيل' بصورة سيئة، وتعاقب من يحاولون قول الحقيقة."[1] وما كتب عنه سعيد آنذاك لا يزال قائماً اليوم، بل أصبح أكثر تغلغلاً وأشدَّ تأثيراً وتحوَّل ليصير على شكل رقابة دون مواربة. فبعد نحو ثلاث سنوات من الإبادة المستمرة في غزة، والتطهير العرقي في فلسطين وجنوب لبنان، لا يزال المركز الغربي يبذل قصارى جهده لقمع الرواية الفلسطينية في مهدها، متذرِّعاً بمبدأَي "الحياد" و"التكافؤ" بين المستعمِر والمستعمَر، متوارياً خلف ستار "الحوار الحضاري". ويبدو ذلك جلياً في كثير من المحافل الثقافية الدولية التي لا تعترف بالوجود الفلسطيني إلا من خلال معادلة زائفة تضع الاحتلال والشعب الخاضع له على قدم المساواة، وتربط الاعتراف بالفلسطيني بوجود "نظير إسرائيلي"، محوِّلة كلَّ حقيقةٍ إلى رأي قابل للنقاش، وكلَّ شهادةٍ إلى وجهة نظر.

ولربما برز هذا التناقض بوضوح في النسخة 37 من مهرجان مارسيليا الدولي للسينما هذا العام، والمعروف بـ FID Marseille، وهو حدث سينمائي سنوي يُعنى بالأفلام الوثائقية ويقام كلَّ صيف منذ العام 1990. فقد ركَّز المهرجان في عروضه على مجموعة من الأفلام الفلسطينية الأرشيفية والتي وُضِعَت في إطار أحداث حصلت في الماضي، وكأنها غير متَّصلة مع الحاضر، وكأن الاحتلال "الإسرائيلي" والاستعمار الصهيوني بدأ للتوِّ وليس قبل أكثر من 80 عاماً، ويستمرُّ حتى اليوم بوتيرة أشدَّ قسوة وأكثر عنفاً. كما لم يصاحب هذه الأفلام نقاشات عامة، وإنما عرضت كأنها "أفلام من الزمن القديم" بالإضافة إلى عروض لأفلام أخرى عن فلسطين نُظِّمت خارج إطار المهرجان.

ولتبرير هذه العروض الأرشيفية أمام السَّاسة والممولين وجماعة الضغط الصهيونية، لم تجد الإدارة وسيلة سوى توجيه دعوة للمخرج "الإسرائيلي" ناداف لابيد، المقيم في فرنسا منذ فترة، للمشاركة في لجنة التحكيم، في تجاهل صارخ لما تقترفه "إسرائيل" من إبادة جماعية في غزة وتطهير عرقي في فلسطين ولبنان.

أثار هذا القرار استهجاناً واسعاً لدى مجموعة من المخرجين من حوض المتوسط المشاركين في المهرجان، إذ بدت إدارة المهرجان وكأنها تترجم حرفياً مواقف حكومتها السياسية القائمة على المساواة السافرة بين القاتل والضحية، معتبرةً أن مشاركة أيِّ فنان فلسطيني أو عربي أو طرح أيِّ موضوع له علاقة بالاحتلال "الإسرائيلي" من

قريب أو بعيد، تستوجب بالضرورة مشاركة فنان "إسرائيلي" بالمقابل، وذلك لتحقيق وهم التوازن، ولتقديم ما يجري على أرض الواقع وكأنه "رأي ورأي آخر".

ولكن مشاركة لابيد، قوبلت بانسحاب 12 مخرجاً ومخرجة مشاركين بشكل رسمي أو غير رسمي في المهرجان، معلنين التزامهم بقرارات ومعايير حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS)، وخاصة أن لابيد الذي تمَّ إقحامه في المهرجان لخلق "التوازن" المفتعَل و"التكافؤ" المنشود غير معروف بمواقف صريحة من الإبادة في غزة أو ما تقترفه "إسرائيل" من جرائم في المنطقة.

وعلى الرغم مما يُقرأ في محتوى أفلام لابيد من معارضته لحكومة نتنياهو وانتقاله للعيش في فرنسا منذ سنة 2021، إلا أن أفلامه في الحقيقة صهيونية بحتة. فهو يعتقد أن "إسرائيل" ديموقراطية لليهود، وتنبع مواقفه ومحتوى أفلامه من إيمانه بالصهيونية، وإيمانه بأهمية إنقاذها من التيار المتديِّن الذي يقود الحكومة وجيش الاحتلال.[2] وقد عُرضت أفلام لابيد في مهرجانات "إسرائيلية"، وشارك في جوائز "أوفير" للسينما[3] والتي تعرف أيضاً باسم "الأوسكار الإسرائيلي" وتؤهِّل الفائز لتمثيل "إسرائيل" تلقائياً في الأوسكار. كما شارك لابيد مراراً في مهرجان الفيلم "الإسرائيلي" في باريس المدعوم من السفارة "الإسرائيلية"، وألقى خطاباً على منصة مشتركة مع السفير "الإسرائيلي" في فرنسا في افتتاح دورته هذه السنة.[4]

وفي بيان أصدرته مجموعة "فلسطين تنقذ السينما"، التي تأسست في العام 2025 في باريس وتنشط من أجل فلسطين سينمائياً، قالت إن المقاطعة حق "ليس لأن الفنانين مسؤولون عن الجرائم التي ترتكبها حكوماتهم، ولا لأن بعض الأعمال ينبغي حظرها، بل لأن المؤسسات الثقافية وأنظمة التمويل وسياسات التوزيع تؤدِّي دوراً فعلياً في استراتيجيات الدول الرامية إلى اكتساب الشرعية. ومن خلال استمراره في التعاون مع المؤسسات 'الإسرائيلية'، على الرغم من أنه ليس مضطراً إلى ذلك، يشارك ناداف لابيد في واجهة أساسية من استراتيجية التطبيع التي تنتهجها الدولة 'الإسرائيلية'. فهذه الصورة التي تُقدَّم عن مجتمع ديمقراطي وتعدُّدي وقادر على نقد ذاته تسهم في التخفيف من وقع الحقائق المرتبطة بالإبادة الجماعية والاحتلال والاستعمار الاستيطاني."[5]

ولكن يبدو أن لابيد يجيد سياسة المثل القائل "ضربني وبكى وسبقني واشتكى". فبعد انسحابه من لجنة التحكيم، إثر الضغوط التي مارسها المخرجون المنسحبون، وقرار إدارة المهرجان إلغاء فعالية إطلاق كتاب يضمُّ مقابلات معه باللغة الفرنسية،[6] خرج لابيد إلى الصحافة بالتنسيق مع المهرجان بخطاب شيطن فيه المخرجين المنسحبين، مجرياً مجموعة من المقابلات التي لعب فيها دور الضحية. وفي هذا الصدد، تقول المخرجة الفلسطينية-اللبنانية نادين نعوس: "واجهنا عنفاً كبيراً وحملة تحريضية مدعومة ببيان رسمي من المهرجان تتحدَّث عن حرية التعبير وتؤكِّد على رفض أيِّ تهديد ضدّ شخص معين، متجاهلين تماماً فرضهم لابيد على هذه المساحة التي كان من المفترض أساساً أن تتناول فلسطين سينمائياً (...) وفي الوقت الذي قدمت فيه الصحافة لابيد كمخرج سينمائي ثوري يحتجُّ على سياسات حكومته من خلال أفلامه، تمَّ تصوير الناشطين السينمائيين الذين احتجُّوا على مشاركته

على أنهم 'رجعيُّون'، ووُصف انسحابهم من المهرجان بأنه تماهٍ مع سياسات مقاطعة بائدة شبيهة بالسياسات النازية في قمع الحريات."[7] وقد لامت نعوس إدارة المهرجان التي تركت المجال أمام الصحافة لشنِّ حملة ضدَّ المخرجين المنسحبين، لدرجة تصويرهم بشكل كاريكاتوري ووصفهم بأنهم أشخاص غير مرغوب فيهم، بينما لعب لابيد دور الضحية، ونقلت الصحافة روايته دون أن تُكلِّف نفسها عناء مقابلة المخرجين المنسحبين، في سيناريو يتكرر بحذافيره كلَّ مرة.

أما المخرجة الفلسطينية عايدة قعدان، فقد دُعيت للمشاركة في برنامج سينمائي خارج المهرجان عن فلسطين ضمَّ أفلاماً أرشيفية وأفلاماً أخرى جديدة تتناول ما يجري في فلسطين والمنطقة، وقرَّرت الانسحاب من المهرجان على الرغم من أن العرض الأول لفيلمها **سيجيء يوماً آخر** (2026) كان من المقرَّر عرضه على هامش المهرجان. وقد جاء قرارها كردِّ فعل على ممارسات المهرجان التي وصفتها بالكولونيالية. وفي تعليقها على ذلك قالت قعدان: "إن المساحات الثقافية يجب أن تكون نظيفة من الممارسات الاستعمارية، وقرَّرتُ ألَّا أسمح بعرض فيلمي في المهرجان لأن سياسته تتعارض عما أطرحه في فيلمي عن عملية محو شعب بسبب استعلائية شعب آخر. فبالرغم من سلسلة عروض الأفلام التي تتحدَّث بشكل مباشر عن الاستعمار، وقرار المهرجان التركيز على فلسطين، نتفاجأ بدعوة لابيد ليكون في لجنة التحكيم، ومن ثم إطلاق كتاب مخصَّص له (...) لا أفهم السبب خلف الاحتفاء في لابيد في وقت تُعرض فيه مجموعة من الأفلام المناهضة للاستعمار خارج المهرجان. بالنسبة لي هناك تناقض في مفهوم كيف يقدِّم المهرجان السينما المناهضة للكولونيالية كزينة، وبالمقابل يحتفي بمخرج 'إسرائيلي' لم يحسم مواقفه من الصهيونية ويخصِّص حلقة نقاش لكتاب عنه ضمن المهرجان. وللأسف، فقد تحوَّل النقاش مع إدارة المهرجان إلى سؤال حول معنى الحرية، وإذا ما كان انسحابنا هو حرية رأي أم تهديد لحرية المؤسسات... وعلى الرغم من كل ذلك، فقد كان انسحاب لابيد من المهرجان نصراً صغيراً لنا نبع من قوتنا الجماعية."[8]

في هذا السياق، يقول المخرج اللبناني ماهر أبي سمرا، الذي انسحب من المهرجان إثر مشاركة لابيد: "يحاول الغرب فتح حوارات تجمع بين 'إسرائيليين' وفلسطينيين باعتبارهم معتدلين ومنفتحين على السلام، وذلك من منطلق عقدة غربية لعلاج المشكلة النفسية المرتبطة بمسؤوليتهم عن المحرقة، وكذلك كجزء من نظرتهم لـ'إسرائيل' وكأنها امتداد لهم في المنطقة. واليوم هناك مواجهة أكبر مع هذا المنطق، نجدها تظهر في مهرجانات السينما في فرنسا."[9]

وبالنسبة لأبي سمرا، فإن الصحافة، التي يفترض أن تكون سلطة رابعة، أصبحت تأخذ مواقف متحيِّزة للحكومة ورأس المال دون خجل. ويضرب مثالاً على ذلك بعريضة وقعها 600 سينمائي في مهرجان كان الماضي تنتقد الملياردير الفرنسي اليميني فانسان بولوريه، الذي يهيمن على قطاع الثقافة والإعلام في فرنسا، ما دعا بوليريه إلى التصريح بأن من ينتقده لن يحصل على تمويل من قنواته وبالتحديد كانال بلوس، الأمر الذي أجبر كثيراً من المخرجين الموقِّعين على عريضة تنتقده على التراجع.

هذا، وتشير المخرجة اللبنانية نادين نعوس أن هذه ليست المرة الأولى التي تتم فيها دعوة لابيد وإقحامه في مهرجان فرنسي من مبدأ خلق التوازن والرأي والرأي الآخر. ففي أيلول 2025، تمَّت دعوة لابيد من خلال مهرجان فرنسي آخر هو مهرجان Fête de l'Humanité الذي ينظِّمه الحزب الشيوعي في فرنسا كل عام. وقد قام المهرجان، الذي تشارك فيه مهرجانات صغيرة غير كولونيالية في أنحاء فرنسا، بإقحام لابيد في فعالية افتتاحية أساسية على الرغم من أن المهرجان عن فلسطين. وقد كان من المقرر عرض فيلمه **نعم** (2025) بادعاء أنه فيلم مُهدى إلى فلسطين. وتقول نعوس: "لقد خلق ذلك مشكلة كبيرة لأن كل المهرجانات المشاركة رفضت الموضوع. وتحت الضغط انسحب لابيد، وقام بنفس اللعبة التي حصلت معنا في مهرجان فيد مارسيليا، حيث توجَّه للصحافة وأثار زوبعة لاعباً دور الضحية."[10]

إزاء هذه المواقف المؤسساتية الغربية التي تسعى إلى اتخاذ مواقف تبدو متوازنة كردٍّ فعل على الاحتجاج والمقاطعة للمشاركات "الإسرائيلية"، تقول مجموعة الناشطين في "فلسطين تنقذ السينما" " أن تضع على قدم المساواة، وبالأهمية نفسها، السرديتين الفلسطينية و'الإسرائيلية' كما لو كانتا متعادلتين، يلغي بالتحديد هذه العلاقة مع السلطة، ومع التاريخ، ومع الظروف الموضوعية والمادية التي ظهرت منها هذه السرديات. إن هذه الموازاة تؤكِّد مساواة كاذبة في المواقف. منذ عقود، تأخذ المؤسسات الثقافية الأوروبية على عاتقها مهمَّة خلق فضاءات حوار بين الفلسطينيين و'الإسرائيليين' باسم التعايش والتفاهم المتبادل. هذه اللقاءات التي تُقدَّم تحت عناوين المبادرات الفنية، تغسل 'حمَّام الدم' ولا تتطرَّق إلى العلاقة الكولونيالية بين الطرفين."[11]

ومن جهته، يقول أبي سمرا "المشكلة تكمن في أن المؤسسة الرسمية الفرنسية تساهم في التواطؤ تجاه ما يحدث في فلسطين، وتعتبر 'إسرائيل' خطَّ أمان لمستعمراتها. لكن على المستوى الشعبي، هناك العديد من المخرجين والتقنيين الذين يوقِّعون معنا البيانات. أما المؤسسات، فتعاني من خوف حقيقي متعلِّق بالتمويل، فهي لم تتخلَّص بعد بالكامل من المواقف الاستعمارية، لكنَّها صارت تشعر بصعوبة في اتخاذ مواقف، خاصة أن مواقف المخرجين السينمائيين أصبحت أكثر تقدُّماً، ما يضعها تحت الضغط للقيام بشيء ما. وأول ما لجأت إليه هذه المؤسسات هو عرض أفلام الثورة الفلسطينية واللبنانية بمنطق أن هذا يكفي كموقف. لكن هذا مجرَّد تبرير وإعفاء ذاتي من الموقف الحقيقي. فالمواجهة الحقيقية تأتي من المخرجين أنفسهم لا من المؤسسات، من خلال الدفع الجماعي نحو مواقف واضحة من الإبادة والتطهير العرقي. ولكن المعضلة الأساسية تبقى التمويل. فمنذ سبع سنوات، هناك تراجع كبير في ميزانيات الثقافة في فرنسا بسبب توجُّه الدولة نحو اليمين المتطرِّف الذي يكبح حرية التعبير، والموقف من فلسطين يزيد من تعقيد الأمور. وخطابنا، نحن الناشطين، واضح: إذا لم تستطع الحكومة اتخاذ موقف من فلسطين، فهذا يعني أنها لن تستطيع اتخاذ موقف ضدَّ الفاشية التي تتنامى في مجتمعاتنا الأوروبية. نحن نربط ما يحدث في فلسطين بالفاشية الصاعدة هنا، ونقول: إذا لم تتَّخذوا موقفاً الآن، فلن تتَّخذوه أبداً، وإن استمرت الأمور على ما هي عليه، فإن المؤسسات الثقافية ستفقد تمويلها حين يصل

اليمين المتطرِّف إلى السلطة. صحيح أن هناك مؤسسات ثقافية فرنسية متعاطفة مع فلسطين، لكن أفكارها ما زالت تحمل منطقاً استعمارياً. وهناك خوف عام من أن المخرج إذا تحدث قد يُحرم من التمويل."[12]

وعلى الرغم من ذلك، فهناك تحوُّل جذري في علاقة كثير من الفنانين بما يحدث في أوروبا عموماً وفي فرنسا تحديداً خلال الفترة الماضية، إذ برزت هناك محاولات استعادة للأدوار الجماعية، وذلك بعد عقود تعرَّضت فيها البنى الاجتماعية والأطر السياسية للتفكيك والتهميش بفعل تحالفات رأس المال والسياسة. ومع بدء استعادة الفعل الجمعي والتفكير المشترك شيئاً فشيئاً، بدأ الفن يسير بخطى ثقيلة نحو استعادة مكانته كأداة نقدية فاعلة محفِّزاً على اتخاذ مواقف سياسية واضحة، ومُذكِّراً بضرورة الانحياز إلى قيم العدل والحرية والإنسانية، الأمر الذي جعل العديد من الفنانين الناشطين عرضة للملاحقة والمحاسبة والحجب والرقابة. وفي هذا الصدد، يقول أبي سمرا: "هناك مواجهة غير سهلة مع المؤسسات الرسمية تتطلَّب معركة وتراكماً وشغلاً مستمراً." ولكن في الوقت نفسه يشير إلى ضرورة أن يتَّخذ السينمائيون العرب مواقف حازمة مما يجري، وأن ذلك من شأنه أن يحفِّز السينمائيين الغربيين على فعل الشيء نفسه. ويضيف بأنهم يتحرَّكون ببطء وتردُّد، خوفاً على وضعهم وخسارة التمويل. ولكن ما حدث في فيد مارسيليا لم يكن ليحصل لولا أن المخرجين قد اتخذوا موقفاً، ولولا التصدي للهجوم على المخرجين المنسحبين، لما اضطرَّ المهرجان، ولأول مرَّة، فتح نقاش حول المقاطعة الثقافية.

وفي المحصِّلة، يؤكد أبي سمرا أنه "لم يعد مقبولاً بالنسبة لنا كسينمائيين عرب الاكتفاء بمجرَّد أن نتناول مأساتنا من خلال أفلامنا، وأن نعرض للعالم كيف يضربنا العدو ويقصفنا. فالعالم يعرف ذلك. ولكن ما علينا فعله هو أن نخلق لغة جديدة تأخذنا إلى مكان آخر. فبدلاً من أن يتناول المخرج الوضع القائم في فيلمه ليحصل على تمويل أجنبي، فإنه من الأفضل أن يتَّخذ موقفاً ويحاول التغيير. فعلى المستوى الفردي لن نستطيع تغيير شيء، لأن المنطق الرأسمالي يفرِّقنا، ونحن نحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى فعل مشترك. المؤسسات بحاجة إلينا، وإذا توحَّدت الجهود، لن تكون مشكلة التمويل عائقاً، فالمهرجان لا يمكن أن يوجد دوننا. وبعيداً عن منطق التمويل والخوف، فإن القيمة الحقيقية للفن لا تُقاس بجوائزه أو ميزانياته، بل بقدرته على قول الحقيقة حين تكون الحقيقة هي أغلى ما يملكه الإنسان، وقدرته على الانحياز للعدل حين يكون العدل هو الخيار الوحيد المتبقي."[13]

وختاماً، لا بدَّ من الإشارة إلى أن ما حصل في مهرجان مرسيليا للسينما الوثائقية (2026)، يؤكِّد أن هناك حاجة ماسة لمواصلة الفعل الجماعي، سواء في إطار حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS)، أو العمل ضمن مجموعات مهنية تخصُّصية، لمواجهة الانحياز الرسمي، وأحياناً كثيرة انحياز بعض مؤسسات المجتمع المدني، الأوروبي للسردية الصهيونية على الرغم من الإبادة المستمرة والمنقولة للعالم بالصوت والصورة من فلسطين، ومن جنوب لبنان. ولكن النجاح الجزئي للمخرجين والسينمائيين والمثقفين المنحازين للعدالة والحقيقة في فرض نقاش مسألة المقاطعة، وانسحاب المخرج "الإسرائيلي" الذي أراد سرقة دور الضحية من مهرجان مرسيليا، هو محطة واحدة فقط على طريق النضال الطويل لتحدي الاستعمار والحيلولة دون تحوُّله إلى وجهة نظر

الإحالات

[1] إدوارد سعيد، "إذن بالرواية،" ترجمة عبد الرحيم الشيخ، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 127 (2021): 181-207.

[2] سليم البيك، "لا ضحية سوى إسرائيلية في فيلم 'نعم' لنداف لابيد،" **القدس العربي**، 31 تشرين الأول 2025، شوهد في 15 آب 2026.

https://www.alquds.co.uk/لا-ضحية-سوى-إسرائيلية-في-فيلم-نعم-لند/.

[3] سليم البيك، "نداف لابيد و'شواطئ مارسيليا كأنها بتل أبيب!'"، **ضفة ثالثة**، 16 حزيران 2026، شوهد في 15 آب 2026.

https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/herenow/2026-16/6/نداف-لابيد-و-شواطئ-مارسيليا-كأنها-بتل-أبيب.

[4] انظر: البيان، بعنوان: "نحن نعرف" الذي أصدرته مجموعة من السينمائيين والمثقفين العرب والجنوبيين دعماً لصنّاع الأفلام والمنتجين المنسحبين من مهرجان مرسيليا الدولي للسينما (FID) بتاريخ 8 تموز 2026.

[5] بيان مجموعة "فلسطين ستنقذ السينما"، "المقاطعة الثقافية فعل سياسي: بيان بشأن استبعاد المخرج 'الإسرائيلي' من مهرجان مرسيليا،" 8 حزيران 2026.

[6] العربي الجديد، "انسحاب مخرج 'إسرائيلي' من مهرجان مارسيليا السينمائي بعد دعوات إلى مقاطعته،" 9 حزيران 2026، شوهد في 15 آب 2026.

https://shorturl.at/lPwYa.

[7] نادين نعوس، **مقابلة** أجرتها رنا عناني، 12 آب 2026.

[8] عايدة قعدان، **مقابلة** أجرتها رنا عناني، 12 آب 2026.

[9] ماهر أبي سمرا، **مقابلة** أجرتها رنا عناني، 21 آب 2026.

[10] نعوس، مصدر سبق ذكره.

[11] "**نعم، السينما سياسة!" بيان من قبل صنّاع الأفلام والمنتجات والمنتجين**: هالة العبد الله، عصمت أميرالاي، فاطمة الشريف، أود فوريل، محمد حمدي، عايدة قعدان، فارس العجيمي، ناريمان ماري، مونيكا ماورر، نور صبّاغ، غسان سلهب، ومحمد سويد، الذين قرّروا سحب أفلامهم من مهرجان مرسيليا الدولي للسينما (FID) 2026، بتاريخ 8 حزيران 2026.

[12] أبي سمرا، مصدر سبق ذكره.

[13] أبي سمرا، مصدر سبق ذكره.

نعم، السينما سياسة!

يُعقد في مدينة مرسيليا من 7-12 تموز/ يوليو 2026، المهرجان الدولي للسينما الوثائقية في دورته السابعة والثلاثين. وقد اختار المهرجان أن يخصَّص جزءاً هاماً من برنامجه لفلسطين والعالم العربي في سياق مرحلة اتَّسمت بحرب الإبادة في غزة المستمرة منذ ثلاث سنوات، وباستمرار احتلال فلسطين وسياسة الأرض المحروقة في لبنان واحتلال أراضٍ سورية جديدة. وفي هذا السياق، فإننا نرفض إصرار المهرجانات، من خلال دعوات ضيوفها أو برامجها، على الموازاة بين الإنتاج الفلسطيني من جهة و"الإسرائيلي" من جهة أخرى، كما نرفض اصطناع اللقاءات وتطبيع الإنتاجات.

لم ترغب إدارة المهرجان "بسبب ضيق الوقت" بالاستماع إلى وجهة نظر السينمائيين والمنتجات والمنتجين والمدعوات والمدعوين. لكن البرمجة، أيّة برمجة تحمل رؤية للعالم، هي بمثابة تعبير سياسي شاءت أم لم تشأ. والسرديات الفلسطينية وأرشيف النضالات العربية وذاكرة الشعوب المُستَعمَرة لا يمكن توظيفها كمجرَّد إشارات بسيطة للانفتاح ولراحة الضمائر. والشجاعة السياسية لمهرجان ما لا تُقاس بعدد الأفلام المبرمجة، وإنما بالقدرة على اتخاذ موقف جدِّي من العلاقة بالسلطة.

ونحن، باسم هذه المسؤولية، سنتابع رفض كلِّ أشكال التطبيع التي تضع على قدم المساواة الشعب المُحتل مع من قام باحتلاله. أن تضع على قدم المساواة، وبالأهمية نفسها، السرديتين الفلسطينية و"الإسرائيلية" كما لو كانتا متعادلتين، يلغي بالتحديد هذه العلاقة مع السلطة، ومع التاريخ، ومع الظروف الموضوعية والمادية التي ظهرت منها هذه السرديات. إن هذه الموازاة تؤكِّد مساواة كاذبة في المواقف.

منذ عقود، تأخذ المؤسسات الثقافية الأوروبية على عاتقها مهمَّة خلق فضاءات حوار بين الفلسطينيين و"الإسرائيليين" باسم التعايش والتفاهم المتبادل. هذه اللقاءات التي تُقدَّم تحت عناوين المبادرات الفنية، تغسل "حمَّام الدم" ولا تتطرَّق إلى العلاقة الكولونيالية بين الطرفين. ومنذ أجيال، يقاوم الفنانون الفلسطينيون والعرب هذه الوسائل التي تمارسها على نطاق واسع السياسات الأورو- شرق أوسطية منذ مؤتمر برشلونة في سنة 1995.

* نشر هذا البيان من قبل صنَّاع الأفلام والمنتجات والمنتجين: هالة العبد الله، عصمت أميرالاي، فاطمة الشريف، أود فوريل، محمد حمدي، عايدة قعدان، فارس العجيمي، ناريمان ماري، مونيكا ماورر، نور صبَّاغ، غسان سلهب، ومحمد سويد، الذين قرَّروا سحب أفلامهم من مهرجان 2026، بتاريخ 8 حزيران 2026. (FID) مرسيليا الدولي للسينما.

إن ما رفضنا الموافقة عليه في المهرجان الدولي للأفلام الوثائقية يندرج في خط المقاومة ذاته. وموقفنا يتبنَّى القواعد الواضحة للمقاطعة الثقافية التي يحرص عليها المجتمع المدني الفلسطيني. وهي مقاطعة لا تتطرَّق إلى المحتوى الفني للمشروع وإنما إلى ظروف إنتاجه وتمويله.

تتَّبع "إسرائيل" منذ سنوات، استراتيجية لتلميع صورتها الدولية وتوظيف الثقافة كوسيلة إعلامية. وهكذا، فإن تمويل الأصوات المعارضة يعتبر جزءاً من هذه الاستراتيجية، مثل السماح لفنانيها الذين يملكون رؤية نقدية بالتجوال عبر هذه الفضاءات الثقافية الأوروبية بهدف الحفاظ على صورة "الديموقراطية الحية" طالما أن هذه الأصوات لا تتعرض للمشروع الصهيوني ذاته.

عندما يرفض المسحوقون أن يتشاركوا الفضاء نفسه مع ممثِّلي الدولة التي تسحقهم، غالباً ما يُقدَّم الطرف المسيطر كضحية للمقاطعة. إن قلب الأدوار بهذه الصورة، ليس حادثة عابرة، وإنما هو تصرُّف يهدف إلى نزع المصداقية عن فعل المقاومة للتطبيع. ومرة أخرى، يتمُّ تحويل الحوار حول فلسطين إلى شكل من حرية التعبير، ويُصبح على الفلسطينيين تبرير موقفهم الرافض عوضاً عن الاستماع إليهم. لن يكون الوضع كذلك في دورة المهرجان لهذا العام، وهذه خطوة هامة تمكنَّا من تحقيقها.

في فرنسا، لطالما تعرَّضت الأصوات الفلسطينية وأنشطة التضامن مع فلسطين إلى قمع تزداد حدَّته يوماً بعد يوم: اتِّهامات بمحاباة الإرهاب، وملاحقات، ومنع للتظاهر، وتضييق إعلامي وثقافي. وفي الوقت نفسه، يتمتَّع فنانون "إسرائيليون" معارضون لمجتمعهم بتغطية إعلامية هامة. لماذا إذن تبدو فرنسا مستعدَّة لسماع النقد الموجَّه ضدَّ "إسرائيل" عندما يقوم به "إسرائيلي" ولا تستمع إلى النقد الذي يوجِّهه أولئك الذين يتعرَّضون للإبادة؟ لا تزال المؤسسات الثقافية الفرنسية مستمرَّة بفرض تراتبية على الكلام المشروع، ولا تزال تحدِّد من أي موقع ومَن الذي يمكن له الحديث عن فلسطين. المؤسسات الثقافية الأوروبية، التي تقدِّم التبادل الثقافي وحرية التعبير كقيمٍ مطلقة لها الأولوية في كل الظروف، لا تتردَّد باعتبار أي رفض للحوار مشكلةً أساسية. وعلى هذا، فإن احتكار الحق بتحديد قواعد اللقاءات وتوقيتها وشروطها يرتكز على أيديولوجية أوروميركزية.

إن أولويتنا اليوم ليست إنتاج صور للتعايش، وإنما التحرُّك ضدّ واقع كولونيالي وإبادة واضحة.

المقاطعة الثقافية هي الوسيلة الأكثر تعبيراً عن التضامن

المقاطعة الثقافية فعل سياسي
بيان بشأن استبعاد المخرج "الإسرائيلي" من مهرجان مرسيليا

المقاطعة الثقافية ليست رقابة، بل هي تعبير عن موقف سياسي رافض، فالرقابة تصدر عن سلطة تمنع، أما المقاطعة فتنبع من مجتمع مدني يرفض. المقاطعة لا تُصادر حق الفنان في التعبير، ولا تدمِّر، ولا تُسكت أحداً، بل تعترض على الشروط المؤسَّساتية التي يُموَّل في ظلِّها هذا التعبير، أو يُروَّج له، أو يُستخدم ضمنها. وقد أُثير جدل واسع حول حضور المخرج "الإسرائيلي" ناداف لابيد في الدورة المقبلة من مهرجان مارسيليا الدولي للسينما (FID). وقد قُدِّم هذا الجدل في صفحات صحيفة **لوموند** على أنه مواجهة بين أنصار الحوار من جهة، وأنصار التهديد والرقابة من جهة أخرى. والأسوأ من ذلك أنه صُوِّر على أنه حملة تستهدف مخرجاً "إسرائيلياً" لمجرد جنسيته. ولذا، نرغب في هذا النص تصحيح عدد من الادِّعاءات الكاذبة، كما نرغب في تقديم قراءة سياسية لهذا الجدل. ذلك أن السردية التي تُقدَّم حتى الآن تتجاهل، مرة أخرى، السؤال الحقيقي المطروح: مسألة شرعية المقاطعة الثقافية بوصفها وسيلة للعمل السياسي.

العودة إلى الوقائع

لقد قرَّر مهرجان مارسيليا الدولي للسينما هذا العام تنظيم برنامج يتمحور حول فلسطين والعالم العربي، في سياق يشهد اقتراب مرور ثلاثة أعوام على الإبادة الجماعية في غزة، واستمرار الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، وسياسة الأرض المحروقة في لبنان. وفي هذا الإطار جرى التواصل مع عدد من السينمائيين والمبرمجين. وفي الوقت نفسه، قرر المهرجان دعوة المخرج "الإسرائيلي" ناداف لابيد.

وقبل المتابعة، لا بدَّ من التذكير بالسياق: فمنذ ما يقارب ثلاث سنوات، يتحرَّك العاملون في الحقل الثقافي في فرنسا وفي أنحاء العالم من أجل توعية المؤسسات والمنظمات الثقافية بقضية المقاطعة الثقافية وسياسات التطبيع التي تسهم في بناء صورة "إسرائيل بوصفها دولة ديمقراطية وتعدُّدية وحديثة، وتعمل [هذه المؤسسات] على تبييض السياسات الإبادية والاستعمارية للدولة "الإسرائيلية". وقد وقَّع آلاف الأشخاص على نصوص وعرائض بهذا الخصوص، كما دعا مخرجون "إسرائيليون" بأنفسهم إلى مقاطعة أفلامهم، واتَّسعت حركة النقاش والتبادل الفكري داخل الأوساط الثقافية حول هذه القضايا.

* نشر هذا البيان من قبل مجموعة "فلسطين ستنقذ السينما"، في 8 حزيران 2026.

وقد كان مهرجان مارسيليا نفسه قد تلقَّى، بعد أن تواصل معه ائتلاف "فلسطين ستنقذ السينما" الذي يقود منذ أشهر حملة من أجل المقاطعة الثقافية، اقتراحاً في نيسان/ أبريل 2026 يتعلَّق تحديداً بهذه المسألة، ويتمثَّل في تنظيم ندوة بعنوان: "لماذا نقاطع الثقافة؟" تُعَدُّ بالتعاون مع فريق المهرجان، وتكون مفتوحة للمهنيين والجمهور على حدٍّ سواء. وتهدف مثل هذه اللقاءات إلى طرح النقاش على الملأ، وفتح فضاءات للحوار حول فكرة المقاطعة الثقافية، والسير معاً نحو فهم أعمق لتحدِّياتها ودلالاتها. وقد نُظِّمت لقاءات مماثلة في مناسبات مختلفة، مثل ملتقى لوساس العام للفيلم الوثائقي في صيف 2025، ومهرجان "سينما دو ريال" في آذار/ مارس 2026، وكذلك في الجناح الفلسطيني ضمن مهرجان كان في أيار/ مايو الماضي. غير أن مهرجان مارسيليا رفض توفير هذا الفضاء للنقاش.

في هذا السياق، وعندما علم عدد من السينمائيين والمبرمجين بالدعوة الموجهة إلى ناداف لابيد ليكون عضواً في لجنة التحكيم أو للمشاركة في تقديم درس سينمائي مفتوح أو جلسة توقيع (إذ إن طبيعة مشاركته لم يوضحها المهرجان بشكل كامل أبداً)، قرَّروا سحب أعمالهم من البرنامج، معتبرين أن شروط مشاركتهم لا تنسجم مع قناعاتهم السياسية ولا مع الفضاءات التي يرغبون في أن تُستقبل فيها أعمالهم. ومن حقهم الكامل اتخاذ هذا القرار. وفي نهاية أيار/ مايو 2026، قرَّر مهرجان مارسيليا التخلِّي عن الأنشطة التي كانت مقرَّرة مع ناداف لابيد، وأكَّد في الوقت نفسه الإبقاء على برمجة تلك الأفلام. بعد ذلك، ادَّعى مؤيدو ناداف لابيد أن هذه التعبئة تستند فقط إلى كونه "إسرائيلياً"، وأنها تمثِّل سياسة إقصاء وهويَّة مفروضة عليه، وأنه ضحية للرقابة.

ما الذي جرى فعلياً في هذه المواقف؟ ولماذا أراد هؤلاء السينمائيون سحب أفلامهم؟

خلافاً لما يُروَّج له، فإن ناداف لابيد ليس موضع انتقاد بسبب جنسيته "الإسرائيلية". ولنعُد إلى التأكيد بوضوح: إن المقاطعة الثقافية لا تستهدف الفنانين بسبب جنسيَّاتهم أو آرائهم الشخصية. موضع النقاش هنا يتمثَّل في واقع انخراطه ضمن أجهزة ومؤسسات الدولة "الإسرائيلية" وآلياتها السياسية. إن اختزال هذه المسألة في هجوم على فرد بعينه يسمح، مرة أخرى، بالتهرُّب من القضية الحقيقية التي تتعلَّق بالمؤسسات، وآليات التمويل، وأجهزة التمثيل الثقافي المرتبطة بدولة ما، وكذلك بالعلاقات التي يقيمها السينمائيون مع هذه المؤسسات والدور الذي يؤدُّونه من خلالها.

ولنعد مرة أخرى إلى الوقائع: فقد حظي آخر أفلام ناداف لابيد، "نعم"، بدعم من صندوق الفيلم "الإسرائيلي"، وهو المؤسسة المقابلة لـ"المركز الوطني الفرنسي للسينما"، الممولَّة من الدولة "الإسرائيلية". كما عُرض الفيلم في مهرجان كان سنة 2025 بوصفه إنتاجاً مشتركاً "إسرائيلياً"، وشارك أيضاً في جوائز أوفير، وهي أبرز الجوائز السينمائية في "إسرائيل". إضافة إلى ذلك، اختار ناداف لابيد المشاركة عدَّة مرات في مهرجان الفيلم "الإسرائيلي" في باريس، وهو تظاهرة تحظى بدعم السفارة "الإسرائيلية". وقد افتُتحت دورة هذا العام أيضاً بخطاب ألقاه السفير "الإسرائيلي" في فرنسا.

لقد استثمرت الدول دائماً في السينما والأدب والفنون والمهرجانات بوصفها أدوات للإشعاع الثقافي واكتساب الشرعية. فالإنتاجات الثقافية لا تتحرَّك في فراغ سياسي، بل تسهم في تمثيل الدول، وصناعة صورتها الدولية، ونشر رواياتها. ولهذا السبب تحديداً وُجدت المقاطعة الثقافية. ليس لأن الفنانين مسؤولون عن الجرائم التي ترتكبها حكوماتهم، ولا لأن بعض الأعمال ينبغي حظرها، بل لأن المؤسسات الثقافية وأنظمة التمويل وسياسات التوزيع تؤدِّي دوراً فعلياً في استراتيجيات الدول الرامية إلى اكتساب الشرعية.

ومن خلال استمراره في التعاون مع المؤسسات "الإسرائيلية"، على الرغم من أنه ليس مضطراً إلى ذلك، يشارك ناداف لابيد في واجهة أساسية من استراتيجية التطبيع التي تنتهجها الدولة "الإسرائيلية". فهذه الصورة التي تُقدَّم عن مجتمع ديمقراطي وتعدُّدي وقادر على نقد ذاته، تسهم في التخفيف من وقع الحقائق المرتبطة بالإبادة الجماعية والاحتلال والاستعمار الاستيطاني. وهي حقائق بات عدد متزايد من الفاعلين الدوليين يندِّد بها منذ ما يقارب ثلاثة أعوام.

إن رفض النظر إلى قرار هؤلاء السينمائيين بسحب أفلامهم باعتباره موقفاً سياسياً، وتقديمه بدلاً من ذلك على أنه حملة ضغط أو اعتداء على حرية الإبداع أو حرية العرض، سواء في المقال المنشور في صحيفة **لوموند** في 6 حزيران/ يونيو 2026 أو في بيان مهرجان مارسيليا الدولي للسينما، هو كذب صريح وسوء نية واضح. فلم تُمارس أيُّ ضغوط على مموِّلي المهرجان أو شركائه، ولم يُوجَّه أيُّ نداء لمقاطعة المهرجان نفسه. وكل ما فعله هؤلاء السينمائيون أنهم مارسوا حقَّهم الكامل في حرية الضمير عندما أعلنوا أنهم سيسحبون أفلامهم إذا جرى إدراج ناداف لابيد ضمن برنامج المهرجان.

في الدفاع عن المقاطعة

تُعَدُّ المقاطعة منذ زمن طويل أداة سياسية للضغط السلمي تتيح للمجتمعات المدنية التحرُّك عندما ترفض الدول تحمُّل مسؤولياتها. إن شرعية هذا النضال، الذي يستجيب للنداء الذي أطلقه المجتمع المدني الفلسطيني في العام 2005 في إطار حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS)، المستلهمة من النضال ضدَّ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، هي جانب جرى تجاهله بالكامل في مقال **لوموند**، الذي نقل في المقام الأول خطاب المخرج ناداف لابيد ووجهة نظره، وجعل منهما محور هذا النقاش.

إن الجدل الذي يعبر اليوم أوساط السينما الفرنسية لا ينبغي أن يتمحور حول الحق في الإبداع أو عرض الأفلام، لأن القضية ليست هذه. بل يتعلَّق بمسؤولية السينمائيين والمؤسسات الثقافية تجاه نداء المقاطعة الذي أطلقه المجتمع المدني الفلسطيني، وبقدرتنا الجماعية على مساءلة العلاقات القائمة بين الثقافة والتمويل والسلطة.

فالسؤال المطروح هو ما إذا كان بإمكان المؤسسات الثقافية والمستفيدين منها، أي السينمائيين في هذه الحالة، الاستمرار في العمل وكأن شيئاً لم يكن، في وقت تُوثَّق فيه يومياً إبادة جماعية وسياسات استعمارية تمارسها الدولة الإسرائيلية في ظل إفلات كامل من العقاب، وتتزايد فيه النداءات حول العالم إلى قطع الصلة بآليات التطبيع المرتبطة بهذه الدولة! هذا هو السؤال الذي تجيب عنه المقاطعة الثقافية. فهي لا تقوم على الرقابة، بل على رفض التطبيع. وهي ليست موجهة ضدَّ الفنانين بسبب جنسياتهم، بل ضدَّ المؤسسات والآليات التي تسهم في جعل ما لا ينبغي قبوله أمراً مقبولاً. وهذا هو النقاش السياسي الذي يرفض عالم السينما مواجهته عندما تُستبدل مسألة المؤسسات بمسألة الجنسية، في خضمِّ جدل ينتشر كالنار في الهشيم. ومع ذلك، فهو النقاش الذي بات من الضروري خوضه اليوم في جميع الفضاءات الثقافية

نحن نعرف

نحن الفنانين والباحثين والمثقَّفين المنتمين إلى بلدان الجنوب العالمي أو المنحدرين منها، نعلن دعمنا الكامل لصنَّاع الأفلام والمنتجات والمنتجين: هالة العبد الله، عصمت أميرالاي، فاطمة الشريف، أود فوريل، محمد حمدي، عايدة قعدان، فارس العجيمي، ناريمان ماري، مونيكا ماورر، نور صبَّاغ، غسان سلهب، ومحمد سويد، الذين قرَّروا سحب أفلامهم من مهرجان مرسيليا الدولي للسينما (FID)، المقرَّر عقده في تموز/ يوليو 2026، ما دام المهرجان متمسِّكاً بقرار تكريم مخرج منخرط في منظومات التطبيع مع دولة "إسرائيل."[1]

كان يفترض بهذا الموقف السياسي الرافض أن يفتح مساحةً للتفكير الجماعي في معنى المقاطعة الثقافية، وفي رفض أشكال التطبيع كافة مع الدولة "الإسرائيلية"، وفي مسؤولية الوسط الثقافي تجاه الإبادة الجماعية الجارية في قطاع غزة، وتجاه نضال الشعب الفلسطيني بصورة أوسع. لكن ذلك لم يحدث. وعلى العكس من ذلك، قوبل هذا الموقف باستنكار عدد واسع داخل الأوساط الثقافية الفرنسية، وبتغطية إعلامية لافتة للانتباه، بقدر ما كانت كاشفة.[2]

لقد هبَّ جزء واسع من الوسط الثقافي،[3] لا للتنديد بتدمير غزة، ولا بإبادة الشعب الفلسطيني، ولا بغزو جنوب لبنان واحتلاله، ولا بتوسُّع الاحتلال في سورية، ولا بتواطؤ فرنسا في الإبادة الجماعية الجارية. لم يتحرَّك احتجاجاً على التدمير المنهجي في قطاع غزة والضفة الغربية للجامعات والمراكز الثقافية والمكتبات وفضاءات المعرفة. لم يتحرَّك لإدانة الرقابة واعتقال الفنانين والمثقفين الفلسطينيين وسجنهم وتعذيبهم واغتيالهم. كما لم يُبدِ القلق نفسه حيال حملة القمع غير المسبوقة التي تطال في فرنسا الأصوات المتضامنة مع النضال الفلسطيني. أما ما أثار صدمتنا، فهو فعل الرفض نفسه، إذ جرى تصويره فوراً بوصفه "خطأً أخلاقياً يوازي الرقابة"، و"دليلاً على فكر عقائدي جامد"، و"اعتداءً على حرية التعبير"، و"جبناً"، بل وحتى "تعبيراً عن غضب وعنف بدائيين".

ونذكِّر بأن الذين اختاروا سحب أفلامهم فعلوا ذلك استجابةً للنداء الذي أطلقته 172 منظمة من منظمات المجتمع المدني الفلسطيني. وهو المجتمع المدني نفسه الذي أطلق في العام 2005، مستلهماً الحملات الدولية ضدَّ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS). هذا المجتمع هو الذي حدَّد أشكال مقاومته اللاعنفية، ودعا المجتمعات المدنية حول العالم إلى دعمه وفق آليات صاغها انطلاقاً من تجربته التاريخية مع الاستعمار والاحتلال ونظام الاضطهاد الذي يخضع له.

* بيان أصدرته مجموعة من السينمائيين والمثقفين العرب والجنوبيين دعماً لصنَّاع الأفلام والمنتجين المنسحبين من مهرجان مرسيليا الدولي للسينما (FID) بتاريخ 8 تموز 2026.

ومن خلال قرارهم سحب أفلامهم، استجاب السينمائيون المدعوون إلى مهرجان مرسيليا لنداء الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لـ"إسرائيل" (PACBI)، وانضموا بذلك إلى حملة دولية باتت مبادئها معلنة وجزءاً من تاريخ النضالات المناهضة للاستعمار.[4]

لقد تابعنا باهتمام ردَّة الفعل شبه الجماعية في الأوساط الثقافية والفكرية الفرنسية. رأيناها تمنح الشرعية أو تحجبها، وتسعى إلى نزع المصداقية عن المقاطعة بوصفها شكلاً من أشكال النضال، وتُبالغ في إصدار الأحكام الأخلاقية، محدِّدة أيّ أشكال المقاومة مقبولة وأيّها مرفوضة، إلى حدِّ أنها وضعت نفسها محلَّ الفلسطينيين أنفسهم في تقرير ما يخدم قضيتهم وما يضرُّ بها. وقد كانت النتيجة، كما يحدث غالباً، واحدة، وهي: ترهيب الأصوات الداعمة للنضال الفلسطيني، ودفعها إلى الصمت، ثم نزع الشرعية عن نداء المجتمع المدني الفلسطيني.

هذه الآلية الأبوية ليست جديدة علينا. فنحن نأتي من جزء آخر من العالم. ننتمي إلى تاريخ آخر— تاريخ الذين تعرَّضوا للاستعمار والعنصرية. تاريخ الذين يرون فيما يجري في فلسطين اليوم امتداداً لمسار تاريخي من الاستعمار والإمبريالية وسلب الأرض والسيطرة. نحن نعرف، حتى في أجسادنا وذاكرتنا، معنى الاستعمار والعنصرية والإذلال وفكرة التفوُّق الأبيض. ونعرف أنه في فرنسا، كما في أماكن أخرى من الغرب، يُطلب منا باستمرار أن نشرح أنفسنا، وأن نُبرِّر كلماتنا قبل أن ننطق بها. نعرف أن الشكَّ يسبق خطابنا، وأن علينا دائماً إحاطته بالتحفُّظات حتى لا تُسحب منه الشرعية. ونعرف أيضاً أن الندوات والمهرجانات والمؤتمرات والفضاءات الثقافية لا تفتح أبوابها لنا إلا ضمن شرط غير معلَن، وهو: قبول قواعد اللعبة التي تفرضها الهيمنة الثقافية الغربية. كما نعرف أن تضامننا مع فلسطين لا يُعتبر مقبولاً إلا عندما يكون مخفَّفاً، ومؤطَّراً، ومحكوماً بمنطق التناظر، أو مصادَقاً عليه من سلطة أخلاقية "إسرائيلية".

وعندما نرفض هذه الشروط، كما فعل السينمائيون في مهرجان مرسيليا، تأتي العقوبة سريعاً: التشكيك في شرعيتنا، وإسكاتنا، ودفعنا خارج دوائر الاعتراف في الفضاء الثقافي والفكري والإعلامي الفرنسي والغربي. لكننا نرفض أن نُختزل إلى مجرَّد واجهة رمزية، أو ذريعة، أو موضوع للشفقة. نحن ذوات سياسية كاملة الحقوق. ومن هذا الموقع، نملك الحقَّ في تحديد الشروط التي نتحدَّث ضمنها، أو نعرض أعمالنا فيها، أو نمتنع عن المشاركة من خلالها. ونملك كامل الحقِّ في سحب حضورنا من أيِّ إطار يستخدم مشاركتنا لتبرئة ضميره بدل مساءلة مسؤوليته ومسؤولية القوى الغربية عن الإبادة الجماعية الجارية. ونملك أيضاً الحقَّ في مساءلة هذا الإطار عندما يعجز عن مواجهة إرثه الاستعماري، وفي دفعه إلى إعادة النظر في مركزية منظوره.

ونبقي الأمل في أن يأتي يوم تتوقَّف فيه المؤسسات الثقافية عن مطالبة الفنانين بالتخلِّي عن قناعاتهم عند أبواب المهرجانات والمتاحف والمسارح. كما نأمل أن تعترف هذه المؤسسات بأن الثقافة ليست فضاءً منفصلاً عن

صراعات العالم، بل مكاناً ينبغي أن تُسمَّى فيه أزمات عصرنا، وأن تُواجه، وأن يُفكَّر فيها بحرية دون أن يُطلب ممَّن يحملون هذه الأسئلة التخلِّي عن كرامتهم السياسية

الإحالات

[1] عرض المخرج نداف لابيد أفلامه في مهرجانات مدعومة من وزارات "إسرائيلية"، وشارك في جوائز أوفير للسينما "الإسرائيلية" (التي يُمثِّل الفائز بها "إسرائيل" تلقائياً في جوائز الأوسكار)، كما شارك مراراً في مهرجان الفيلم "الإسرائيلي" في باريس، المدعوم خصيصاً من السفارة "الإسرائيلية"، والذي افتُتحت دورته هذا العام بكلمة ألقاها السفير "الإسرائيلي" في فرنسا.

[2] جرى رصد نحو 180 تغطية إعلامية في فرنسا خلال الأيام الستة الأولى التي تلت إعلان سحب الأفلام، ولم ينقل سوى ثلاث منها بعض الكلمات التي قالها أصحاب قرار سحب أفلامهم.

[3] "دعوة فنان إلى مهرجان لا تعني تنصيبه سفيراً ثقافياً: أكثر من 350 شخصية تدعم المخرج 'الإسرائيلي' ناداف لابيد،" لوموند، 8 حزيران/ يونيو 2026.

[4] الحملة الفلسطينية للمقاطعة الأكاديمية والثقافية لـ"إسرائيل" (PACBI) هي حملة تستهدف المؤسسات الثقافية "الإسرائيلية" وأشكال التواطؤ أو الرعاية أو التمويل أو التمثيل المرتبطة بهذه المؤسسات، ولا تستهدف الفنانين بصفتهم أفراداً على أساس جنسيتهم أو أصولهم أو آرائهم.

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية III

في العدد الافتتاحي من **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** شارك الصحافي يوسف فارس من غزة في باب "حوارية"، ثم أطلقنا سلسلة "المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية"، واستضفنا، في الجزء الأول: الأيرلندي ديفيد لويد والأفريقيين-الأمريكيين روبن كيلي وفريد موتين. واستضفنا، في الجزء الثاني: اسطفان شيحا من لبنان، وساندي بلاسيدو من آيبتي، وسليم فالي من جنوب أفريقيا، وآثر زيا من كشمير. ونستضيف في هذا الجزء الثالث: سيف دعنا من فلسطين ويعمل في جامعة ويسكونسن في الولايات المتحدة، وشهرام خسروي من إيران، ويعمل في جامعة ستوكهولم في السويد، ولادن أحمديان من إيران وهي مرشحة دكتوراه في جامعة برينستون في الولايات المتحدة، وفوزية أفضل-خان من باكستان وتعمل في جامعة ولاية مونتكلير في الولايات المتحدة.

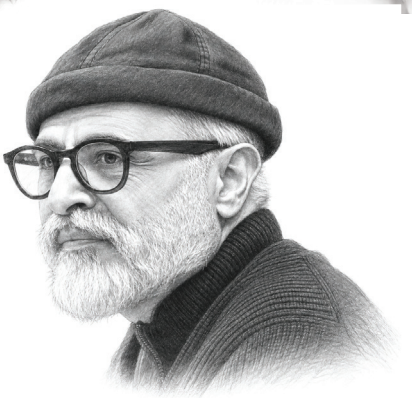
تتوزَّع اختصاصات المثقفين الأربعة بين علم الاجتماع وعلم الإنسان ودراسات الشرق الأدنى والأدب، ولكن تجمعهم فلسطين، ما قبل إبادة غزة من حيث السؤال، وما بعد إبادة غزة من حيث المسؤولية—ولم تنتهِ الإبادة، فيناقشون في مداخلاتهم مسائل: الكفاح المسلَّح، والثورة، والتحرر، والنصر، والهزيمة... وأشكال المقاومة وأنماط التضامن. تضيء هذه الحوارية على محطات مفصلية في مسار حركة التحرر الوطني الفلسطيني (بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية) على امتداد سبعة عقود من حقبة المقاومة المسلحة إلى حقبة النكوص التفاوضي والدعوات الراهنة لتسليم سلاح المقاومة في فلسطين ولبنان.

يناقش سيف دعنا السلاح كعلاقة تاريخية [بين] أوهام التفاوض وعقم مقاربة التنازل، في الحالتين الفلسطينية واللبنانية، وذلك عبر قراءة معمَّقة في مثال جنوب أفريقيا الذي يستخدم عادة بشكل إغوائي لتصوير النضال لأجل التحرر من نظام الفصل العنصري، مؤكِّداً أن طبيعة النضال لم تكن يوماً سلمية وحسب، وأن المجازر التي ارتكبتها الأنظمة الاستعمارية العنصرية كانت ولا تزال باعثاً على إعلان الكفاح المسلح وردّاً على دعوات نزع السلاح في آنٍ معاً. أما شهرام خسروي ولادن أحمديان فيتَّخذان من حقبة ما بين الثورة الإسلامية في إيران (1979) والحرب الأمريكية-"الإسرائيلية" على إيران (2026) ميداناً للسجال حول مآلات الثورة بين الانتصار والهزيمة استناداً إلى إرث الاستضعاف والتمكين من كربلاء وحتى اللحظة. وأما فوزية أفضل-خان، فتتبَّع أرشيف التضامن الثوري بين باكستان وفلسطين من خلال التبادلات الأكاديمية والأدبية والفنية منذ حقبة بيروت إلى حقبة غزة. وهي إذ تتبَّع علاقات الثقافة والسياسة والانحياز على الدوام إلى جانب الحرية في مواجهة الظلم، تقدِّم قراءة معمقة لماضي التضامن وحاضره بالتركيز على إرث النضال ضدَّ الاستعمار في اتحاد الكتَّاب الأفرو-آسيويين وفي دوريته **لوتس: مجلة المكتب الدائم للكتَّاب الأفريقيين-الآسيويين**، التي نُشرت باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية وصدرت من بيروت والقاهرة وتونس.

تختلف المداخلات الأربع من حيث مشارب كتَّابها السياسية، وتوجهاتهم الحقلية، وخلاصاتهم حيال ما يجري هنا والآن (في فلسطين ولبنان والجوار العربي والإسلامي)، ولكنها تعاين واقع المواجهة مع العدو عبر إعادة فحص المقولات التأسيسية في نضال شعوب الجنوب ضدّ الأنظمة الإمبريالية العالمية، والاستعمارية الاستيطانية، والدكتاتورية الوطنية كما تبدَّت في كتابات: فرانز فانون، وأميلكار كابرال، وأنطون ليمبيدي، وقسطنطين زريق، وعلي شريعتي، وإدوارد سعيد، وإقبال أحمد، وفايز أحمد فايز، ومحمود درويش، وغسان كنفاني وفهميدة رياض











السلاح كعلاقة تاريخية
أوهام التفاوض وعقم مقاربة التنازل

سيف دعنا، كاتب عربي

> "إن التجارب الماضية والحاضرة لشعوب مختلفة... تُظهر لنا أن الطريق الطبيعي للتحرر الوطني، الذي يفرضه القمع الإمبريالي على الشعوب...(و) السبيل الفعَّال الوحيد لتحقيق تطلُّعات الشعوب بصورة نهائية، أي بلوغ التحرر الوطني، هو الكفاح المسلَّح."
>
> أميلكار كابرال، **سلاح النظرية**

لسنوات طويلة، كانت جزيرة روبن آيلاند، الواقعة على بعد سبعة كيلومترات في عمق المحيط الأطلسي شمال ساحل مدينة كيب تاون في جنوب أفريقيا، مكاناً للعزل والنفي، قبل أن يحوِّلها نظام الفصل العنصري، لاحقاً، إلى سجن رهيب لاعتقال وإسكات وتغييب أبرز قادة وأبطال مناهضة منظومة الفصل العنصري عن شعبهم وعن العالم، وذلك من خلال الأسر والعزلة القاسية والأشغال الشاقة. ومع سقوط النظام الكريه، أصبحت الجزيرة متحفاً وشاهداً على قسوة الاستعمار الاستيطاني الأوروبي الأبيض وبربريته، وشاهداً أيضاً على بطولات الأسرى الأفريقيين الذين استطاعوا تحويل الجزيرة من مكان مصمَّم لقتل الأجساد والأفكار والأحلام إلى أحد أهم ساحات المقاومة في جنوب أفريقيا. لكن الزائر للجزيرة-المتحف، وخصوصاً غير الملمِّ بتفاصيل تجربة المقاومة في جنوب أفريقيا وتاريخها، لن يحصل، على الرغم من ذلك، على القصة كاملةً، أو بشكل أدقّ لن يحصل على بعض التفاصيل المهمة جداً لفهم دقيق وتاريخي لقصة نضال شعب جنوب أفريقيا الحقيقية التي يروي بعضها هذا المكان القاسي والبارد، وتتجاهلها السردية الرسمية، كما تتجاهلها القصة السائدة عن هذه التجربة العظيمة. ربما يكون هذا أحد أسباب سوء الفهم الكارثي للتجربة العظيمة التي يعمل البعض عمداً على تعميمه، واختصار التجربة كلِّها في بعد واحد، ما يؤسِّس، لمن يعمل على القياس على حالة قضية فلسطين، لتبنِّي مقاربات وحلول وهمية وغير واقعية، مستقاة من سياقات تاريخية مغايرة، لا تتقاطع مع الطبيعة الإبادية للنظام الاستيطاني الصهيوني. هذا عدا تبنِّي سردية مريحة ترعاها وتعممِّها القوى الغربية، كما نرى في التسويق لمقولة الفصل العنصري.

فالزائر مثلاً، كائناً من كان، وبمجرَّد دخوله إلى زنزانة نيلسون مانديلا، أحد أهم معالم المتحف، وجلوسه على سريره ("البُرْش"، كما يسمِّيه الأسرى الفلسطينيون) سيؤخذ مباشرةً بشعور هائل من الرهبة، وستجتاحه عاطفة شديدة ومعقَّدة جداً من الدهشة والإعجاب والتقدير، كما يحدث مع تجربة أي شيء عظيم أو استثنائي. لكن هذه التجربة، بالذات، ربما تؤسِّس لتقبُّل السردية السائدة والمعروفة، ويجدر القول أيضاً المسيَّسة

وغير الدقيقة تماماً، عن تجربة المقاومة في جنوب أفريقيا. فماندیلا، على الرغم من تضحياته، ودوره العظيم والبطولي الذي لا يمكن إنكاره، لم يهيمن هو والمؤتمر الوطني الأفريقي في النهاية فقط، ولكن هيمنت أيضاً رؤيتهم وفلسفتهم حتى على كتابة تاريخ التجربة كلِّها، على الرغم من وجود تيَّارات ثورية وقادة ثوريين استثنائيين، لم يكن للانتصار غير المكتمل، أن يحدث دونهم، وربما، حتى، انتهت التجربة إلى انتصار كامل لو هيمنت رؤيتهم وفلسفة التحرر التي تبنُّوها على القرار النهائي.

لكن الزائر المهتمَّ بالتجربة العظيمة لمقاومة إخوتنا في جنوب أفريقيا، وخصوصاً الملمّ بتاريخها وتفاصيلها، يعرف، أو سيعرف لو اهتمَّ ببعض تفاصيل الجزيرة المسكوت عنها، أن موقع أهم قصص سجن ومنفى روبن آيلاند، وأيضاً أهم قصص النضال الجنوب أفريقي، يقع في مكان آخر، وعلى مسافة من مباني السجن الرئيسية، وبعيداً عن زنزانة مانديلا ورفاقه. ففي أحد المرافق القديمة التي شُيِّدت خلال الحرب العالمية الثانية كثكنة عسكرية شرق الجزيرة وتحمل الرقم (T159)، تمَّ احتجاز القائد الاستثنائي روبرت سوبوكوي، مؤسِّس ورئيس مؤتمر عموم أفريقيا. كان سوبوكوي، المفكر الثوري الأهم، ربما، في تجربة جنوب أفريقيا كلِّها، وأيضاً، وهذا الأهم، المؤسس والمنظر الأساسي (مع رفيقه الفذ بوتلاكو ليبالو) للكفاح المسلَّح، في عزلة تامَّة عن الأسرى الآخرين وعن العالم، لدرجة أنه مُنع بـ"القانون" من التواصل مع الأسرى الآخرين، وحُظر حتى على حرَّاس السجن مجرَّد الحديث معه، إضافة إلى حرمانه من قراءة الصحف والاستماع للراديو، وإخضاعه لمراقبة شاملة ومستمرَّة وحرمانه من أبسط وسائل العيش.

لم يبتغِ النظام الاستعماري الاستيطاني الأبيض بعزل سوبوكوي عن محيطه وعن العالم فقط تغييبه وإضعاف تأثيره ودوره الاستثنائي، خصوصاً في أوج النقاش الدائر حينها حول سؤال الكفاح المسلَّح في مشروع التحرر الجنوب أفريقي، بل وحتى العمل على محو واجتثاث فلسفته ورؤيته الأيديولوجية المختلفة والمتميِّزة عن المؤتمر الوطني الأفريقي. فحتى بعد انقضاء مدَّة محكوميَّته في العام 1963، سَنَّ برلمان نظام الفصل العنصري قانوناً خاصاً مصمَّماً خصِّيصاً له (يُعرف بتشريع، أو "قانون سوبوكوي") يسمح للدولة باحتجاز أي سجين سياسي إلى أجل غير مسمَّى، حتى بعد انقضاء محكوميَّته. وهكذا، بقي سوبوكوي قيد الاعتقال لست سنين أخرى، بعد انتهاء محكوميَّته، في أهمِّ لحظات النقاش والجدل حول مستقبل المقاومة في جنوب أفريقيا وصيغتها. إن أهمية هذا النقاش، وأهمية النتائج العملية التي انتهى إليها وتستحق العودة لها، لا تأتي من إيضاح الفارق الكبير بين السردية السائدة والأحداث التاريخية، بل من الإضاءة على فهم سؤال الكفاح المسلَّح، ليس فقط في جنوب أفريقيا فقط، ولكن لدى أهم منظِّري حركات التحرر في الجنوب العالمي.

مجزرة شاربفيل وسؤال الكفاح المسلَّح

في 21 آذار/ مارس 1960، وجدت كلُّ تيارات حركة التحرر الوطني في جنوب أفريقيا، خصوصاً المؤتمر الوطني، نفسها أمام ضرورة حسم السؤال الكبير الذي كان حاضراً في النقاش منذ سنين، وستؤثِّر الإجابة عليه على مستقبل

الصراع ضدَّ نظام الفصل العنصري. فالإجابة على سؤال الكفاح المسلَّح، والتي لم تعد تحتمل الانتظار بعد ذلك اليوم، كانت تعني أكثر بكثير من مجرَّد تبنِّي صيغة مقاومة جديدة أو إضافية، وأكثر من إعادة فهم وصياغة شاملة للصراع كلِّه. لقد كانت تعني فهم طبيعة العدو، وحتى تعني فهماً جديداً ومختلفاً للأبعاد الأخرى للصراع (الأبعاد السياسية والثقافية والاجتماعية والتنظيمية، إلى آخره). لقد كانت تعني، باختصار، إعادة نظر شاملة في استراتيجية حركة التحرر الوطني كلِّها في جنوب أفريقيا بعد عقود من المقاومة.

في ذلك اليوم، نظَّم مؤتمر عموم أفريقيا الذي يرأسه سوبوكوي، والمؤتمر الوطني الأفريقي، مظاهرة سلمية في مدينة شاربفيل احتجاجاً على ما كان يسمَّى "قوانين المرور" العنصرية، أحد أهم ركائز النظام العنصري حينها. لكن جاء الردُّ من شرطة النظام العنصري بفتح النار بهمجية على المظاهرة السلمية، وقتل 69 متظاهراً وإصابة ما يقارب المائتين. هكذا، أصبحت مجزرة شاربفيل لحظة حاسمة في تاريخ الصراع، خصوصاً بعد حظر نظام الفصل العنصري للمؤتمر الأفريقي القومي والمؤتمر الوطني، وإغلاق مجال العمل السياسي كليّاً. هكذا، وجدت تيارات حركة التحرر في جنوب أفريقيا نفسها أمام مأزق غير مسبوق، ما دفع سؤال الكفاح المسلَّح إلى المقدمة. وقد كان التحدِّي الذي واجهه المؤتمر الوطني الأفريقي مزدوجاً. فماذا تفعل حركة سياسية اعتمدت في نضالها، ولعقود متوالية، على النضال الجماهيري السلمي واللاعنفي، فيما يردُّ نظام الفصل العنصري على سياسة اللاعنف بالرصاص والنار. هذا عدا أنها أصبحت محظورة وأُغلق أمامها المجال السياسي تماماً. أما الجانب الآخر من المأزق، فقد تمثَّل بالتبنِّي السابق للمؤتمر القومي الأفريقي بزعامة سوبوكوي للكفاح المسلَّح، ما قاد في أعقاب المجزرة خصوصاً إلى زيادة شعبيَّته على حساب المؤتمر الوطني.

كانت مجزرة شاربفيل نقطة التحوُّل التي دفعت المؤتمر الوطني الأفريقي إلى إعادة النظر في استراتيجيته. فبعد نقاشات داخلية وجدل، قرَّرت الحركة في العام 1961 الانتقال إلى الكفاح المسلَّح، وأنشأت جناحاً عسكرياً أطلقت عليه "أومخونتو وي سيزوي"، أي "سهم الأمة". كان السؤال الأساسي في الجدل الدائر يبدو سهلاً. فإذا كانت الدولة تستخدم العنف المفرط لسحق أي احتجاج سلمي، وإذا كانت، أيضاً، قد أغلقت المجال السياسي كليّاً، فهل كان الإصرار على الاستمرار في سياسة اللاعنف يعني الحفاظ على مبدأ أخلاقي، كما زعم البعض، أم يعني حقّاً التخلِّي عملياً عن إمكانية المقاومة ومشروعها؟ ولهذا، كان تأسيس الجناح العسكري، في حالة المؤتمر الوطني الأفريقي، استتباعاً للجناح العسكري لمؤتمر عموم أفريقيا "بوكو" أي "النقي"، الذي أصبح لاحقاً "الجيش الشعبي لتحرير شعب آزانيا"، ومرتبطاً بالمشروع السياسي العام، ويصلح أن يكون مثالاً على تصوُّر الكفاح المسلَّح باعتباره امتداداً للنضال السياسي، لا بديلاً عنه.

اللافت في هذه اللحظة الحاسمة من النقاش أن جيل الشباب في المؤتمر الوطني الأفريقي تحديداً كان يرى أن الأساليب القديمة لم تعد صالحة، فيما أصرَّ بعض القادة من الجيل القديم على الاستمرار في النهج ذاته. اللافت أيضاً أن روبرت لوتولي، رئيس المؤتمر الوطني الأفريقي حينها، وأحد أبرز رموز المقاومة السلمية في

جنوب أفريقيا، والذي تمسَّك بالطريقة القديمة ودافع عن سياسة اللاعنف، حصل على جائزة نوبل للسلام في العام نفسه—1960، فيما يبدو وكأنه تدخُّل غربي في النقاش والجدل الدائر حينها في جنوب أفريقيا. فالتسلسل الزمني لمنح الجائزة وتسلُّمها مكَّن من التدخُّل الغربي الفاضح وكأنه مطالبة بأن تبقى المقاومة وفق الذوق الغربي والمعايير الغربية. ففي 23 تشرين الأول/ أكتوبر 1960، أي بعد مجزرة شاربفيل بسبعة أشهر، تمَّ الإعلان عن منح الجائزة للوتولي بشكل لا يمكن إلا أن يكون مقصوداً بسبب مفاعيل المجزرة والجدل الذي استتبعته. فالجائزة، أُعلنت في تشرين الأول/ أكتوبر 1960، في أعقاب المجزرة، وتسلَّمها لوتولي في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1961، ما جعل الحفل كلَّه منصَّة للمشاركة في الجدل الدائر ودعم خيار اللاعنف، كما جاء فعلاً في نصِّ كلمة لوتولي. وجائزة نوبل، أيضاً، لم تكن التدخُّل الوحيد من قبل الغرب ومنصَّاته المتعدِّدة، في نقاشات حركات التحرر في الجنوب العالمي وجدلها حول سؤال الكفاح المسلَّح خصوصاً. والفلسطينيون خصوصاً يعرفون ذلك جيداً. هنا، ربما تجدر الإشارة أيضاً إلى العدد الكبير للأفلام السينمائية والتلفزيونية والوثائقية في الغرب عن شخصيَّات بعينها (ليس في حالة جنوب أفريقيا فقط) وتجاهل الآخرين تماماً. ففي حالة جنوب أفريقيا مثلاً، هناك أكثر من 15 إنتاجاً مختلفاً يخصُّ نيلسون مانديلا وستيف بيكو (لا أظن أن بيكو سيوافق على الصورة التي رسمها له الفيلم الهوليوودي **صرخة الحرية** (1987)، ليس فقط لأنه لم يرَ حركته الثقافية منفصلة عن النضال العنيف، حتى وإن لم يمارسوه كحركة ثقافية، بل أيضاً لأن الفيلم، مثل أي إنتاج لهوليوود، يتضمَّن دوراً مركزياً لشخصية بيضاء في السردية تقارب، وربما تتجاوز، دور بيكو ذاته في الصراع).

وهنا بالضبط يمكن فهم طبيعة الموقف والقرار، الوسطي وغير الحاسم، الذي تبنَّاه نيلسون مانديلا، نائب الرئيس حينها. فعلى الرغم من أنه لم يصل إلى قرار التحوُّل بسهولة، خصوصاً بسبب معارضة الرئيس لوتولي، وإصرار الجيل الشاب على التبنِّي من جهة، وتبنِّي مؤتمر عموم أفريقيا بقيادة سوبوكوي الكفاح المسلَّح، وتصاعد شعبيَّته على حساب المؤتمر الوطني من جهة أخرى. كان القرار بالنسبة لمانديلا انتقالاً استراتيجياً اضطرارياً أكثر منه تبنياً تاماً للعنف الثوري كجزء من استراتيجية تحرر شاملة. ففي شهادته لاحقاً في محاكمة ريفونيا، أصرَّ على أن القرار جاء فقط بعد انسداد قنوات الاحتجاج السلمي.[1] وفي سيرته الذاتية **الطريق الطويل إلى الحرية** (1994) لاحقاً، سرد مانديلا سفره إلى مدينة غراوتفيل للتشاور مع لوتولي وإطلاعه على الخطط السرِّية لتأسيس الجناح العسكري "سهم الأمة". وعلى الرغم من أن لوتولي لم يؤيِّد المشروع علناً، وحافظ على موقفه العلني الداعي لاستراتيجية اللاعنف، كما تشير كلمته في حفل تسلُّم جائزة نوبل، إلا أنه، وبسبب الواقع القاسي بعد المجزرة، "وافق ضمناً" و"بتردُّد" على تشكيل الجناح العسكري، وذلك بسبب يقينه بأنه لم يعد ممكناً كبح الشباب والنشطاء السرِّيين عن حمل السلاح.[2]

ربما تكون هذه الصيغة غير الحاسمة تفسيراً، ولو جزئياً، للانتصار غير المكتمل في جنوب أفريقيا، ولكنها أيضاً، وبالتأكيد، تتعارض مع سردية انتصار المقاومة (غير المكتمل، مرَّة أخرى) في جنوب أفريقيا عبر الوسائل السلمية وحدها، وعبر التضامن العالمي. خصوصاً أن عمليات الأجنحة العسكرية تجاوزت المئات في السنوات الأولى— طبعاً يمكن لبعض الليبراليين السذَّج في الغرب أن يشعروا براحة ضمير تامة، وحتى بدور شخصي كبير، حين يعتقد بعضهم أن مجرَّد توقيعه، وتوقيع غيره في الغرب، على رسالة تضامن مع نضالات شعب جنوب أفريقيا، أو توقيع

عريضة تطالب بالإفراج عن مانديلا، كانت السبب الحاسم في سقوط نظام الفصل العنصري. فالتجربة في جنوب أفريقيا، كما التجارب الأخرى لحركات التحرر، تفيد بأن السؤال الحقيقي الذي واجهها لم يكن بسذاجة: السياسة أم السلاح؟ لقد كان السؤال الحقيقي، ولا يزال، أكثر تعقيداً من تلك الثنائية، ذلك أنه السؤال عن علاقة القوة المسلَّحة بالعمل السياسي والتنظيمي والجماهيري والثقافي كأجزاء متكاملة في بنية مشروع تحرُّر واحد.

إن الجانب غير المعروف كثيراً، أو الذي يتمُّ إسكاته أحياناً، بل والذي يتعرَّض حتى لتشويه متعمَّد حتى اليوم، هو الجانب الذي لعبه القوميون الأفارقة، خصوصاً مؤتمر عموم أفريقيا، وتحديداً سوبوكوي ونائبه الفذ بوتلاكو كيتشنر ليبالو—وهو الذي قاد مؤتمر عموم أفريقيا أثناء تغييب سوبوكوي وعزله في روبن آيلاند. لم يكن ليبالو فقط أحد مؤسِّسي المؤتمر الوطني الأفريقي، الذي انشقَّ عنه لاحقاً بسبب سؤال الكفاح المسلَّح، ومشاركاً في تأسيس مؤتمر عموم أفريقيا. ولكنه كان، ربما، التلميذ الأهم لأنطون ليمبيدي، المنظِّر الأهم والأبرز للقومية الأفريقية، والذي منحها روحها الراديكالية، وثقتها بذاتها، وتتلمذ عليه جيلها القيادي لاحقاً بمن فيهم مانديلا أيضاً. ويمكن تشبيهه بقسطنطين زريق في الحالة العربية، خصوصاً كتابه **الوعي القومي** (1939)،[3] على الرغم أن ليمبيدي توفي في سن الثالثة والثلاثين، بسبب اغتيال بالتسميم، كما يشير أنصاره الذين لا يثقون بالتقارير الطبية من تلك المرحلة التي أشارت إلى انسداد معوي وفشل في عضلة القلب.[4]

ربما يكون أهم ما أخذه سوبوكوي وليبالو عن ليمبيدي، وأسَّس لاحقاً لرؤية ثورية جنوبية، هو فكرة ضرورة الاعتماد على الذات ورفض التبعية، وكذلك رفض الاعتماد على الليبراليين البيض أو الشيوعية الدولية.[5] وهذا موضوع جدل ونقاش لم يكن محصوراً في جنوب أفريقيا، بل ساد حتى بين ماركسيي الجنوب العالمي كفيديل كاسترو الذي دعم تيارات ثورية في أفريقيا، مثل أغوستينو نيتو في أنغولا، بشكل غير متوافق تماماً ودائماً مع رغبة الاتحاد السوفييتي. فعدا دعم كوبا الكبير سابقاً لأنغولا، تدخَّل كاسترو أيضاً عسكرياً وبقوة لاحقاً لإحباط محاولة الانقلاب العسكري لنيتو ألفيس، الذي كان يُعتقد أنه رجل موسكو حينها، ضدَّ أغوستينو نيتو.

لم يكن ليبالو فقط المؤسس الفعلي والحقيقي للجناح العسكري لمؤتمر عموم أفريقيا (بوكو)، الذي كان أيضاً الجناح العسكري الأول في جنوب أفريقيا (خصوصاً مع اعتقال سوبوكوي وتغييبه)، بل تضمَّنت رؤيته للعنف الثوري لاحقاً اختراقات نوعية وجديدة في تجربة المقاومة الجنوب أفريقية أيضاً، ليس فقط للاستراتيجية القديمة القائمة على اللاعنف، بل وحتى أيضاً لاستراتيجية الكفاح المسلَّح اللاحقة للمؤتمر الوطني (الاضطرارية، كما يجدر القول)، برؤيته الأكثر شمولاً وتفصيلاً لفلسفة العنف الثوري. وعلى الرغم من أن أغلب النصوص عن هذه التجربة كُتبت لاحقاً، يبدو أيضاً أنها كُتبت بتأثير من السردية السائدة وبأثر رجعي، وأسَّست لإعادة تشكيل الصورة السائدة عن شخصيته وخطابه ودوره وفق الدعاية السائدة، إلا أنه يمكن القول، للتوضيح من واقعنا، إنه كان نموذجاً هجيناً من رؤية وفلسفة الشهيد وديع حداد وفلسفة فرانز فانون في العنف الثوري (فرض عليه اعتقال سوبوكوي وتغييبه أن يقوم بدور علني كقائد سياسي أيضاً وعدم الاكتفاء بإدارة العمل السرِّي). فعلى الرغم من

النقد المتأخر والسائد لرؤيته على أنها "دموية" و"متطرفة" و"صريحة" (كما في النقاش المجرَّد الذي لا يتجاهل فقط العنف الاستعماري الهمجي الذي جرى ويجري تطبيعه دائماً كبديهية ومسلَّمة لا تفترض أي تأثير على استراتيجية المقاومة المطالبة بالالتزام بمعايير أخلاقية يضعها، للمفارقة، المستعمِر نفسه وحلفاؤه، وتعزِّزها لجنة نوبل للسلام وهوليوود لاحقاً، بل ويتجاهل أيضاً السياق السياسي والتاريخي لرؤيته التي اعتبرت أن استهداف العنصريين البيض والمتعاونين معهم شرعية ومحقَّة تماماً)... إلا أنه كان الأول، وربما الوحيد الذي أدرك أيضاً الوظيفة النفسية والاجتماعية للعنف الثوري، وتزامن ذلك مع رؤية فانون في تلك الحقبة.

إن عقدة النقص والخوف التي زرعها الرجل الأبيض في عقول الأفارقة، كما رأى ليبالو، كانت استثماراً للعنف الاستعماري الهمجي ضدَّهم. ولهذا، كانت استراتيجية العنف الثوري المضادِّ ومواجهة المستعمر وجهاً لوجه، وحتى بالأسلحة البيضاء والبدائية، هي الطريقة الوحيدة للقضاء على عقدة الخوف والنقص عند الأفريقي ليثبت لنفسه أولاً، ولعدوه، ثم للعالم، أنه قادر على الفعل وعلى استرداد كرامته.[6] لكن اللافت كذلك، وربما المذهل، في التجربة التي ميَّزت ليبالو عن الآخرين (وحتى عن رفيقه سوبوكوي لاحقاً)، هو تأثُّره بأفكار ومنهجية ماو تسي تونغ، المنظِّر الأهم لحرب التحرير الشعبية، أثناء فترة الإبعاد والنفي خارج جنوب أفريقيا. هذا التأثير هو الذي جعل من نموذج ليبالو لاحقاً يقترب بالمقاومة الجنوب أفريقية أكثر من الماركسية الجنوبية، والماوية خصوصاً، منه إلى النماذج التي سادت في جنوب أفريقيا حينها. (ومرَّة أخرى للتشبيه فقط، ومع الاعتراف بالفروق، يقترب نموذج ليبالو في هذه المرحلة من نموذج تحوُّل حركة القوميين العرب للماركسية الجنوبية في نموذج الجبهة الشعبية في سنواتها الأولى).

فبالإضافة إلى القومية الأفريقية ومركزية الكفاح المسلَّح اللذين جمعاه بسوبوكوي (المهتَّم أساساً بالقومية الأفريقية)، كان لفلسفة ماو تسي تونغ أثر واضح في صيغة الحرب الثورية المسلَّحة طويلة الأمد التي نظَّر لها،[7] وفي استدخال البعد الاجتماعي في الثورة. لقد كان ماو، أحد أكثر المفكرين والقادة الثوريين إبداعاً في العالم المستعمَر.[8] ففيما قدَّم فانون، على سبيل المثال لا الحصر، نظرية للثورة والتحرر ركَّزت أساساً على تفسير الاستعمار وتبعاته وآثاره النفسية والاجتماعية على الذات المستعمَرة، وربط الكفاح المسلَّح بإعادة بناء الإنسان وذاتية المستعمَر، وليس فقط بالتحرر الوطني... كانت عبقرية ماو تسي تونغ تكمن في تطوير استراتيجية ثورية كاملة أو ما يمكن اعتباره نظرية شاملة للحرب الثورية التي تتضمَّن أيضاً التأسيس لبناء السلطة الثورية (العنف الثوري ليس مجرَّد وسيلة لتنفيذ السياسة، بل وسيلة لإنتاج السياسة نفسها)، بما يشمل نموذجاً تفصيلياً لإدارة الثورة وتنظيمها وحتى مراحلها، يكون فيها البعد العسكري، أو الجيش الثوري المسلَّح، أقرب إلى مدرسة سياسية تربوية أيضاً. لم تكن عبقرية ماو تكمن فقط في توظيف العنف المسلَّح واستخدامه في البعد العسكري بحدِّ ذاته فقط، بل وفي إعادة بناء معنى الحرب الثورية في السياق الاستعماري، وتحويل الكفاح المسلَّح من مجرد أداة عسكرية إلى استراتيجية سياسية واجتماعية وثقافية متكاملة.[9]

إن أحد أهداف هذا الملخَّص الخاص بجنوب أفريقيا هو التشكيك، بل ورفض، السردية السائدة أن مقاومة

جنوب أفريقيا كانت دائماً سلمية وقائمة على اللاعنف، وأن انتصارها (غير المكتمل والمشروط باتفاقيات تحافظ على بعض أبعاد الواقع القائم أثناء فترة الفصل العنصري) يدين في جانب كبير منه لحملات التضامن العالمي. طبعاً التضامن العالمي مهم جداً، ولكنه ردَّة فعل واستجابة للمقاومة المحلية، السبب الأول والعلَّة الأساسية، وليس بديلاً عنها ولن يتوفَّر دونها، أو هو تكتيك فيما المقاومة هي الاستراتيجية. وهذا الفهم مهم في هذه اللحظة كون القياس على تجربة جنوب أفريقيا في الحالة الفلسطينية لا يبدو بريئاً. لكن الهدف الآخر أيضاً هو الإشارة إلى أن سؤال الكفاح المسلَّح كان دائماً جزءاً من مخاض تشكُّل ومسار تطوُّر حركات التحرُّر.

هنا، ليس من الصعب تلمُّس التشابه الكبير، على الرغم من اختلاف السياق والتجربة، مرَّة أخرى، في الجردة السريعة أعلاه، بين حالة جنوب أفريقيا وغالبية تجارب حركات التحرر في الجنوب العالمي: الجزائر—الانقسام بين المركزيين والمصاليين (أتباع "مصالي الحاج")، أو أيرلندا—الخلاف بين الجيش الجمهوري الرسمي (ممثلاً بـ"كاثال غولدينج"، رئيس أركان الجيش الجمهوري الرسمي حينها)، والجيش الجمهوري الأيرلندي المؤقَّت (روريو براداي وشون ماك ستيوفين، أول قائدي أركان للجيش الجمهوري الأيرلندي المؤقَّت على التوالي) حول سؤال واستراتيجية الكفاح المسلَّح. لكن اللافت هنا أن أغلب التجارب انتقلت بعد مخاضات معقَّدة وصعبة من العمل السياسي البحت، وحتى بعد تبنٍّ واضح لاستراتيجية اللاعنف، إلى تبنِّي العنف الثوري، أو الكفاح المسلَّح، وليس العكس. وأصبحت تراه كأحد الأبعاد البنيوية الأساسية للمشروع التحرري، وبالتالي إعادة تعريف كلِّ هذه الأبعاد (السياسية، والثقافية، والاجتماعية) من جديد وفق علاقتها بكلٍّ من البعد العسكري والبنية الكلية للصراع.[10]

حركات التحرر والعنف الثوري

ثمة قاسم مشترك أساسي أجمع ويُجمع عليه أهمُّ منظِّري وقادة حركات التحرر الوطني والمقاومة في الجنوب العالمي، على الرغم من اختلاف الشروط والسياقات التاريخية والمسارات السياسية لتجارب شعوبهم، بل وحتى على الرغم من تباين مرجعيَّاتهم الفكرية، وهو إدراكهم المكانة المحورية جداً للبعد العسكري في أيِّ مشروع تحرر وطني. فأهمية الكفاح المسلَّح، أو البعد العسكري، لا تنبع عندهم من كون الكفاح المسلَّح عاملاً منفصلاً ومستقلاً عن أبعاد الصراع الأخرى، بل تأتي أساساً، وفي الجوهر، من ترابطه البنيوي بكلِّ أبعاد مشروع التحرر الوطني والمقاومة الأخرى. فالقوة المسلَّحة ليست مجرَّد وسيلة قتالية مستقلة ومنفصلة، ولا يمكن مطلقاً فهمها خارج السياسة، بل يتوجَّب فهمها كامتداد لها، وكأحد أبعاد المشروع السياسي الذي يمثِّل إرادة المستعمَرين التاريخية بالتحرر. وإذا كان صحيحاً فعلاً، وهو صحيح، أنه لا معنى على الإطلاق لوجود السلاح خارج سياق المشروع السياسي والثقافي والتنظيمي والجماهيري، فإن كلَّ هذه الأبعاد غير ممكنة أيضاً، بل وتفقد قدرتها على تحقيق أي إنجاز، حتى لا نقول إنجاز تحوُّل جذري، إذا تمَّ تجريدها من أدوات القوة القادرة على حمايتها وترجمة أهدافها إلى واقع. هكذا يمكن اختصار العلاقة الجدلية بين العسكري والسياسي. فكما أن الكفاح المسلَّح يؤسِّس لبناء القوة السياسية، فإن المشروع السياسي والتنظيمي يوفِّر للمقاومة المسلَّحة مضمونها واتجاهها الاجتماعي والثقافي.

لا يمكن، إذن، النظر إلى تخلِّي أي حركة تحرر أو مقاومة عن سلاحها باعتباره مجرَّد تغيير في الوسائل، أو حتى انتقالاً إلى شكل آخر من أشكال النضال. هذا الزعم، كما تفيد التجربة، هو تضليل محض. فالتخلِّي عن السلاح هو ضرب لأهم الأعمدة التي يقوم عليها المشروع التحرري برمَّته وتقويض لها. فمجرَّد إضعاف البعد العسكري، حتى لا نقول التنازل عنه كليّاً، سيؤدي حتماً إلى إضعاف الأبعاد الأخرى المرتبطة به وتقويضها، وقد يؤسِّس حتى لمسار تصفية المشروع التحرري برمَّته. وبغير ذلك، سيتحول أي مشروع تحرري إلى مجرَّد مسار تفاوضي بلا أسنان، لا يمتلك في النهاية إلا الاستسلام لعلاقات القوة القائمة. إن مركزية السلاح في فكر وتجارب حركات التحرر لا تعني، إذن، اختزال الثورة أو حركة التحرر كلِّها في بعدها العسكري فقط، وإنما تعني ضرورة إدراك القوة المسلَّحة وفهمها باعتبارها جزءاً من وحدة ومنظومة متكاملة. فالثورة لا تُبنى بالسلاح وحده، لكنها أيضاً، وبالضرورة كما تشير التجارب التاريخية، لا تستطيع الحفاظ على استقلالها التاريخي ومشروعها التحرري، بل وحتى وجودها، إذا فقدت القدرة على حماية وجودها السياسي والثقافي.

ربما تكون إحدى أهم المساهمات النظرية في هذا المجال هي التي قدَّمها أميلكار كابرال في مجال نظرية التحرر الوطني، والتي تكمن أساساً في صياغته الشاملة والراسخة للعلاقة بين الكفاح المسلَّح والثقافة بوصفهما مستويين متداخلَين ومترابطَين ضمن البنية الشاملة والمركَّبة للصراع ضدَّ الاستعمار. فكابرال كان يعتبر، محقاً، أن الكفاح المسلَّح هو فعل ثقافي بامتياز، وليس حدثاً عسكرياً وحسب، ذلك أن الاستعمار والهيمنة الاستعمارية، وفقاً لكابرال، لا يمكن أن يُحكِم سيطرته على الشعوب المستعمَرة بالقوة العسكرية فقط، بل يستخدم القوة لتقويض مقوِّمات الحياة الثقافية، وتفكيك أنساقها الرمزية، وتعطيل قدرتها التاريخية على إنتاج وإعادة إنتاج ذاتها التاريخية والحضارية وإبطالها. لقد أصبح بديهياً لدى الجميع عدم اعتبار الاستعمار، والاستعمار الاستيطاني خاصة، مجرَّد بنية عسكرية أو مجرَّد جهاز عنيف للقهر العسكري أو للاستغلال الاقتصادي فحسب، بل هو منظومة متكاملة وشاملة تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج هيمنتها أساساً عبر تفكيك الأسس والشروط التي تُمكِّن المجتمع المستعمَر من إعادة إنتاج ذاته التاريخية (هكذا يمكن أن تُفهم الإبادة الحقيقية–تقويض الأسس التي تُمكِّن أيَّ شعب من إعادة إنتاج ذاته التاريخية والحضارية). وبذا، لا يصبح تعطيل الفاعلية الثقافية (أي الوجودية) للشعوب المستعمَرة وضربها مجرَّد أثر جانبي للمشروع والعنف الاستعماري، بل أحد شروط نجاحه.[11]

على هذا الأساس، لا يجب، بل ولا يمكن، فهم المقاومة الثقافية، مثلاً، باعتبارها مجرَّد ممارسة رمزية منفصلة عن الصراع السياسي والاقتصادي والعسكري، بل يمكن فهمها فقط بوصفها لحظة تأسيسية في سيرورة التحرر الوطني ذاته. فالمقاومة الثقافية تمثِّل المجال الذي يُعاد فيه إنتاج الذات الجماعية تاريخياً وحضارياً (أي وجودياً) القادرة على الفعل. ولهذا، فحين تبلغ هذه السيرورة الثورية حدودها الموضوعية، تحت ضغط العنف والقهر الاستعماري الهمجي والمنهجي، فإنها تؤدي، بالضرورة التاريخية، إلى أشكال جديدة من التنظيم السياسي والكفاح الاقتصادي والمواجهة المسلَّحة، ليس كمراحل ثورية متعاقبة، بل بوصفها تَمفصُلات متعدِّدة لممارسة تحررية ثورية واحدة.

على هذا الأساس، لا يمثِّل الكفاح المسلَّح مجرَّد لحظة نوعية أخرى في إعادة تشكيل الموقع التاريخي للشعب

المستعمَر، بل يؤشِّر أساساً إلى ظهور الشعب بوصفه ذاتاً سياسية تعمل على استعادة شروط فاعليَّتها التاريخية، ذاتاً سياسية تعمل على انتزاع قدرتها على إعادة إنتاج وجودها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي خارج البنية الاستعمارية وآلياتها. وبذلك، ولذلك، فإن حمل السلاح لا يكتسب دلالته من فعاليته العسكرية فقط، بل من كونه، أساساً، علاقةً تاريخية تعيد تأسيس الإمكان التاريخي ذاته من منظور الجماهير المستعمَرة، بعد أن عمل الاستعمار على إقصائها وإبادتها.

فلسطين ما بعد الطوفان

ثمة مغالطة تاريخية سائدة تشكِّل محور السردية الصهيونية الراهنة، ويمكن اعتبارها، في الوقت ذاته، إحدى الجبهات الأساسية في صراع السرديات الدائر. ترتكز هذه الأطروحة على ربط وتفسير المسار الإبادي الراهن في فلسطين، والمنطقة العربية، بشكل مطلق وكلِّي بلحظة "طوفان الأقصى"، وحتى تفسير هذا المسار سببياً وحصرياً كردٍّ فعل على "الطوفان". وتتضمَّن هذه المغالطة كذلك اختزال حرب الإبادة في كونها مجرَّد ردٍّ فعل، من خارج السياق العام للصراع، ليس مجرَّد خطأ تحليلي، بل يصل حدَّ التواطؤ المعرفي (إن جاء من بعض العرب) بتبرئته للبنية الاستعمارية الاستيطانية وتجريمه لفعل المقاومة. فمن منظور سوسيولوجيا الإبادة الجماعية، ووفق أسس ومنهج علم الإبادة المقارن، ليست الإبادة حدثاً، ولا يمكن أن تكون، وليست، كذلك، انفجاراً لحظياً للعنف والكراهية والقتل الجماعي. بل هي أساساً عملية، بمعنى سيرورة، بنيوية ممتدَّة ومتجذِّرة في أصل المشروع الاستيطاني الصهيوني وبنيته. والقراءة السريعة للوثائق التاريخية، والمساهمات الأكاديمية الرصينة، والتقارير الحقوقية الدولية، تؤكِّد بلا أي لبس، وبلا أدنى شك، أن المسار الإبادي الحالي، ليس طارئاً مطلقاً، وبالتأكيد ليس نتيجة لـ"طوفان الأقصى".

الإبادة مشروع سياسي-اجتماعي-تاريخي أساساً توفَّرت متطلَّباته كلُّها، بمعزل عن "الطوفان"، من: التعبئة المؤسَّساتية الشاملة التي توفِّر شرعية أيديولوجية كما في حالة الصهيونية الاستعمارية العنصرية، وأيضاً التفكيك المسبق والكامل لأساسيات الروابط الإنسانية. هكذا بالضبط أصبحت الإبادة ممكنة، وأيُّ ادِّعاء آخر، لا يمكن تفسيره ولا يجب اختزاله في سياق الجهل المعرفي فقط، أو السطحية التحليلية، كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل هو في جوهره ارتهان كلِّي للمنطق الصهيوني وتسويق لمبرراته. وأيضاً، والأهم في هذا الحالة، أنه مقصود بذاته لتبرير مسارات مستقبلية و"يوم تالٍ" يتوافق مع هذه الرؤية ويؤسس لها. فوفق الإطار المفاهيمي لعلم الإبادة المقارن، يدرس الخبراء الإبادة الجماعية كعملية أساساً، لا كحدث منفرد، أو كانفجار لحظي للعنف من خارج السياق والبنية الاستيطانية. إنهم يدرسونها كتجسيد لنمط بنيوي متجذِّر وليس كانقطاع وانحراف عابر كما يدَّعي البعض في سوء قراءة كارثية لحرب الإبادة على غزة. لهذا بالضبط، حذَّر العديد من الأكاديميين والباحثين بوضوح ملحوظ وصوت عالٍ وعبارات لا تقبل التأويل، قبل "الطوفان" من "علامات الخطر"، و"الأضواء الحمراء المشتعلة"، وقرب الوصول إلى "عتبة جديدة من العنف 'الإسرائيلي'"، وكون "العنف العسكري وعنف المستوطنين 'الإسرائيليين' ضدَّ الفلسطينيين هو عامل بنيوي ومتجذر في المجتمع والسياسة 'الإسرائيلية.'"[12] فحرب الإبادة الدائرة منذ قرابة ثلاثة أعوام هي فعل منهجي ومنظَّم بامتياز. فالكيان الصهيوني يمتلك جيشاً مدعوماً كليّاً من المنظومة

الغربية ومسلَّحاً حدَّ التخمة، ويمتلك أدوات دعاية بإمكانات إمبراطورية هائلة، ومؤسسات عملت منذ سنين على تصميم وإنتاج وتجريب خُطط متعدِّدة مثل "خطة الحسم" و"عقيدة الضاحية" و"جزِّ العشب"، وكلُّها خطط تضع التدمير الشامل للمدنيين الفلسطينيين والعرب في قلب استراتيجيتها العسكرية.

الإبادة المتوحِّشة التي شاهدناها، ولا نزال، في غزة هي الحلقة الأخيرة في سلسلة من المجازر وعمليات التطهير العرقي الواسعة التي بدأت قبل النكبة بعقود، كما تفيد مجزرة حيفا الأولى (6 آذار/ مارس 1936)، ومجزرة القدس (1 تشرين الأول/ أكتوبر 1937)، ومجزرة حيفا الثانية (6 تموز/ يوليو 1938)، ومجازر صيف 1938 في القدس وحيفا والجليل... من ضمن أكثر من سبعين مجزرة موثَّقة حصلت قبل نكبة 1948، وقبل عملية التطهير العرقي الكبرى في 1948... وصولاً إلى الإبادة في غزة. فكلُّ ما حصل منذ بداية المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، وصولاً إلى حرب الإبادة في غزة، وما يجري في الضفة والأرض المحتلة منذ سنة 1948، وأيضاً ما يجري في لبنان للمقاومة وحاضنتها، يؤكِّد بما لا يدع مجالاً للشك أن المقاومة هي شرط وجودي. وفي هذه الحالة بالذات، لا يمكن لأي تأسيس نظري أو سياسي أو تاريخي للمقاومة، حاولت هذه المقالة الإشارة إلى بعضها في تجارب الشعوب الأخرى، أن يثبت ويؤكِّد ضرورتها الوجودية أكثر من تجربة الشعبين الفلسطيني واللبناني خلال الأعوام الثلاثة الماضية.

فما رأيناه في غزة هو امتداد لمسار تاريخي طويل نشأ منذ اللحظة الأولى للمشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني في فلسطين. واستند، منذ بداياته، إلى إبادة الشعب الفلسطيني عبر السيطرة الكاملة على كلِّ تفاصيل مجاله الحيوي، من أجل تدمير واجتثاث حتى أبسط المقدَّرات والإمكانات التي تسمح له بالحفاظ على وجوده الوطني والسياسي والاجتماعي والثقافي. وبالتالي إبادته كلِّياً عبر منع أي إمكانية أو قدرة أو آليَّة لإعادة إنتاج هذا الوجود. هذا هو جوهر الإبادة المتضمَّنة في بنية المشروع الصهيوني وجوهره منذ البداية، وما شهدناه في غزة هو تأكيد ساطع لهذه الحقيقة.

المقاومة، والوسطاء، ومقاربة السلاح في فلسطين

لقد كانت مجزرة واحدة في جنوب أفريقيا، مجزرة شاربفيل، كفيلة لأن تدفع كلَّ تيَّارات المقاومة ومناهضة نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا لإعادة النظر الشاملة في الاستراتيجية القديمة، لكن الاستراتيجية الجديدة لم تتضمَّن مجرَّد إضافة بعد جديد للمقاومة الجنوب أفريقية. فالبندقية ليست مجرَّد حديد أو فولاذ وبارود، وليست شيئاً يمكن أن تضيفه بلا تبعات شاملة، وليست حتى مجرَّد أداة عسكرية. البندقية، كما فهمتها حركات التحرر في الجنوب العالمي، هي أيضاً أداة إنتاج وعي، بل هي الأداة الأساسية لإنتاج الوعي بالذات وبالعدو وبالعالم لأي شعب يتعرَّض حرفياً للإبادة ولأوطان تتعرَّض للابتلاع، وهي الركيزة الأساسية التي تقوم عليها كلُّ بنى المقاومة الأخرى.

أما في فلسطين، فقد كان لحروب الإبادة الشاملة والمجازر اليومية التي لم تتوقَّف، على الرغم من الاتفاقيات، أن تدفع إلى استنتاجات حاسمة فيما يخصُّ الاستراتيجية الوطنية، إذ القضية لم تعد نظرية، أو محلَّ نقاش

وجدل نظري، والشعب الفلسطيني اختبر الصراع على حقيقته، كصراع وجودي ومواجهة صفرية. وربما يكون الاستنتاج الأهم أن المقاومة كانت الفعل الوحيد الذي عرقل الاكتمال النهائي للإبادة ومنعه، وليس العكس، كما يروِّج البعض. ولولا تمسُّك الشعب الفلسطيني والعربي بالمقاومة منذ سنة 1948، لتمَّ فعلاً استكمال مشروع المحو الكامل بصمت، وحتى بأقلِّ التكاليف الاستعمارية.

لكن الخطر الذي يواجهه المشروع الوطني برمَّته، ومشروع المقاومة، لا يكمن فقط في الوصول إلى استنتاجات خاطئة للمقدِّمات الطويلة التي لا تحتمل التأويل، بل، يكمن في أن يدفع الإجرام الصهيوني وسطوة أهوال الكارثة الإنسانية، وضغوط "الوسطاء" واللحظة الراهنة العابرة حتماً، إلى تبنِّي مقاربة جديدة لا تعكس طبيعة الصراع وحقيقته، كما تفيد به التجربة. فخطر مسار المفاوضات الحقيقي والقبول بأن يصبح سلاح المقاومة نفسه موضوعاً للتفاوض، هو في أن يتحوَّل حق المقاومة ذاته الى مسألة قابلة للمساومة.

ومن أجل فهم أعمق وأدق للمفاوضات لا ينبغي تجاهل سياقها والقوى المشاركة فيها، إذ من الخطأ التعامل مع النظام الدولي والإقليمي باعتباره إطاراً محايداً، أو الاعتقاد بإمكانية إدارة الصراع بعيداً عن علاقات القوة القائمة. فهذا النظام ليس، ولم يكن يوماً، خارج الصراع مطلقاً، بل كان دائماً، ولا يزال، انعكاساً لتلك العلاقات وتكثيفاً لها. ولهذا، لا يمكن اعتبار المفاوضات مجرَّد طاولة متساوية يجلس إليها طرفان متكافئان، وإنما عملية تجري داخل ميزان قوى مختلٍّ أصلاً. ولذا، فإن ما يُقدَّم للمقاومة بوصفه "واقعية سياسية" ليس أكثر من التعبير السياسي عن هذا الاختلال، ذلك أن الواقعية المقصودة تتلخَّص فقط في مطالبة الطرف الأضعف بالتكيُّف مع شروط الطرف الأقوى وتحويل هذا التكيُّف إلى معيار للعقلانية.

أما بخصوص دور الوسطاء، فحتى بعيداً عن الخلل الكارثي المتضمَّن في مبدأ القبول بأي طرف "عربي" أو "إسلامي" كوسيط في قضية العرب والمسلمين المركزية، فإنه لا يمكن النظر إلى الوسيط، أي وسيط، كمجرَّد ذات محايدة خارج السياسة والتاريخ والصراع، ولا يمكن توقُّع وقوفه على المسافة نفسها من أطراف الصراع. بل، إن أي وسيط هو جزء من شبكة المصالح والتحالفات والعلاقات الدولية والإقليمية، وبالتالي فإن دوره في أي عملية تفاوض يتأثَّر، بصورة مباشرة بموقعه داخل هذه الشبكة والمصالح. لهذا، لا يمكن أن يكون دور الوسطاء (العرب والمسلمين) وسيلة لتقريب المواقف، بل يشكِّل أداة للضبط السياسي للطرف الأضعف. فالضغوط تركَّزت بشكل أساسي على المقاومة كي تقبل بشروط الكيان الصهيوني، بينما لا يستطيع أي وسيط حتى ضمان التزام العدو بما يوافق عليه من شروط مجحفة. لذلك، وبحكم التجربة الراهنة، لم تكن الوساطة أداة لتقليص اختلال ميزان القوى، بل كانت إحدى الآليات التي تعيد إنتاجه وحتى منحه غطاءً سياسياً.

خاتمة

إن القبول بالتفاوض على أي بند، خصوصاً الحق في امتلاك أدوات المقاومة، كما تفيد مخرجات المفاوضات، لا يمكن، ولا يجب فهمه كمجرَّد تنازل عسكري وحسب، بل هو مؤشِّر على تحول جذري في تعريف موقع حركة التحرر الوطني داخل الصراع. فالأفكار لا تولد في فراغ، والمفاهيم ليست محايدة، بل هي نتاج شروط القوة، وأداة لإعادة إنتاجها. ولذلك، فإن إدراج مسألة تسليم أدوات المقاومة في بنود التفاوض ليس مجرَّد "بند آخر"، بل هو خطوة تحمل تبعات سياسية وإيديولوجية هائلة تتجاوز مضمونها المباشر. فالانتصار الأخطر للعدو ليس انتزاع السلاح بالقوة أو عبر المفاوضات فقط، بل التبعات الأيديولوجية والسياسية التي تترتَّب على القبول بذلك. فالهزيمة الحقيقية ليست في نتيجة معركة ميدانية، بل في تبنِّي مقاربة جديدة تتضمَّن إعادة تعريف للمشروع المقاوم برمَّته.

والتجربة التاريخية للشعب الفلسطيني، كما لشعوب أخرى قاومت الاستعمار، تؤكِّد أن مشاريع الإخضاع والهيمنة الاستعمارية والإبادة، لا، ولم، ولن تتوقَّف عند تخلِّي هذه الشعوب عن وسائل مقاومتها وأدواتها. بل على العكس من ذلك، إذ غالباً ما تنتقل مباشرة إلى مطالب جديدة، لأن منطقها وهدفها ليس إزالة سبب محدَّد للصراع، بل إعادة تنظيم المجتمع الخاضع من أجل منع المقاومة في المستقبل وإعاقتها. وبذلك يصبح نزع أدوات المقاومة مجرَّد حلقة وبداية، ضمن عملية أشمل وأوسع لإعادة هندسة الحقل السياسي والثقافي والاجتماعي الفلسطيني على طريق الإبادة، وليس نهاية الصراع، وخطيئة أوسلو دليل وشاهد

الإحالات

[1] Nelson Mandela, *The Struggle Is My Life: His Speeches and Writings Brought Together with Historical Documents and Accounts as to His Life in Prison*, Rev. ed. (London: IDAF Publications, 1986).

[2] Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (New York: Little, Brown and Company, 1994), 360-380.

[3] قسطنطين زريق، **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي** (بيروت: منشورات دار المكشوف، 1939).

[4] Joel Bolnick, "Potlako Leballo: The Man Who Hurried to Meet His Destiny," *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 29, No. 3 (1991): 413–442.

[5] Robert R. Edgar and Luyanda ka Msumza, eds., *Freedom in Our Lifetime: The Collected Writings of Anton Muziwakhe Lembede* (Ohio University Press, 1996); Mathebula, S., & Manganyi, C, "Lembede's Afrika for the Afrikans and the Azanian tradition today".*Alternation: Interdisciplinary Journal for the Study of the Arts and Humanities in Southern Africa*, 30,1 (2023): 112–135.

[6] Kwandiwe Kondlo, *In the Twilight of the Azanian Revolution: The Exile History of the Pan Africanist Congress of Azania (1960–1990)* (Basel: Basler Afrika Bibliographien, 2009).

[7] Mao Tse-Tung, *On Protracted War* (Forest Grove: University Press of the Pacific, 2001).

[8] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Books for the United Nations University, 1986).

[9] Mao Tse-Tung, *Selected Military Writings of Mao Tse-Tung* (Peking: Foreign Languages Press, 1967); Mao Tse-Tung, "Problems of Strategy in Guerrilla War against Japan," *In Selected Works Of Mao Tse-Tung, Vol. 2* (Peking: Foreign Languages Press, 1965), 79–112.

[10] انظر: سيف دعنا، "فلسطين: ما حركة التحرر،" **الأخبار**، 4 آذار 2023، شوهد في 1 أيلول 2026.
https://www.al-akhbar.com/Albilad/357929/1---فلسطين--ما-حركة-التحرر.

[11] Amilcar Cabral, "National Liberation and Culture," in *Return to the source: Selected speeches of Amílcar Cabral* (New York: Monthly Review Press, 1973), 39–56.

[12] انظر: سيف دعنا، "المقاومة كشرط وجودي: إعادة الولادة،" **الأخبار**، 28 شباط 2026، شوهد في 1 أيلول 2026.
https://www.al-akhbar.com/NewspaperArticles/topics-opinions/880561/المقاومة-كشرط-وجودي--إعادة الولادة?utm source=mango-searchx&utm_medium=title_and_relatives&utm_campaign=.سيف%20دعنا

الهزيمة بوصفها منهجاً: التفكير من بين الركام

شهرام خسروي، إيران

كان والدي، وهو أحد أبناء البختياريين، السكان الأصليين لجبال زاغروس في إيران، يستشعرها قبل أن تحلَّ بوقت طويل: إنها الهزيمة. أو لربما لم تحلّ أبداً، لأنها كانت موجودة هناك دائماً، منسوجة بالتراب والهواء. وشأنه شأن أسلافه، شاهد والدي كيف انتُزعت منهم أرضهم، والمستقبل الذي كانت تعدهم به الأرض. لقد كان من سوء حظِّ البختياريين أن بعثات فرنسية وبريطانية، كانت تجوب جبالهم في أواخر القرن التاسع عشر، وجدت النفط يلمع تحت أقدامهم.



مرئية رقم (1): أول بئر لشركة النفط الأنجلو-فارسية في إيران،
حُفرت خارج مسجد سليمان، وهي بلدة تقع إلى الغرب من جبال زاغروس مباشرةً،
حيث عُثر على النفط صباح يوم 26 مايو/ أيار 1908.

خصَّ المؤلِّف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نُشرت النسخة الأولى منها في مجلة **كابينيت** في العدد 71، تموز 2026. وترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

Shahram Khosravi, "Defeat as Method: Thinking from within the Ruins," *Cabinet*, No. 71, July 2026, accessed 30 July 2026.
https://www.cabinetmagazine.org/issues/71/khosravi.php.

بدأ ويليام نوكس دارسي، مدعوماً من الحكومة البريطانية، الحفر في أراضي البدو البختياريين، وفي سنة 1908 وصل إلى النفط في الجزء الغربي من المنطقة البختيارية. كان البختياريون قد اعتُبروا منذ زمن بعيد "عرقاً متوحِّشاً"، ليس من جانب الأوروبيين وحسب، بل كذلك من جانب الحكَّام الإيرانيين—والعرق المتوحِّش هو عرق أجدب، وموطنه أرض جدباء. وقد صادرت شركة النفط الأنجلو-فارسية هذه الأراضي، وهجَّرت الكثير من الناس، وكذلك الحيوانات. تحول المزارعون الفقراء والرعاة الرحَّل إلى عمال منخفضي الأجر، وأُقيمت خطوط أنابيب على أراضيهم لنقل "الذهب الأسود" إلى الحواضر الكبرى. وقد موَّل النفط المستخرَج من أراضي البختياريين تحديث طهران وترسيخ الدولة القومية الخديجة، في حين لم يحصل البختياريون أنفسهم على أيٍّ من الفوائد الناجمة عن ذلك. بعد التوقف عن استخدامها، تُركت خطوط الأنابيب القديمة في أماكنها لتصبح أنقاضاً تفصح عن الصلة بين الحكم الاستعماري والكارثة البيئية الراهنة في المنطقة، وبين التراكم الاستعماري عبر السلب، والفقر والحرمان اللذين كان البختياريون وما زالوا يكافحون في مواجهتهما.



مرئية رقم (2): نقل التغليف الخاص بخط أنابيب تابع لشركة النفط الأنجلو-فارسية بالقرب من مدينة عبدان، 1914.

من الأشياء القليلة التي بقيت معي من أبي رسالة بعثها لي، في أواخر العام 1987، بينما كنت أعبر الحدود، واحداً تلو آخر، بشكل غير قانوني، محاولاً الإفلات من الحرب الإيرانية-العراقية. لقد كانت بالكاد رسالة، إذ هي أقرب إلى تحذير مقتضب، ونصَّت الجملتان الأخيرتان فيها على أن: "الحياة عموماً تدور حول الهزيمة، فلتتعلَّم أن تواجه هزائمك بوجهٍ مكشوف". لكن كيف للمرء أن يستعدَّ لهزيمة لم تأتِ بعد؟ بالنسبة إلى أمثال أبي، من سُلبت منهم أرضهم وأسماؤهم وزمنهم، فإن الهزيمة ليست غريبة عنهم، إذ الهزيمة تأتي، متوقَّعَة، مثل فصل من فصول السنة. كان أبي، الرجل من السكان الأصليين، يريد أن يهيِّئني، أنا المهاجر غير الموثَّق، لإيقاع الفقد الذي يعود، مرَّةً تلو أخرى، عبر الأجيال. ثمة هزيمة أخرى في طريقها إلينا، فتعلَّم أن تقابلها بوجهٍ مكشوف.

في **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، يصف فرانز فانون تجربة مشاهدة الأفلام التي تظهر فيها شخصية الزنجي قائلاً: "لا أستطيع أن أذهب إلى فيلم دون أن أرى نفسي. أنتظر نفسي. في الفاصل، وقبل أن يبدأ الفيلم مباشرةً، أنتظر نفسي. والناس في السينما ينظرون إليّ، ويتفحّصُونني، وينتظرونني."[1] إن لازمة "أنتظر نفسي" تلتقط، بدقَّة صارخة، ترقُّب الهزيمة—تلك اللحظة التي يدخل فيها الجسد الزنجي إلى إطار الصورة، وفي اللحظة ذاتها تماماً، تشييؤه من خلال نظرة المشاهدين. على امتداد أعمال فانون، تظل الهزيمة حاضرة على الدوام في المجال البصري الذي تشكِّله النظرة البيضاء: إنها تصميم رقصة من حركات النظر التي تختزل، وتجمِّد، وتفكِّك. إن التشييء هو شكل من أشكال التفكيك—[تفكيك الكينونة]، وإن كلمة "هزيمة" بحدِّ ذاتها تحمل هذا التاريخ: ذلك أنها تنبثق في أصلها من الكلمة الفرنسية القديمة "defaire"، التي تعني "أن تُفكِّك" أو "أن تنقض" ما كان [قائماً].

ومع ذلك، فإن تاريخ الجسد الأسود، شأنه شأن تاريخ الشعوب الأصلية والمستعمَرة، ليس مجرد تاريخ لتفكيك الكينونة، ذلك أن التفكيك لا يكون أبداً نهاية القصة. إن إرادة إعادة التكوين [من جديد] لا تولد خارج الهزيمة، بل من داخلها. لم يكن أبي، الرجل الذي شكَّلته جبال زاغروس، قد قرأ فانون أبداً. ومع ذلك، كان ثمة ما يربط بينهما عبر المسافة والتاريخ: إنها معرفة كيفية مواجهة هزائمهما بوجهٍ مكشوف. والوجه المكشوف هو انفتاح على العالم، وعلى المخاطر التي ينطوي عليها العالم. والانفتاح إنما هو فعل واختيار ودعوة إلى الاشتراك بدلاً من التراجع. إنه رفض للاختباء، والانكفاء، وإدارة النظر بعيداً حين تتكشَّف الكارثة. والوجه المكشوف هو نقيض الوجه المغلق. أن تواجه هزائمك بوجهٍ مكشوف يعني أن تعيش مكشوفاً، وأن تتقبَّل الهشاشة بوصفها شرطاً لأن تكون حيّاً. [الوجه المكشوف] يعني أن تفكِّر على نحو خطِر، تحديداً لأن العدو خطِر. والوجه المكشوف هو الاستعداد للتحديق مباشرةً في الكارثة التي تقترب منك—لا بوهم الانتصار، بل بإرادة البقاء. والبقاء يتطلَّب المعرفة، ذلك أن الذين يتحمَّلون هزيمةً تلو أخرى بوجهٍ مكشوف يولِّدون أشكالاً من المعرفة تنشأ فقط من الانكشاف، والهشاشة، والوقوف أمام العالم دون درع تحميهم.

إن المهزومين في هذا العالم ينظِّرون لما يقاسونه، وفي الحقيقة، فإن التفكير النقدي الوحيد الممكن اليوم هو التفكير من منظور المهزومين. وهذا المنظور لا يقوم على السلبية، ولا على الضحوية. بل على العكس من ذلك، إذ يطرح السؤال: كيف يمكن للمرء أن يفكر من داخل الانكسار، ومن داخل الركام، وأن يظلَّ مع ذلك قادراً على إنتاج المعنى، وحتى إمكانية الفعل؟ ماذا يعني أن نحوِّل الهزيمة إلى منهج؟

يحمل شعب إيران على عاتقه ثورةً مهزومة—هزيمة تتلو هزائم سابقة: هزيمة الثورة الدستورية سنة 1911، وهزيمة حركة تأميم النفط سنة 1953. وهي ثورة مهزومة لأن المجتمع الإيراني لا يزال بعيداً كل البعد عن الوعود التي أُعلِنت في أيامها الأولى. واليوم، يواجه الشعب نظاماً اجتماعياً متقلقلاً يتَّسم باستشراء الفساد، واتساع التفاوت الطبقي، وتفكُّك الأسرة، والبطالة العالية، وفقدان العدالة الاجتماعية، وانعدام الأمن المالي، وعدم المساواة في النوع الاجتماعي.



مرئية رقم (3): متظاهرون في حرم جامعة طهران يحملون لافتات
تحمل صور آية الله الخميني وعلي شريعتي، ومحمد مصدِّق الذي قاد حركة تأميم النفط، 13 كانون الثاني/ يناير 1979.

كان علي شريعتي، الذي غالباً ما يُنظر إليه على أنه المنظِّر الرئيسي للثورة الإيرانية، طالباً في باريس في أواخر خمسينيات القرن العشرين عندما انخرط في نضال التحرر الوطني الجزائري، واطَّلع على كتابات فرانز فانون. وقد ترجم شريعتي الفكر المناهض للاستعمار إلى رموز إسلامية، معايناً في الإسلام إمكانية ثورية قادرة على تعزيز النضال المناهض للاستعمار وضمان استمراره، كما سعى إلى الجمع بين مناهضة فانون الثورية للاستعمار ومنظور إسلامي وجودي، رابطاً بين النضال المادي ضدّ الظلم والبحث الروحي عن المعنى.

أوضح شريعتي هذه الرؤية لفانون في رسالة، وأفضح ردُّ فانون عليها عن تردُّد مألوف، وهو التحفُّظ نفسه الذي كان قد أبداه حيال حركة الزنوجة. لقد رأى فانون أن سعي "المرء إلى جذوره"، سواء كانت دينية أو إثنية أو عرقية، إنما هو طريق مضلِّل نحو التحرر.[2] وكان توجُّهه استشرافياً، متطلِّعاً إلى المستقبل. وكما كتب في **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء:** "لا أريد أن أمجِّد الماضي على حساب حاضري ومستقبلي."[3]

بعد عقود، تبدو عواقب سعي "المرء إلى جذوره" واضحة في الكارثة السياسية التي تعيشها إيران. ومع ذلك، فهذه ليست الحكاية بأكملها. فثورة 1979 المهزومة نفسها بُنيت على هزيمة أخرى، أقدم منها بكثير: هزيمة كربلاء. ففي تشرين الأول/ أكتوبر 680 للميلاد، وقعت معركة دامية في سهول كربلاء، في العراق اليوم، وذلك في اليوم العاشر من شهر محرَّم، الذي يُحيي الآن بوصفه "يوم عاشوراء". في ذلك اليوم، قُتل حفيد النبي محمد، الإمام الحسين، واثنان وسبعون من أفراد أسرته وأتباعه. في الإسلام الشيعي، تمثِّل عاشوراء تاريخاً من الوحدة والخيانة

والعطش والفقد، والتعذيب، والحزن. هذا، ويتم التعبير عن ألم الشيعة وندمهم على نحو سنوي من خلال طقوس عاشوراء، وهي بمثابة مأتم جماعي يحوِّل الحزن إلى تذكُّر جماعي. وبإحياء عاشوراء في مختلف أنحاء العالم الشيعي، من إيران والعراق إلى جنوب آسيا، ومن قبل الجاليات الشتاتية في شرق أفريقيا وجزر الكاريبي... فقد أفرزت نموذجاً للهزيمة يتسع بما يكفي لاحتواء التاريخ وعلوم الكون والشروط الإنسانية.



مرئية رقم (4): إعادة تمثيل معركة كربلاء خلال مراسم عاشوراء،
في سوق الشيوخ في محافظة ذي قار في العراق، 19 تموز/ يوليو 2023 (تصوير: أسعد نيازي).

يتصادى هذا التقليد مع الرثاء الأسود—أي الأغاني وقصائد الحداد في تجارب السود، التي تتأمل فيها أو تحتفي بها، في مواجهة تاريخ من العنصرية والاستعمار المستمرَّين. إن هذه المراثي سياسية بطبيعتها، إذ إنها تفجُّع على الهزيمة في الوقت الذي تقاوم فيه الهزيمة، وتكون بمثابة أداءات للتذكُّر واسترداد للحق في مواجهة السلطة.

ينبثق عن منظور المهزومين سؤال وجيه، مؤدَّاه: لماذا نُهزم مرةً أخرى، وكيف يمكننا أن ننجو من الهزيمة مرةً أخرى؟ هنا، يصبح الرثاء نداءً لاستعادة وعود العدالة المتلاشية. وهذا، على وجه التحديد، ما يجعل الرثاء تهديداً لمن هم في السلطة. وقد حمل العمال القادمون من جنوب آسيا بعقود عمل إلى منطقة الكاريبي الاستعمارية طقوس عاشوراء، حيث تطوَّرت لتصبح ممارسة شعائرية بارزة، وبخاصة في ترينيداد. كانت هذه الاحتفالات، المعروفة محلياً باسم طقوس "حُسَيْ [أي حسين]"، موضع ريبة في الغالب من جانب السلطات الاستعمارية البريطانية في كثير من الأحيان، وقوبلت في بعض الأحيان بالقمع العلني. وفي سنة 1884، وأثناء طقوس حُسَيْ في ترينيداد، فتحت القوات

البريطانية النار على المشاركين، وصارت مجزرة حُسَيْ في 30 تشرين الأول/ أكتوبر 1884 صدى مؤلماً لكربلاء.



مرئية رقم (5): طقوس حُسَي في ترينيداد، وتتضمن هياكل تُعرف باسم "تازاه [تعزية]" التي تمثِّل ضريح الإمام الحسين. ويُرجَّح أن تكون هذه الصورة، التي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، قد التُقطت بعد مجزرة سنة 1884.

إن ما يجعل هزيمة كربلاء تدعو للإعجاب ليس معناها الديني أو رمزيَّتها الروحية، بل قابليتها للترجمة السياسية—أي الطريقة التي تعمل بها باعتبارها محفِّزاً للحركات الاجتماعية. وبعيداً عن الدين وأيديولوجية الدولة، تعبِّر كربلاء عن الألم المشترك للمهزومين. وبوصفها مرثية حزينة وثورية في آنٍ معاً، فإن كربلاء تقدم دليلاً لكيفية التعامل مع ما يخلِّفه ماضٍ عنيف. وتشكِّل الطقوس المتمركزة حول هذه الهزيمة سردية ما بعد-كارثية للحاضر، وذاكرة حية للفقد تُصرُّ على المقاومة.

وهكذا، فإن الهزيمة تصبح فعلاً نقدياً، ورفضاً للتصالح مع الظلم من خلال حسم سابق لأوانه، ويستمر الفكر النقدي عبر انكساره الخاص—إذ هو نمط من التفكير الذي يرفض نسيان الجراح. فالهزيمة ليست نهاية النقد، بل هي نقطة انطلاقه الأخلاقية. والشعوب المهزومة في الأرض، عبر الأزمنة والأمكنة، تعيش باستمرار ضمن إطار ما بعد-كارثي. إن الطرق التي مورست بها سرديات هزائم الماضي، سواء على أيدي العمال المهاجرين المتعاقدين في منطقة الكاريبي، أو العمال المُستعبَدين في مزارع أمريكا الشمالية، أو المجتمعات المهمَّشة في إيران، لا تتحدَّث عن تاريخ بعيد، بل عن طريقة مستمرة في فهم العالم.

إن مهزومي الأرض يعيشون بالفعل في الظروف ذاتها التي تحاول السرديات ما بعد الكارثية وصفها، ذلك أن الهزيمة التاريخية ليست مجرد حدث مضى وانقضى—إن الهزيمة تحمل في داخلها إمكان لحظات ثورية مستقبلية، وإن مراثي الهزيمة ليس فعلاً سلبياً لتذكُّر الماضي، بل هي ممارسة للأمل، وتوجُّه نحو إمكان ظهور الجديد—إنها الاستعداد لمواجهة هزيمة تقترب بوجهٍ مكشوف. يمكن فهم هذه المفارقة، وهذا التوتر، بوصفهما شكلاً من أشكال الأمل التشاؤمي. فعندما تصبح الفواصل بين الكوارث قصيرة حدَّ أننا بالكاد نخرج من إحداها لتحلَّ الأخرى، يصبح التفاؤل أمراً غير قابل للتصوُّر. ومع ذلك، فإن انعدام الأمل هو أمر غير واقعي، فالأمل واقعي لأنني ما زلت حيّاً، وما زلت أتنفَّس، حتى عندما يغدو التنفُّس نفسه، على حدِّ تعبير فانون، شكلاً من أشكال القتال.[4] وهذا التنفُّس القتالي يحملنا على أن نأمل دون أوهام. والأمل التشاؤمي هو أمل يدفعنا إلى النضال تحديداً لأننا ندرك استحالة النصر. فالنصر قد يكون غير قابل للتحقق، ولكنه يجب أن يظل قابلاً للتخيُّل. وإذا كنا لا نستطيع الإفلات من الهزيمة، فإن علينا أن نتعلم كيف نفكِّر معها. لا يمكننا أن ننتصر، لكن علينا أن نفكر كما لو أننا نستطيع ذلك، لا بدافع قناعة دينية أو أيديولوجيا سياسية، بل ببساطة لأننا ما زلنا أحياء. ما زلنا نتنفس. وهنا يكمن الفرق بين التفاؤل والأمل: فالأمل يستمرُّ حتى في ظلِّ الاستحالة.

إن المفكرين الذي خبروا الهزيمة وعاشوها يشهدون على ذلك. فقد كتب فالتر بنيامين مرَّة: "لم يُمنَح الأمل لنا إلا من أجل أولئك الذين لا أمل لهم،"[5] كما قال جيمس بالدوين: "المستقبل لا وجود له بالنسبة لي." ولم يكن بذلك يعترف باليأس بقدر ما كان يصف حالة قائمة، إذ حرمته العنصرية الاستعمارية، وحرمت أمثاله، من أيِّ غدٍ موعود، فقد كان المستقبل محتلاً سلفاً. لم يكن تشاؤمه في غير محلِّه، ولكن التزامه بالفعل التحويلي كان أكثر حزماً. وقد أصرَّ بالدوين على أن أعظم مسؤولياتنا إنما تقع على عاتق الأجيال التي لم تولد بعد.[6]

إن التوجُّه الواقعي على هذا النحو يفرض علينا أن نأمل دون أن نتوقَّع الخلاص، ويظل هذا الأمل المقاتل سلبياً—أي شكلاً من أشكال الأمل الذي يستمر عبر الرفض، بأكثر من أيِّ تصالح مع حاضرٍ لا يُحتمَل. وقد قال ثيودور أدورنو ذات مرة: "لا يمكن عيش الحياة الخطأ عيشاً صحيحاً."[7] وإذا كانت الحياة نفسها "خطأ"، وقد شكَّلها التسلُّط والاستغلال والاغتراب، فإن الأمل الساذج في الخلاص ضمن شروطها القائمة يعني قبول مقدِّماتها الزائفة.

وقد طوَّر شعب آخر من الشعوب المهزومة، شعب الكرو، وهم جماعة من السكان الأصليين في غرب الولايات المتحدة، ما يصفه جوناثان لير بأنه "أمل جذري"—شكل من أشكال الأمل مكَّنهم من البقاء في ظلِّ انهيار ثقافي، حين لم يعد بالإمكان الحفاظ على أنماط الحياة القائمة ونُظم المعنى المعهودة: "إن ما يجعل هذا الأمل جذرياً هو أنه يتَّجه نحو خيرٍ مستقبليٍّ يتجاوز القدرة الحالية على فهم ماهيته. فالأمل الجذري يتطلَّع إلى خيرٍ لم يمتلك أولئك الذين يحملون هذا الأمل بعد المفاهيم المناسبة التي تمكِّنهم من فهمه."[8]

وعلى ذلك، فإن الأمل الجذري يتطلَّب خيالاً جذرياً—جهداً لا يهدف إلى استعادة ما فُقد، بل يسعى إلى خلق

إمكانات جديدة للحياة حين يكون العالم المألوف قد انتهى. ويمكن قول الشيء نفسه عن الفلسطينيين في ظل الإبادة الجماعية، ذلك أن أمل المهزومين هو تحديداً هذا: أمل يوجد من خلال استحالته الخاصة، أمل يصمد حتى عندما لا يبدو الفعل ذو المعنى ممكناً أكثر من ذلك.

إن ما يشترك فيه مهزومو الأرض هو إدراك أن الهزيمة ليست نهاية النضال بل شرطه، ذلك أن الهزيمة، بالنسبة لهم، تصبح منهجاً، ومن خلاله يتجلَّى الوعي التاريخي بأكثر صوره وضوحاً. وكما كتب فريدريك جيمسون، فإن "التاريخ يتقدَّم، لا عبر الانتصار، بل عبر الهزيمة،"[9] لأن الهزيمة تكشف ما تحجبه الانتصارات. فيبرِّر الانتصار صوابية الترتيبات القائمة التي تكشف الهزيمة خطأها. والهزيمة هي أرضية التفكير الأخلاقي: إنها تجبرنا على تخيُّل إمكانات لا تزال عصية على التحقق، ويصبح فعل التخيُّل ذاته مولِّداً لإمكانات سياسية، وتُفسح الهزيمة مجالاً مفاهيمياً للخيال الجذري.

لقد تصوَّرت الحداثة الاستعمارية التاريخ باعتباره تقدُّماً—أي غائيةً قوامها الانتصار والغزو والتسيُّد، إذ تأسَّس منطقها الاستعماري على إنكار الهزيمة، أو ما يطلق عليه غسان حاج "فانتازيا القدرة الكليَّة."[10] وضمن هذه الخطاطة، فالمنتصرون وحدهم هم من يمتلكون التاريخ، أما المهزومون فيُلقى بهم خارج الزمن، وتُجرَّد معاناتهم من طابعها السياسي، ويتم تطبيع سلبهم. ولذا، فالممارسة المناهضة للاستعمار إنما تبدأ بكسر هذه الغائية، وهي تتطلَّب تعلُّم التفكير على الرغم من الهزيمة.

وهذا يتناغم مع ما تصفه ماريانا أليساندري، في كتابها **الرؤية الليلية**، بأنه العيش مع الظلام. فهي لا تدعو إلى التفكير في الظلام، بل إلى التفكير مع الظلام.[11] وعلى النقيض من هوس التنوير بالنور والشفافية والوضوح، يؤكِّد التقليد الراديكالي للسكان الأصليين والسود الحقَّ في الظلمة [عدم الشفافية] وفي الفرار [المطاردَة]. فالظلمة هي رفض أن يتم تحويل المرء إلى كيان يمكن للسلطة الاستعمارية أن تعرفه معرفة كاملة وضمن شروطها. وكذلك الأمر، فإن المطاردة ليست مجرد هروب يائس من ظروف مادية مزرية، مثل مزارع العبيد أو الاحتلال "الإسرائيلي"، بل هي أيضاً عملية لتحقيق الذات. فالمطاردة، كرفض للأسر، تولِّد تحوُّلاً داخلياً، وتنتج ذوات جديدة، وتخلق ظروفاً يصبح فيها من الممكن استشراف المستحيل، وتخيُّل الحياة بعيداً عن القيود والسلاسل.

يكتب فانون أن المقاومة تمهِّد الطريق إلى الحرية من خلال تغييرات جذرية في الوعي. ومثل الفرار [للمطارَد]، تُحدث الهزيمة بوصفها منهجاً، هذا التحوُّل نفسه: فهي ترفض التشييء، والهويات الأحادية التي تفرضها المخيِّلات الاستعمارية، وتؤكِّد الحق في الوجود على نحو آخر. وبهذا المعنى، يتقاطع الفرار مع الهزيمة بوصفها منهجاً، فكلاهما يربك الفانتازيا الاستعمارية بأن الاستعمار كلِّي القدرة، وكلاهما يكشف ما تبذل الهيمنة جهداً هائلاً لإخفائه: ما زلنا أحياء.

إن اللحظة التي ندرك فيها هزيمتنا هي اللحظة التي نبدأ فيها باختبارها تاريخياً وسياسياً. وحتى حين تبدو الهزيمة حتمية، علينا أن نؤرِّخها [عبر الإقرار بها كلحظة تاريخية]، وعندها فقط يمكننا المطالبة بالعدالة. إن الهزيمة بوصفها منهجاً متجذِّرة في مخيالٍ ينطلق من الأسفل. إنها تسعى إلى التكهُّن بالمستحيل، وتصوُّر حياة تتجاوز ركام

الرأسمالية العنصرية والكولونيالية العنصرية. وإذا كانت السياسة معركةً على المخيال، فإنها المعركة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الإفلات من الهزيمة.

لقد أدرك الفلسطينيون هذا منذ سنة 1948، ونحن، مهزومي الأرض، تعلَّمنا من الفلسطينيين كيف نواجه هزائمنا بوجهٍ مكشوف. إننا نُهزم مرةً، وثانية، وثالثة... لكننا لا نُهزم بالطريقة نفسها أبداً. هزائمنا ليست تكراراً للشيء نفسه، لأن تكرار العالم نفسه سيكون خيانةً له

الإحالات

[1] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. by Charles Lam Markmann (London: Pluto Press, 1986), 107.

[2] نشرت رسالة فانون التي ينتقد فيها موقف شريعتي في كتاب **فرانز فانون: الاغتراب والحرية**، غير أنه تبيَّن لنا أن عدداً من الباحثين، ومنذ صدور ذلك الكتاب، قد شكَّكوا في صحة نسبة الرسالة إلى فانون (اراش دفاري وسيافاش سفاري). وبعد سنتين، أقرَّ يانغ نفسه بأنه توصل أيضاً إلى أن الرسالة "من المرجَّح ألا تكون كُتبت على الإطلاق من قبل فانون، بل كانت بأكثر من ذلك اختلاقاً إبداعياً من جانب مُتلقِّيها المزعوم—علي شريعتي." وتشكر مجلة **كابينيت** آدم شاتز على لفتها إلى هذه المعلومات الجديدة. أُضيفت هذه الملاحظة بتاريخ 28 تموز/ يوليو 2026. وللمزيد، انظر: *Frantz Fanon: Alienation and Freedom*, ed. Jean Khalfa and Robert J. C. Young, trans.by Steven Corcoran (London: Bloomsbury, 2018);Arash Davari and Siavash Saffari's articles "Mystical Solidarities: Ali Shariati and the Act of Translation" and "Thought/Translation and the Situations of Decolonization," *Philosophy and Global Affairs*, Vol. 2, No. 1 (2022); Robert J. C. Young, "Why Frantz Fanon Changed His Name: On Adam Shatz's The Rebel's Clinic," *Los Angeles Review of Books*, 29 June 2025, accessed 10 August 2026. https://lareviewofbooks.org/article/why-frantz-fanon-changed-his-name-on-adam-shatzs-the-rebels-clinic/.

[3] Ibid., 176.

[4] Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, trans.by Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 65.

[5] Walter Benjamin quoted in Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge, 2002), 261.

[6] Margaret Mead and James Baldwin, *A Rap on Race* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1971), 201.

[7] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, trans.by E. F. N. Jephcott (London: Verso, 2005), 39.

[8] Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 103.

[9] Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (London: Verso, 2009), 41.

[10] Ghassan Hage, *Alter-Politics: Critical Anthropology and the Radical Imagination* (Melbourne: Melbourne University Press, 2015), 159.

[11] Mariana Alessandri, *Night Vision: Seeing Ourselves Through Dark Moods* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2023).

فلنتذَّكر المستضعفين

لادن أحمديان هروي، إيران

ترجمة: فاطمة زراقط، لبنان

ثمة سلسلة جينيالوجية فكرية طويلة للنداءات التي تدعو للتصدي للهزيمة السياسية: فبعد نكسة سنة 1967 عاد المثقفون العرب إلى النقد الذاتي كمسار لإعادة التفكير في شروط التحرر، وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي عاد كثير من مفكِّري اليسار إلى مفهوم الهزيمة لإعادة النظر في مسلَّمات النظرية الثورية وسبل تطبيقها. تنتمي مقالة شهرام خسروي "الهزيمة بوصفها منهجاً" إلى هذا التقليد، لكنها تبحث مسألة الهزيمة في سياق الثورة الإيرانية في العام 1979، وتتبَّع جذور هذه الهزيمة المتمثِّلة في نداء علي شريعتي بـ"العودة إلى الذات". ليست الهزيمة في قراءة خسروي مجرد مآلٍ ظرفي لتجربة تاريخية، بل تصبح منظوراً معرفيّاً يُقرأ من خلاله العالم. وبالتالي، تصبح الهزيمة حالةً راتبة لا تجربة تاريخية عابرة. تقدِّم هذه المقالة قراءة نقدية لدعوة خسروي لقبول الهزيمة "بوجه مكشوف". لن تُسائل هذه المقالة النتائج التي وصل إليها خسروي، بل تتحدَّى في الأساس المنطق الثنائي للنصر والهزيمة الناظمين لقوله. أدعو في هذه المقالة إلى التعامل مع الثنائية ذاتها بوصفها إرثاً من إرث الحداثة الاستعمارية ومن التصور الغائيِّ للتاريخ. لا يتطلب تجاوز هذا الإطار عدم النظر إلى الهزيمة بوصفها أفقاً للتفكير فحسب، بل كذلك بتبنِّي فهم جدلي للتغيير التاريخي يُؤصِّل للتناقضات والظروف الناشئة والتحولات بدلاً من النتائج التاريخية الثابتة. وبناءً على هذه المقدمة، تفنِّد هذه المقالة ثلاثة مزاعم متشابكة في مقالة خسروي: أولاً، النظر إلى ثورة العام 1979 بوصفها هزيمة. وثانياً، قراءة فكر شريعتي بوصفه شكلاً من أشكال النزعة الأهلانية. وثالثاً، تأويل كربلاء على أنها سردية نموذجية للهزيمة في المخيال السياسي الشيعي. إزاء هذه القراءات، أجادل بأنه لا يمكن فهم كربلاء أو الثورة فهماً مناسباً من خلال مقولات النصر والهزيمة، بل يجب قراءة الثورة كصيرورة تاريخية متناقضة آلت إلى ظهور ذوات سياسية جديدة—أعني المُستضعَفين. يساعدُ بروز المُستضعَفين في تفسير قدرة المجتمع الإيراني على الصمود في وجه الضغوط الإمبريالية. وبالمثل، أدعو إلى النظر إلى نداء شريعتي بـ"العودة إلى الذات" لا كتوق إلى الأصول، بل كمشروعٍ ناظرٍ نحو المستقبل ومتجذِّر في مفهومَي القيام والهجرة. تنتهي هذه المقالة باستعادة مفهوم الممارسة السياسية، وتحاجج بأن أهمية ثورة 1979 تكمن في رفضها الإرجاء السياسي، وفي إصرارها على أن العدالة ليست وعداً أخرويّاً بل مهمة تاريخية في الحاضر.

* خصَّت المؤلِّفة لادن هروي أحمديان **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة، وترجمت النصَّ عن الإنجليزية فاطمة زراقط.
Ladan Ahmadian Heravi, "Remember the Mostaz'afin."

لقد كان أقصر حديث لي في حياتي مع علي، طالب دراسات عليا في ثانوية معروفة مُقرَّبة من "أنجمن حجتية."[1] استغرق حديثنا دقائق قليلة، لكنه رافقني زمناً طويلاً، أكثر من أيِّ أحاديث لي مع آخرين امتدت لسنوات. كنتُ أتحدَّث عن العدالة بوصفها الهدف الأسمى للسياسة. فقلت: في المخيال الشيعي، سيظهر إمام الزمان لا ليحكم فحسب، بل ليقيم العدل أيضاً. فهو غائب، لكنه حاضر على الرغم من هذا الغياب. فهو إمام الزمان. وفي هذه الحالة، يجب أن تَحكم مثلُه العليا المبادئ الراعية لسياسة هذا الزمان.

وافقني علي في ذلك، وقال: "صحيح أن الإمام سيظهر ليقيم العدل، لكننا لا نمتلك العدَّة المفاهيمية اللازمة للتفكير في مفهوم العدل نفسه. فالعدل المطلق يتجاوز حدود إدراكنا: ما نراه اليوم عدلاً قد ينقلبُ جوراً في النهاية." وفي لحظة خُيِّل إليَّ أن العدالة نفسها وضعت في منفى خارج الحيِّز البشري، وأُقصيت إلى أفق يتجاوز التاريخ واللغة.

فما معنى "المخيال الجذري" عندما يُجرَّد من أيِّ عدَّة مفاهيمية؟ وهل يمكن للمخيال أن يكون جذرياً عندما يتخلَّى عن فعل "التسمية"؟ أو هل يذوب ويتحول إلى شوق متافيزيقي، يتَّسم بالحدَّة، والجمال ربما، محجوب خلف الأسرار لكنه حتماً معلَّق خارج التاريخ؟ فكما أن تسمية العدو فعل سياسي، فإن تسميتنا "نحن"، تسمية أملنا، وتسمية مخيالنا... هي أفعال سياسية أيضاً. فنحن لسنا عوام بلا ملامح، ولسنا مهزومين بلا أسماء.

عدتُ إلى هذه الأسئلة مراراً أثناء قراءتي مقالة شهرام خسروي بعنوان "الهزيمة بوصفها منهجاً: التفكير من بين الركام."[2] لم يكن أحد أسوأ أشكال العنف التي مارستها الحداثة الاستعمارية الغزو البري أو النهب الاقتصادي فحسب، بل استعمار المخيال ذاته: تهذيب الأحلام أو الأمنيات أو الخيالات الممكنة. فالحداثة الاستعمارية تقتات على تضييق أفق الإمكان التاريخي حتى يبدو النظام القائم قدراً لا مفرَّ منه. وإذا انفصل المخيال كليّاً عن المفاهيم وعن التاريخ فهل سيبقى يمتلك قدرته على التغيير؟ أم سيصبح ظلّاً ليس إلا، أو قُل رواسب مبتورة عن الزمن التاريخي؟

في مقالة خسروي، لا يتجاوز المخيال السياسي حدود المقولات المفاهيمية فحسب، بل يلفي القارئ نفسه مدعوّاً إلى التخلِّي عن أيِّ وهم بالنصر، وإلى الاعتراف بأن تاريخنا كان، ولا يزال، تاريخ هزيمة. تبدأ قراءتي لما يطرحه خسروي بالسؤال التالي: هل يمكن لثنائية النصر والهزيمة أن تكشف شيئاً عن طبيعة الشأن السياسي، أو أن تقيم جسراً للعبور من النظرية إلى التطبيق في حقل السياسة؟ أحاول في السطور التالية أن أبيِّن محدودية دعوة خسروي إلى اتخاذ الهزيمة كأفقٍ معرفي. وهي دعوة ترمي إلى إحداث شرخ في التصور الخطِّي للتاريخ بوصفه مسيراً تقدميّاً لا متناهياً نحو مستقبل مُقدَّرٍ مسبقاً. لكنني أحاجج بأن ثنائية النصر والهزيمة بذاتها إنما هي وليدة النسق المعرفي الاستعماري الحداثي الذي أنتج الفهم الغائي للتاريخ بوصفه حركة حتمية نحو التقدُّم والاستعمار والنصر الحاسم. ثم إن قلب مصطلحات هذه الثنائية لا يؤمِّن لنا خروجاً من منطقها الحاكم، إذ تبقى هذه المصطلحات أسيرة البنية المفاهيمية نفسها باستبدال الهزيمة بالنصر من دون التشكيك في الإطار الثنائي بذاته.

العودة إلى التفكير الجدلي

في مقالة "الهزيمة بوصفها منهجاً" يحاجج خسروي أن الحداثة الاستعمارية تستثمر بشدة في مُثل التقدُّم والانتصار اللذين يستندان على الفهم الغائي للتاريخ. يرى خسروي أن تفكيك الحاضر من الاستعمار يتطلَّب تفكيك فهمنا للتاريخ نفسه من الاستعمار. يقول: "تصورت الحداثة الاستعمارية التاريخ كتقدُّم محكوم بغائية الانتصار والاستعمار والسيادة. لقد بُني عقلها الاستعماري على نكران الهزيمة... ويجب على أيِّ محاولة لتفكيك الاستعمار أن تبدأ بإحداث قطيعة مع هذه الغائية."

لكنني أقول إن تحدي منطق الحداثة الاستعمارية واستعادة مخيالنا التاريخي يتطلَّب أكثر من توسيع السردية التاريخية الحاكمة لتستوعب الهزيمة إلى جانب الانتصار. إنه يتطلَّب قطيعة جذرية مع الأطر المفاهيمية الثنائية التي من خلالها ترتب الحداثة الاستعمارية تجربة التاريخ. ولهذا السبب، أخالف خسروي في ادِّعائه بأن: "الهزيمة أرض التفكير الأخلاقي، وتفسح مجالاً مفاهيمياً للمخيال الجذري." وبخلاف ذلك، أرى أن أساس التفكير النقدي يكمن في رفض ثنائية النصر والهزيمة وأدعو إلى العودة إلى الفهم الجدلي للصيرورات التاريخية والاجتماعية، إذ تمكِّننا هذه الرؤية الجدلية من لمس الطابع المفتوح والمتناقض للتاريخ، ما يجعل التاريخ مورداً فكرياً أكثر قوة في النضال في مواجهة الاستعمار والإمبريالية.

قد يؤتي التفكير الثنائي أُكله كاستراتيجية سياسية أو كتعبئة عملية، إذ تساعد التمايزات الواضحة والتناقضات المبسَّطة على حشد الفعل الجماعي. لكنه، كمنهج تحليلي، غالباً ما يكون مضلِّلاً ومثيراً للسجالات ومؤطِّراً للآفاق المفاهيمية. تقيم الأطر الثنائية تمايزات واضحة وجوهرية وثابتة، وتقدِّم الحدود [المفهومية] كأنها ثابتة غير متحولة والفوارق كأنها مطلقة. وبذلك تُنتج هذه الأطر مقولات متباينة أيّما تباين ومقطوعة من جذورها التاريخية ومنفصلة عن ظروفها الاجتماعية التي ولَّدتها. تبدو هذه المقولات ثابتة وكأنها محكومة بمبادئ تتجاوز الزمان والمكان، ويصبح نقد التفكير الثنائي شرطاً للمقاربة الجدلية. فالظواهر الاجتماعية، من منظور جدلي، ليست ثابتة بل إنها في حركة مستمرة تتطور من خلال التناقضات والعلائق التي أنتجتها السياقات التاريخية.

حوار مع "المهزومين"

في حواره معنا، نحن "مهزومو الأرض"، يعود خسروي إلى الثورة الإيرانية في العام 1979 بوصفها لحظة نموذجية للهزيمة وخيبة الأمل، ويرى أن هذه الهزيمة ليست مستغربة. فالمولود الذي خرج ميتاً من رحم الثورة ينتمي إلى سلالة جينيالوجية من الهزائم تمتد على وسع تاريخنا. لكن الثورة لم تكن فصلاً آخراً من سلالة فشلنا المتتابع الحديث فحسب، من الثورة الدستورية إلى تأميم النفط، بل إن جذورها ضاربة أكثر عمقاً في التاريخ: يمكن تتبُّع أثرها إلى كربلاء، حيث أصبحت الهزيمة اللغة العميقة التي تحكم المخيال السياسي الشيعي. "وبعبارة أخرى، لقد أقيمت ثورة 1979 الفاشلة على هزيمة تاريخية ضاربة في القدم: هزيمة كربلاء."

ويذهب الكاتب أبعد من ذلك أيضاً. فخارج "ظرفنا الوجودي"—وهو ظرف، في فهم الكاتب، متَّسم بالهزيمة منذ البدء وحتى الختام—يعتقد الكاتب بأن هزيمة ثورة 1979 لم تكن مجرد حدث تاريخي وبأنه كان يمكن استشرافها قبل بدء الثورة حتى. فبالنسبة إلى الكاتب، فإن بذور هذه الهزيمة مزروعة في الإطار النظري الذي نهلت منه الثورة. لكن لماذا؟ لأن الأفق الفكري الذي أحيا الانتفاضة الثورية للعام 1979 كان نداء علي شريعتي بـ"العودة إلى الذات." ولكن، يذكرّنا الكاتب، بأن فرانز فانون رأى في هذه العودة إلى الذات خطأً سياسياً جوهرياً: "رأى فانون بأن بحث المرء عن جذوره الدينية أو الإثنية أو العرقية يُذهِلُ عن السير نحو التحرر. وقد كان [فانون] يتطلَّع إلى الأمام دوماً، كما كتب في **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء:** 'لا أريد تمجيد الماضي على حساب حاضري ومستقبلي.'" ومن وجهة النظر هذه، فقد كانت ملامح هزيمة الثورة مرسومة في عمارة المفاهيم التي ألهمتها، أو فلنقل إنها كانت متجذِّرة في خطيئتنا الأولى: أننا تخيَّلنا أن الثورة نفسها ممكنة.

تعرض مقالة خسروي ثلاثة مزاعم عن تجربة إيران الحديثة: الأول، أن ثورة 1979 كانت ثورة، في نهاية المطاف، فاشلة. والثاني، أن فكر علي شريعتي كان المحرِّك الفكري الأساسي للثورة وأن مشروعه المتَّسم بـ"العودة إلى الذات" لم يكن ناجحاً. والثالث، أن الهزيمة، كما يعاد استحضارها واختبارها في شعائر كربلاء، قد تجذَّرت في الفكر الشيعي وباتت أمارة تدل على رفض الاستسلام للجور. لكن الإشكالية الأعمق في المقال تتمثَّل في أنه لا يشرح على نحو كافٍ كيف ينتقل الكاتب من الهزيمة المزعومة لثورة 1979 إلى اجتراح موقف معياري إزاء القضية الفلسطينية اليوم. فلو سلَّمنا جدلاً بفشل ثورة 1979، يجب تبيان الأسباب التاريخية لهذا الفشل بوصفها جزءاً من سلسلة طويلة من الأحداث وشبكة من الفاعلين، إذ لا يمكن بهذه البساطة تحويل تجربة تاريخية ما إلى ظرف معرفي متعالٍ على التاريخ.

إن هذا الانتقال يتجاهل الوسائط التاريخية اللازمة لعدم تهافت تعميم كهذا. زد على ذلك، أنه على الرغم من إصرار الكاتب على القول إن "الهزيمة بوصفها منهجاً" لا تعني نهاية الصراع السياسي، يبقى ما هو سياسي بنفسه مفهوماً مفتقراً إلى التأصيل المفاهيمي وغامضاً نظرياً في المقالة. وبالتالي، فبدلاً من تبني دعوة الكاتب بـ"قبول الهزيمة بوجه مكشوف" كنقطة انطلاق للتفكير النقدي، فإنني أدعو إلى العودة إلى مفهوم "الممارسة" حيثُ يولَد النقد من رحم الفعل السياسي المحدِث للتحولات. وفي السطور التالية، أناقش المزاعم الثلاثة المتعلقة بالثورة الإيرانية والتشيُّع المشار إليها أعلاه.

لغز يُسمَّى ثورة 1979

إن السؤال عما إذا كانت الثورة الإيرانية في العام 1979 قد نجحت أو فشلت هو في تقديري سؤال غير موفق في جوهره. فكل جواب قاطع هو جواب غير مكتمل ما لم تُحدَّد المعايير التي يُقاس بها النجاح أو الفشل: النجاح في أيِّ أمر؟ ولصالح من؟ فعلى مرِّ التاريخ قلَّة هي الثورات التي يمكن وصفها بأنها حقَّقت نجاحاً لا لبس فيه. ولعل السؤال المفيد هو: إلى أيِّ مدى استطاع النظام السياسي ما بعد 1979 أن يفهم التطلُّعات التي عبَّرت عنها اللحظة الثورية

وكيف تحولت التجربة المعيشة للمجتمع الإيراني ما بعد الثورة مقارنةً بما كانت عليه في ظلِّ النظام السابق؟ لا يسعفنا المقام هنا للإجابة عن هذا السؤال على نحو وافٍ، ولكن النقاش التالي يرسم بعض الملامح العامة التي تسمح باجتراح تقييم أكثر دقةً، لنبيَّن أن تاريخ الثورة أكثر تعقيداً من أن يُختزَل بثنائية النصر والهزيمة.

ولكن قبل الحديث عن هذه الملامح العامة، يجب علينا أن نعترف أننا ننظر اليوم إلى المسألة السياسية من منظور تاريخي تبدَّلت معالمه جذرياً. ولعل السؤال السياسي الأكثر إلحاحاً اليوم يتشكَّل في عالم يشاهد الإبادة والدمار المتواصلَين في غزة بذهول. ولذلك دعوني أستهلُّ نقاشي عن الثورة الإيرانية في العام 1979 بمفارقة تستدعي التأمل: فلن أبدأ بماضي إيران، بل بلحظتنا السياسية الراهنة.

كيف يمكن لثورة توصف في كثير من الأحيان بالثورة "المهزومة" أو "الفاشلة"—ثورة قد نسلم جدلاً بأنها في بداياتها حظيت بقدر واسع من الشرعية والتأييد الشعبي ثم فقدتهما على امتداد عقود خمسة—أن تُنتِج مجتمعاً قادراً على تحشيد مقاومة فريدة ردّاً على العدوان الأمريكي "الإسرائيلي" على بلاده؟ حتى أن الإمبراطورية نفسها بلغت في العام 2026 من الذهول حدّاً باتت تسأل: "لا أفهم لِمَ لا يستسلم الإيرانيون؟"[3] فاغتيال القائد الأعلى للثورة وتصفية القادة العسكريين دَفَعا بكثير من المراقبين إلى القول بأننا بتنا على مقربة من انهيار النظام السياسي وانحلال المجتمع، غير أن هذه التوقُّعات نفسها سرعان ما سقطت.

على مدى عقود عمدت الدراسات الأكاديمية الغربية والإعلام الرسمي إلى وضع إيران ضمن الأنظمة القمعية الحاكمة في الشرق الأوسط، مكرِّسين بذلك ثنائيةً بين السلطة القمعية والمجتمع الخاضع.[4] وضمن هذا الطرح، باتت الثورة الإيرانية تُستحضَر كأمثولة للحديث عن مخاطر السياسة الثورية. ثم ما الذي أفضت إليه هذه الثورة سوى العزلة السياسية الدولية والعقوبات الاقتصادية والقمع الداخلي؟ لكن الأحداث التي رافقت العدوان الأمريكي "الإسرائيلي" على إيران يدعونا إلى مراجعة هذه السردية المألوفة. والسؤال الذي يلحُّ عليَّ هو: لماذا لم يتصدَّع مجتمع يُصَوَّرُ دائماً على أنه مغترب عن دولته تحت هذا الضغط الخارجي الصارخ؟ وكيف يمكن قراءة هذا الإصرار الشعبي على المقاومة على الرغم من عقود خلت من الضائقة الاقتصادية وعدم الرضا السياسي؟ يُحدِث هذا السؤال صدعاً في السردية التي أُريدَ لها أن تكون بديهية في قراءة الثورة الإيرانية في العام 1979.

منذ الأيام الأولى للحرب الأمريكية "الإسرائيلية" على إيران، احتشد الناس في الساحات العامة في المدن الصغيرة والكبيرة، لا من أجل المطالبة بإنهاء الأعمال العسكرية، بل لحثِّ الدولة على الصمود في وجه ما رآه الناس اعتداءً إمبريالياً وعقوبة لإيران لدعمها للقضية الفلسطينية. لم تسلم هذه التجمعات بدورها من القصف، وسُمع دويُّ الانفجارات في محيطها. ومع ذلك لم يتفرَّق المتظاهرون، وفي أحيان كثيرة لم يلتفتوا بوجوههم ورؤوسهم العارية نحو مصدر الانفجارات.

تزداد أهمية هذه المواقف عندما تُقرَأ في سياق تاريخ إيران الحديث. فقبل أن تُفرَض على روسيا عقوبات مماثلة، كانت إيران الدولة تعيش لعقود طويلة في ظلِّ عقوبات لا نظير لها. لم يقع العبء الأكبر لهذه العقوبات على

الدولة، بل على كاهل المواطنين أنفسهم. زد على ذلك أن الحكومات الإيرانية المتعاقبة تبنَّت سياسات اقتصادية نيوليبرالية أدَّت إلى اتساع الفارق الطبقي، وإلى تفاقم عدم الأمان الاقتصادي، وإلى تآكل كثير من وعود الثورة بتحقيق العدالة الاجتماعية. ولكن عندما تعرضت البلاد لعدوان عسكري، احتشدت فئات واسعة من الناس لا في وجه الدولة، بل دفاعاً عن المسار الثوري الذي بدأ قبل نصف قرن تقريباً.

كيف يمكن لنا فهم هذه المفارقة؟ كيف يبقى كثير من الإيرانيين ثابتين في عدم تقديم تنازلات عندما تكون سيادة الوطن على المحك على الرغم من المظالم والشكاوى المشروعة من الصعوبات الاقتصادية، وتفاقم اللامساواة، وتقييد الحريات الاجتماعية؟ كيف نفسِّر الوعي المناهض للإمبريالية النابض في عروق الناس بحيث يبقى النضال ضدّ الإمبريالية المهمة السياسية الأكثر إلحاحاً؟

لا يمكن تفسير هذه الظاهرة بأنها ردة فعل قومية عفوية تجاه تدخُّل خارجي، بل إنها تعبِّر عن وعي سياسي تشكَّل عبر تجربة تاريخية طويلة غدا فيها الدفاع عن الاستقلال الوطني القائم على السيادة الوطنية غير منفصل عن السعي نحو الكرامة السياسية. ومع مرور الزمن، تجذَّر هذا النضال في الذاكرة الإيرانية الجمعية، وألهم كثيراً من المواطنين الإيرانيين في مقاربة السياسة الداخلية والنظام الدولي.

في القسم التالي أُحاجج بأن الإرث الأكثر حياةً للثورة تمثَّل في تشكيل ذات سياسية جديدة. وقد عُجنَت هذه الذات بتجارب الثورة والحرب والضغط الخارجي المستمر، وبالتالي أَدركَت هذه الذات أن النظام الدولي يسعى إلى إخضاع الدول التي تأبى أن تؤدِّي دور التابع. في ظلِّ هذا المخيال السياسي، يصبح الدفاع عن السيادة الوطنية لا مجرد سعي نحو ضمان وحدة الأرض أو حسابات استراتيجية فحسب، بل الشرط الأول للقدرة على الفعل السياسي. وبالتالي، فإن التراجع أمام الهيمنة الخارجية لا يكون مساومة تكتيكية بل بداية الهزيمة السياسية.

صنع الذات السياسية

إبَّان سقوط النظام البهلوي، منحت اللحظة الثورية القوى السياسية الفاعلة التي أدت أدواراً كبرى أو هامشية وقت الثورة فرصةً لتقديم رؤية ومنظور حول فهمها "للشعب" وحول كيفية تحقيق آمال الثورة. تلا ذلك صراعات عنيفة اتَّسمت بالدموية أحياناً بين التنظيمات المتنافسة التي ادَّعى كل منها تجسيد الإرادة الحقيقية للشعب ولمصالحه. وخلال هذه الصراعات همَّش التيار الديني المحيط بالخميني خصومه وقضى عليهم بشكل منهجي، مرسِّخاً نفسه قوة سياسية مهيمنة. لكن انتصار الخمينيين لم يكن نصراً عسكرياً أو سياسياً فحسب، بل كان نصراً في مسألة التمثيل السياسي: فمن يستطيع الادِّعاء بأنه يتكلَّم باسم "الشعب" حقّاً، أو بمصطلح الثورة الإسلامية باسم "المستضعَفين"؟

سرعان ما أصبحت هذه الصراعات الداخلية متشابكة مع أزمتين وجوديتين واجهتهما الدولة الناشئة: اندلاع حركات التمرد الكردية المسلَّحة في غرب إيران، والغزو العراقي لإيران واحتلال أجزاء من أراضي إيران الجنوبية،

وهو الأخطر. لقد غيَّرت هذه الحرب مسار التطورات السياسية لإيران ما بعد الثورة تغييراً جذرياً، إذ حولت الناس العاديين إلى ذوات سياسية فاعلة دافعت عن الثورة لثماني سنوات. وعلى الرغم من أن الدراسات التأريخية التقليدية تحصر الثورة بالأشهر أو الأسابيع القليلة التي سبقت عودة الخميني إلى إيران، وتُحقِّب الفترة التي تلتها بفترة ما بعد الثورة، فإن الثورة بالنسبة للناس العاديين استمرت لأكثر من عقد. فالسنوات الثماني من الحرب مع العراق كانت بالنسبة لهم استمراراً للصراع ضد الثورات المضادة.

إنه لأمر استثنائي أن تبقى الثورة الإيرانية حية على الرغم من الصراعات الحادة نحو السلطة التي نشبت في زمن ما بعد الثورة ومن حرب السنوات الثماني مع العراق. فبعد أقل من عام واحد على الثورة، وقبل أن يقيم النظام السياسي الجديد مؤسسات مستقرة، وجدت إيران نفسها في حرب شاملة مع العراق. وقد حظيت حملة صدام حسين العسكرية على إيران بتأييد سياسي ومالي وعسكري واسع من القوى الكبرى في العالم ومن ممالك الخليج الفارسي.

لم يكن هذا الاصطفاف الدولي خلف العراق وليد صدفة تاريخية، فقد أحدثت الثورة الإيرانية شرخاً في استقرار النظامين الإقليمي والعالمي، إذ ألهمت حركات شعبية على امتداد الشرق الأوسط، وتحدَّت شرعية الأنظمة الموالية للغرب في المنطقة. وبالتالي، فقد أصبح احتواء الثورة ضرورة استراتيجية. دخلت إيران الحرب في ظلِّ توتر سياسي وعسكري يفتقر إلى التنظيم ونقص حاد في الأسلحة والعتاد. وعلى الرغم من أن موجات متعاقبة من المتطوعين عوَّضت ولو بشكل جزئي النقص في القوى البشرية—إذ رأى كثير من هؤلاء المتطوعين في الحرب استمراراً في صراع الثورة ضدّ الثورة المضادة—بقيت البلاد مستثناة إلى حد كبير من سوق الأسلحة العالمي. بين العامين 1980 و1987، اشترت إيران أسلحة أجنبية بأقل من 12 مليار دولار فيما اشترى العراق أسلحةً بما يقارب الـ 44 مليار دولار.[5] ولم يظهر هذا التفاوت في الأرقام فحسب، بل تجلَّى في ساحات القتال أيضاً. يذكر القادة الإيرانيون مراراً أنه في بعض المراحل من الحرب بلغ النقص في العتاد حدّاً عجزت فيه البلاد عن تأمين الأسلاك الشائكة لمواقعها. كما أن صمت المجتمع الدولي أمام استخدام العراق الأسلحة الكيميائية في وجه كل من القوات الإيرانية وشعبها الكردي نفسه، زاد من عزلة إيران الثورية.

كلَّفت حرب الثماني سنوات المفروضة على إيران أثماناً باهظة على بلد لا يزال يكابد اضطرابات المرحلة الانتقالية ما بعد الثورة. قُتل وجُرح وهُجِّر مئات الآلاف، لكن إيران نجحت، للمرة الأولى منذ ما يقارب القرنين، في الحفاظ على سلامة أراضيها في مواجهة غزو أجنبي. إن ما جعل هذا الإنجاز ممكناً هو تعبئة المجتمع الثوري، المجتمع الذي تختزله مقالة "الهزيمة بوصفها منهجاً" بتسمية واحدة، هي: "المهزومون." لم يكن هذا ممكناً دون تضحيات الإيرانيين العاديين والمتطوعين الذين التحقوا بجبهات القتال. هؤلاء هم المستضعَفون الذين اعتبروا الثورة ثورتهم، وجاؤوا من مختلف أنحاء البلاد للدفاع عنها على حدودها.

مهما قلنا، لن نبالغ في تقدير الأثر الذي خلَّفته هذه الحرب على تشكيل الذات الإيرانية السياسية، فقد حولت

تجربة الحرب الثورة من حدث سياسي إلى وعي تاريخي معيش. لقد أدرك الكثير من الإيرانيين أنه على الرغم من سقوط الملكية البهلوية، فإن البنية الأوسع لقوى الهيمنة الإمبريالية بقيت كما هي ولن تتسامح مع وجود إيران مستقلة. فالثورة عطَّلت النظام الإقليمي، وقدمت في سياق الحرب الباردة بديلاً للاستقلال السياسي تحدَّى المعسكرين الدوليين الكبيرين. وبالتالي، لم تعد مقولة "الإمبريالية قوة توسعية تفرض بمنطقها قمع الحركات المناهضة للنظام العالمي" مقولة أيديولوجية مجردة، بل أصبحت تجربة تاريخية ودموية معيشة. على مدى ما يقارب عقداً كاملاً من الزمن، بقيت قطاعات واسعة من المجتمع الإيراني مشتبكة بصورة متواصلة في الدفاع عن ثورة اعتبرتها خاضعة لتهديد وجودي. وقد جذَّرت هذه التجربة الطويلة من المقاومة الجماعية والتضحية الدفاعَ عن سيادة الوطن في صميم الوعي السياسي الإيراني.

آلت الحرب إلى تحول في الرؤية الاستراتيجية للقيادة الإيرانية، وأظهرت أن الدولة التي تشكَّل في وجودها تحديّاً للنظام العالمي القائم، لا يمكن لها أن تعتمد على القوى الخارجية لحماية أمنها. واقتضى البقاء الاعتمادَ على الذات. فَهِمَت قيادة إيران أنه في الوقت الذي وجدت البلاد صعوبة حتى في تأمين قطع غيار لآلاتها الحربية، وهو أمر كان متعذِّراً إلا عبر القنوات السرِّية ذات الإمكانات المتواضعة، كانت المقاومة البعيدة المدى تعتمد على تطوير القدرات العسكرية والصناعية والتكنولوجية الأصلانية والمحلية. وقد أصبحت هذه القناعة المبدأ الأساسي الحاكم لفترة ما بعد الحرب في الجمهورية الإسلامية.

صناعة إيران السياسية خارج المركز

ما وراء ساحات القتال المضرَّجة بالدماء في الجنوب، والصراع السياسي في طهران، واضطهاد خصوم الخميني، ما برح تاريخ آخر للثورة يظهر في القرى الإيرانية والبلدات النائية. فكيف اختبرت الجماعات المهمَّشة—أي فقراء الريف، وذوو الدخل المحدود، وسكان الأطراف ونساء القرى—التحول الثوري؟ لم تكن تجاربهم بالطبع متشابهة، ولا حتى يمكن اختزالها بالنزاعات الأيديولوجية التي أرخت بظلالها على المركز السياسي. ولكن ثمة دليل لافت يمكن أن يكشف عن جانب من جوانب هذا التحول: ففي أثناء الحرب الإيرانية العراقية، وعلى الرغم من تخصيص أكثر من نصف موازنة الدولة للحرب، فإن المراكز الصحية شهدت نمواً من نحو 1500 مركز إلى ما يقارب 10000.[6] فقد وسَّعت الدولة الثورية، حتى في وسط ذلك النزاع المدمِّر، حضورها المؤسساتي ملتفةً إلى مناطق بقيت لفترة طويلة بعيدة كلَّ البعد عن مركز الحياة الوطنية.

يمكن وصف الدولة التي نشأت ما بعد الثورة بـ"الدولة التنموية" ذات النزعة المناهضة للنظام القائم. وقد أصبح بقاء هذه الدولة لا ينفكُّ عن تعبئة المجتمع وإدماجه في مشاريعها. وعلى خلاف النموذج التنموي للملكية البهلوية، الذي اتَّسم في أغلبه بالبيروقراطية والإقصاء، سعت الجمهورية الإسلامية إلى إشراك فئات كانت مهمشة في السابق من خلال مؤسسات مثل "جهاد سازندكی (مؤسسة المستضعَفين)"، وشبكة واسعة من المؤسسات الرعائية. وقد تجلَّى هذا التحول بشكل لافت في توسيع القطاع الصحي العام. فقد أُنشأت شبكات وطنية واسعة

من "بيوت الصحة" في القرى تولَّتها موظفات من القرى المجاورة، وساهمت هذه البيوت في تأمين النفاذ إلى الرعاية الصحية الأولية، وفي خفض معدلات وفيات الأطفال، كما جذَّرت حضور الدولة في الحياة الاجتماعية اليومية من خلال علاقات محلية موثوقة.

وقد امتدت أهمية هذه التطورات خارج نطاق تقديم الخدمات الاجتماعية. فالطرقات والمدارس والعيادات الصحية والكهرباء والرعاية الصحية وصلت إلى جماعات كانت تاريخياً تقع على هامش حضور الدولة المؤسساتي، ما أدَّى إلى إعادة تشكيل العلاقة بين المركز والريف الإيراني. يحاجج كيفان هاريس بأن توسع شبكات الرعاية الصحية الأولية ساعد على ترسيخ الثورة في الريف الإيراني حتى غدا الفلاحون "إيرانيين."[7] لم يكن هذا مجرد تطور في المسار الاقتصادي الاجتماعي بل كان مشروعاً حقيقياً يهدف إلى إدماج المواطنين سياسياً، ثم إلى تغيير الأسس الاجتماعية التي قامت عليها الدولة الإيرانية بحدودها المعاصرة.

يكشف مسار تمكين النساء بعد الثورة كذلك عن تعقيدات التحولات الاجتماعية بعيداً عن إطار الإملاءات القانونية الضيقة. فعلى الرغم من قانون فرض الحجاب ومجموعة أخرى من القوانين الأبوية التي عززت من اللامساواة بين الجنسين في المؤسسات، فإن المآلات الاجتماعية للنظام ما بعد الثورة كانت أكثر تعقيداً مما تشي به القراءة التي لم ترَ في النظام سوى مجموعة من القيود. من إحدى التداعيات غير المقصودة لأسلمة الحيِّز العام كان اقتناع بعض الأسر بأن المدارس والجامعات تُقدِّم بيئة مقبولة أخلاقياً. فبدأت، للمرة الأولى، تدفع ببناتها إلى متابعة التعليم الرسمي. بين عامي 1979 و2019 ازدادت نسبة القدرة على القراءة والكتابة عند النساء من 36 ٪ وصولاً إلى 98 ٪، وارتفعت نسبة النساء من إجمالي الملتحقين بالجامعات من 15 ٪ إلى 60 ٪، كما ارتفع متوسط العمر عند النساء من 55 إلى 77 سنة.[8]

لا تمحو هذه التحولات القيود السياسية والقانونية المفروضة على النساء، كما أنها لا تنفي استمرار اللامساواة بين الجنسين. إنما تكشف عن الطابع المتناقض للتغيير الثوري: فالنظام السياسي نفسه، الذي قيَّد أشكالاً من الاستقلال النسوي، أسَّس في الوقت نفسه حيِّزاً جديداً لتعليم النساء ومشاركتهن المهنية وحضورهن الاجتماعي. لكن النقطة الأهم هنا هي أن التعليم والتوظيف أتاحا المجال أمام نساء الريف والبلدات الصغيرة لكي يصبحن ذوات سياسية. لم يكن صنع إيران ما بعد الثورة مساراً مستقيماً من التحرير أو القمع، بل كان نسيجاً معقَّداً من العلاقة بين الدولة والفئات الاجتماعية المهمشة سابقاً.

علي شريعتي وثورة 1979

لا شك أن شريعتي كان كاتباً ومثقفاً أدَّى دوراً منقطع النظير في تشكيل الذات الثورية في المجتمع الإيراني. ومهما قلنا لن نبالغ في الأثر الذي تركه في صفوف الأجيال الشابة وفي أوساط الملتزمين بالعدالة الاجتماعية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا يختزل مقال خسروي ثورة إيران في العام 1979 بجملة واحدة من الإخفاقات متناسياً أرشيفها الكامل، ودون أن يشرح لنا الصيرورة الثورية لهذه "الهزيمة"؟ ثم لماذا ينتقل الكاتب إلى شريعتي وينتقي

مفهوم "العودة إلى الذات" دون الأبعاد الكثيرة من فكره، مقدِّماً المفهوم بكثير من الاختزال والتبسيط وكأنه شكل من أشكال النزعة الأهلانية. وهنا أسأل سؤالين: الأول، هل يمكن فهم المسار الذي اتَّخذته الثورة في إيران على أنه تحقيق لمشروع شريعتي الفكري، وبالتالي هل يمكن تحميله مسؤولية "هزيمة الثورة" التي يتحدَّث عنها خسروي؟ وثانياً، هل يمكن النظر إلى شريعتي على أنه مناصر للنزعة الأهلانية التي ينسبها إليه خسروي؟

للإجابة عن السؤال الأول، أجدُ طرح بهروز قمري تبريزي مفيداً.[9] فهو يرى أن آفاري وآندرسون اختزلا الأحداث الدامية والعنيفة التي أعقبت ثورة 1979 بـ"المسار المنطقي الداخلي للإسلاموية."[10] بينما يؤمن قمري تبريزي أن نظام ما بعد الثورة لم يكن تحقيقاً لمخطط أيديولوجي مرسوم مسبقاً بل نتيجة ظرفية محكومة بصراعات حادة على السلطة، وتنافس بين المؤسسات، وحسابات سياسية ما برحت تظهر في أعقاب الثورة. ويرى تبريزي أن قراءة آفاري وآندرسون أغفلت الظروف التاريخية والأحداث الواقعية الملموسة، من بينها: ظهور حركات انفصالية مسلَّحة، واغتيالات في صفوف كبار المسؤولين الحكوميين، والتدخُّلات الخارجية، مضافاً إلى الحرب الإيرانية العراقية التي كان لها بالغ الأثر في دفع الدولة نحو اتخاذ مسار أكثر قمعاً.

وإني لأعتقد أنه يمكن توجيه نقد مشابه لمقالة خسروي. فبالانتقال المباشر من "الهزيمة" المزعومة للثورة إلى فكر شريعتي، يطوي خسروي المسار التاريخي المعقَّد الذي يربط اللحظة الثورية بما تلاها من أحداث. وبهذا، يتجاوز الكاتب الصراعات السياسية الظرفية والتحولات الاجتماعية المتقلِّبة والهجمات الإمبريالية المستمرة والتحولات المؤسساتية التي تنازعت على صحة مُثُل الثورة وعلى إعادة صياغتها ومأسستها.

أيُّ كربلاء؟

يقدم خسروي في مقاله عرضاً مكثَّفاً لأحداث كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين،[11] ويضع كربلاء أيضاً في ثنائيته بوصفها مثالاً "للهزيمة" واصفاً إياها بأنها: "رفض لمُبايعة الجَور نتيجة قرار مبكِّر." بغض النظر عن جوهر هذه القراءة لكربلاء، فإنها تتمايز تماماً عن فكر شريعتي ونمطه، إذ بالنسبة لشريعتي، لا يمكن اختزال كربلاء بمقولة تاريخية أو أخلاقية راتبة، بل هي حدث تاريخي حيٌّ يُعاد تأويل معناه في الصراعات التاريخية وفي الممارسة السياسية.

يرى شريعتي أن معنى كربلاء ليس جدالاً مدرسياً أو كلامياً، بل هو تعبير حيٌّ وملموس عن صراع تاريخي بين قوتين متحاربتين تجسِّد كل منهما تفسيراً مغايراً لكربلاء صاحَبَ الفكر الشيعي على مر التاريخ.

يرى التفسير الأول أن شهادة الإمام الحسين أظهرت أن الظروف التاريخية لم تكن ناضجة للقيام على حاكم الجور. وبالتالي، على الشيعة أن يمتنعوا عن تكرار مثل هذا القيام ويؤجِّلوا السعي إلى إقامة العدل حتى حلول الوقت المناسب. تؤمن هذه القراءة بأن أي قيامٍ قبل القيام الشامل لإمام الزمان هو قيام غير شرعي، بل إن أي نهوض قبله يُعَدُّ في الحقيقة طاغوتاً لأن إمام الزمان، في نهاية المطاف، هو الذي سيثأر لمقتل الحسين وكلِّ المظلومين.[12] ومن منظور اجتماعي، لا يمكن التعاطف مع منطق هذا التفكير. فعندما كانت الظروف الموضوعية للثورة وإمكانية

الاستيلاء على السلطة غير متاحة، عاشت الجماعة الشيعية لقرون تحت الاضطهاد والمراقبة والقمع. وبالتالي، فإن فعل بقاء هذه الجماعة يملي عليها تأجيل مسألة القيام إلى زمن آخر. وسأسمي هذه القراءة "منطق البقاء".

وفي مقابل هذا التفسير الذي غذَّى أغلب مسار التاريخ الشيعي الإثني عشري، ثمَّة قراءة أخرى كان شريعتي أبرز مناصريها. بالنسبة إلى شريعتي لم تكن كربلاء مجرد حدث تاريخي فريد، ناهيك عن أنه حدث لا يمكن فهم معناه بثنائية النصر والهزيمة الممجوجة. بل كربلاء هي المسألة المحددة لكل عصر حتى آخر الزمان، لأن كل عصر ينتهي بمواجهة بين معسكر يزيد ومعسكر الحسين. يكتب شريعتي عن كربلاء، فيقول:

"لقد علَّمنا الحسين درساً أسمى من الشهادة نفسها: لم يُكمِل الحسين حجَّه بل شدَّ رحاله نحو الشهادة. لم يكمل الحسين مناسك الحج لكي يعلِّم حجَّاج التاريخ جميعاً، كل من حجَّ وصلّى على مرِّ التاريخ، كل من آمن بالتقليد الإبراهيمي، أن العبادة تفقد روحها إذا كُسِفت الإمامة، أو غابت القيادة الحقَّة، أو استُلبت الغاية الأسمى: حين لا يبقى في وجه يزيد إلا غياب الحسين، عندها لن يختلف الطواف حول بيت الله عن الطواف حول بيوت الأصنام. لا يختلف كل من أكمل طوافه حول الكعبة بعد أن ترك الحسين الحج متوجِّها نحو كربلاء عن أولئك الذين يطوفون حول قصر معاوية الأخضر. فالشهيد الحاضر دائماً يشهد كل معترك بين الحق والباطل وكل صراع بين الجور والعدل. يحاول الشهيد بحضوره هذا أن ينقل هذه الرسالة للبشرية جمعاء: إذا غبتم عن ساحات الحسم في زمنكم، إذا لم تشهدوا ساحات الصراع بين الحق والباطل، فلا فرق بعدئذٍ أين تكونون. إذا لم تشهدوا ساحات الحق والباطل، وإذا لم تكونوا شهوداً على زمانكم، وإذا لم تكونوا شهداء للحق والباطل في مجتمعاتكم، فلتكونوا حيث شئتم. سواء كنتم تصطفون للصلاة أو تشربون النبيذ، فكلاهما سواء."[13]

وعليه، يرفض شريعتي منطق البقاء لأن الصراع بين الحق والباطل هو القاعدة الناظمة لكل عصر. ونحن لسنا مخيَّرين في الانضمام إلى هذا الصراع، بل نحن نولَد في رحمه. فلا يصبح السؤال الجوهري عن إمكانية النجاة من المعركة بل في أيِّ معسكر سنقف. لا وجود لأرض محايدة تطلُّ على أرض المعركة. فالحياد يعني الوقوف إلى جانب أئمة الجور. والعبرة الأساس لكربلاء ليست حسابات النصر قبل دخول المعركة، بل إن المعنى الحق للشهادة يكمن في الشهود.[14] تعلِّمنا كربلاء أنه يجب علينا أن نشهد صراع الحق والباطل في عصرنا وأن نختار بوعي كامل الطرف الذي نساند بغض الطرف عن النتائج. فكل من يقف في معسكر العدل، سواء كان النصر حليفه أو الهزيمة، إنما يُشكِّل امتداداً تاريخياً لجيش الحسين.

وثمة بُعد آخر لقراءة شريعتي لهذين التفسيرين المتنافسين، إنه بُعد يربط الأفكار بنحو وثيق بالصراعات الحقيقية الدائرة في كل زمان. يرى شريعتي أن السرديات الدينية لا تُنتِج الواقع الاجتماعي، بل إن الواقع الاجتماعي يفرز السرديات الدينية. ولكي نفهم أيَّ سردية أو تأويل ديني، علينا أن نسأل عن النسيج الاجتماعي والسياسي التي تخدمه أو تتحداه أو تشرعنه. وبهذا المعنى، يصبح أيُّ تأويل لكربلاء فعل اصطفاف سياسي: إذ يقع هذا التأويل في صراع تاريخي مستمر ويشي بالقوى الاجتماعية والمصالح المادية التي ينحاز إليها.

ولهذا، لا يقارب شريعتي التوحيد والشرك بوصفهما عقائد لاهوتية متحاربة، بل يقدم قراءة اجتماعية لكليهما. فالشرك ليس عبادة آلهة متعددة، بل هو تعبير أيديولوجي عن نظام اجتماعي قائم على التبعية من خلال الطبقة الاجتماعية أو العرق أو أي شكل آخر من التراتبية الهرمية السلطوية، ويؤدِّي هذا التعبير دوراً في تطبيع هذا النظام وفي حفظه. وفي المقابل، يجسِّد التوحيد الصراع التاريخي لتحرر الإنسان في سعيه إلى إيقاظ الوعي الجمعي والفردي، داعياً الناس إلى تحمُّل مسؤولية تغيير أنفسهم والعالم الذي يسكنون فيه.[15]

وفي هذا السياق، يسأل شريعتي دوماً: أيُّ دين؟ أيُّ تشيُّع؟ أيُّ كربلاء؟ تنقلنا هذه الأسئلة من العقائد المجردة إلى الفعل الاجتماعي والسياسي الذي تؤدِّيه التأويلات المتحاربة. يدفعنا شريعتي إلى السؤال عن المصالح التي تخدمها صيغة معينة للتشيُّع وعن النظام الاجتماعي الذي تسعى إلى ترسيخه أو إلى تغييره. فهل تسعى هذه الصيغة أو تلك إلى خدمة واقع راهن جائر أو ظالم؟ أو هل تجسد تشيُّع أبي ذرّ—تشيُّع يرفض مصالحة النظام الاجتماعي المبني على إعادة إنتاج التبعية والهيمنة واللامساواة؟ وبالتالي، فإن علينا أن نسأل: أيُّ كربلاء يقدِّم لنا خسروي؟ وما هي الرؤية السياسية التي يخدمها تأويله؟

في مناهضة النزعة الأهلانية

لا يرى شريعتي أن التشيُّع مجموعة ثابتة من العقائد أو الشعائر أو الأحداث التاريخية التي تحقَّق معناها واستقر. وبالتالي، لا تكمن مهمة المؤمن في مجرد التمييز بين المصادر الموثوقة والضعيفة، وفي رسم صورة جامدة عن الماضي—كما لو أن الماضي صورة معلقة على الحائط—ثم الحفاظ على هذه الصورة ونقلها إلى الأجيال التالية. لقد حوَّلت هذه المقاربة بالذات طبقة الفقهاء إلى مؤسسة فقهية جامدة، وبالتالي أُفرغَ التشيُّع من روحه من الداخل. ولذا، تكمن حيوية التشيُّع في نظر شريعتي في الحيوية والحركة والصيرورة المستمرة للتحقُّق.

ومن هذا المنظور، فالقول بأن نداء شريعتي بـ"العودة إلى الذات" يشي بالعودة إلى هوية جوهرية ثابتة—هوية مترسِّخة في الجماعة الشيعية يبحث عنها المستشرقون أو المسلمون أو الشيعة أنفسهم لاكتشافها والاحتفاء بها كأساس للتقدم الاجتماعي—يناقض تماماً مشروع شريعتي الفكري الأوسع. يحوِّل هذا التأويل مفهوم "العودة إلى الذات" إلى شكل من أشكال النزعة الأهلانية الثقافية، في حين أن الذات بالنسبة إلى شريعتي ليست جوهراً ثابتاً مدفوناً في الماضي، بل هي مشروع تاريخي قابل للتشكُّل المستمر من خلال الصراعات الملموسة ومن خلال الاشتباك الخلّاق مع التاريخ. ولكي نفهم معنى الحيوية التي تصبغ الفكر الشيعي عند شريعتي، يجب علينا أن نتوقَّف قليلاً عند فهمه لفكرة "القيام والهجرة".

يكتب شريعتي في كتاب **الأمة والإمامة** أن "القيام تحوُّل في نمط وجود الإنسان لا تغير في جوهره أو مكانه. فالقيام ليس هجرةً آفاقية أو هجرةً أنفسية."[16] فالأمة في فكره جماعة تحدِّدها الهجرة المستمرة. وبذلك، فإن شريعتي يعيد النظر إلى القيام والهجرة لا كحدثين معزولين أو مسعيين روحيَّين بل كمقولتين وجوديتين وتاريخيتين. وهو بذلك يتحدَّى الفهم العامي الشائع للقيام بوصفه تغييراً في القوى السياسية الحاكمة أو بوصفه حركة في مكان.[17] بل إنه

يُعرِّف القيام على أنه تغيُّر في نمط الوجود نفسه—وهي صيرورة يصبح فيها الأفراد والجماعات ذواتاً تاريخية فاعلة.

مستلهمةً قول شريعتي في القيام، أودُّ أن أحاجج أن جوهر القيام يكمن في تشكيل الذوات السياسية، إذ لا تتشكَّل هذه الذوات بالتعليمات النظرية أو بالوعظ الأخلاقي، بل ما تبرحُ تظهر في فعل الممارسة (براكسيس)، من خلال أفعال تغييرية تعيد في الوقت نفسه تشكيل الذات الفاعلة والعالم الذي تتحرك فيه.

يفتحُ هذا الفهم آفاقاً نحو المستقبل، ويعيدُ تذكيرنا بالظروف التي تساعد في تحقيق ما لم يتحقَّق بعد، ولا سيما العدالة، بدلاً من إغلاق آفاق الخيال من خلال الاحتكام إلى نماذج من الماضي. يكتب شريعتي في كتاب **دين ضدّ الدين:** "الدين الذي أتحدَّث عنه ليس الدين الذي حكم تاريخ البشرية، بل هو الدين الذي قام أنبياؤه للقضاء على الشرك الاجتماعي. إنني أتحدَّث عن دين لم يتحقَّق بعد. وبالتالي، فإن اعتمادنا على الدين ليس عودة إلى الماضي، بل هو استكمال للتاريخ نفسه."[18]

ولهذا السبب، يصرُّ شريعتي على أنّ مفهوم "العودة إلى الذات" لا يجب أن يُقرأ كأنه توق رومانسي للماضي أو رفض أهلانيٌّ للحداثة، ذلك أن "العودة إلى الذات" تنطوي على مراجعة تراثنا التاريخي والثقافي بنظرة نقدية لا استعادته خالياً من النقد. إنها سعي إلى تخليص التاريخ من أشكال التبعية المتنافسة التي تشمل: السلطة المؤسساتية لرجال الدين التي كرَّست منطق البقاء، من جهة، والمشاريع الاستعمارية والسلطوية للحداثة، من جهة أخرى.

يسخر شريعتي من المقولات الارتجاعية التي تنظر إلى التقليد على أنه "عودة إلى المحراث (باز گشت به کیش)" فحسب، مستخدماً تورية بمشترك لفظي وهو "کیش" في الفارسية الذي يعني "الذات" و"المحراث" في الوقت نفسه. ومن خلال هذا المائز اللغوي يُفرِّق شريعتي بين التفاعل الخلَّاق مع التقليد والحنين إلى ماضٍ مثاليٍّ مزعوم. فالتشيُّع، في معناه التاريخي والاجتماعي، ليس حفظاً لما كان، بل هو سعي إلى تحرير الكائن الإنساني. وبالتالي لا يضع التشيُّعُ الماضي نصب عينيه، بل إمكانات المستقبل غير المتحقِّقة بعد.

أي تشيُّع؟

إن غياب الإمام الثاني عشر في نهاية القرن التاسع الميلادي وضع الجماعة الشيعية في مرحلة من تاريخها يصطلح عليها بـ"فترة الحيرة."[19] وحتى بعد تجذُّر "عقيدة الغيبة" في القرن العاشر، لم يبرح هذا الشعور بعدم اليقين قائماً. لكن عقيدة الغيبة هدَّأت من روح الثورية الخَلاصية التي سبق لها أن غذَّت عدداً من الحركات الثورية. وبفضل هذه العقيدة المهدوية التي أرجأت الآمال الخَلاصية إلى المستقبل البعيد، وغير المنظور، أصبحت التطلُّعات الخَلاصية منفصلةً إلى حدٍّ كبير عن الحاضر السياسي.

أرخى هذا المستقبل الملتبس بظلِّه العالي على مفاهيم قرآنية مفتاحية مرتبطة بالميثاق الإلهي، كـ"وعد المستضعفَين بوراثة الأرض". وشيئاً فشيئاً، تم تأطير المستقبل المثالي بمقولات أخروية، وأصبحت معانيه ودلالاته ملتبسة وعصية على الفهم البشري. وفي المقابل، باتت السياسة المتجذِّرة في العدل مقولة بعيدة

كلَّ البعد عن الزمن التاريخي، وأصبح مذهب "السكينة السياسية" في التقليد الشيعي مشابهاً للمنطق العملي للواقعية السياسية، بمعنى أن القيمة الأسمى للسياسة ليست العدالة بل الأمن، أو فلنقل "البقاء"، وهو تصور يضع في أول أولوياته قدرة الجماعة على البقاء.

لكن فهم السياسة في التشيع المعاصر شهد تغيُّراً جذرياً عن الفهم القروسطوي للسياسة، فبات الصراع السياسي والزمن التاريخي غير منفكَّين عن التصور الجديد للدين. ويكمن الإسهام الأساس لفكر شريعتي في سعيه إلى إقامة جسر بين الزمن التاريخي والأفق الناظر للمستقبل الذي ينفتح عليه التشيُّع، وبذلك يصير التاريخ نفسه حيِّزاً للفعل الديني. تكمن السمة المشتركة بين تشيُّع الخميني وتشيُّع شريعتي في رفضهما فعل "الإرجاء"، أي إرجاء المسؤولية الأخلاقية والسياسية إلى المستقبل غير المنظور. فبالنسبة لهما، لا يتحقق معنى الدين في الانتظار السلبي بل في العمل.

يكتب خسروي: إن "موقعية المهزوم تولِّد سؤالاً عميقاً: لماذا نُهزَم مرَّةً بعد أخرى، وكيف يمكن لنا النجاة مرةً أخرى؟" ينتفض شريعتي على منطق البقاء هذا. فالمطلوب بالنسبة له ليس البقاء من خلال الإرجاء بل القيام، أي اتخاذ قرار بالإقدام على الفعل في التاريخ. وبهذا المعنى، يمثِّل فكر شريعتي تحدّياً لكلِّ سياسة تجعل التحرر وعداً مؤجَّلاً باسم انتظار اللحظة المستقبلية المناسبة

الإحالات

[1] هي مؤسسة دينية شيعية أُسست في العام 1953 على يد الشيخ محمود حلبي. كان الهدف من تأسيسها بداية مواجهة انتشار البهائية من خلال المناظرات الدينية والتعليم والنشاطات التبشيرية. وقد دعت المؤسسة إلى "السكينة السياسية" مؤمنة أنه يجب إرجاء تأسيس حكومة إسلامية حتى ظهور المهدي. تمثَّل مواقفها نقداً حاداً للثورة الإيرانية في العام 1979.

[2] Shahram Khosravi, "Defeat as Method: Thinking from within the Ruins," *Cabinet*, No. 71, July 2026, accessed 30 July 2026.

https://www.cabinetmagazine.org/issues/71/khosravi.php.

[3] Jaroslav Lukivand and Ghoncheh Habibiazad, "Trump curious why Iran has not 'capitulated', US envoy Witkoff says," *BBC*, 22 February 2026, accessed 30 July 2026.

https://www.bbc.com/news/articles/cn5gk15rr70o .

[4] يجادل أُميد مهركان بأن الفصل في الخطاب بين "النظام" و"الناس" هو سردية إمبريالية تهدف إلى تسويغ ضرب البنية التحتية الوطنية والحيِّز الاجتماعي من خلال تصوير الدولة بأنها قوة غريبة ومحتلة. للمزيد، انظر:

Omid Mehrgan, "Iran: To Suture the Stateless Subject," *Historical Materialism*, 15 July 2026, accessed 30 July 2026.

https://www.historicalmaterialism.org/article/iran-to-suture-the-stateless-subject/#_ftn14.

[5] Afshon Ostovar, *Vanguard of the Imam: Religion, Politcs, and Iran's Revolu6onary Guards* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

[6] Kevan Harris, *A Social Revolution: Politics and the Welfare State in Iran* (California: University of California Press, 2017).

[7] Ibid.

[8] Behrooz Ghamari-Tabrizi, "How the Islamic Revolution gave rise to a massive women's movements in Iran," *Portside*, 17 November 2022, accessed 20 July 2026.
https://portside.org/202217-11-/how-islamic-revolution-gave-rise-massive-womens-movement-iran.

[9] بهروز قمري تبريزي (Ghamari Behrooz) أستاذ مشارك في معهد إلهة أميديار مير جلالي للدراسات الإيرانية في جامعة تورنتو. وقد كان أستاذاً ورئيس دائرة الشرق الأدنى في جامعة برنستون، ورئيس مركز الدراسات الإيرانية والخليج الفارسي بين عامي 2020 و2024. له عدد من الكتب تتناول وجوهاً عدَّة وسياقات مختلفة من الثورة الإيرانية وهي:
Islam and Dissent in Post-Revolutionary Iran (2008); *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment* (2016); and *Remembering Akbar: Inside the Iranian Revolution*, (2016).

[10] Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran Islamic Revolution after the Enlightenment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016).
يعيد تبريزي في هذا الكتاب تقييم قراءة ميشيل فوكو للثورة الإيرانية مقدِّماً إيَّاها على أنها "ظاهرة تاريخية" تتحدى أنماط التغيير الاجتماعي المبنية على مقولات التنوير. وسؤال الكتاب الأساسي يتمثَّل في أن الثورة كانت تجربة مولِّدة لفوكو، أعطته أسساً مفاهيمية لأعماله اللاحقة حول الأخلاق، وتأويل الذات، وشجاعة قول الحقيقة.

[11] رفضت معركة كربلاء نفسها أن تكون جزءاً من ثنائية النصر والهزيمة لأن قصة كربلاء لا تنتهي بشهادة الحسين وأصحابه. تُكمل كربلاء مع زينب في قصر يزيد في الشام بعد أن أُخذَ آلُ الرسول أسرى، حيث حملت زينب لواء ما يمكن تسميته "المعركة على السردية التاريخية". وفي وقت كان يزيد مزهوّاً بنصره الظاهري، قال لها مردداً آيات من القرآن الكريم: " تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ" (آل عمران، الآية 26)، مقدِّماً نصره وكأنه علامة على التأييد الإلهي له. فردَّت زينب بجملتها الشهيرة: "ما رأيت إلا جميلاً." ثم نصحت يزيد بأن لا ينتشي بنصره إذ النصر ليس نصره. وفي التراث الشيعي التاريخي، ومن المنظور الزينبي، لم تكن كربلاء قط في مقام الهزيمة. فمعنى كربلاء لا يُحصر في ثنائية النصر والهزيمة، وإنما يرتسم هذا المعنى بالشاهد الأخلاقي والثبات والصراع على الذاكرة التاريخية.

[12] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ." الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، 11/ 37.

[13] علي شريعتي، **حج** (اتحاديهٔ انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا و انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا، 1976).

[14] يؤكِّد شريعتي على أن جذر "الشهادة" و"الشهيد" واحد.

[15] علي شريعتي، **مذهب علیه مذهب** (طهران: انتشارات چاپخش، 1381).

[16] علي شريعتي، **امت و امام** (طهران: انتشارات سپیده‌باوران، 1997).

[17] ما يعني في الخطاب الرسمي للفقه الإسلامي أن على المسلمين أن يهاجروا إذا ما استطاعوا لذلك سبيلاً من "دار الكفر" إلى "دار الإسلام" من أجل العيش في ظل حكم الشريعة الإسلامية.

[18] علي شريعتي، مذهب، مصدر سبق ذكره.

[19] يحاجج حسين مدرسي بأن آل رفض الإمام تولِّي دور سياسي فاعل إلى ظهور تصور بأن الإمام كان عمود الدين لا المخلِّص المنتظر. ولكن مع غياب الإمام الثاني عشر أرجئت الآمال الحالمة بقيام ناجح يفضي إلى إقامة العدل إلى المستقبل البعيد.
Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1993).

من باكستان إلى فلسطين: أرشيف عالم ثالثي للتضامن

فوزية أفضل-خان، باكستان

تتبَّع هذه المقالة الأرشيفية أوجه التقارب والتضامن بين باكستان وفلسطين من خلال التبادلات الأكاديمية والأدبية والفنية، وتستمد بنيتها من مواد ووثائق تتناول: الصداقة والالتزامات المشتركة المناهضة للاستعمار، بما في ذلك تحرير فلسطين، التي تطوَّرت بين الأكاديمي والناشط الباكستاني إقبال أحمد (1933-1999) وإدوارد سعيد (1935-2003)؛ وإرث الكتَّاب المناهضين للاستعمار في اتحاد الكتَّاب الأفرو-آسيويين (AAWA) ودوريته **لوتس: مجلة المكتب الدائم للكتَّاب الأفريقيين-الآسيويين**، التي نُشرت باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية من القاهرة وبيروت منذ أواخر ستينيات القرن العشرين وحتى العام 1982، ثم من تونس بعد الغزو "الإسرائيلي" للبنان وحتى صدور عددها الأخير في العام 1991 من القاهرة؛ والصداقات العابرة للقارات ومشروعات التضامن الأدبي التي أطلقتها المجلة مجسَّدة في المحرر الأول والوحيد للمجلة، من غير العرب، الشاعر الماركسي الباكستاني فايز أحمد فايز في الأعوام (1978-1982/ 1983). أركِّز هنا بشكل خاص على الكاتبين الفلسطينيين محمود درويش (1941-2008) وغسان كنفاني (1936-1972)، وعلى فايز أحمد فايز (1911-1984) في علاقته بهما من خلال مجلة **لوتس**، وعلى الاهتمامات المتداخلة والصداقات التي جمعت بين إقبال أحمد وسعيد وفايز. كما تتناول المساهمة، على نحو موجز، الشاعرة النسوية الباكستانية فهميدة رياض (1946-2018)، وشعرها عن فلسطين، وتعهُّدها أعمال كتَّاب فلسطينيين بالنشر مترجَمةً إلى الأُردية في مجلة **آواز** (1978-1979)، باعتبار ذلك جزءاً من دائرة التضامن مع غزة في باكستان.

فاتحة: من غسان كنفاني إلى إقبال أحمد

في المجلد الأول من مجلة **لوتس** (التي كان اسمها قبل ذلك **كتابات أفرو-آسيوية**) نشر غسان كنفاني مقالته "أدب المقاومة في فلسطين المحتلة"، الذي قدَّم فيها أطروحة حول الأدب والشعر، مفادها أنه "يدرك التزامه بالحركة الثورية في العالم، وهي المناخ الذي تتطوَّر فيه الحركة الثورية المحلية وتنمو، مؤثِّرةً فيها ومتأثِّرةً بها."[1]

* خصَّت المؤلِّفة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة، وترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

Fawzia Afzal-Khan, "From Pakistan to Palestine: A Third World Archive of Solidarity".

وقد كان مثل هذا الالتزام يحمل بالضرورة "نزعة يسارية" على مستوى العالم، لأنه كما "يخضع الفلاحون في ظل الحكم الصهيوني لإجراءات قمعية تحرمهم من سبل عيشهم"، فإن الطبقات العاملة في مختلف أنحاء العالم تتعرَّض هي الأخرى للقمع. واستناداً إلى كنفاني، فإن أدب المقاومة في فلسطين المحتلة قد ربط بين القضايا الاجتماعية والسياسية"، وأدرك "الرابط العضوي" بين مقاومة الاحتلال "الإسرائيلي" ونضالات التحرر في البلدان العربية وفي العالم.[2] وعلى ذلك، فإن التضامن عبر الحدود العالمية والمحلية يوضح معنى الالتزام دون أن يضعف أيّاً من الحركات المحلية أو الدولية الساعية إلى التحرر والعدالة.

وهذا بالضبط ما كان يؤمن به فايز أحمد فايز، الشاعر الماركسي الباكستاني، كما عبَّر عنه من خلال شعره: الالتزام تجاه أبناء وطنه، ولا سيما الفقراء والمضطَهَدين (مثلاً، قصيدته "مجھ سے پہلی سی محبت/ لا تطلبي مني حبِّي الأول، يا حبيبتي،"[3] ومن هنا كذلك تعاطفه والتزامه تجاه فلسطين. لقد كتب فايز ونشر في مجلة **لوتس** قصائد مهداة للأطفال الفلسطينيين والشهداء،[4] وعندما سُئل عمَّا تعنيه فلسطين بالنسبة له، يُقال إنه ردَّ بالقول: "بعد كلِّ هذه السنوات التي قضيتها مع الفلسطينيين، فقد أصبحت واحداً منهم." كما ورد ذلك لدى سمية قسَّام علي. وكان فايز سيوافق كذلك على تقييم كنفاني للأدب في فلسطين باعتباره نتاجاً مرتبطاً "بجانب اجتماعي، يعلن ولاءه للطبقة الكادحة التي تحمل على أكتافها بنادق المقاومة ومصيرها". كما أن قول كنفاني إن "أدب المقاومة يحافظ على هذا الرابط الاجتماعي التقدُّمي في بُعد آخر منه، وهو الالتزام بحركات التحرر في جميع أنحاء العالم"، يلتقط بصورة مماثلة الروابط بين الصراع الطبقي العلماني المحلِّي والصراع العالمي ضدَّ القادة القمعيين والأيديولوجيات الانقسامية، وهي الروابط التي شكَّلت شعر فايز وشعراء ثوريين آخرين من جيله.

وقد أسهمت تجربة فايز التي شهد خلالها تقسيم سنة 1947، حين أُجبر على الانتقال إلى باكستان، في تعميق نفوره من القوميات الضيقة، فأصبح أممياً يناضل ضدَّ الاستعمار والإمبريالية وأشكال الاستعمار الجديد. وبالنسبة لفايز، شأنه شأن درويش وكنفاني وأحمد وسعيد (مع أن الأخير لم يكن ماركسياً)، كان الصراع الطبقي مركزياً في التحرر من الاستعمار في صوره الجديدة، والذي تجسَّد في فلسطين، التي لا تزال تخضع لآخر احتلال من دولة قومية استعمارية استيطانية (إذا استثنينا الولايات المتحدة الأمريكية!) وفي هذا السياق، يؤكِّد تقرير فرانشيسكا ألبانيزي إلى مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة في العام 2025 أيضاً هذه الطبيعة الطبقية للاستعمار الاستيطاني—الطبيعية التي ينبغي أن تتمَّ موضعة الاحتلال "الإسرائيلي" لفلسطين وما يقترفه من الإبادة الجماعية الحالية في غزة في إطارها. ويشير التقرير إلى أن "المصالح التجارية أسهمت في نهب الشعوب الأصلية وسلب أراضيها، وهو نمط من الهيمنة يُعرف باسم 'الرأسمالية الاستعمارية العنصرية.'" [5] إن التواطؤ بين القطاعين الخاص والعام لخدمة أقلية من النخبة على حساب العمال، مثل استغلال الدولة "الإسرائيلية" للعمالة الفلسطينية، يعرِّف هذا النظام الطبقي العالمي. وقد حدَّد كتَّاب ثوريون مثل كنفاني، وشعراء مثل فايز، وأكاديميون مثل أحمد، الرأسمالية الإمبريالية باعتبارها الجذر الكامن وراء إفقار الشعوب وتعريضها للبؤس على مستوى العالم. ولم تكن فلسطين استثناءً، بل كانت هي القاعدة.

وصل خيوط التضامن في الأوساط الأكاديمية الأمريكية

كان إقبال أحمد يدعو إلى التضامن القائم على المصالح المشتركة، بدلاً من سياسات الهوية التي كانت تجتاح الأوساط الأكاديمية الأمريكية في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. وفي العام 1994، أعرب أحمد عن أسفه لغياب التضامن بشأن البوسنة، حتى داخل الحركات التقدُّمية المعاصرة للنساء والمثليين. وفي محاضرة ألقاها في كلية هامبشاير، أعلن أحمد أن حركة السلام الأمريكية قد ماتت، وحلَّت محلَّها سياسات الهوية، مؤكِّداً أن هذه الحركات كانت "صامتة إزاء الحرب في البوسنة" وأن سياسات الهوية قد طغت على جهود السلام الأوسع نطاقاً. وقد ربط هذا التحوُّل بـ"العودة إلى القوميات" التي تذكِّر بـ"الاشتراكية القومية"، وهو ما عكس المكاسب الأمريكية في الشرق الأوسط—أي "السلام المزعوم القائم على الظلم الأمريكي و'الإسرائيلي' وغباء القادة العرب."[6]

مع تبنِّيه موقفاً غير متصلِّب بالنسبة لمثقف يساري، ظلَّ أحمد أيضاً مسلماً ثقافياً مستنداً إلى المبدأ الديني القائم على العدالة الاجتماعية حتى آخر يوم في حياته. وعندما طلب منه ابن أخته المحبَّب إلى قلبه، الفيزيائي والناشط برفيز هودبهوي، أن يمنع شقيقته من تلاوة القرآن بينما كان أحمد يحتضر، همس له قائلاً: "برفيز، أنا مسلم."[7] ووفقاً لستيوارت شعار، الذي كان صديقاً له منذ أيام الدراسة في جامعة برينستون، كان أحمد متجذِّراً في التقاليد الإسلامية. وقد منح هذا الإرث أحمد القوة لمعارضة الظلم، إذ كان يرى أن السعي من أجل العدالة الاجتماعية هو جوهر الثقافة الإسلامية وصميم الدين نفسه.

وبصفتي ولدتُ في باكستان، بعد أحمد بعدة عقود، ونشأتُ في أسرة وثقافة علمانية وتقدُّمية وميَّالة إلى اليسار، لكنها عائلة مسلمة جداً في الآن نفسه، وبصفتي قد أمضيتُ حياتي في الولايات المتحدة أكاديميةً وناشطةً منخرطةً في النضال من أجل العدالة في فلسطين منذ أيامي كطالبة دراسات عليا في جامعة تافتس... فإنني أفهم بعمق اغتراب أحمد النقدي عن المحيط في كل فضاء عاش فيه، وشغفه بردِّ الجميل إلى العالم الثالث.[8] وقد تجسَّد ذلك في هذه الحالة في عودته إلى إسلام آباد لبناء جامعة عالمية المستوى هناك، إذ كان يأمل أن تتمكَّن تلك الجامعة من تحدي ثقافة الرداءة والنفاق والتطرُّف الإسلامي ونخبوية الفساد التي استشرت في باكستان منذ ما سُمِّي بـ"الاستقلال" عن قبضة الإمبراطورية البريطانية. فباكستان، التي كان يفترض أنها ملاذ آمن لـ(بعض) مسلمي الهند عقب تقسيمها سنة 1947، آلت إلى دولة بريتورية [حارسة] تستخدم الدين (الإسلام) لخيانة مبادئها الديمقراطية العلمانية، التي تأسست على ثقافة تقوم على فهم معتدل ورحب للإسلام. وقد ألزمت هذه الخيانة أحمد أن يكافح الظلم والنفاق أينما وجدهما، بما في ذلك في الغرب الذي كان معجباً بكثير من نقاط قوته، لكنه كان يدينه في الوقت نفسه بسبب ماضيه الاستعماري وحاضره الإمبريالي اللذين واصلا التسبب بالفوضى والدمار في العالم الثالث، المسمَّى الآن "الجنوب العالمي".

لقد كان التزام أحمد بسياسات نزع الاستعمار، المتجذِّرة في رؤية عالم خالٍ من الظلم، هو ما دفعه إلى الانخراط في بعض أكثر قضايا عصره إلحاحاً، وإلى الاقتراب من مدار آخرين كانوا يشتركون في تلك المُثُل ولم يتردَّدوا في

النضال من أجلها، مهما كانت الكلفة الشخصية أو المهنية. هذا ما أطلق عليه "أسس سياسة التضامن"، وهو ما قاد أحمد إلى ما هو أبعد من مجرَّد تبنِّي فضاءات النضال الثوري ضدَّ الإمبراطورية، إذ جعله يعيشها ويشارك فيها فعلياً، من الجزائر إلى تونس، ومن احتجاجات مناهضة حرب فيتنام في الولايات المتحدة إلى الشرق الأوسط—الأكثر أهمية، حيث أولى اهتماماً خاصاً بنضالات الفلسطينيين من أجل الحرية في مواجهة الإمبريالية الصهيونية والمشروع الاستعماري الاستيطاني "الإسرائيلي"—المشروع الذي دعمته بريطانيا وفرنسا، ومن ثم الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية المطاف، وبأكثر أشكال الدعم سفوراً وفظاعةً.

لقد كان اغتراب إقبال أحمد النقدي داخل بطن الوحش، إن جاز التعبير، هو ما قرَّبه من إدوارد سعيد، إذ نشأت بينهما صداقة عميقة بقدر ما كانت طويلة الأمد، وأدخلت أحمد في صلات مع العديد من القادة وجوانب النضال من أجل تقرير المصير الفلسطيني، بما في ذلك قيادة منظمة التحرير الفلسطينية. ولم تكن تلك الصلات سطحية أبداً، بل أفضت في كثير من الأحيان إلى صداقات ذات معنى شكَّلت الأساس الذي يقوم عليه التضامن.

ولذا، فقد شدَّد سعيد، في كلمته بمناسبة تقاعد أحمد من كلية هامبشاير في تشرين الأول/ أكتوبر 1997، على نبوغ صديقه وشجاعته و"حضوره الإنساني الدافئ والثابت"—وهي صفات جعلت من أحمد، على حدٍّ تعبير سعيد، مستلهماً شخصية **كيم** (1900) في رواية رديارد كيبلينغ—"صديق العالم بأسره". ووفقاً لشعار، فقد "واصل إدوارد" خطابه بالإشارة إلى أن هذا المزيج الفريد من الصفات قد دفع "القادة والكوادر الفلسطينيين إلى الوثوق بأحمد، على الرغم من أنه لم يكن عربياً وكان ينتقد سياساتهم." وخلص إلى القول: "إن كل من يعرف إقبال في ظروف النضال... يعرف، على نحو حدسيٍّ، أن ولاءه وتضامنه لا يحتاجان أبداً إلى أن يكونا موضع شك."[9]

وانطلاقاً من تقييم مماثل، يربط أرون كوندناني رؤى أحمد بالخصوصيات التاريخية لعصرنا الذي شهد في آنٍ معاً تسارع النية الإبادية وتنفيذها بحق الفلسطينيين على يد "إسرائيل" إلى جانب تنامي الوعي العالمي، وعلى نحو غير مسبوق، بقرن من مظلومية الفلسطينيين، وهو ما يشهد مرَّة أخرى على نفاذ البصيرة السياسية واستشراف المستقبل، اللذين لاحظهما كثير من أصدقاء أحمد ورفاقه فيه خلال حياته.[10]وفي الوقت الذي يتأسَّى فيه العالم [على الفلسطينيين] جرَّاء التوحُّش "الإسرائيلي" المنفلت من أي عقال (إبادة جماعية، وإبادة بيئية، وإبادة تعليمية... تنقل على الهواء ببث حيٍّ ومباشر) يكتسب تضامن أحمد مع تحرُّر الفلسطينيين معنى متجدِّداً. فالتضامن يجب أن يتجاوز حدود التعاطف نحو النقد، ذلك أن أحمد، كما أشار سعيد، كان "عبقرياً في التعاطف... دون أن يكون ذلك أبداً على حساب صدقه أو قدراته النقدية."[11]

يختلف "الأمل الجديد" الذي نشعر به اليوم عن ذلك الذي ساد اجتماع اتحاد الخريجين العرب الأمريكيين (AAUG) في العام 1969، حين كان المؤسِّسون مثل إدوارد سعيد وإبراهيم أبو لغد يؤمنون أن حرب الغوار الفدائية يمكن أن تحرر فلسطين، على غرار انتصارات حركات مقاومة الاستعمار في الجزائر وفيتنام. في حينه، كان المندوبون يؤيدون إلى حدٍّ كبير الكفاح المسلَّح، ذلك أنهم كانوا مدفوعين بقناعة ياسر عرفات بأن معركة الكرامة

في العام 1968 أثبتت أن الفلسطينيين قادرون على تقرير مصيرهم بأنفسهم.

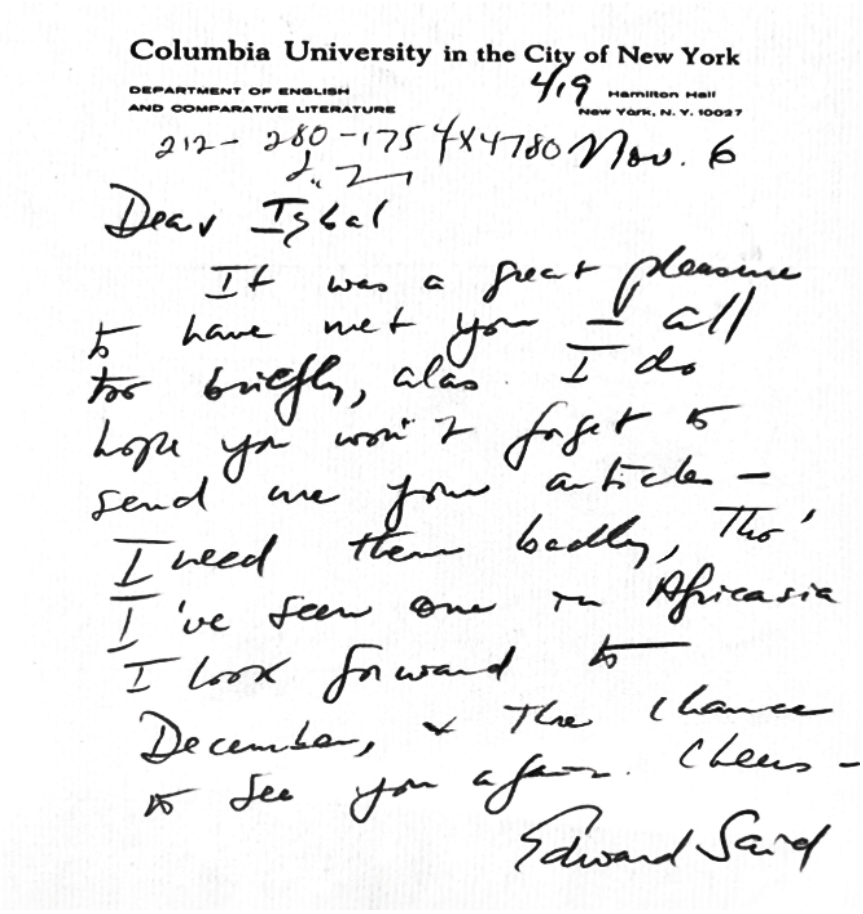
في ظلِّ ارتفاع حصيلة الشهداء في غزة، ينبغي علينا إعادة النظر في رؤية أحمد. فكما يلاحظ كوندناني، فإن أحمد كان يرى أن المواجهة العسكرية من غير المرجَّح أن تحقِّق العدالة. وبعد أن شهد الخسائر الفادحة التي خلَّفتها الثورة الجزائرية وما أعقبها من فتنة داخلية، جادل أحمد بأن الكفاح المسلَّح لا يمكن أن يكون الطريق الوحيد إلى التحرر. ومع إقراره بأن العنف الثوري كان ضرورياً في بعض الأحيان، إلا أن أحمد أصرَّ على أن يظلَّ التركيز منصبّاً على النضال السياسي، وبشكل خاص على "إبراز التناقضات الأساسية في 'إسرائيل' أمام جمهور الناخبين للسلطة القائمة، وأمام العالم بأسره."

"كان أحمد يدرك أن موقفه لم يكن يحظى بشعبية في ذلك الوقت، وأقرَّ بأن كلمته أمام اتحاد الخريجين العرب الأمريكيين "صدمت الجمهور بتحذيرات خطيرة" مؤدَّاها أن "حركة فتح وغيرها من الفصائل الفلسطينية المسلَّحة كانت راديكالية، لكنها كانت مخطئة." ومع ذلك، استعاد الأكاديمي والناشط الفلسطيني إبراهيم أبو لغد، أحد منظمي الفعالية، الخطاب باعتباره "صيغ ببراعة"، وأنه كرَّس مكانة أحمد باعتباره أهم متحدِّث عام مدافع عن القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، ولا سيما بين جيل الشباب.[12]

بوصفه "عرّافاً"، لم يكن لتحليل أحمد أن يكون أكثر صواباً مما كان عليه. واليوم، وعلى الرغم من الإبادة الجماعية الوحشية، فقد أسهمت المحاولات العالمية غير العنفية لعزل العدو الصهيوني وكشف تناقضاته (من خلال حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS)، ومسيرات العودة الكبرى، بالإضافة إلى الاحتجاجات العالمية، وقوافل غزة البحرية، والاعتصامات الطلابية) في إثبات أن "'إسرائيل' تخسر المعركة الأيديولوجية في الغرب نتيجة التحرُّكات السياسية الفلسطينية الأوسع نطاقاً. وإذا كان هذا يبشِّر بإمكانات جديدة للتحرر الفلسطيني، فإنه يثبت من جديد أن حجة أحمد كان على صواب."[13]

التضامن من خلال الصداقة

إن التضامن، باعتباره "رؤية تحوُّلية للواقع" يهدف إلى تغيير "الظلم المستبطَن"، يتطلَّب "رؤية ظروف حياة الآخرين باعتبارها ذات صلة بظروف حياتنا نحن"، بما يخلق "بصيرة وإلهاماً مستمرَّين."[14] لقد تطورت أفكار أحمد من خلال التضامن والصداقة مع سعيد وآخرين ملتزمين بتحرير فلسطين ضمن معارك أوسع ضدَّ الاستعمار والإمبريالية. إن هذه الصداقات بين "الثوريين الترحاليين" مرتبطة بما أطلق عليه جاك دريدا "سياسة الصداقة"، وبنداء فرانز فانون من أجل "تحرير البشرية جمعاء من الإمبريالية."[15]



Columbia University in the City of New York
DEPARTMENT OF ENGLISH AND COMPARATIVE LITERATURE
4/9 Hamilton Hall New York, N. Y. 10027
212- 280-1754 FX4780 Nov. 6
Dear Iqbal
It was a great pleasure to have met you — all too briefly, alas. I do hope you won't forget to send me your article — I need them badly, tho' I've seen one in Africasia
I look forward to December, & the chance to see you again. Cheers —
Edward Said

مرئية رقم (1): لقاء إدوارد سعيد الأول بإقبال أحمد أطلق شرارة عقد من التضامن
صندوق رقم (1)، أرشيف إقبال أحمد، كلية هامبشاير، **ماساتشوستس**

لقد التقيا بالفعل بعد ذلك، ورسَّخا صداقتهما القائمة على الاحترام والمحبة المتبادلَين، والتي تقدِّم لنا مثالاً ممتازاً على ما يقتضيه التضامن، وعلى التضحيات التي يتطلَّبها، والفرح الذي تغذِّيه رفقة الرفاق، وتبادل المعلومات، والمساعي الفكرية والشغف بالفنون. وحتى عند الاختلاف، ظلَّا دائماً يقفان معاً ويدافعان عن معتقداتهما ويناضلان من أجل قيمهما المشتركة في سبيل عالم عادل. وفي الوقت الذي كان فيه سعيد قد حصل بالفعل على التثبيت والأستاذية من جامعة كولومبيا عندما التقى بأحمد، فقد بقي الأخير، إلى حدّ كبير بسبب دعمه الصريح وغير الخجول للقضية الفلسطينية، يتلقَّى الرفض تلو الآخر عند التقدُّم للوظائف في الأكاديميا الأمريكية. وفي نهاية المطاف، قاده نبوغه الذي لا جدال فيه، وسِمته المتمثِّلة في "كونه صديقاً للعالم بأسره"، إلى الحصول على وظيفة في كلية هامبشاير، حيث بنى سمعة وترك إرثاً بوصفه أستاذاً واسع الشعبية يدفع طلابه (المتحمِّسين للعالم من حولهم) إلى تنمية قدراتهم على النقد والتحليل من أجل تغييره نحو الأفضل.

هذه رسالة كتبها أحمد إلى تيم ماي وفرانك هينلي، وهما منتجان في هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)، ويبدو أنها جاءت ردّاً على طلبهما تزويدهما بتفاصيل عن حياته من أجل سلسلة تتناول سيرته. ومن اللافت أن الرسالة تركِّز على صداقته مع سعيد بوصفها أفضل وسيلة لإظهار ما اعتبره أحمد الجوانب الأهم في حياته ونضاله، إذ أصبحت تلك الصداقة بمثابة استعارة لتضامنه مع فلسطين ونضاله من أجل التحرر من الإمبريالية.

إن ما يصفه أحمد في هذه الرسالة بأنه "تضامن سعيد النقدي" مع القيادة الفلسطينية والعربية و"إدمانها على السلاح" هو نتاج عقلٍ مشبع بثقافة التضامن المناهض للإمبريالية—الثقافة التي تشارَكها مع آخرين مثل أحمد نفسه، الذي كان ينظر بنفور إلى اختزال الكفاح المسلَّح باعتباره لُحمة استراتيجية الثورة الفلسطينية وسَداها من أجل التحرر، الأداة التي كان سعيد أيضاً يدرك محدوديَّتها واعتمادها على "رؤية ضيِّقة... ولا مبالاة بالمستقبل"، وهي الصفات التي نسبها إلى "الأقلِّيات السلطوية التي تحكم العالم العربي."[16]

ومع أن أحمد كان يفهم سبب نفور سعيد من النخب العربية الحاكمة المنحرف تدريجياً نحو "غياب [الانتماء] إلى النزعة العالم-ثالثية"، نظراً إلى أنه كان، بلا شك "محافظاً في أسلوب الحياة وإلى حدٍّ ما في الذوق"، فإنه وجد في إدوارد عقلاً قادراً على تبنِّي "موقف منفتح ونقدي" ليس تجاه الحكومات العربية فحسب، بل كذلك تجاه منظمة التحرير الفلسطينية، التي كان إقبال قد أعلن في خطابه أمام اتحاد الخريجين العرب الأمريكيين في العام 1970 أن جناحها، حركة فتح، شأنه شأن الأحزاب الفلسطينية الأخرى، "كان جذرياً، لكنه كان مخطئاً."

إن هذه الصفة التي اتَّسم بها سعيد باعتباره "ديمقراطياً نقدياً" جعلته عزيزاً على أحمد، وأصبحت هي الملاط الذي حافظ على صداقتهما الممتدَّة لعقود، ذلك أن مناهضتهما المشتركة للإمبريالية لم تمنع أيّاً منهما من رؤية النزعات الاستعمارية الجديدة في حركات التحرر وقادتها في العالم الثالث والتنبيه إليها، بما في ذلك تلك الموجودة في فلسطين وباكستان، حيث كان خطاب القيادة الفاسدة وغير الكفؤة غالباً ما يأتي متدثِّراً بعباءة خطاب المقاومة المسلحة.

باعتباره نموذجاً على هذا النوع من "التضامن النقدي"، كتب إقبال أحمد إلى أ[مبالافندر] سيفاناندان، المحرر المؤسس لمجلة **العرق والطبقة**، مستنكراً نشرها مقالاً لإعجاز أحمد رأى فيه هجوماً شخصياً على سعيد صادراً عن جهة كان يُفترض أن تدعمه. واصفاً الأمر بأنه "لحظة اختلاف"، سرد إقبال أحمد ما اعتبره أوجه عدم دقَّة ومجادلات في المقال ضدَّ [إدوارد] سعيد و[غاياتري شاكرافورتي] سبيفاك و[هومي] بابا. وقد قال غاضباً: "حتى لو كان هذا مقالاً صالحاً للنشر، وقد خصَّصت وقتاً لأوضح لك كونه كلاماً فارغاً في الحقيقة، ألم تكن مديناً لي ولإدوارد ببعض اللياقة التي تقتضي إخبارنا بأن إعجاز يهاجم إدوارد الآن، ويهاجم، بشكل غير منصف، الأب المؤسِّس لباكستان من داخل ما نعتبره بيتاً فكرياً؟ أنا أعيش في باكستان، بينما تخلَّى هذا الرجل [يعني إعجاز أحمد] عنها. لا أخشى أن أكتب أو أدافع عن الحقيقة، مهما كانت غير مستساغة للأغلبية، لكن من الصعب الدفاع عن أكاذيب كتلك التي اختلقها إعجاز أحمد."[17]

هنا، تشير "الكذبة" إلى ادِّعاء إعجاز أحمد غير الموثَّق الذي طرحه أثناء هجومه على سبيفاك، ومفاده أن [محمد علي] جناح تلقَّى وعداً من البريطانيين بإقامة باكستان مقابل معارضته "حركة اتركوا الهند". ووفقاً لإقبال أحمد ومؤرِّخين آخرين، فقد عارض جناح هذا النداء لأن بريطانيا كانت آنذاك تخوض صراعاً حاسماً ضد أدولف هتلر، وكان من شأن عدم وقوف الهند إلى جانبها أن يعطِّل ذلك الصراع، حتى أن الحزب الشيوعي الهندي وقادة مثل [جواهر لال] نهرو وافقوا على هذا الموقف على الرغم من تحفُّظات حزب المؤتمر الهندي. بالنسبة إلى إقبال أحمد، تتحوَّل مثل هذه "الأكاذيب" إلى شعارات مبتذلة وساخرة تُستخدم ضدَّ نظرية ما بعد الاستعمار، فتُلاشي الفروق بين شخصيات مختلفة مثل سبيفاك وسعيد، وتلقي بظلال من الشكِّ على نزاهة أولئك المنخرطين في النضال ضدَّ الإمبراطورية البريطانية، بمن فيهم قادة سياسيون مثل جناح.

إن دفاع أحمد عن سعيد (ونظرية ما بعد الاستعمار وممارستها، وهو حقل يدين بالكثير لمساهمة سعيد في الدراسات الأدبية من خلال كتابه **الاستشراق** الصادر في العام 1978) يستند إلى سياسة تحليلية ينبغي فهمها بوصفها ممارسة متعدِّدة التخصُّصات تجمع بين القول والفعل، أو ما أسمِّيه الفعالية الفن-أكاديمية (schol-art-ivism) باعتبارها مزيجاً من الفن والعمل الأكاديمي في خدمة النزعة الكونية، مع نبذ "الدوافع الطائفية" التي أشار أحمد في رسالته إلى منتِجَي هيئة الإذاعة البريطانية إلى أنها "تهدِّد بابتلاع العالم". وفي مواجهة هذه الدوافع، وجد أحمد وسعيد أحدهما الآخر، وأرسيا صداقتهما وتضامنهما على هذا الأساس. لاحقاً، قاد حبهما المشترك للأدب والموسيقى والشعر أحمد إلى تعريف سعيد بأحد أبرز أيقوناته الأدبية، فايز أحمد فايز، الذي كان آنئذٍ رئيس تحرير مجلة **لوتس** في بيروت، وذلك خلال رحلة قام بها سعيد وأحمد إلى هناك. وكما تشير وزيرة فضيلة-يعقوب علي، فمن خلال الإيمان المشترك بـ"السياسة والشعر، طوَّر الرجلان [سعيد وأحمد] نقدهما للسلطة، وعبَّرا عن إيمانهما بقدرة الناس على المقاومة من خلال الإبداع."[18]

تشير رفقة أبو رميلة وحنان ناطور إلى حقيقة كيف أن بيروت خلال سنوات **لوتس** "كانت ترمز إلى ترسيخ الإنتاج الثقافي الفلسطيني ومركزيته،"[19] وكانت قلب الثورة الفلسطينية قبل أن يؤدي ما تلا ذلك من انقسام في أعقاب الحرب الأهلية اللبنانية والحصار "الإسرائيلي" لبيروت سنة 1982 إلى تفكُّك هذا المركز. وقد مثَّل ما تلا ذلك من طرد منظمة التحرير الفلسطينية والعديد من الشخصيات الأدبية والثقافية المرتبطة بها إلى تونس مرحلة أخرى من مراحل المنفى الفلسطيني. كما غادر فايز وزوجته أليس إلى لاهور، حيث لم تكن التزاماته الثورية موضع ترحيب أكثر مما كانت عليه حين غادر دكتاتورية ضياء الحق متوجهاً إلى بيروت في العام 1978. وقد عبَّر آغا شاهد عن تجربة هذا المنفى في أبيات وجَّهها إلى فايز:

"قبل عشرين يوماً من وفاتك،
كتبتَ أخيراً هذه المرة من لاهور،
أنه بعد نهب بيروت لم يعد لك عنوان."[20]

لقد كانت تجربة المنفى المشتركة هذه هي التي جمعت بين سعيد وأحمد وفايز، وأفضت إلى أن يكتب سعيد هذا التأمل المؤثِّر في المنفى: "أن ترى شاعراً في المنفى، قبالة قراءة شعر المنفى، يعني أن ترى تناقضات المنفى متجسِّدةً فيه ومحتملةً من قبله. قبل عدة أعوام، قضيت بعض الوقت مع فايز أحمد فايز، أعظم شعراء الأُردية المعاصرين. كان قد نُفي من وطنه باكستان على يد نظام ضياء الحق العسكري، ووجد نوعاً من الترحيب في ركام بيروت. كان أقرب أصدقائه فلسطينيين، لكنني كنت أشعر بأنه، على الرغم من التقارب الروحي بينهم، لم يكن هناك تطابق تام في: اللغة، والتقاليد الشعرية، وتاريخ الحياة. لم يحدث إلا مرة واحدة، حين جاء إقبال أحمد إلى بيروت، وهو صديق باكستاني ورفيقُ مَنفَى، أن بدا فايز وكأنه تغلب على الاغتراب الذي كان مكتوباً على وجهه. جلسنا نحن الثلاثة في مطعم بائس في ساعة متأخرة من الليل، وأخذ فايز يلقي قصائده علينا. وبعد قليل، توقف هو وإقبال عن ترجمة أبياته من أجلي، لكن ذلك لم يكن مهماً، لأن ما كنت أشاهده لم يكن يحتاج إلى ترجمة: لقد كان تجسيداً للعودة إلى الوطن، مشبعاً بالتحدِّي والفقدان، كما لو كان يقول لضياء، في نشوة: 'نحن هنا'. وبالطبع، ضياء هو من كان في وطنه."[21]

يختتم سعيد ملاحظته بالقول إن "الشعراء المنفيين يجسِّدون حالة صُمِّمت لحرمانهم من الكرامة فيمنحونها الكرامة". هنا، يستحضر المرء محمود درويش، أحد أصدقاء سعيد (وفايز) المقرَّبين أيضاً، والذي تحرَّك في الدوائر الأممية والمناهضة للاستعمار ذاتها، وظلَّت صداقته بفايز قائمة حتى في الأوقات العصيبة. ومع قصف "إسرائيل" بيروت، ظهرت اختلافات ناجمة عن تجارب متباينة للمنفى: الفقدان، والهجوم، وإمكانات العودة. وفيما يلي تأنيب درويش لفايز، الذي يتحدَّث فيه عن هذا الاختلاف في الموقع والفهم، مجدِّداً الحاجة إلى التضامن وما يفرضه ذلك من مسؤوليات على الشعراء الذين يتعرَّضون للهجوم: "صبراً أيها المثقفون! فسؤال الحياة والموت المهيمن الآن، سؤال الإرادة التي تدفع بأسلحتها كلها في هذه الساحة، سؤال الوجود الذي يصوغ شكله المادي والألوهي، أهم من السؤال الأخلاقي عن دور الشعر والشاعر. ومن اللائق أن نحترم الرهبة التي تنشرها هذه الساعات، ساعات انتقال الوجود الإنساني من ضفَّة إلى أخرى ومن طور إلى طور. ومن اللائق أن يعرف الشعر القديم كيف يصمت، في خشوع أمام حضرة هذا المولود الجديد. وإذا كان من الضروري أن يتحوَّل المثقفون أو بعضهم إلى قنَّاصة، فليحاولوا قنص مفاهيمهم القديمة وأسئلتهم القديمة وأخلاقهم القديمة، نحن الآن لا نضيف بقدر ما نوصف، نحن نولد تماماً أو نموت تماماً. ولكن صديقنا الكبير، الباكستاني فايز أحمد فايز، كان مشغولاً بسؤال آخر: أين الرسَّامون؟

قلت: أيُّ رسَّامين يا فايز؟

قال: رسَّامو بيروت.

قلت: ماذا تريد منهم؟

قال: أن يرسموا هذه الحرب على جدران المدينة.

قلت: ماذا دهاك يا فايز، ألا ترى سقوط الجدران؟"[22]

في احتفال تقاعده في كلية هامبشاير في العام 1997، وبعد عقد على رحيل فايز، الذي توفي بعد وقت قصير من عودته من منفاه في بيروت إلى لاهور (بما يؤكِّد الحنين إلى الأرض والأهل، وارتباط هذ الرغبة "على نحو جوهري بالمنفى")[23] اختتم أحمد الفعالية باستحضار الدروس المستفادة من "حياة امتدَّت من طفولته في قرية هندية [في بيهار] إلى الهجرة إلى باكستان، وانخراطه في حركة السلام في أمريكا، وحرب الاستقلال الجزائرية، والنضال الفلسطيني من أجل تقرير المصير."[24] ومع أن تناقضات المنفى، وفقاً لسعيد، هي التي شكَّلت حياته، فقد اختار أحمد أن "يعود" إلى باكستان بعد تقاعده، بوصفه "[مثقفاً] نقدياً غريباً". وبالنسبة إلى فايز وأحمد، لم يكن "الوطن" مكاناً بقدر ما كان فكرة: انتماءً موسوماً باللا/انتماء، لكنه أتاح لـ"عودته" أن تتحدَّى الوطنية الانتصارية، وأن تحفِّز الإصلاح والثورة متجاوزةً حدود دولة القومية.[25]

العودة إلى "لوتس": الحب والتضامن ومسألة الشكل الأدبي الثوري

لقد كان هذا الدافع المناهض للقومية [الانتصارية] هو المبدأ الموجِّه لتجربة مجلة **لوتس**، كما رأينا آنفاً. وفي مقال يقارن فيه سلمان قريشي بين استجابات كلٍّ من فايز ودرويش لسؤال "هل يميل القوس الأخلاقي للكون نحو العدالة؟"[26] (وهو السؤال الذي أجاب عنه مارتن لوثر كينغ الابن بالإيجاب في سياق حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة)، يرى قريشي أن فايز ربما عبَّر عن حلٍّ أكثر تفاؤلاً، في حين يبدو درويش "أقل يقيناً بأن قوس الكون الأخلاقي يميل نحو العدالة". ومع ذلك، يؤكِّد قريشي، وأوافقه الرأي، أن فايز ودرويش يعتقدان أن الخلاص ممكن، وإن لم يكن أبداً مؤكَّداً أو مضموناً: ولا يسع المرء إلا أن ينقذ إنسانيته ويحافظ عليها، وفي ذلك تكمن بذور المقاومة والكرامة، وطريق إلى "العودة"، عبر ممارسة الحب، إلى ما هو خير، وآمل، وعادل. ولعلَّ هذا أيضاً ما كان في ذهن صوفيا عزب حين اجترحت مفهوم "مستقبليَّة فلسطين."[27] هذا، وتتخلَّل مثل هذه الأفكار، وتربط بينها في تضامن شعري فريد، بعض قصائد فايز ودرويش. ونورد هنا، على سبيل المثال، ترجمة قصيدة "مِرِے دل مِرِے مسافر/ يا قلبي، يا رفيق سفري" التي كتبها فايز أثناء منفاه في بيروت:

"يا قلبي، يا رفيق سفري، لقد صدر الحكم ثانيةً بأن علينا، أنا وأنت، أن نمضي إلى المنفى،
فلنرفع أصواتنا في كل شارع، ولنحثَّ الخطى نحو كلِّ مدينة، علَّنا نعثر على أثرٍ لصديق يحمل رسالة،
ولنسأل كلَّ غريب نلتقيه عن الطريق إلى الوطن. ففي هذا الزقاق المليء بالغرباء، علينا أن نجرَّ أيامنا في الليالي."[28]

تستحضر هذه القصيدة أشعار درويش المبكِّرة، حيث تتحوَّل القصيدة إلى شاهد على الوجود، ويستمرُّ الجسد حيّاً في الشعر، وفي كلمة مفردة [هي] "الوطن"، كما يعلن في قصيدته "أنا من هناك."[29] وعندما يشنُّ درويش، في قصيدته "بطاقة هوية"، هجوماً على الاستيلاء الصهيوني على أرضه، فإنه يفعل ذلك باسم الفلاحين الذين جُرِّدوا من أرضهم بوحشية في سنة 1948، وباسم ذاكرتهم:

"أنا من قريةٍ عزلاء... منسيَّة،
شوارعها بلا أسماء،
وكل رجالها... في الحقل والمحجر
فهل تغضب؟
سجِّل
أنا عربي
سلبتَ كروم أجدادي
وأرضاً التي كنت أفلحها،
أنا وجميع أولادي،
ولم تترك لنا... ولكل أحفادي،
سوى هذي الصخورِ...
فهل ستأخذها
حكومتكم... كما قيلا!؟"[30]

وعلى نحو مشابه، يرثي فايز في إحدى أشهر قصائده حالة الجشع الرأسمالي المستحكم لدى قادة بلاده ونخبتها الفاسدة (على غرار الطبقة الرأسمالية الصهيونية)، الذين أشاحوا بوجوههم عن العطب والبؤس اللذين يعاني منهما أبناء وطنهم وبناته، وقد تحوَّلوا إلى سلع معروضة للبيع في عالم قاسٍ تسوده الانقسامات الطبقية، وتحكمه منطقية الربح لا الحب.

"قرون لا تُحصى من السحر الأسود،
أجساد تكسوها أردية الحرير والساتان،
معروضة للبيع في الأزقَّة والأسواق،
ناقعة بالرماد، غارقة في الدماء،
أجساد تخرج من أفران الأمراض،
والقيح يسيل من القروح الغائرة،
ومع ذلك لا أستطيع أن أشيح بنظري، يا حبيبتي!
فجمالك لا يزال آسراً للقلب كما كان،
ولكنني لا أستطيع أن أشيح بنظري عن الحزن والدمار من حولي!"[31]
وبينما تمثَّل قصيدة فايز "مجھ سے پہلی سی محبت/ لا تطلبي مني حبِّي الأول، يا حبيبتي" تحوُّلاً من الشعر الرومانسي

إلى التغيير الثوري، تحدَّى درويش، بالمثل، التقاليد العربية. بالنسبة إلى كل من فايز ودرويش، أصبح حب الناس والأرض استجابةً تلقائية متأمِّلة عمَّقت المعضلات التي واجهاها باعتبارهما منفيين عن موطنيهما الأصليين. وبالنسبة لفايز، أصبح المنفى هو حالته حتى عندما كان "في الوطن"، ذلك أن انتقد بشعره باكستان، التي تبيَّن أنها وعد زائف بالحرية لأن قادتها فشلوا في إقامة مجتمع تسوده المساواة. وكما أشارت قصيدته "صبحِ آزادى/ فجر الحرية" عشية التقسيم سنة 1947، في مفارقة ساخرة محذِّرة من أشكال الاستعمار الجديد التي ستأتي لاحقاً:

"هذا الفجر الملطَّخ، هذا الفجر الذي أنهكه الظلام،
ليس هذا هو الفجر الذي من أجله، وقد أغوانا وعد الحرية،
انطلقنا بكلِّ ما فينا من أمل."[32]

وبالنظر إلى هذه المسارات المتقاطعة للتضامن والصداقة التي تشكَّلت في بيروت، فإنه من غير المستغرب (على الرغم من عدم وجود دليل على أن كنفاني التقى بفايز) أن فايز، الذي كان عضواً في هيئة تحرير مجلة **لوتس** منذ أيامها الأولى (حين كانت لا تزال تحمل اسم **كتابات الأفرو-آسيوية**)، كان جزءاً من الجماعة التي نشرت مقال كنفاني "أدب المقاومة" في أحد أعدادها المبكرة في العام 1968. لاحقاً، في العام 1983، أشرف فايز على عدد مزدوج خاص من **لوتس** مكرَّس للأدب الفلسطيني. لقد كان الرجلان منخرطين في الحركة الأدبية الأفرو-آسيوية في بيروت، وعندما أصبح فايز محرراً للمجلة الفصلية ثلاثية اللغة في العام 1978، استمر في إتاحة أعمال كنفاني وإرثه الأدبي وإبرازهما والدفاع عنهما. كان فايز وكنفاني، شأنهما شأن درويش، كاتبين مناهضين للاستعمار، ولا تزال أعمال كنفاني القصصية والروائية، مثل **رجال في الشمس** (1963)، تُدرَّس اليوم في كثير من الأحيان إلى جانب شعر المنفى لفايز، بوصفها نصوصاً تأسيسية لأدب المقاومة المناهض للاستعمار في القرن العشرين. وقد صاغ كنفاني في مقاله مفهمةً لدور الأدب في عصر ثوري يتمثَّل في التخلِّي عن الأشكال القديمة وتطوير أشكال جديدة تتلاءم مع تثوير الجماهير في مواجهة الاستعمار والاستعمار الجديد، بما في ذلك التشكيلات الأدبية التي تخدم الإمبريالية الثقافية ورأس المال العالمي.

بالنسبة لكنفاني، في مقالته [المذكورة آنفاً] عن "أدب المقاومة"، أصبح شعر الحب التقليدي المرتبط بالإنتاج الأدبي الكلاسيكي، كما هو الحال لدى فايز (ودرويش)، مبتذلاً وأداةً استعمارية في آنٍ معاً تعيق "تكوين جيل عربي مثقف" قادر على تكامل فني معاصر أوسع. ووفقاً لكنفاني، فقد مثَّل محمود درويش بالفعل نقلة في الأدب الفلسطيني في الأرض المحتلة من شعر الحب إلى شعر وطني تحرري. لقد ساعدت هذه الدوائر المتقاطعة من المثقفين والناشطين، المعنيين بالعالم-ثالثية وسعيها إلى تحقيق العدالة، فايزَ في إيجاد ملاذ في بيروت خلال منفاه من الدكتاتورية العسكرية لضياء الحق. وقد أهدى فايز ديوانه الشعري الذي نشره في العام 1980، والذي يحمل عنوان القصيدة "مِرے دل مِرے مسافر/ يا قلبي، يا رفيق سفري"، إلى ياسر عرفات، الذي كان قد دعا فايز إلى تولِّي تحرير مجلة **لوتس**، ويضم الديوان قصيدة "تهليلة لطفل فلسطيني"، وهي تلويحة شعرية تعبِّر عن تضامنه العميق مع النضال الفلسطيني.[33]



مرئية رقم (2): فايز أحمد فايز مع ياسر عرفات في بيروت، أرشيف المؤلفة، حوالي 1980

من بين القصيدتين اللتين كتبهما فايز للنضال الفلسطيني في بيروت، تبدو قصيدة "تهليلة" هي الأكثر استشرافاً للمستقبل، لما تحمله من صلة مباشرة بالإبادة الجماعية التي تتكشَّف اليوم. ومع بدء إدراك العالم أن الوحشية "الإسرائيلية" بحق الأطفال الفلسطينيين ليست أمراً جديداً، وأن "إسرائيل" الصهيونية منذ سنة 1948 ماضية في مشروع يستهدف القضاء على السكان الأصليين في فلسطين، تقف قصيدة فايز شاهداً على تعاطف تنبُّؤي عميق. لقد كُتبت القصيدة لمواساة الأطفال الذين يعانون، لكنها تتحدَّث كذلك عن فشل المجتمع الدولي في حمايتهم اليوم، في حين لا تزال فيه القصيدة، للأسف، تحتفظ براهنيَّتها الكاملة، وبالحزن والهجر. وإلى جانب قصيدة "فلسطینی شہدا کے نام/ شهداء فلسطينيون في أرض غريبة"، ظهرت القصيدة في ديوان **مِرے دل مِرے مسافر** المنشور في العام 1980. يعكس الديوان، المُهدى إلى ياسر عرفات، التعاطف الذي دفع فايز إلى الكتابة لأطفال فلسطين، مواسياً إيَّاهم في معاناتهم وحزنهم الذي لا يُحتمل. وبعد 44 عاماً، لا تزال قصيدة "فلسطيني بچے کے لیے لوری/ تهليلة لطفل فلسطيني" صالحة كما كانت دائماً لإدانة اللامبالاة العالمية، إن لم يكن التخلِّي، عن القضية الفلسطينية.

"لا تبكِ يا صغيري، لا تبكِ الآنَ، فأمُّك قد أغمضت عينيها للتوِّ، بعد طول بكاء.
لا تبكِ يا صغيري، فعمَّا قليل، ودَّع أبوكَ أحزانه، ورحل.
لا تبكِ يا صغيري، فأخوك رحل إلى أرض غريبة، يلاحق فراشة حلمه.
لا تبكِ يا صغيري، وأختك الكبرى مضى موكب عرسها إلى بيت الزوجية في بلاد أخرى.
لا تبكِ يا صغيري، لقد ذهبوا جميعاً بعدما تركوا الشمس، بعد أن غسلوها، ودفنوا القمر في الفناء الذي خلف بيتك.

لا تبكِ يا صغيري، لأنك إن بكيت، ستجعلك أمك وأبوك وأخوك وأختك والشمس والقمر، تبكي أكثر.
وإن ابتسمتَ، فلعلَّهم ذات يوم يتنكَّرون في هيئة أخرى، ويعودون ليلعبوا معك."[34]

النسوية والنضال الثوري

في حين أن المزاوجة بين الأرض والمرأة كانت، تاريخياً، استعارة أبوية بل وحتى استعمارية، فإن اندماج الأرض والمرأة لدى هؤلاء الشعراء والكتَّاب الثوريين أصبح رمزاً تقدُّمياً يمنح المبدأ الأنثوي مكانته ويعترف بتضحيات النساء في حرب التحرير.[35] ففي رواية **أم سعد** (1969)، على سبيل المثال، يصوِّر كنفاني أمّاً صامدة في مخيم للاجئين بوصفها رمزاً لاستمرارية الثورة، إلا أن السردية الفلسطينية الأوسع، التي روَّج لها كتَّاب مثل درويش، تظلُّ ذات طابع ذكوري إلى حدٍّ كبير، ولا تترك مجالاً يُذكر لصوت نسوي في الحكاية الوطنية.[36]

وعلى الرغم، ومع أن كلاً من كنفاني ودرويش لم يكونا نسويين، فإن تركيزهما على حقوق الإنسان والتحرر ألهم التضامن لدى نسويات مثل الشاعرات الباكستانيات فهميدة رياض، وكشور ناهيد، وعشرت آفرين. وخلال سنوات صعودهن في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، ربطت هؤلاء الشاعرات النسويات النضال الفلسطيني بتجربة الاضطهاد التي عشنها بأنفسهن في ظلِّ نظام الأحكام العرفية للجنرال ضياء الحق، الذي سخَّر الإسلام (بدعم من الولايات المتحدة الإمبريالية والنظام الملكي السعودي) لتبرير غزو أفغانستان، بينما كان يشنُّ حرباً على المواطنات الباكستانيات والأقلِّيات الدينية في باكستان باسم الدين والأخلاق.

استخدمت رياض مجلتها الأُردية **آواز** لتعزيز التضامن المناهض للإمبريالية مع فلسطين، إذ نشرت ترجمات لكتَّاب فلسطينيين مثل محمود درويش، وربطت المقاومة الباكستانية بحركات التحرر. وقد أسهمت جهودها، ومن ضمنها قصيدتها "فلسطيني" وإهداؤها مجموعتها الشعرية الأخيرة لراشيل كوري، في وصل الأدب الأُردي بالنضالات الفلسطينية ضدَّ الاحتلال. هذا، وتشير افتتاحية مجهولة المؤلف، نُشرت في مجلة **جمهور** بتاريخ 19 نيسان/ أبريل 2024، إلى الترابط بين التزامات رياض النسوية، وإنتاجها الأدبي الثوري المناهض لضياء الحق وداعميه، وتضامنها مع فلسطين. وبينما تصفها الافتتاحية بأنها "شاعرة، وروائية، ومحررة"، وواحدة من أهم كاتبات الأدب الأُردي الحديث، فإنها تشير إلى أنها "زاوجت بين جمالياتها التجريبية والحداثية، والكتابة الملتزمة سياسياً" لتناول قضايا النوع الاجتماعي، والشعب، والإمبراطورية، ورأس المال.[37] ومن هنا يأتي انخراطها في دائرة التضامن نفسها التي تجمع فايز، وكنفاني، ودرويش.



مرئية رقم (3) قصائد نُشرت في مجلة **آواز**. قصيدة **فايز أحمد فايز** بعنوان **"إلى شهداء فلسطين"** (على اليسار)، وقصيدة **محمود درويش**، المترجمة من العربية بعنوان **"وعد الفجر [عن الأمنيات]"** (على اليمين)، منصة جمهور، 2024

ولأن مجلة **آواز** انتقدت ضياء الحق وربطت حكمه العسكري غير الشرعي بالولايات المتحدة الإمبريالية وبدولة الاستعمار الصهيوني "إسرائيل"، فقد تعرَّضت رياض للسجن وتلقَّت تهديدات بالقتل، ما اضطرَّها إلى المنفى الإجباري. وبينما ذهب فايز إلى بيروت والتقى بدرويش وآخرين، عبرت هي الحدود إلى الهند، حيث أمضت عدة سنوات. وفيما يلي قصيدتها "فلسطيني" التي كتبتها تضامناً مع الفلسطينيين.

"فلسطيني

متأثِّرةً بالمقاومة الفلسطينية

توحُّش الحزن دفع الفلسطيني إلى الجنون
ينهش ما تبقَّى من صدر شرفه المرضوض
يغرس أظافره في حنجرته
يملأُ كفَّيه بدمائه
بجثثه، بقتَلَته، بقبوره، بأكفانه

بقدمه، بيديه، بكفِّه، بفمه
نعم، هذا هو ترتيبُ الجنون
كان أرضاً يتيمة
مطروداً من باب هذا العالم عاجزاً بريئاً من كل ذنب
واقعاً في كمين في ليل المؤامرة المظلم
محاصراً من الأعداء، مقاتلاً بلا خوف
كان وحيداً بين الأصدقاء
واجهَ ضربات العداوة والمودة
الدم يتدفَّق ويتدفَّق من رأسه الجريح
من يدري ماذا قال قلبه لقلب العالم
وأخيراً انشطر رأسه إلى نصفين
وكأسه تناثرَ شظايا
آه، ولكن ثمة ثقلٌ على سكون كلِّ ليلة
على الأشواك والشتائم الآتية من تلك المخابئ الآمنة
في زمن الثورة صوتُ رأسِ أحدهم وهو يقطر
توحُّش الحزن دفع الفلسطيني إلى الجنون."[38]

أين نحن الآن؟

تصف منصة **جمهور**، التي تأسست في العام 2018، نفسها بأنها منصة إعلامية يسارية لجنوب آسيا وجالياته في الشتات: "اسمنا، "جمهور/ [الشعب]" باللغة الأُردية، يلخِّص التزاماتنا: نحن من أجل الشعب، نسعى إلى فهم ومواجهة الإمبريالية والرأسمالية والأبوية والطبقية والعنصرية ورهاب المثلية والتحول الجنسي، ونرفض الحدود التي تفرِّق بيننا، ونتخيَّل بدائل جذرية تتيح لنا أن نزدهر وأن نعيد تشكيل العالم."[39] في هذه المنصة هناك عضوان في المجلس الاستشاري من أصول باكستانية، هما: عمار علي جان، وهو أكاديمي وناشط ماركسي باكستاني، وعضو في "الأممية التقدمية"، ومؤسس حزب "حقوق خلق"، وكمران أسدار علي، وهو أستاذ علم الإنسان في جامعة تكساس في أوستن، وقد كتب عن النوع الاجتماعي والجنس في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، ونشر كتاباً عن **الشيوعية في باكستان** (2015)؛ وهو كذلك ابن أخ إقبال أحمد.

في افتتاحية نُشرت في 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، يستحضر هؤلاء الأعضاء، إلى جانب أعضاء آخرين، إرثاً من الفكر والنشاط المناهضين للاستعمار، بالقول: "إن تضامننا مع الفلسطينيين اليوم يستمد طاقته من أشكال

التضامن التي تشكَّلت في الماضي. ففي سبعينيات القرن العشرين، أطلقت الأحزاب الشيوعية الباكستانية، مثل حزب العمال والفلاحين (مزدور كسان پارٹی)، حملات واسعة لجمع التبرعات دعماً لتحرير فلسطين. وقد تطوَّع آلاف الشباب البنغاليين للقتال إلى جانب منظمة التحرير الفلسطينية في ثمانينيات القرن العشرين، وقضى كثير منهم نحبهم في القتال إلى جانب رفاقهم الفلسطينيين، ودُفنوا في مقابر الثورة الفلسطينية في لبنان. وفي حين تتقارب الهند اليوم مع 'إسرائيل'، فقد كانت الهند أول دولة غير عربية تعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية وبالدولة الفلسطينية في ثمانينيات القرن العشرين، كما تضمن ذلك إصدار طابع تذكاري تضامني مع الفلسطينيين."[40]

لا شكَّ أن تاريخ النضال على امتداد جنوب آسيا في ذروة حركة عدم الانحياز، وحقبة [مؤتمر] باندونغ، وعقود السبعينيات والثمانينيات، يبقى ذا أهمية حيوية في مواجهة قيادات الدول، وبخاصة الهند، التي تخلَّت عن تضامنها مع فلسطين من أجل غايات فاشية محمولة على الأرباح. إن تذكُّر الحركات النضالية يمثِّل أداة لإعادة وصل الشعوب على نحو عابر للحدود في مواجهة أهوال الاستبداد والإبادة الجماعية: "لا يمكننا أن نتهرب من الاحتلال والفصل العنصري عبر وضع "الطرفين" على قدم المساواة، ذلك أن واجبنا ومسؤوليتنا كانا دائماً، وينبغي أن يظلَّا دائماً، إلى جانب قضية المظلومين. وقد كتبت الحركة الشبابية الفلسطينية مؤخراً: 'نحن نعرف لماذا تُستهدف غزة: لأنها قلب مقاومتنا. المقاومة الفلسطينية لم تنحنِ.' ولذا، ينبغي أن يكون تضامننا كذلك. لقد ملأنا الشوارع، من دكَّا إلى دلهي، ومن لاهور إلى لندن، وسنواصل النزول إليها وإظهار تضامننا، لأن فلسطين يجب أن تتحرر. من النهر إلى البحر، ستتحرر فلسطين."[41]

يتجلَّى التزام فهميدة رياض بحرية الفلسطينيين والعرب من الاستبداد أيضاً في كتاباتها خلال "الربيع العربي". فقد استحضرت إرث فايز في قصيدتها "فيض كہتے/ فايز يقول" [والتي أُشير إليها لاحقاً في عنوان افتتاحية منصة جمهور بتاريخ 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2023] التي تحيِّي فايز وتزعم أنه كان سيفعل [كما فعل] الجيل الجديد من نسل أرض العرب—هؤلاء الطلبة والمواطنون الذين خرجوا إلى شوارع العواصم العربية المختلفة خلال ربيع العام 2011 للتخلُّص من الأنظمة الفاسدة ذات الطابع الاستعماري الجديد. وتقول إن شجاعتهم يتوجب أن تلهم أولئك الذين يخافون من معارضة الاستبداد والظلم، وأن تدفعهم إلى التخلُّص من خوفهم. هذا، ويذكِّرنا سطرها: "على قدر ما نحن أحياء، تكون لحظة حياتنا حية"[42]—أي إن دورنا هو دور ثوري قوامه التضامن في مواجهة قوى الظلم.

استحضاراً للتضامن الراسخ بين باكستان وفلسطين، الذي احتفت به أشعار رياض وفايز، كرَّم الأكاديمي الفلسطيني البارز نمر سلطاني فايز خلال زيارته إلى لاهور في شباط/ فبراير 2026، مستذكراً قصائده التي قالها في تمجيد القضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني، وصداقاته مع شعراء الأرض الفلسطينية المحتلة وقادتها السياسيين. وكان سلطاني (الحاصل على درجة دكتوراه في العلوم القانونية من كلية الحقوق في جامعة هارفارد) في لاهور للمشاركة في مهرجان فايز، وهو فعالية سنوية تحتفي بحياة فايز أحمد فايز وأعماله. وقد شارك في جلسة، بعنوان: "راية الدم [العَلَم الملطخ بالدم]: فلسطين—المعارك اليومية" إلى جانب ثلاثة طلاب فلسطينيين يدرسون في جامعات

باكستانية، فيما أدار الجلسة عثمان صدِّيقي. وقال سلطاني، وهو محاضر في القانون العام في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS)، لصحيفة **عرب نيوز**: "أنا سعيد جداً بوجودي هنا في مهرجان فايز [في لاهور] بسبب الصلة التي كانت تجمع فايز، بوصفه أحد كبار شعراء باكستان، بالثورة الفلسطينية وبحركة التحرر الوطني الفلسطيني."

وقد سلَّط سلطاني الضوء على عمل فايز محرراً لمجلة **لوتس** في بيروت، وعلى قصائده التي كتبها عن الفلسطينيين، ومنها "فلسطيني بچے کے لیے لوری/ تهليلة لطفل فلسطيني" و"فلسطيني شهدا جو پرديس مين کام آيه/ شهداء فلسطينيون قضوا في الغربة". وأشار سلطاني إلى أن فايز عاش في بيروت حتى سنة 1982، حين أجبره الغزو "الإسرائيلي" على مغادرتها، مؤكِّداً على تضامن فايز مع حرية الفلسطينيين، كما أعرب عن امتنانه لاستمرار الشعب الباكستاني في دعم القضية الفلسطينية.

تكريم شخصي لإرث فن المقاومة والتضامن

دُعيت إلى جامعة ييل في العام 2024، وغنَّيت أبياتاً لفايز وفهميدة رياض مازجةً الشخصي والسياسي في التقليد الأُردي التقدُّمي دفاعاً عن العدالة الاجتماعية. وفي جامعة برنستون، صادقتُ نادرة شلهوب-كيفوركيان، التي استقالت من "الجامعة العبرية" في القدس بعد أن وصفت ردَّ "إسرائيل" على 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بأنه إبادة جماعية. وقد عكست تفاعلاتي مع الناشطين والأكاديميين "جبهة الأصدقاء" التي تشكَّلت في بيروت بين العامين 1965 و1982 من خلال إنتاج منظمة التحرير الفلسطينية للمعرفة المناهضة للاستعمار.[43] وقد عمَّقت هذه الروابط التزامي الشخصي بتحرير فلسطين، مواصلةً مسيرة خمسة عقود من العمل التضامني. أعيد هنا نشر قصيدة كتبتها لغزة، تكريماً لسَلفَيَّ فايز وفهميدة، وأهديها إلى نادرة شلهوب-كيفوركيان.

من أجل غزة (على خطى فايز وفهميدة)

ملاحظة من المؤلفة: أودُّ أن أهدي هذا العمل إلى صديقتي وزميلتي نادرة شلهوب-كيفوركيان، التي يتحوَّل مفهومها "الخروج من/ دون" إلى طريقة للَّملمة والاحتواء: لملمة الأشلاء بما يجعل اكتمال شظايا الأجساد والنفوس المتناثرة، ممكناً. لقد كان شرفاً لي أن أتعرف على هذه الباحثة الفلسطينية-الأرمنية النسوية وأصادقها، الباحثة التي حملتها شجاعتها في فضح الإبادة الجماعية "الإسرائيلية" على ترك منصبها الدائم في "الجامعة العبرية" في القدس، وذلك بعد ما تعرَّضت له من المضايقة والمراقبة من جانب دولة الاحتلال "الإسرائيلي". وهي تشغل منصب أستاذة كرسي القانون العالمي، جامعة كوين ماري في لندن في المملكة المتحدة، ومُنظِّمَة "حاضنة فكرية". وقد نتج عن أبحاثها في مجال الصدمة النفسية، وجرائم الدولة، وعلم الإجرام، والمراقبة، والعنف القائم على النوع الاجتماعي، والقانون والمجتمع، ودراسات الإبادة الجماعية... العديد من الكتب والمقالات الأكاديمية التي تحظى بمحترمية كبيرة واستشهادات واسعة.

"ينتحبُ المطر في الصحراءِ
رجال ونساء وأطفال رُضَّع
تبتلعهم رمالٌ متحركة،

العشب يصرخ
والماء يختفي في الثقوب،

همس العظام،
والجمجمة تنبثق منها شعيرات
والأرض تهوي إلى سفينة."[44]

في سفينة المنفى هذه، تتحوَّل الذاكرة إلى جرح، إلى أرض ممزَّقة فيها نعيد/ بناء بيوتنا بإسمنت التضامن فوق بحر من الأمل. هنا يصبح البقاء، عبر رصَّ الصفوف طبقات من الكرامة والذاكرة، بيتاً لا بدَّ أن يتحوَّل إلى مَخرج، إلى رحيل يبحث عن مرافئ دخول مختلفة عبر ممرَّات الوصل، من القلب إلى القلب، ونحن نسبح عكس التيار، ونوسِّع الثقوب في شباك رأس المال الإمبريالي الذي يسعى إلى اصطيادنا، حتى ونحن نبلغ سفينة اللاعودة. ومثل أساطيل غزة، يكون بيتنا الجديد سفينةً للتضامن، لا نقتات فيها على الأسماك الصغيرة التي نصطادها بالشباك القديمة نفسها، بل نبني قوَّتنا عبر الكلمات والمفاهيم التي تسدُّ رمقنا لأجل الخيال الجذري والحب الكامل. وعلى هذه السفينة، نخيط راية متعدِّدة الألوان، خريطةً تُبحر بنا إلى شواطئ جديدة، حيث... ألسنتنا وفرةٌ من اللغات، نترجمها لا ليخون بعضنا الآخر، بل لنبني ما هو أفضل، وما هو أسمى. أنا لستُ أنتَ، وأنتَ لستَ أنا... معاً، أنا وأنت، نحن.[45]

خاتمة: بناء أرشيف مستمر للتضامن الباكستاني-الفلسطيني

هناك الكثير من الأمثلة الأخرى على التضامن عبر الفنون الأدبية والثقافية التي ينبغي توثيقها وتحليلها في إطار هذا المسعى المهم والعاجل لاستعادة الماضي وتذكُّره من أجل إعادة تنشيط حاضرنا، وبخاصة في زمن أصبحت فيه إنسانيتنا نفسها على المحك. وفي حقيقة الأمر، نحن بحاجة إلى المزيد من هذا النوع من العمل القائم على الشهادة لبناء أرشيفات من المعارف-المضادَّة التي يمكنها أن تتحدَّى سرديات التاريخ المهيمنة. إن التعاطف والصداقة والحب—الأفعال النابعة من الالتزام بمبادئ العدالة الاجتماعية، والتي تمثِّل كذلك سمة أساسية لفهم للإسلام ذي التوجه الاشتراكي القائم على مبادئ المساواة والإنصاف لجميع البشر والدول... هي ما نحتاج إليه لإعادة تشكيل الأسس المادية للأيديولوجيات اليسارية التقدُّمية التي كانت سمة مميِّزة لـ"فكر العالم الثالث" المناهض للاستعمار، ولنضالات التضامن التي انبثقت عنه



مرئية رقم (4): حمزة قاضي، أرض ولحم، زيت على قماش، 40 x 70 بوصة، أرشيف المؤلفة، 2026

الإحالات

[1] Ghassan Kanafany, "Resistance Literature," *Afro-Asian Writing*, Vol. 1, No. 2-3 (1968): 78.

[2] Ibid., 76-77.

[3] Faiz Ahmed Faiz, "Mujhe Se Pehli Si Muhabbat/ Don't Ask for the Romantic Love of Yesterday," *Wordpress*, 30 July 2009, accessed 15 August 2026.
https://qausain.wordpress.com/200930/07//mujh-se-pehli-si-mohabbat/.

[4] تعدد سمية قسام علي هذه القصائد: "نشيد للثوار الفلسطينيين" و"شهداء فلسطينيون في أرض غريبة" و"لا تبكِ يا صغيري/ تهليلة لطفل فلسطيني". وتذكر أن أحد دواوين فايز الأخيرة، بعنوان يا قلبي، يا رفيق سفري مهدى إلى ياسر عرفات الذي احتفل بعيد ميلاد فايز السبعين في العام 1981، بخطاب كريم مادحاً الشاعر باعتباره فدائياً مقاتلاً من أجل الحرية.
Sumayya Kassamali, "You Had No Address: Faiz Ahmed Faiz in Beirut," *Souffles: A Pan African Journal and Platform*, No. 2 (2024), accessed 15 August 2026.
https://www.soufflesmonde.com/posts/you-had-no-address-faiz-ahmed-faiz-in-beirut.

[5] See Francesca Albanese, "From economy of occupation to economy of genocide," *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied Since 1967*. Human Rights Council, Fifty-ninth session, 16 June–11 July 2025, Agenda item 7: Human rights situation in Palestine and other occupied Arab territories. Advance unedited version Distr.: General 16 June 2025.

[6] Juan Jose Chacon Quiro de Quetzalcoatl, The Collegian, 1994, *Eqbal Ahmed Archives*, Box 12.

[7] محادثة شخصية بين شعار وهودبوي وردت في الفصل الختامي لكتاب شعار:
Stuart Schaar, *Eqbal Ahmad: Critical Outsider in a Turbulent Age* (New York: Columbia University Press, 2015), 158.

[8] Fawzia Afzal-Khan, "US Academia and the Censoring of an Anti-Zionist Professor," in Nicholas Wolfinger, H., Ed. *Professors Speak Out: The Truth About Campus Investigations* (London: Academica Press, 2025); Fawzia Afzal-Khan, "Eyewitness in the (Un) Holy Land," *Counterpunch*, 2 June 2017, accessed 15 August 2026.
https://www.counterpunch.org/201702/06//eyewitness-in-the-unholy-land/.

[9] Ibid., 152.

[10] See: Arun Kundnani, "Out Organise The Enemy," *The Transnational Institute*, 10 May 2024, accessed 15 August 2026.
https://www.tni.org/en/article/out-organise-the-enemy.

[11] Schaar, op. cit., 151.

[12] Kundnani, op. cit.

[13] Ibid.

[14] *The Fantasy and Necessity of Solidarity* (London: Penguin Random House, 2025), 41.

[15] Omar Chowdhoury, "Frantz Fanon: Negritude, Decolonisation and the Politics of Friendship," *Houston Review of Books*, Par 1 (2021). Qtd in Klaudia Wieser in *The Fate of Third Worldism in the Middle East*, ed. Rasmus c. Elling and Sune Haugbolle (London: OneWorld Academic, 2024), 220; Jacques Derrida, "Politics of Friendship," trans. by Gabriel Motzkin and Michael Syrotinski, *American Imago*, Vol. 50 (1993): 359-362.

[16] انظر رسالة إقبال أحمد إلى تيم ماي وفرانك هانلي [في المرئيات].

[17] Letter by Eqbal Ahmad to A. Sivanandan, Editor of Race and Class, n.d. (mid 1990s). Box 1, *Archives of Eqbal Ahmed* at Hampshire College.

[18] In ISIM, *Institute for the Study of Migration, Georgetown University Newsletter*, 13 December, 2003, 37.

[19] Refqa Abu-Ramailehan and Hanan Natour, "A Locus-Less Literature: the Parallel Geographies of Palestinian Literature during the Tunis Period (1982–1994)," *Journal of Arabic Literature*, Vol. 55, No. 1-2 (2024): 428-464.

[20] Qtd in Kassamali, op. cit.

[21] Edward Said, "The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile," *Harper's Magazine*, Vol. 269, No. 1612 (1984): 49-55, 50.

[22] Mahmoud Darwish, *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982* (Berkeley: University of California Press, 1995), 64-65.

محمود درويش، **ذاكرة للنسيان. الزمان: بيروت. المكان: يوم من أيام آب 1982** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987)، 82-82.

[23] Said, op. cit., 50.

[24] Schaar, op. cit., 153

[25] See: Sophia Azeb, "Revisiting the No-State Solution: Palestinian Futurity Beyond the Nation-State," *The Funambulist*, No. 64 (2026): 34-44.

يمكن قراءة مفهوم صوفيا عزب عن "مستقبليَّة فلسطين" (المستعار من مفهوم "المستقبليَّة السوداء") باعتباره دعوة إلى "حل بلاد دولة". وكما تقول، فإن "عودتنا ليست، ولا ينبغي أن نسلِّم بأن تكون، مشروطة بإقامة دولة قومية والاعتراف بها."

[26] Salman Kureishy, "Does the Arc of the Moral Universe Bend towards Justice? Faiz And Darwish Respond," *The Friday Times*, 21 October 2025, accessed 15 August 2026.
https://www.thefridaytimes.com/21-Oct-2025/arc-moral-universe-bend-towards-justice-faiz-darwish-respond.

[27] Azeb, op. cit.

[28] Faiz Ahmed Faiz, *Mere Dil Mere Musafir (My Heart, My Fellow Traveller)* (Karachi: Maktaba Daniyal, 1982).

[29] محمود درويش، **ديوان محمود درويش-المجلد الثاني**، ط 1(بيروت: دار العودة، 1994)، 327.

[30] محمود درويش، **ديوان محمود درويش-المجلد الأول**، ط 14(بيروت: دار العودة، 1996)، 73-74.

[31] Faiz Ahmed Faiz, "Mujhe Se Pehli Si Muhabbat/ Don't Ask for the Romantic Love of Yesterday," in *Naqsh-i-Faryadi* (Delhi: Urdu Ghar, 1941).

[32] Faiz Ahmed Faiz, "Subh-i-Azadi," trans. by Agha Shahid Ali, "The Dawn of Freedom," in *Annual of Urdu Studies*, Vol. 11 (1996), 87.

[33] بصفته محرراً، أشرف فايز كذلك على نشر عدد خاص مزدوج من مجلة **لوتس** عن فلسطين في العام 1983، وذلك في أعقاب مجازر صبرا وشاتيلا. وقد تضمَّن العدد مقالاً بارزاً كتبه أليكس لا غوما وأجرى فيه مقارنة مبكرة بين "إسرائيل" وجنوب أفريقيا في ظل نظام الفصل العنصري.

[34] Faiz Ahmed Faiz, "Lullaby," trans. by Mustansar Dalvi, *The Contrapuntal*, 16 October 2023, accessed 15 August 2026. Originally published in Urdu, 1980.
https://thecontrapuntal.com/lullaby-for-a-palestinian-child/.

[35] في مقالة "أدب المقاومة"، يمكن قراءة إشادة كنفاني بتحوُّل درويش من "شعر الحب" إلى "الشعر الوطني" في قصائده خلال ستينيات القرن العشرين—كما يتَّضح، مثلاً، عندما يعبِّر عن إعجابه بالطريقة التي ينسج بها الشاعر "مزيج القصيدة الواحد والهادئ والعميق من المرأة والوطن"—ما يمكن قراءته من منظور أبوي، بطبيعة الحال.

[36] See: Rajaa Natour, "The Palestinian National Poet and the Silencing of Women's Voices," *Haaretz*, 28 June 2020, accessed 15 Augst 2026.
https://www.haaretz.com/middle-east-news/202028-06-/ty-article-opinion/.premium/mahmoud-darwishs-honor-is-silencing-palestinian-womens-voices/0000017f-e2da-d804-ad7f-f3fad26a0000.

[37] Jamhoor Editorial, "For Palestinian Martyrs: Urdu Literature and Palestinian Resistance," *Jamhoor Publications*, 19 April 2024, accessed 15 August 2026.

https://www.jamhoor.org/read/for-palestinian-martyrs-urdu-literature-and-palestinian-resistance.

[38] Fahmida Riaz, "Falasteeni," translated into English as "Palestinian" by Poorna Swami, *Scroll In*, 10 December 2023, accessed 15 August 2026.

https://scroll.in/article/1060275/jawad-memorial-prize-for-urdu-english-translation-read-the-two-winning-poems.

[39] انظر: موقع منصة **جمهور**، شوهد في 15 آب 2026.

https://www.jamhoor.org/about .

[40] Jamhoor Editorial, "For Palestine—Our Shared History of Colonialism, Occupation, Genocide and Solidarity," *Jamhoor*, 16 October 2023, accessed 15 August 2023.
https://www.jamhoor.org/read/for-palestine.

[41] Ibid.

[42] Fahmida Riaz, "Faiz Kehte/ Faiz Would Have Said". Accessible in Urdu @Rekhta Nazm Page for Fahmida Riaz.

[43] See Klaudia Wieser, "The Front of Our friends: *Shu'un Filastiniyya* as An Archive of Palestinian Third Worldism," in *The Fate of Third Worldism in the Middle East*: Iran, Palestine and Beyond, eds. Rasmus C. Elling, and Sune Haugbolle (London: One World Academic, 2024), 216-240.

[44] Fawzia Afzal-Khan, "For Gaza (after Faiz and Fahmida)," *The Aleph Review*, 10 June 2026, accessed 15 August 2026
https://www.thealephreview.com/post/for-gaza-after-faiz-and-fahmida.

[45] رسم الفنان حمزة قاضي العمل المرافق للقصيدة، بعنوان "أرض ولحم".
https://www.thealephreview.com/post/for-gaza-after-faiz-and-fahmida.

النرجسية الأكاديمية: في انقطاع تراكم المعرفة العربية

قسَم الحاج

جامعة بيرزيت، فلسطين

إن الإشكال الذي يواجه قراءة نتاجات الفكر العربي المعاصر في مساره التاريخي وتتبُّعها لا يكمن في أنه عجز عن تشخيص الهزيمة العسكرية في النكبة والنكسة وما تلاهما من هزائم، بل في أنه لم يستطع تحويل هذا التشخيص إلى تراكم معرفي فاعل. بمعنى أن الإنتاج الفكري العربي، في كثير منه، لم يتحوَّل إلى مسار منتِج، الأمر الذي يؤدِّي بنتاجاته إلى أن تبقى في مدار تقديم إجابات متعاقبة لأزمات متعاقبة دون حلِّها. فالمعرفة القابلة للتراكم تمثِّل شكلاً من أشكال المقاومة لما يبدو زمناً دائرياً وهزيمة مستمرة، ليس فقط من خلال الحفاظ على أثر الحاضر، وإنما من خلال فتح إمكان للتفاوض على المستقبل. وللسير خطوة إلى الأمام خارج هذه الدائرة، التي تبدو محكمة الإغلاق، تتَّخذ هذا الإضاءة من أبرز الكتابات حول الهزيمة، بوصفها حالة شبه دائمة، مثالاً على عدم فاعلية الإنتاج الفكري العربي الذي لا يبدو أنه يتراكم، ثم تتوسَّع في مسألة ضعف التراكم في الإنتاج المعرفي في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية كأحد أعراض عدم التراكم العام. ولذا، فقط بُني منطق هذه الإضاءة، غير المسحية، كمحاولة للانتقال بين ثلاث حالات لهذه "الحالة الدراسية"—من الواقع إلى الفكر لتشخيص الحالة، ومن الفكر إلى المعرفة لتطبيقها، ومن المعرفة إلى المراكمة لدرسها.

مقدمة

لا تكمن مشكلة المعرفة العربية في غياب النقد بقدر ما تكمن في ضعف المراكمة عليه وتحويله إلى معرفة تاريخية متَّصلة—أي إلى منظومة فكرية قادرة، عبر التناتج وإعادة النظر، على تفكيك الأزمات والكشف عن أسبابها وتحليل شروط إنتاجها واقتراح إمكانات تجاوزها. فعلى الرغم من أن النصف الثاني من القرن العشرين شهد إنتاجاً فكرياً نوعياً قدَّم تشخيصات جذرية لبنية الهزيمة العربية، على سبيل المثال، وحدَّد أسبابها وشروطها التاريخية... إلا أن حضور الكتابات التي واصلت البناء على هذا الإرث النقدي بدت أكثر محدودية منذ مطلع الألفية من حيث استخدامها أو مجرَّد استدعائها. وتزداد هذه المفارقة وضوحاً بالنظر إلى الواقع العربي الذي لم يشهد خلال العقود اللاحقة تجاوزاً للشروط التي أنتجت الهزيمة، بل ازدادت فيه مؤشرات النكوص والتردِّي والتفكُّك. لقد واصلت دولة ما بعد الاستعمار، في كثير من السياقات العربية، إعادة إنتاج البنى التي تحول دون القطع الفعلي مع الميراث الاستعماري، ما جعل المجتمعات العربية، وهذا حال الدولة التي تعيش فيها، عرضةً لإعادة إنتاج علاقات التبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

لا تسعى هذه الإضاءة إلى تقديم تاريخ تسجيلي للهزائم العربية، بل اتخاذها مثالاً لتحليل مسألة جوهرية تمسُّ الإنتاج الفكري العربي، ومضمونها هو: لماذا يبدو أن الفكر العربي يواجه أزمة بنيوية في تحويل الخبرة التاريخية المتراكمة في الأزمات السياسية والاجتماعية إلى منظومة معرفية فاعلة. وفي هذا السياق، تجادل هذه الإضاءة بأن الإشكال الذي يواجه قراءة نتاجات الفكر العربي المعاصر وتتبُّع مسارها التاريخي، لا يكمن في العجز عن تشخيص الهزائم والنكسات، بل يكمن في عدم التمكُّن من تحويل هذا التشخيص، متعدِّد الأوجه لواقع متكرِّر، إلى تراكم معرفي قابل للبناء عليه. الأمر الذي يزجُّ بالنتاجات الفكرية العربية في مدار تقديم إجابات متعاقبة لأزمات متعاقبة دون الانتقال من التشخيص والوصف إلى بناء برنامج عملي للتعافي.

لقد انشغلت مجموعة من الكتابات العربية، منذ هزيمة حزيران 1967، بالسؤال عن معنى الهزيمة وموقعها في بنية المجتمع العربي، وعن علاقتها بالتخلُّف والانحطاط وشروط إنتاج واقع التبعية فيه. وتوزَّعت هذه الكتابات بين اتجاهين: واحد سعى إلى تشخيص الكارثة وتحليل أسبابها وبنيتها، وآخر جعل من الاعتراف بالهزيمة شرطاً لمقاومتها، سواء عبر الكتابة النقدية أو استعادة الأمل وإعادة بناء القدرة على الفعل التاريخي. غير أن ما ظلَّ أقل حضوراً هو الكتابة التي تتَّخذ من هذه الهزيمة موضوعاً للتراكم المعرفي المستمر بحيث تتحوَّل من "حدث" تاريخي باعث على النكوص إلى "درس" تاريخي منتج للمعرفة، ومن لحظة انكسار إلى نقطة انطلاق لإعادة بناء شروط تؤمِّن نجاح الفعل وتحقيق التغيير.

لم تكن النكسة مجرَّد هزيمة عسكرية، بل كانت لحظة كاشفة لأزمات أعمق قبلها. فمن ناحية، سعى المفكرون العرب في عصر النهضة لتقديم تصورات أيديولوجية ونظرية كحلول لأزمات مجتمعاتهم في عهد الاستعمار ودولة ما بعد الاستعمار، تنوَّعت بين بحث عن الهوية وتساؤل عن معنى النهضة. وبينما أجريت الكثير من المناظرات ودارت العديد من السجالات بين المفكرين حول هذا الشأن، تلقّى الوطن العربي، من جهة أخرى، صدمة كبرى وارتكاساً عنيفاً ألمَّ بأحد أكبر مشاريعه الأيديولوجية والسياسية—أي المشروع القومي العربي بعد هزيمة سنة 1967. لقد كانت النكسة الرضَّة الأعنف التي مني بها العرب في القرن العشرين على الرغم مما تلاها من هزائم كبرى وانتصارات صغرى. ولهذا، فقد تلاقى هذان الرافدان، سجالات الهوية في عصر النهضة وسجالات التعافي من هزيمة النكسة، فيما كان يفترض أن يؤدي إلى نجاح الخطاب النهضوي العربي، ورؤى المفكرين العرب لمشروعهم الجمعي.

من الواقع إلى الفكر: تشخيص الحالة

يأتي كتاب صادق جلال العظم **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (1967)[1] في مقدمة الأعمال التي تعاملت مع هزيمة حزيران لإعادة التشريح الذاتي لبنية الفكر العربي من الداخل. فقد طرح العظم سؤالاً مركزياً هو: لماذا هُزمنا؟ محوِّلاً الهزيمة من واقعة عسكرية إلى موضوع للنقد الذاتي والتحليل السياسي والاجتماعي والثقافي. لم يكن نقده موجَّهاً إلى النتائج العسكرية للحرب فحسب، وإنما إلى البنية التي جعلت الهزيمة ممكنة—أي إلى منظومة الشروط التاريخية التي أنتجت المجتمع العربي الحديث في ظل دولة القومية التي قادت إليها حركات الاستقلال

وأرهقتها الانقلابات العسكرية. وقد عنى ذلك، من ضمن ما عناه، أن شروط إنتاج المجتمع العربي نفسه هي التي قادت إلى هزيمة المجتمع العربي (في عهد الهيمنة العثماني، ودول ما قبل الاستقلال، ودول ما بعد الاستقلال).

ومن هذه الزاوية، يمكن قراءة تحليل العظم بوصفه محاولة للكشف عن شروط إنتاج الواقع العربي نفسه، باعتبار أن الهزيمة لم تكن حادثة منفصلة عن بنية المجتمع، وإنما نتيجة تاريخية لتراكمات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية سابقة عليها. فالهزيمة، بهذا المعنى، لا تكشف فقط عن ضعف المؤسسة العسكرية أو قصور القرار السياسي، وإنما تكشف عن اختلال أعمق في العلاقة بين المجتمع والدولة والمعرفة والفعل السياسي. كما وتكشف عن فجوة بين الصورة التي ينتجها العرب عن ذواتهم الجماعية وبين قدرتهم الفعلية على تحويل هذه الصورة إلى ممارسة تاريخية. وفي هذا السياق، يعقِّب فيصل دراج شارحاً مقولة العظم بالقول إن هزيمة سنة 1967 هي هزيمة راهنة—"هزيمة متوالدة لا تصدر عن مؤامرات خارجية بل عن عجز عربي مقيم، تتوازعه الشعوب والسلطات معاً."[2] وبذلك، ينتقل مفهوم الهزيمة من دلالته العسكرية المباشرة إلى دلالة بنيوية، تصبح معها الهزيمة نتيجةً لإعادة إنتاج شروط العجز داخل المجتمع والدولة.

ويتقاطع هذا التحليل مع ما طرحه مهدي عامل لاحقاً حول هزيمة حزيران، في كتابه **في تمرحل التاريخ** (1973-1976)،[3] حول شروط "تنمية التخلُّف" في المجتمع العربي، وإنتاج "وعي التخلُّف" في المجتمعات التابعة. يؤمن أن عامل اندماج المجتمعات المستعمَرة والتابعة في النظام الرأسمالي العالمي يعمل، من خلال التقسيم العالمي للعمل، على إنتاج التنمية والاقتصاد في المركز وإعادة إنتاج التخلُّف في الأطراف، ما يعمل على "تنمية التخلَّف" ويعمِّق شروط التبعية للأطراف دون إعادة تشكيل الشرط التاريخي والاقتصادي المستقل. وعليه، يصبح التخلُّف ذاته جزءاً من آلية إعادة إنتاج النظام العالمي. ينتقد عامل التصوُّر الخطِّي لمراحل التاريخ، ولا سيَّما إسقاط النموذج الأوروبي في التحديث والتطوُّر على المجتمعات التابعة، ذلك أن التشكيلات الاجتماعية التابعة لا تمرُّ بالضرورة بالمراحل التاريخية ذاتها التي مرَّت بها المجتمعات الأوروبية، وإنما تتداخل فيها أنماط إنتاج مختلفة، تنتمي إلى أزمنة تاريخية متعدِّدة، وتخضع لعلاقات مركَّبة من التبعية والصراع الطبقي.[4] فتمرحل التاريخ عند عامل يرتبط بتمرحل تاريخ البنية الاجتماعية، ما يعني أنه "مرتبط بالضرورة بالحركة المحورية للصراع الطبقي في هذه البنية، في شكل يحدِّد هذه الحركة ببنية التناقض الاقتصادي."[5]

وعلى ذلك، فإن نقد بنية المجتمع العربي وشروط إنتاجه، إلى جانب نقد "وعي التخلُّف" المتراكم في الوعي الاجتماعي، يتقاطع مع الهزائم العسكرية والسياسية المتعاقبة ليكشف عن بنية أعمق من العجز عن تحويل المعرفة إلى فعل تاريخي. وقد انعكس هذا العجز بدوره على الإنتاج الفكري والمعرفي والأيديولوجي العربي، فلم تعد الهزيمة مجرَّد نتيجة للأزمة، بل أضحت جزءاً من آليَّة إعادة إنتاجها. وفي هذا السياق، يحلِّل ياسين الحافظ، في **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة** (1978)،[6] البنى المجتمعية التي مكَّنت الهزيمة من الاستفحال والاستمرار، ويعزوها إلى بنية العجز المتمثِّلة في: الاستبداد، والتخلُّف الاقتصادي، وضعف الإنتاج العلمي، وغياب الدعامات الأساسية للنهضة على مستويات الدولة والاقتصاد والمجتمع. وقد أدى ذلك إلى عدم مراوحة المشاريع السياسية

والاقتصادية العربية حدَّ الشعار والدعوة إلى العمل، دون دخول هذه الدعوة في حدِّ التطبيق الفعلي.[7]

وبينما تنصرف كثير من الكتابات إلى تحليل الشروط البنيوية والسياسية والاقتصادية لإعادة إنتاج التخلُّف العربي، تتَّجه كتابات محيي الدين صبحي وجورج طرابيشي إلى مساءلة البنية العميقة للوعي العربي بوصفها أحد المكونات الأساسية للأزمة. فمحيي الدين صبحي، في **الأمة المشلولة: تشريح الانحطاط العربي** (1997)،[8] وبقراءة تتَّسم بوضوح التشخيص وصرامة الدلالة، يربط بين فقدان السلطة والاستقلال وبين ما يسميه "شلل الإرادة" العربية و"فقدان إرادة المصير". وهذا ما يسهم في تكريس ما يسمِّيه صبحي بـ"وعي التخلُّف" في مواجهة "وعي التقدُّم."[9] ووفق هذا التصوُّر، لا تنحصر أزمة الأمة العربية في اختلال البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل تمتدُّ إلى تآكل القدرة الذاتية على الفعل التاريخي، أي إلى العجز عن تحويل الإرادة السياسية والاجتماعية إلى مشروع نهضوي قادر على إعادة تشكيل شروط الواقع.

وفي هذا الإطار، يقرأ صبحي حالة الانحطاط العربي بوصفها نتاجاً لتفاعل ثلاثي مركَّب يجمع بين: ما فعله العرب بأنفسهم، وما فعلته الأنظمة العربية بعضها بالبعض الآخر، وما فعله الاستعمار بهم.[10] لا يشير هذا التقسيم إلى عوامل منفصلة، بقدر ما يكشف عن تداخل مستويات داخل عملية تاريخية واحدة أسهمت في إنتاج العجز واستمراره. فـ"التخلُّف يفرز الوعي الخاص به، وعي محدود بمجتمع وطرق إنتاج ونظم حكم ومؤسسات علمية وتراث ثقافي ومناهج بحث- كلّها متخلِّفة—متخلِّفة بالنسبة إلى مثيلاتها في مجتمعات حديثة متقدمة تقوم على الديموقراطية والتصنيع والعلمانية ونشر العلم والثقافة عبر مؤسسات خاصة بها."[11] وتجاوز هذه الحالة لا يمكن أن يتحقَّق من خلال معالجة نتائجها الظاهرة فقط، بل يقتضي تحوُّلاً في أنماط التفكير والوعي والإرادة، باعتبار أن أيَّ تغيير تاريخي مستدام يفترض إعادة بناء الذات القادرة على الفعل التاريخي.

ينقل جورج طرابيشي، في كتابه **من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (2000)،[12] النقاش من شروط التخلُّف الموضوعية إلى شرح الكيفية التي يُعاد بها إنتاج التخلُّف داخل الوعي والثقافة. ويربط طرابيشي حالة الارتداد العربي بما يطلق عليه "الجرح النرجسي الأنثروبولوجي،"[13] وهو تعبير عن حالة نفسية وثقافية تنشأ عن الإحساس بالعجز والهزيمة وفقدان القدرة على مجاراة الآخر الغربي، فتدفع إلى آليات دفاعية تسعى إلى إنكار الواقع أو إعادة تأويله بدلاً من مواجهته نقدياً.[14] ويظهر هذا الإنكار، في تجليين اثنين: يتمثَّل الأول في الارتداد المستمر إلى الماضي والتمركز حول التراث، بوصفهما وسيلتين لإعادة بناء صورة إيجابية للذات وتعويض الإحساس التاريخي بالخسارة والنقص. ويتمثَّل الثاني في التيار التحديثي، الذي يعمل على دراسة بنية التراجع والتأخر في الوطن العربي وتحليلها سعياً لاستعادة المركزية العربية في التاريخ والتخلُّص من راهن التبعية.[15]

وعلى ذلك، لا يعود استدعاء التراث لدى طرابيشي مجرَّد تعبير عن الاهتمام بالماضي، وإنما يمكن أن يتحوَّل إلى آليَّة لتعويض العجز الراهن عبر استعادة أمجاد الماضي. فكلَّما تعذر إنتاج القوة والتقدم في الحاضر، ازدادت الحاجة إلى البحث عن مصادر رمزية للقوة في الماضي بما يجعل التراث مجالاً لإثبات الذات أكثر من كونه

موضوعاً للفحص النقدي التاريخي. ومن هنا يلتقي تحليل طرابيشي مع أطروحة صبحي حول "شلل الإرادة": ففي الحالتين لا تكمن الأزمة فقط في الشروط الخارجية التي أحاطت بالمجتمعات العربية، وإنما أيضاً في الكيفية التي تحوَّلت بها الهزيمة والتبعية إلى بنى في الوعي تعيق إنتاج إرادة تاريخية قادرة على تجاوزهما.

وبذلك يمكن القول إن الخيط الناظم لهذه الكتابات لا يتمثَّل في مجرد تفسير الهزيمة، وإنما في البحث عن الشروط التي تجعل الهزيمة قابلة لإعادة الإنتاج. فالعظم يكشف البنية الداخلية التي أنتجت الهزيمة، وعامل يفسر كيفية إعادة إنتاج التخلُّف داخل علاقات التبعية، والحافظ يحلِّل العجز عن تحويل المشروع القومي إلى فعل تاريخي ومؤسَّسي، بينما يركِّز كلٌّ من صبحي وطرابيشي على أبعاد الإرادة والوعي في استمرار الأزمة. ومع ذلك، تظلُّ المشكلة الأعمق في محدودية التراكم اللاحق على هذه المنظومة النقدية، إذ لم تتحوَّل هذه الأعمال، على نحو كافٍ، إلى تقليد معرفي تراكمي يعيد اختبار فرضياتها في ضوء التحوُّلات اللاحقة. وفي هذه الحالة، ليس المطلوب هو إنتاج نقد جديد للهزيمة فحسب، وإنما بناء معرفة تراكمية قادرة على تحويل النقد السابق إلى مادة لإنتاج أسئلة جديدة، وعلى الانتقال من تشخيص العجز إلى فهم آليات إعادة إنتاجه، ومن فهم الهزيمة إلى بناء شروط تجاوزها. وعند هذه النقطة تحديداً يصبح فعل الكتابة نفسه جزءاً من الفعل التاريخي: ليس لأن الكتابة وحدها قادرة على تغيير الواقع، بل لأن التغيير يفقد أحد شروط إمكانه حين يعجز المجتمع عن إنتاج معرفة نقدية متراكمة تفهم واقعه وتراجع تجاربه وتبني على ما أنتجه سابقاً. وبهذا تظهر مفارقة أخرى لا تتعلَّق فقط بعدم تكرار الهزيمة بل بكون تكرارها صار جزءاً من واقع "النكبة المستمرة"، بوصفها هزيمة بنيوية، كان أحد أسبابها هو عدم قدرة العرب، وخاصة الفلسطينيين، على تحويل تاريخهم إلى تاريخ، وفقاً لتحليل إلياس خوري في **النكبة المستمرة** (2023).[16]

ولكن السؤال المركزي، الناتج هنا عن دراسة "مثال الهزيمة" في حدث نكسة 1967، هو: أي كتابة نريد لتجاوز شرط التبعية والنكوص والهزيمة؟ فكثير من الكتابات التي تناولت أزمة مجتمعات المعرفة العربية ومنظومات البحث الاجتماعي فيها (وهي القضية موضع الشاهد في هذه الإضاءة) تشير إلى أن الأزمة لا تقتصر فقط على بنية الإنتاج الفكري العربي، وإنما تشمل، طبيعة الإنتاج المعرفي المكتوب باللغة العربية، وبالشروط التي تحكم إنتاجه وتداوله وتراكمه.

من الفكر إلى المعرفة: تطبيق الحالة

في هذا السياق، يحلِّل عدنان الأمين في كتابه **إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية** (2021)[17] منظومة إنتاج البحث العربي بوصفها منظومة تعيد إنتاج تقاليد اجتماعية وأكاديمية تجعل كثرة الإنتاج ممكنة دون أن تؤدي بالضرورة إلى تراكم معرفي. ويردُّ الأمين غياب هذا التراكم إلى مسألة جوهرية تمسُّ صميم الإنتاج البحثي، تتمثَّل في محدودية الإضافة المعرفية التي تقدِّمها نسبة واسعة من الدراسات العربية، أو ضعف هذه الإضافة بحيث لا تتيح للأبحاث اللاحقة إمكانية البناء عليها وتطويرها. ونتيجة لذلك، تدور الدراسات في حلقة مفرغة من إعادة

إنتاج الموضوعات والأسئلة نفسها، فيتضخَّم حجم الإنتاج الكمِّي دون أن يقابله نمو موازٍ في الرصيد المعرفي المتراكم، فيبدو الباحث، مع كل دراسة جديدة، وكأنه يبدأ من نقطة الصفر.[18]

تكتسب أطروحة الأمين أهميتها من أنها لا تكتفي بإحالة أزمة الإنتاج المعرفي إلى المنظومات البنيوية والتاريخية التي تشكِّل شروط إنتاجه، بل ويشير بإصبع الاتهام إلى الباحثين أنفسهم الذين يعملون على إعادة إنتاج الشرط المعرفي العربي الراهن. يحلِّل الأمين عدداً هائلاً من الدراسات العربية والمنشورة باللغة العربية في مجال التربية، وتناهز 7000 دراسة، ويجد أن معظمها لا يقدِّم إضافة معرفية جوهرية، في حين يرى أن إنتاج الباحثين أنفسهم باللغة الإنجليزية يتَّسم، في حالات عديدة، بدرجة أعلى من الجدَّة والرصانة الأكاديمية. ومن ثم، يطرح الأمين مسألة بالغة الحساسية تتَّصل بالعلاقة بين اللغة، والممارسة البحثية، ومعايير الإنتاج الأكاديمي، وشروط الاعتراف بالمعرفة العربية. وبذلك، يشخِّص الأمين نمطاً من الإنتاج المعرفي باللغة العربية يقوم، في جانب واسع منه، على مسار يبدأ من الباحث وينتهي إلى إعادة إنتاج معرفة محدودة الإضافة، الأمر الذي يحول دون تشكُّل تقليد بحثي تراكمي قادر على تطوير الأسئلة والمفاهيم والمناهج. هنا، تصبح كثرة الدراسات، في هذه الحالة، مؤشِّراً على النشاط البحثي من الناحية الكمِّية، لا بالضرورة على تطور المعرفة من الناحية النوعية.

غير أن اختزال الأزمة في ممارسات الباحثين قد يحجب جانباً آخر لا يقلُّ أهمية يتعلَّق بالبنية المؤسسية والاقتصادية التي تتحرَّك ضمنها الجماعة العلمية العربية. وهنا تكتسب أطروحة ساري حنفي وريغاس أرفانتيس في كتابهما **البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة** (2015)[19] أهمية خاص، إذ ينظر المؤلفان إلى أزمة إنتاج المعرفة، ولا سيَّما في العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية، بوصفها أزمة بنيوية ومؤسسية بقدر ما هي أزمة معرفية أو أزمة باحثين.

إن منظومة إنتاج المعرفة العربية تعاني، وفق هذا الطرح، من التفكُّك والتَّشرذم، في ظلِّ ضعف اقتصاد المعرفة وشروط تمويل البحث العلمي. ومن أبرز مظاهر ذلك الضعف محدودية مساهمة القطاع الخاص في تمويل البحث الأساسي، فضلاً عن ضعف الاعتراف المؤسسي بالجماعة العلمية العربية على الرغم من وجود أعداد كبيرة من الباحثين والمؤسسات الأكاديمية.[20] ولا تقف المشكلة عند حدود التمويل أو المؤسسات، وإنما تمتدُّ إلى طبيعة العلاقات التي تربط أفراد الجماعة العلمية بعضهم بالبعض الآخر، إذ يشير حنفي وأرفانتيس إلى ضعف الاقتباس المتبادَل بين الباحثين العرب، الأمر الذي يحدُّ من تشكُّل حقل معرفي عربي متماسك، ويؤدي إلى تهميش المعرفة المنتَجة محلياً وإضعاف حضورها وانتشارها وإمكان تراكمها.[21]

هذا، وتتَّصل هذه المشكلة كذلك بهيمنة معايير النشر الأكاديمي الدولية، وبخاصة تلك المرتبطة بالمجلات الناطقة باللغة الإنجليزية. فقد أظهر تحليل حنفي لعيِّنات من الإنتاج المنشور في العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية أن جزءاً مهمّاً من هذا الإنتاج يتَّجه إلى النشر باللغة الإنجليزية ووفق معايير النشر الأكاديمي الغربية. وعلى الرغم من أن هذا المسار قد يوسع نطاق انتشار البحث العربي وإمكان دخوله في دوائر المعرفة العالمية،

فإنه قد ينتج، في الوقت نفسه، انفصالاً بين المعرفة المنتَجة وسياقها الاجتماعي والمحلِّي، ولا سيَّما عندما تصبح معايير الاعتراف الأكاديمي مرتبطة أساساً بما هو قابل للنشر في منظومات معرفية خارج السياق العربي.[22]

من المعرفة إلى المراكمة: درس الحالة

استناداً إلى ذلك كلِّه، وسعياً للإجابة عن سؤال الإضاءة المركزي: لماذا يبدو أن الفكر العربي يواجه أزمة بنيوية في تحويل الخبرة التاريخية المتراكمة بالهزيمة إلى معرفة متراكمة؟ يمكن الإشارة هنا إلى تفاعل مستويين من الشروط. فمن جهة، تعمل البنية السياسية والاقتصادية والمؤسَّسية على تضييق المجال الذي يمكن أن يتطوَّر داخله الإنتاج المعرفي، فتعمل على الحدِّ من قدرته على التحوُّل إلى معرفة تراكمية ذات أثر. ومن جهة أخرى، تتَّصل المشكلة ببنية التفكير والممارسة المعرفية ذاتها، وبأنماط إنتاج المعرفة وتداولها والاعتراف بها. ولذلك، فإن ضعف التراكم لا يمكن تفسيره بالشروط الخارجية وحدها، كما لا يمكن اختزاله في قصور الباحثين أو ضعف بعض الكتابات، وإنما ينبغي النظر إليه بوصفه نتيجةً لتفاعل البنية الخارجية التي تحدِّد إمكانات إنتاج المعرفة مع البنية الداخلية التي تحدد علاقتنا بالمعرفة السابقة وبالآخرين وبعملية التراكم نفسها.

ومن هنا، يمكن فهم المفارقة الأساسية على النحو التالي: لقد راكم الفكر العربي تشخيصات للهزيمة أكثر مما راكم معرفةً بها وبرامج عمل سياسية وأيديولوجية واجتماعية يتجاوزها—أي أنه نجح، بدرجات متفاوتة، في إنتاج خطاب حول الأزمة، لكنه واجه صعوبة أكبر في تحويل هذا الخطاب إلى تقاليد بحثية ومنهجية تتَّصل بعضها بالبعض الآخر، أو إلى جماعات معرفية قادرة على الحوار والنقد والبناء، أو إلى معرفة تؤثِّر بصورة مستمرَّة في السياسات والممارسات. وبذلك، فقد ظلَّ جزء من الفكر العربي يعيد إنتاج السؤال نفسه، أو يعيد تشخيص الأزمة من مواقع مختلفة دون أن يتحوَّل كلُّ تشخيص جديد بالضرورة إلى حلقة في سلسلة معرفية متراكمة.

إن تجاوز شرط التبعية الفكرية وأزمة الإنتاج الفكري العربي لا يمكن أن يتحقَّق بمجرَّد زيادة حجم الإنتاج البحثي، ولا بمجرَّد نقل المعرفة العربية إلى لغات النشر العالمية، وإنما يتطلَّب الانتقال من منطق إنتاج المعرفة إلى منطق إنتاج المعرفة القابلة للتراكم. ولا شكَّ أن هذا يفترض، من جهة، تطوير الممارسة البحثية نفسها بحيث تنتج إضافة معرفية واضحة يمكن للباحثين اللاحقين البناء عليها، ومن جهة أخرى، بناء جماعة علمية أكثر ترابطاً وقدرة على الحوار والاقتباس والتراكم، وتطوير مؤسسات تمويل ونشر واعتراف علمي تعزز إنتاج المعرفة من داخل سياقاتها الاجتماعية والتاريخية. فالمسألة، في جوهرها، ليست فقط في سؤال: "كم نكتب؟" ولا حتى "بأيِّ لغة نكتب؟" وإنما تكمن في سؤال: ما الذي تضيفه الكتابة إلى المعرفة، وكيف تتحوَّل هذه الإضافة إلى تراكم معرفي قادر على إنتاج أسئلة جديدة وتجاوز شروط التبعية وإعادة إنتاجها؟

إن المعرفة القابلة للتراكم تمثِّل شكلاً من أشكال المقاومة الزمنية—مقاومةً للانقطاع والهزيمة، ليس فقط من خلال الحفاظ على أثر الحاضر، وإنما من خلال فتح إمكان للتفاوض على المستقبل. فالنتاج المعرفي لا يراهن

على مقدار أثره المباشر في اللحظة الراهنة فحسب، بل يراهن كذلك على قدرته على البقاء، والتراكم، والدخول في حوار مع ما سبقه وما سيأتي بعده. ومن ثمَّ، فنحن لا نكتب "للحظة المريضة"[23] بوصفها موضوعاً للتوصيف والتشخيص والرثاء فقط، وإنما نكتب لأجل الحاضر ورغماً عنه في الوقت ذاته—أي على الرغم من الشروط التي تحدِّد مسارات النتاج الفكري العربي وأنماطه، وتضيِّق ممكناته وإمكاناته.

إلا أن هذه الوظيفة التي يمكن أن تؤدِّيها الكتابة تضعنا أمام مفارقة أساسية في واقع إنتاج المعرفة العربية، وهي غزارة الإنتاج التي لا تقابلها بالضرورة قدرة مماثلة على التراكم. فمن المتكرِّر ملاحظته أن الكتابات الأكاديمية المنتجة في المنطقة العربية، على الرغم من كثرتها وتنوُّعها في الحقول والتخصُّصات المختلفة، تعاني من ضعف واضح في المراكمة على الإنتاج المعرفي السابق. لا يتعلَّق الأمر هنا فقط بمستوى الأطروحات أو بوجود ثغرات مركزية في بعض النتاجات الفكرية، وهي مسائل جرى تناولها سابقاً، وإنما يتعلَّق الأمر بالسؤال عن العلاقة التي تقيمها الكتابة الجديدة مع ما أُنتِج قبلها: لماذا لا يتحوَّل هذا الكمُّ الكبير من الإنتاج إلى معرفة تراكمية؟ ولماذا يظلُّ الحوار بين الأجيال المعرفية محدوداً؟ ولماذا لا يقرأ الباحثون العرب بعضهم البعض الآخر بالقدر الذي يسمح بتكوين تقاليد بحثية متَّصلة وقابلة للتراكم؟

لقد تناولت أبرز الأدبيات التي أشرنا إليها في هذه الإضاءة، غير المسحية، هذه الظاهرة من زوايا متعدِّدة، ففسَّرتها تارةً بوصفها نتاجاً للشروط الاجتماعية والسياسية التي تحكم إنتاج المعرفة، وتارةً بوصفها نتيجة لشروط إنتاج الفكر والمعرفة، أو لسياسات الاعتراف الأكاديمي، وأنظمة النشر والاقتباس وآليات توزيع المكانة والمحترميَّة داخل الحقول العلمية. ولذا، تكشف هذه المقاربات، مجتمعة، أن ضعف التراكم ليس مجرَّد مشكلة فردية تتعلَّق بضعف الباحث أو قصور النص، وإنما يرتبط ببنية أوسع تحكم إنتاج المعرفة وتداولها والاعتراف بها.

ومع ذلك، ربما يغيب عن جزء من هذه التفسيرات مستوى آخر من التحليل، لا يتعلَّق بشروط إنتاج المعرفة فحسب، وإنما بآليات استقبالها وتبرير الذات داخل أوساط إنتاج المعرفة العربية. قد لا يكون ضعف التراكم ناجماً عن غياب الشروط المؤسَّسية أو الاقتصادية أو الأكاديمية الملائمة فحسب، بل قد يرتبط أيضاً بالطريقة التي يتعامل بها منتجو المعرفة مع المعرفة السابقة، وبالآليات التي يستخدمونها لتبرير تجاوزها أو عدم الدخول في حوار معها. ومن هنا، يصبح السؤال أكثر تحديداً: هل تعاني المعرفة العربية من نقص في الإنتاج فحسب، أم من آليات ثقافية وأكاديمية تجعل كل جيل من المنتجين يميل إلى إعادة إنتاج نفسه، بدل البناء على ما أنتجه السابقون؟ وبهذا المعنى، لا تعود مشكلة التراكم مسألة كمِّية تتعلَّق بعدد الكتب والأبحاث المنشورة، وإنما تصبح مسألة تتعلَّق بعلاقة المعرفة بذاتها وبماضيها—أي بقدرة الحقل المعرفي على الاعتراف بإنتاجه السابق، وقراءته، ونقده، وتجاوزه، والبناء عليه. وهنا تحديداً يمكن فهم "آليات تبرير الذات"[24] بوصفها أحد المداخل الممكنة لتفسير استمرار القطيعة المعرفية وضعف التراكم في الإنتاج الفكري العربي، وهي تلك الآليات التي تسمح باستمرار تشخيص الأزمة وإعادة إنتاج خطابها دون أن يتحوَّل هذا التشخيص بالضرورة إلى عمل معرفي جادٍّ ونوعيٍّ قادر على إنتاج مسار تراكمي. فالمشكلة لا تبدو، في هذه الحالة، في ندرة الكتابة، وإنما في عجز الكتابات

المتراكمة عن التحول إلى خط معرفي متصل، أو إلى تقاليد بحثية ومنهجية يبني بعضها على البعض الآخر.

إن هذه الآليات تعمل على مستويات متعدِّدة. فمن جهة، تسهم بعض سياسات النشر والاعتراف الأكاديمي الداخلية في إنتاج معرفة تنتقص من إنتاجها السابق بدل أن تبني عليه بحيث يصبح الاعتراف بالمساهمة الجديدة مرتبطاً أحياناً بالتمايز عن السابق أكثر من ارتباطه بتطويره أو نقده. ومن جهة أخرى، قد يتَّخذ بعض الباحثين موقعاً متمركزاً حول ذواتهم المعرفية، فيتعاملون مع موضوعاتهم أو مقارباتهم كما لو أنهم يؤسِّسون لشيء لم يُطرح من قبل، وهو ما يمكن أن نطلق عليه، بصورة إجرائية، "النرجسية الأكاديمية"، أي الميل إلى تضخيم جدَّة المساهمة الفردية وتقليص حضور السابقين فيها بما يضعف إمكان بناء المعرفة بوصفها فعلاً جماعياً وتراكمياً. ولا تتوقَّف المشكلة عند هذا المستوى الفردي، إذ إن الكتابات النوعية والجادَّة قد تجد نفسها في مواجهة بنية معرفية داخلية إلى جانب البنية السياسية والمؤسسية الخارجية التي تحدِّد شروط إنتاج المعرفة. ولذا، فإن التفكُّك داخل الجماعة المعرفية، وضعف شبكات التعاون والحوار، وغياب التقاليد البحثية المستقرَّة... عوامل كلُّها تجعل العمل الفكري الفردي صعب التحوُّل إلى مشروع معرفي جماعي قابل للاستمرار.

هنا نلاحظ أن الأكاديمي في الحقل الجامعي، على سبيل المثال، ليس منتجاً للمعرفة بمعزل عن شروط اجتماعية ومؤسَّسية، بل هو جزء من شبكة مركَّبة من علاقات المصالح والسلطة والمنافسة والاستقطاب والتراتبية والاعتراف.[25] وعليه، فإن إنتاج المعرفة لا تحكمه فقط معايير البحث العلمي وإنما تتداخل فيه أيضاً سياسات الاعتراف التي تحدِّد، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ما الذي يُمنح قيمة أكاديمية، ومن الذي يُعترف بإنتاجه، ومن الذي يُهمَّش أو يبقى خارج دوائر التداول هو وإنتاجه. وفي هذا السياق، يصبح التراكم المعرفي نفسه محكوماً بسوسيولوجيا الحقل الأكاديمي.[26] وفوق ذلك كلِّه، قد تدفع المنافسة على المكانة الأكاديمية، والموارد، والنشر، والترقيات والتثبيت، والمواقع المؤسَّسية... نحو تمركُز الإنتاج المعرفي حول الفرد بدلاً من تطوير مشاريع بحثية جماعية وتراكمية طويلة الأمد. ويزداد الأمر تعقيداً مع تراجع مساحات العمل البحثي التطوعي والجماعي المستقل، إذ تصبح المعرفة مرتبطة بصورة أكبر بمنطق المشروع والتمويل والمردود الفردي، لا بمنطق بناء تقليد بحثي تراكمي مشترك.

وبذلك، لا تعود مشكلة منظومات المعرفة العربية مقتصرة على غياب الأفكار أو ضعف القدرة على التشخيص، وإنما تمتدُّ إلى البنية الاجتماعية والمؤسَّسية التي تُنتج المعرفة وتمنحها الاعتراف، وهذا ما يجعل سؤال التراكم سؤالاً سوسيولوجياً بقدر ما هو سؤال إبستمولوجي—أي كيف يمكن أن تتراكم المعرفة إذا كان الحقل الذي ينتجها يقوم على منافسة الأفراد على الاعتراف أكثر مما يقوم على بناء الذاكرة البحثية المشتركة؟ فقد يُنتِج كلُّ باحث معرفةً تبدو جديدة بالنسبة إليه، بينما تظلُّ منفصلة عن السلسلة التراكمية السابقة عليها. وهنا يلتقي خداع الذات المعرفي مع بنية الحقل الجامعي: الأول يجعل الباحث يتوهَّم جِدَّة ما ينتجه، والثاني قد لا يوفِّر الحوافز المؤسَّسية الكافية للبحث عن السابق والبناء عليه وتجاوزه.

خاتمة

وفي المحصِّلة، فإن ضعف التراكم لا يمكن اختزاله في غياب الموارد أو ضعف المؤسسات أو سياسات النشر والاعتراف، على الرغم من أهمية هذه العوامل، كما لا يمكن ردُّه إلى قصور الباحث الفرد وحده. إنه ينتج، بدرجات مختلفة، من تفاعل بنية خارجية تحدِّد شروط إنتاج المعرفة، وبنية داخلية تحدِّد كيفية استقبالها والاعتراف بها وتداولها والبناء عليها. ومن هنا، تصبح "آليَّات تبرير الذات" مدخلاً لفهم كيف يمكن لجماعة معرفية أن تستمرَّ في إنتاج خطاب نقدي كثيف حول أزمتها، بينما تظلُّ عاجزة عن تحويل هذا الخطاب إلى ممارسة معرفية تراكمية تتجاوز التشخيص إلى العمل.

ومن هذا المنظور، فإن الفكر العربي الذي يراكم على ما سبقه لا يعني بالضرورة أن شروط الأمل فيه قد توافرت، بقدر ما يمثِّل "مقاومة لواقع اليأس"، بالمعنى الذي يشير إليه عبد الرحيم الشيخ في اشتقاقه وتفسيره لـ"منهجية الأمل."[27] فالنقاش المستمر حول سلطة المعرفة، لا يتوقَّف عند مَن يُنتِج المعرفة ولمن تُوجَّه وكيفيَّاتها وشروحاتها وسياسات الاقتباس منها، وإنما يشمل أيضاً: ماذا نفعل بالمعرفة؟ فقد نعرف ولكننا نعجز عن تحويل هذه المعرفة إلى منهاج وطريقة. كما أن العمل الرؤيوي الذي يُبنى على توجُّه ومعرفة وقصدية واضحة، قد لا يجد آذاناً صاغية له اليوم، كما وقد لا يجد من يمدُّ يد العون له، ولكنه رهان الحاضر على التاريخ، وهو دعوة بنيوية للمراكمة، ودعوة لـ"إرادة الاستمرار،"[28] تحديداً في واقعنا الفلسطيني الذي غدا مصدر إلهام سياسي وأخلاقي ومعرفي للعالم بعد غزة، ذلك أنه "حين يدخل فعل الإرادة على لحظة الأمل، يصير الأمل منهجية تتوسَّط النظر والممارسة... وإن صحَّ أن الأمل منهجية، فإنه يوصف، ويعمل به، فيصير قادراً على إعطاء وعد نظري تحقِّقه الممارسة."[29] وما أحوجنا اليوم إلى هذه المنهجية في حقول الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في فلسطين التي صارت قبلة العالم في حقول دراسات الذاكرة والصدمة والسجن والإبادة والتضامن والتحرر من الاستعمار بدل تعزية النفس بأطروحات تفكيكه

الإحالات

[1] صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، ط 2 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).

[2] فيصل دراج، "راهن الهزيمة/ راهنية الكتاب النقدي،" في **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، المصدر السابق، 17-25، 17. وانظر كذلك: فيصل دراج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002).

[3] مهدي عامل، **في تمرحل التاريخ** (بيروت: دار الفارابي،2001).

[4] المصدر نفسه، 64.

[5] المصدر نفسه، 68.

[6] ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، 1978).

[7] محيي الدين صبحي، **الأمة المشلولة: تشريح الانحطاط العربي** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1997).

[8] المصدر نفسه.

[9] المصدر نفسه، 21، 49.

[10] المصدر نفسه، 13.

[11] المصدر نفسه، 65.

[12] جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردَّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، 2000).

[13] المصدر نفسه، 9.

[14] المصدر نفسه، 11-12. وانظر كذلك: أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة** (بيروت: دار العودة، 1980)، 10-155؛ أدونيس، **زمن الشعر** (بيروت: دار الساقي، 2005)، 183-249.

[15] المصدر نفسه.

[16] انظر: إلياس خوري، "سؤال النكبة: الصراع بين الحاضر والتأويل—إدوارد سعيد و(مسألة فلسطين)"، في إلياس خوري، **النكبة المستمرة** (بيروت: دار الآداب، 2024)، 69-88؛ عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش 2: الفكرة، الثورة، الدولة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 125 (2021): 147-188؛ عبد الرحيم الشيخ. "الزمن الموقوت: نكبة فلسطين ومسارات التحرير،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 118 (2019): 16-26.

[17] عدنان الأمين، **إنتاج الفراغ: التقاليد البحثية العربية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2021).

[18] المصدر نفسه.

[19] ساري حنفي وريغاس أرفانتيس، **البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015).

[20] المصدر نفسه، 33.

[21] المصدر نفسه، 308.

[22] المصدر نفسه، 307-308.

[23] محمود درويش، **في وصف حالتنا: مقالات مختارة 1975 – 1985** (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987)، 128-136.

[24] Robert Trivers, *The Folly of the Fools: The Logic of Deceit and Self Deception in Human Life* (New York: Basic Books, 2011).

[25] بوبكر بوخريسة، "الأستاذ الأكاديمي وسوسيولوجيا الحقل الجامعي،" **مجلة الأنوار للدراسات الإنسانية والاجتماعية**، العدد 1 (2021): 8-25.

[26] المصدر نفسه.

[27] عبد الرحيم الشيخ، "ألقوا الشباك ثانية: عن واقع اليأس وحق الأمل،" **مجلة الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العددان 2-3 (2026): 11-21.

[28] المصدر نفسه، .14

[29] المصدر نفسه، 13.

التخطيط من بين الأنقاض: "فينيق غزة" وسؤال السيادة المكانية

عبد الرحمن كتانة

جامعة بيرزيت، فلسطين
جامعة تامبيري، فنلندا

تنطلق هذه الإضاءة من تجربة إعداد خطة "فينيق غزة"، الوثيقة العمرانية التي أصدرتها بلديات قطاع غزة في خضم الحرب، لتجادل في سؤال إعادة الإعمار من زاوية سياسية وعمرانية واجتماعية في آنٍ واحد. تكشف الإضاءة عن الأفكار النظرية التي وجهت الخطة، وفي مقدمتها مفهوم "إبادة العمران" الذي يتجاوز تدمير البنية التحتية إلى محو النسيج الاجتماعي والذاكرة المكانية وإغلاق أفق العودة، إذ لا يُفهم هذا التدمير بمعزل عن كونه أداة سياسية ممنهجة في سياق الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الذي يسعى إلى إلغاء الوجود الفلسطيني لا إخضاعه فحسب. كما تنتقد هذه الإضاءة ظاهرة "الإعاقة عن حسن نية"، أي الموقف المتردد أو الرافض لأي نقاش حول إعادة الإعمار، معتبرة إياه فراغاً يفسح المجال لمخططات خارجية لا تعبأ بحقوق السكان، وتطرح تساؤلات جوهرية حول التنوع الداخلي للمجتمع الغزي وتناقضاته رافضة "رمسنة" فكرة أن أهل غزة كتلة متجانسة. فالغزيون يختلفون في رؤاهم لمدينتهم وفي تصوراتهم لطريقة إعادة إعمارها وشكل الحياة فيها. ولا شك أن هذا الاختلاف لا ينفصل عن تفاوت موازين القوى بين الأفراد والعائلات والفئات، ما يستوجب آليات تخطيط عادلة تأخذ هذا التعدد بعين الاعتبار. وتخلص الإضاءة إلى أن البلديات والمؤسسات المحلية تمثل الخندق الأخير لصون السيادة المكانية، وأن التخطيط من قلب الركام ليس ترفاً، بل هو فعل مقاوم وانتزاع للحق في الوجود.

مقدمة: إبادة العمران

جاوز العدو الصهيوني في حرب الإبادة على غزة ما عرفناه من أشكال التدمير في الحروب الحديثة، فالمدينة لم تعد مسرحاً ولا أداة للحرب، ولا حتى هدفاً للسيطرة أو الإخضاع، بل صارت هدفاً للاقتلاع وإنهاء الوجود الآدمي وغير الآدمي، لا يذكرنا فعله بسياسة الـ (De-housing)[1] البريطانية في ألمانيا فحسب، بل بفعل روما حين هدمت قرطاج وحرثتها بالملح.[2] ما قام به العدو لا يقل عن محاولة إبادة العمران بمفهومه الأشمل: القضاء على قدرة البشر على السكن والإقامة والاعمار.

ولا أستخدم مصطلح إبادة العمران هنا لمجرد وصف حجم الدمار، بل من وعي بمفهوم العلاقة بين الإنسان والمكان. فالمكان هنا، سواء كان مدينة، أو مخيماً، أو بلدة، أو عزبة أو حتى مزرعة، ليس مسرحاً محايداً تجري فيه الحياة، بل هو شرط وجودها، إذ يتشكل الإنسان بمكانه بقدر ما يشكله. ومن هنا، فإن تدمير المكان، بالصورة التي حصلت، ليس تدميراً للحجر والإسمنت، وليس جرفاً للمزارع والبيارات، بل هو اعتداء على البنية الوجودية للإنسان، على ذاكرته وانتمائه وقدرته على تخيل وإنتاج مستقبله.

إن هذا الفهم ليس إحالة فلسفية لما يجري، بل هو قراءة لما حصل وفهم لسياقه الحقيقي وقد طال هدم البيئة المبنية وغير المبنية، والبنية التحتية والفوقية، والسهل، والوادي، والبحر. غير أن هذا لم يحدث نتيجة عمليات حربية عابرة، بل كان أداة سياسية ممنهجة في مشروع الاستعمار الاستيطاني الإحلالي. وما يميز هذا النوع من الاستعمار نظرياً، كما أوضح باتريك وولف،[3] هو أنه ليس حدثاً، بل بنية قائمة على منطق الإحلال لا الاستغلال، تسعى إلى إلغاء الوجود الأصلي لا إخضاعه. ومن هنا يكتسب تدمير البيت والحارة والمخيم معناه الأعمق: فهو ليس عقاباً ولا ترهيباً، بل هو فعل بنيوي يستهدف قطع الصلة المادية بين الفلسطيني وأرضه، وإغلاق أفق العودة من جذوره قبل أن يُغلق قانونياً وسياسياً.

وما يزيد المشهد تعقيداً أن هذا التدمير لم يكن أعمى. فبينما كانت آلة الحرب تعمل على محو الحياة الفلسطينية، كانت سياسة الإبادة تسير وفق ما يرصده يوسف جبارين،[4] في ثلاثة مسارات متوازية، هي: التدمير الممنهج، والتخطيط لمدن ومستوطنات فوق الأنقاض، والضغط السياسي الدولي لرسم مستقبل غزة بغياب الفلسطينيين. وهذا التزامن بين التدمير والتخطيط والتأثير ليس مصادفة، بل هو جوهر المشروع الإحلالي، أي أن تسبق الرؤية للمكان الجديد عملية محو المكان القديم، وأن يكون التدمير فعل تأسيس لا فعل حرب فقط.

وانطلاقاً من هذا الفهم، فإن ما جرى في غزة يدفعنا إلى تساؤل جوهري: كيف يمكن التعامل مع الإعمار في مواجهة مشروع يسعى إلى محو غزة وتحويلها الى أرض مفتوحة لمخططات جديدة؟ وإذا كانت إبادة العمران تعني محو العلاقة بين الإنسان ومكانه، فأي مكان هذا الذي يُمحى؟ وماذا تعني خسارته فعلاً؟

المكان لا يُبنى بالجدران فقط، بل بالزمن والتكرار والحضور المشترك، إنه ما يتراكم حين يمر الناس بعضهم بالبعض الآخر كل يوم، حين تتشابك مصالحهم وخلافاتهم وأفراحهم وأتراحهم في الفضاء نفسه. والمجتمع الذي يُنزع من مكانه لا يفقد سقفاً فحسب، بل يفقد البنية التي تجعل تجربته الجماعية ممكنة. إن ما يهدمه الاحتلال ليس بيتنا الصغير، بل "البيت الكبير"، ذلك النسيج الذي لا ينمو في المدن الجاهزة ذات الشوارع العريضة والشقق المغلقة. إنه يمحو ابتسامة حلاق الحارة الصفراء حين يراك حليقاً عند غيره، ويكسر نداء أم محمد على ابن الجيران ليركّب لها جرة الغاز، ويهدم المكان الذي يرتاح فيه المقاوم إذا تعب. إنه يهدم الحارات التي صنعناها فيما بيننا، حين اتفقنا على أن يمد أحمد سلك الكهرباء من شباكه ليشطّب شقة أخيه، وحين اتفقنا مع

الجار على عرض الدرج الذي سنبنيه في الزقاق. وهنا تكمن المفارقة الجوهرية: فحتى لو نجحت إعادة الإعمار في استعادة الكهرباء والماء والحجر، كيف تعيد نسيجاً اجتماعياً أخذ سنوات ليتشكل؟

إن إعادة الإعمار التي لا تسأل هذه الأسئلة ليست إعادة إعمار، بل إعادة بناء أشكال معمارية فارغة من روحها. ولعل ما يكشف هذا الخلل بجلاء هي تلك المخططات التي تسابقت على تخيُّل غزة قبل أن ينزاح غبار أنقاضها: ناطحات سحاب ومنتجعات سياحية ونماذج تشبه روح دبي وسنغافورة، رؤية تتعامل مع غزة بوصفها أرضاً قاحلة خالية من تاريخ فتكمل فعل الإبادة بأدوات التخطيط.

"الإعاقة عن حسن نية" وفخ "عقدة الاستعماري"

إذا كان السؤال الجوهري هو كيف نواجه مشاريع الإحلال بفعل حقيقي لا بموقف المنتظر، فإن الإجابة تصطدم بعقبتين لا تأتيان من العدو، بل من داخل دائرة الحريصين أو المتضامنين أنفسهم.

العقبة الأولى هي ما يمكن وصفه بـ "الإعاقة عن حسن نية"، والتي تصدر غالباً عن أناس يدافعون عن غزة وحقها بحماس إلى درجة رفضهم القاطع أو ترددهم في الانخراط في جهود إعادة الإعمار من الأساس، على اعتبار أن ذلك حق مملوك للغزاوي وحده، وأن أي نقاش حوله هو تطبيع مع منطق الإعمار الاستعماري. وقد وصفت منى جبريل[5] هذه الظاهرة بـ "عقدة الاستعماري"، وهي حالة يتراجع فيها المتضامنون إلى موقف سلبي محكوم بالانتظار، فيتركون عبء التخطيط والقيادة والقرار كله على كاهل من هم داخل غزة، في الوقت الذي تكون فيه مؤسساتهم قد دُمّرت وحياتهم محاصرة بمتطلبات البقاء. وبالطبع فإن الموقف القائل إن أهل غزة هم من يجب أن يبنوها موقف أصيل وضروري، لكنه يغدو سلبياً حين يتوقف عند مربع الرفض ولا يتحول إلى سؤال الكيف، كما ويغدو معيقاً حين يكيل الانتقاد لمن يبادرون دون أن يناقش مخاطر الانكفاء.

والعقبة الثانية لا تقل خطورة عن الأولى، وهي الاكتفاء بالتشخيص. فقد أنتجت السنوات الأخيرة أدبيات غنية حول إعمار غزة تتميز بحدَّة نقدها للمشاريع الخارجية وعمق تشخيصها لمنطق الاستعمار الرأسمالي. وعلى الرغم من قيمتها التحليلية العالية، إلا أن غالبية هذه الكتابات تقف عند حدود التشخيص ولا تتجاوزه. إنها تقول بوضوح ما الذي يجب ألا يحدث، لكنها تظل عاجزة حين يطرح مهندس البلدية في غزة سؤاله العملي: وماذا أفعل غداً؟ وهذا ليس نقداً للأشخاص، بل ملاحظة بنيوية: فحين تُكتب هذه الأعمال من داخل مؤسسات أكاديمية بعيدة عن ضغط الفعل اليومي، فإن أسئلتها تميل بطبيعتها نحو التشخيص لا نحو إيجاد الحلول، نحو "ما الذي يجب رفضه" لا نحو "ما الذي يمكننا فعله". وهنا نلاحظ أن كلتا العقبتين، الرفض والاكتفاء بالتشخيص، تُفضيان إلى النتيجة ذاتها: فراغ يبدو شكله نبيلاً، لكنه يشرع الأبواب لقوى أخرى تملؤه بمنطق مختلف تماماً.

غير أن الإنصاف يقتضي الإقرار بأن هذه الأدبيات والمواقف، على الرغم من وقوفها عند هذا الحد، نقدية كانت أو سلبية، فإنها كانت مصدراً أساسياً وضرورياً للانطلاق نحو خلق إجابات. فهي وفرت الإطار النظري والمعرفي

الذي لا يمكن لأيِّ مشروع بناء جاد أن يستغني عنه، إذ أنارت طبيعة المخاطر وكشفت منطق الهيمنة وسمَّت الأشياء بأسمائها. وقد استفادت "خطة فينيق غزة" الصادرة عن بلديات قطاع غزة من هذا النقد ومن هذه المنشورات استفادة حقيقية، وعملت على تحويل محتواها إلى جزء من فلسفتها ومعاييرها المبدئية. فالفرق ليس بين من يفكر ومن يعمل، بل بين أين ينتهي التشخيص ومتى يُستفاد منه نحو الفعل؟

إن البقاء في خانة الرفض يخلق فراغاً سيادياً حقيقياً. وكما يوضح تقرير معهد ماس،[6] فإن القراءة النقدية والتخطيط الاستباقي يمثلان "فعلاً سيادياً وتأسيسياً"، وغيابهما يشرع الأبواب للمخططات الخارجية. وقد رأينا كيف تسابقت قوى "رأسمالية الكوارث"[7] لملء هذا الفراغ بخطط استثمارية بحتة، من "خطة ترامب-بيلزمان" إلى مشاريع "ريفييرا غزة" التي تتعامل مع غزة كفرصة عقارية متجاهلة حقوق السكان، ومخططات أخرى تروج لاقتصاد الخصخصة وتهميش الفاعل المحلي. هذه المخططات لا تنتظر إذناً ولا تكترث بالنقاش الدائر في المؤتمرات... إنها تملأ الفراغ بسرعة وبمنطق واضح.

لمواجهة ذلك لا يكفي النقد، ولا يكفي الرفض. ما يلزم هو فعل مضاد يسبق هذه المخططات ويقطع عليها الطريق قدر الإمكان، ويضع خطة غزة بيد أهلها في كل جولة نقاش ويحوِّل مستقبلها، ويحول الوثيقة العمرانية إلى موقف سياسي معلن. وهذا بالضبط ما دفع إلى البدء في إعداد "خطة فينيق غزة" التي أنتجها اتحاد بلديات قطاع غزة أثناء الحرب وأعلنها في شهر كانون الثاني 2025. غير أن هذا الطريق نفسه يواجه إشكالية أعمق لا تقل خطورة، وهي عقبة لا تأتي من الخارج هذه المرة، بل من داخل الخطاب المحلي نفسه: من هم الغزيّون الذين سيبنون؟ وهل يمكن التعامل معهم ككتلة واحدة متجانسة الرؤى والمصالح؟

ضد "رمسنة" الإعمار: نحو فهم نقدي للتنوع والقوى الاجتماعية

إن الموقف القائل إن أهل غزة هم من يعيدون بناءها موقف أصيل وضروري، لكنه يغدو خطراً حين يتحول إلى صورة رومانسية تفترض أن "الغزيين" كتلة اجتماعية متجانسة ذات رؤية موحدة ومصالح متطابقة. هذه "الرمسنة"، لا تخطئ في وصف مجتمع ما بعد الإبادة فحسب، بل تخطئ في وصفه أصلاً، إذ تحجب حقيقة أن المجتمعات ليست وحدات متماسكة، بل فضاءات ممتلئة بعلاقات قوى متفاوتة، ومصالح متضاربة، وتطلعات متباينة، وخصوصاً في فترة ما بعد العنف الدموي الإبادي.

وهذا التناقض ليس افتراضاً نظرياً، بل يجري الآن في غزة نفسها. فخلال الأسابيع الماضية شاركتُ في ورشات عمل يعقدها مسؤولون غزيون حول إعادة الإعمار، وقد برزت خلالها مداخلات صريحة تقول على سبيل المثال إن المخيمات لا يجب أن تُعاد كما كانت، بل إن الحرب أتاحت فرصة لبنائها بطريقة مختلفة. وبصرف النظر عن صحة هذا الرأي، فإن مجرد صدوره يكشف عن أن "الغزاويين" أنفسهم لا يحملون رؤى موحدة، وأن بعض من يتحدثون من غزة يحملون رؤى قد تتعارض مع رغبات من يسكنون المخيمات مثلاً. وهنا يصبح خطر الرمسنة مضاعفاً: فهو

لا يأتي من الخارج وحده، بل يمكن أن يصدر من الداخل أيضاً، بكل ما يحمله ذلك من وكالة ومصداقية وأحقية.

وبالتالي، لا بدَّ من أن نبتعد عن الرمسنة والتعميم، لأن التعميم نفسه يمحو التنوع الأصيل الموجود في مجتمعاتنا، ويمكن له أن يعزز الفجوات الاجتماعية والطبقية لمجتمع ما قبل الحرب ويعيد إنتاجها. فمن قال، على سبيل المثال، إنه لا يوجد في غزة من يريد بناء ناطحات سحاب أو جزراً تحاكي دبي؟ ومن قال إن أصحاب البيوت القديمة يريدون بيوتاً كبيوت أجدادهم بدلاً من الأبراج الاستثمارية؟ ومن قال إن الغزاويين لا يحنُّون إلى حاراتهم التي بنوها حجراً فوق حجر؟ أو إنهم لا يريدون العودة إلى المخيم؟ هنا تبرز توجهات لا حصر لها ومنها تخرج صراعات القوى المجتمعية: من يضمن حق المستأجر في العودة إذا قرر مالك الأرض بناء مجمع تجاري؟ ومن يحمي صاحب البيت الأثري من مضاربي العقارات الذين يرون في الدمار فرصة استثمارية؟

والأخطر أن هذه التناقضات لا تنحصر في الاختلاف بين رؤى مختلفة للمدينة، بل تمتد إلى اختلاف حقيقي في موازين القوى. فالتاجر الكبير والمقاول المحلي وصاحب الأرض الواسعة هم أيضاً "محليون"، وقد يقدمون أنفسهم ممثلين للمجتمع بينما تتعارض مصالحهم بنيوياً مع مصالح الفئات الأضعف. وهناك نماذج كثيرة في سياقات ما بعد الحرب في لبنان وفلسطين وغيرها تظهر كيف تبيع عائلات نازحة أراضيها بأسعار متدنية لمستثمرين محليين يراهنون على قيمتها المستقبلية بعد الإعمار، ما يعني أن الإعمار "المحلي" يمكن أن يكون أداة نزع ملكية بقدر ما يكون أداة تحرر.[8]

ويزيد الأمر تعقيداً أن التخطيط التشاركي القائم على ورشات العمل والمقابلات والاستبانات التي تتعامل مع نتائجها كأرقام باردة لا يؤدي بالضرورة إلى حلول عادلة، خصوصاً حين يتم تجاهل هذا الاختلال في موازين القوى.[9] فالمشاركة ليست حيادية، إنها غالباً ما تعكس علاقات القوى القائمة، وكثيراً ما تعيد إنتاجها تحت راية "الإدماج"، ولكن بطريقة تبدو ديموقراطية أو أكثر لباقة.

ولهذا، فإن رمسنة المجتمع المحلي هي خلل بنيوي لا مجرد خطأ منهجي. والقضية ليست أن يكون الناس أصحاب صوت، بل أصحاب فعل وسلطة حقيقية. وهنا يتحول السؤال من "كيف نبني ما يريده الغزاوي؟" إلى "كيف يبني الغزاوي ما يريده لنفسه؟" وهذا التحول في صياغة السؤال ليس مجرد تبديل لغوي، بل هو تحول فلسفي وسياسي عميق، ففي الصيغة الأولى يجعل فعل المضارع "نبني" الفاعل خارجياً، فيما يظل الغزاوي حاضراً في رغبته لا في فعله، صاحب أمنية لا صاحب وكالة. وفي الصيغة الثانية يعود الفعل إلى صاحبه الحقيقي: "يبني الغزاوي"، فيصير فاعلاً في بناء ما يريده لنفسه، لا شاهداً على بناء يجري باسمه. وبين هاتين الصيغتين صيغة ثالثة مخادعة هي "نبني معهم"، التي تبدو تشاركية لكنها تبقي على ضمير المتكلم الجمعي "نحن" فاعلاً أول، فيما يظل "هم" شركاء في مشروع لا يملكون تعريفه.

إن اللغة هنا ليست زينة بلاغية، إنها كاشفة عن بنية السلطة الكامنة في كل مقاربة للإعمار. ومن هذا التحليل

يخرج سؤال مختلف جذرياً عما اعتدنا طرحه: ليس "ماذا نبني للغزاوي؟" ولا حتى "ماذا يريد الغزاوي أن نبني؟"، بل "ما الذي يحول بين الغزاوي وفعل البناء؟" و "ما هو دورنا في إزالة هذه العوائق؟" هذا السؤال يحول موقع الخارج من فاعل البناء إلى ممكِّن له، دوره ليس أن يبني بدلاً من الغزاوي ولا أن يبني معه، بل أن يهيئ الشروط التي تعيد وكالة الغزاوي على قراره فيصير قادراً على أن يكون هو الفاعل الحقيقي في إعادة بناء مدينته. وهذا تحول لا يكتمل بإعادة توزيع المهام، بل بإعادة توزيع السلطة والموارد وسلطة القرار.

لذلك لم تقدم "خطة فينيق غزة" نفسها كمخطط شمولي مفروض (Masterplan)، بل كـ "أداة استشارية" تحكمها معايير واضحة تجعل مركزية المجتمع قابلة للقياس والمساءلة لا مجرد تطلع. وفي هذا الإطار، لم يكن الغزاوي مجرد فرد معزول يُستشار ويُسمع رأيه، بل كائن اجتماعي متعدد الانتماءات في آنٍ واحد: فرد، وعائلة، وابن حارة، وعضو لجنة محلية. وفوق هذا المستوى الفردي والمجتمعي، تعمل شراكة مؤسسية تجمع المجتمع المدني والحكومة والبلديات والأكاديميا والصناعة ضمن "مختبرات حضرية حية"، أي من خلال هيكل يضمن ألا يطغى صوت أصحاب رأس المال على حقوق الفئات المهمشة، ويوفر منصة تفاوض حقيقية تجعل الغزاوي فاعلاً لا متلقياً على كل مستويات القرار.

هندسة البقاء: لقطات من التخطيط تحت الإبادة

إذا كان النقد النظري لإبادة العمران والإعاقة عن حسن نية ورفض الرمسنة يطرح أسئلة جوهرية حول ما يجب أن يكون، فإن السؤال العملي الذي لا يمكن تأجيله هو: من يفعل؟ ومتى؟ وفي أي ظرف؟ إن إنتاج المعرفة والتخطيط في زمن الإبادة ليس نشاطاً أكاديمياً يمكن تأجيله إلى ما بعد وقف إطلاق النار، إنه فعل سياسي ووجودي بامتياز. فالمدينة التي لا تملك خطتها يُخطط لها، والشعب الذي لا ينتج رؤيته لمستقبله يجد نفسه أمام رؤى جاهزة من صنع غيره. من هنا كان إعداد "خطة فينيق غزة" في خضم الحرب ضرورة وطنية لا ترفاً فكرياً.

لقد عمل على هذه الخطة العديد من الخبراء والمهندسين والطلاب في عملية لم تكن تمريناً أكاديمياً يُرسم في غرف مكيَّفة، ولا وفق بروتوكولات إدارية أو بيروقراطية. عقدت الاجتماعات في المساء وفي الصباح أو حين أمكن، تبادل المشاركون الملفات والأوراق ووجهات النظر عبر رسائل صوتية أو رسائل نصية قصيرة أو عبر البريد الإلكتروني. بعض أفراد الفريق كان يكتب المسودات وهو يعاني الجوع في حيّ الرمال، أو يرسل تعليقاً على فكرة وهو يركض خلف إشارة إنترنت متخفياً من الزنانة، أو يطلب من الآخرين الانتظار حتى يجد مكاناً يتوفر فيه مقبس كهرباء.

كثيراً ما توقف العمل أو تأجل النقاش: مرة لأن زميلاً يرتب أمور نزوحه الثامن أو العاشر، ومرة لأن حزم الإنترنت انتهت، ومرة لأن بعض الزملاء يحتاجون إلى التنقل تحت سماء من البنادق بحثاً عن مكان يتوفر فيه بعض الكهرباء، أو يكون صوت الزنانة فيه أخفض، أو يبدو الموت فيه أبعد. هذا السياق لا يُستشهد به للاستعطاف، بل لأنه يحمل دلالة فلسفية عميقة: إن إنتاج خطة الإعمار أثناء الدمار هو ضرب من ضروب الصمود، وفعل من

أفعال المقاومة اليومية وتأكيد على أن من يبقى حيّاً سيُبقي المكان على حياته. حين يجلس مهندس نازح في خيمة ممزقة ليرسم تصوراً لمدينة المستقبل، فهو لا يمارس مهنته فحسب، إنه يرفض أن يكون الدمار نهاية القصة، ويؤكد أن ثمة غداً يستحق التخطيط له. وكما تنص "خطة فينيق غزة" صراحة في رؤيتها، فإن هذا الإطار يدمج بين خطط المستقبل وأفعال النجاة والتعافي أثناء الحرب، والتي يجب تفعيلها بينما لا تزال المعارك مستمرة لحماية الأصول المادية واللامادية. فالتخطيط لانبعاث غزة لم يكن انتظاراً لانتهاء الحرب، بل كان هو نفسه جزءاً من مقاومتها ودفاعاً عن مستقبلها حين تهدأ المدافع.

منطلقات من الأرض لا من السماء

أفضت الأفكار التي عرضناها في الأقسام السابقة إلى توتر حقيقي يستحق الوقوف عنده. فمن جهة، حذرنا من خطر الاكتفاء بالتشخيص والتردد عن الانخراط في جهود الإعمار، لأن ذلك يخلق فراغاً تملأه مخططات لا تعبأ بأهل غزة. ومن جهة أخرى، حذرنا من رمسنة الغزاوي وتحويل هويته إلى درع لا يُناقش، لأن الهوية وحدها ليست ضماناً لصحة أي مقترح. والسؤال الذي يطرحه هذا التوتر مباشرة هو: إذا لم يكن الرفض المطلق للخارج حلاً، ولم تكن الهوية معياراً كافياً، فما الذي يحكم القبول والرفض؟

الجواب هو المعايير. فبدلاً من السؤال عن الحاكي، نسأل عن المحكي. وعلى الرغم من أن هوية الحاكي تلزمنا بالتردد أحياناً، إلا أن هذا المبدأ يفتح الباب أمام التعامل الإيجابي مع أيّ جهد، محلياً كان أم خارجياً، يحترم وكالة الغزاوي على أرضه ويلتزم بما تحتاجه. فالجهود الخارجية التي تحترم هذه الوكالة ليست تدخلاً، بل إسهاماً، وهي تسد فراغاً حقيقياً وتدعم الغزاوي في بناء مستقبله. في المقابل، أي مقترح لا يجتاز المعايير، سواءً جاء من الداخل أو الخارج، لا يمكن قبوله بصرف النظر عن هوية صاحبه.

وهذا التفكير لم يكن نظرياً مجرداً، بل جاء استجابة لواقع ملموس، إذ شهدنا منذ الشهور الأولى للحرب تزايداً في الجهود المتعددة الراغبة في المساهمة، محلية وغير محلية، بعضها يحترم الهوية الفلسطينية ويعترف بوكالة أهل غزة على أرضهم ومستقبلهم، وبعضها يستحق النقد والمراجعة. ولم تكن "خطة فينيق غزة" تعتزم التفرد عن هذا المشهد، فبدلاً من أن تكون وثيقة مقدَّسة تدَّعي الكمال أو تُقصي ما سواها، صيغت كإطار عمل استراتيجي استرشادي قابل للنقد والتعديل والإضافة، إطار يستطيع استيعاب الجهود المختلفة وتقييمها، إيجاباً أو سلباً، بغض النظر عن مصادرها.

وقد جاءت هذه المعايير ستة في صيغتها الراهنة، مع الإقرار أنها ليست حسماً نهائياً، بل هي إطار مفتوح قابل للتوسع والإضافة كلما تعمق الفهم وتشكلت الحاجة. ويُفترض في كل تدخل عمراني أو مكاني أن يأخذها بعين الاعتبار ولا يعارضها.

المعيار الأول والأكثر جدة في سياق خطاب الإعمار هو قدرة المدينة على الصمود أثناء الحروب. فإذا كانت معظم خطط إعادة الإعمار، في غزة وسواها، تنطلق من افتراض ضمني مفاده أن الحرب قد انتهت وأن ما يلزم هو البناء في زمن السلم، فإن "خطة فينيق غزة" تكسر هذا الافتراض كسراً جذرياً. فهي لا تخدع نفسها بالعمل على مدينة تنتظر حسن النية وتعايشاً سلمياً إلى جانب الاحتلال، بل تنطلق من اعتقاد أن جولات أخرى من الاعتداء او المواجهة لا بدَّ وأن تأتي، وأن المدينة التي لا تُصمَّم لتصمد في الحرب قد تخسر كل ما صمَّمته لأجل السلام. وهذا المبدأ، على بساطة صياغته، يمثل تحولاً نظرياً حقيقياً في فلسفة الإعمار، إذ يدمج بين زمنين كانا منفصلين في الأدبيات التقليدية: زمن الحرب وزمن إعادة البناء.

المعيار الثاني هو تعزيز اللحمة الاجتماعية وتثبيت وكالة الغزاوي على مدينته. وهذا المعيار كان يستهدف مستويات ثلاثة في آنٍ واحد، هي: (1) الصمود أثناء الحرب في مواجهة آلة التدمير التي لم تستهدف الحجر وحده، بل سعت إلى تمزيق النسيج الاجتماعي وخلق مجتمع تعتريه أمراض الفقد والشك والأنانية. (2) مقاومة مخططات التهجير ونزع الوكالة المحلية التي تريد أن تحول الغزاوي من صاحب مدينته إلى ضيف فيها. (3) التعافي الاجتماعي في مرحلة ما بعد الحرب حين يحتاج النسيج المتمزق إلى إعادة حياكة لا يمكن أن تنجزها الجدران وحدها. بهذا المعنى، فإن هذا المعيار في جوهره تأكيد على أن الوكالة الاجتماعية للغزاوي هي الخط الفاصل بين مدينة تُعاد وأخرى تُستبدل.

المعيار الثالث هو تلك اللحمة الاجتماعية التي لا تتجذر إلا في مدينة مستدامة قادرة على إعادة إنتاج نفسها دون اعتماد دائم على الخارج. فالاستدامة هنا ليست مفهوماً بيئياً فحسب، بل هي استدامة الوجود والكرامة والقدرة على الاختيار والاستمرار.

المعيار الرابع، يفيد بأن لا استدامة ممكنة دون إنتاجية حقيقية، إذ إن مدينة لا تنتج، لا تصمد. ومواجهة النظام الرأسمالي الذي أسهم في تدمير غزة لا تكون بالشعارات، بل بمدينة قادرة على إنتاج احتياجاتها وتوليد اقتصادها الخاص.

المعيار الخامس، هو حرية الحركة بكافة أنماطها واتجاهاتها، ذلك أن الحرية في جوهرها قدرة المدينة على النبض داخلياً والانفتاح على عالم أوسع مرتبطة معه ارتباطاً عضوياً، فالمدينة التي تُقيَّد فيها أو إليها حركة أهلها هي مدينة مسجونة، حتى لو أُعيد بناؤها من الصفر.

المعيار السادس، هو ما تستند هذه المعايير كلها إليه، في نهاية المطاف، وهو الحفاظ على الموروث، وذلك لأن الموروث ليس حنيناً إلى الماضي وحسب، بل هو الخيط الذي يربط الإنسان بمكانه وهويته وانتمائه. وأي إعمار يمحوه يكمل ما بدأه الاحتلال من الجهة الأخرى. والموروث هنا لا يقتصر على المادي والمحسوس، بل يشمل قصص الناس وحيواتهم، وقصص مقاومتهم، وتحديهم للمحو والإبادة.

هذه المعايير الستة، في تشابكها وتكاملها، تشكل إطاراً نقدياً حياً يجعل أيَّ مقترح قابلاً للمساءلة والقياس، وهي مفتوحة على الإضافة والتطوير كلما أملت الحاجة. وهي بهذا تجيب على سؤال كان معلقاً منذ البداية: من يبني غزة؟ الجواب ليس اسماً ولا هوية، بل معياراً: من يبني وفق ما يحتاجه أهل غزة فعلاً ضمن المشروع الفلسطيني التحرري، مهما كان أصله ومكانه. غير أن هذه المعايير تحتاج إلى من يحملها على الأرض ويضمن استمراريتها، وهنا يأتي دور المؤسسة التي لا تغادر مهما اشتد الحصار.

البلدية كخندق أخير

بعد كل ما سبق، بعد النقد النظري لإبادة العمران، وبعد رصد ظاهرة الإعاقة عن حسن نية، وبعد رفض رمسنة المجتمع الغزي، وبعد وضع معايير تحكم أيّ تدخل بغض النظر عن هوية صاحبه، يبقى السؤال العملي الأكثر إلحاحاً: من يحمل كل هذا على الأرض؟ من هو الفاعل المؤسسي الذي يبقى حين تتبدل السلطات وتتغير الحكومات ويرحل المانحون؟ الجواب ليس مفاجئاً لمن يعرف تاريخ المدينة الفلسطينية: البلدية.

غير أن البلدية لا تُفهم هنا بمعزل عن النظام السياسي الفلسطيني الأشمل، فهي جزء عضوي منه لا كيان مستقل عنه. لكن ظروف الاحتلال والانقسام الجغرافي جعلتها تبدو أحياناً كأنها تعمل مستقلة، في حين أنها في الحقيقة تملأ الفراغ الذي يخلقه غياب المستويات السياسية الأعلى سواء كانت في غزة أو الضفة الغربية. وما يميزها بنيوياً هو أنها الهيكل الإداري الوحيد الذي استمر منذ نهاية العهد العثماني حتى اليوم، عبر كل الانقطاعات والاحتلالات والانقسامات: الانتداب البريطاني والإدارة المصرية والاحتلال "الإسرائيلي" والسلطة الفلسطينية والانقسام، ولم تتوقف البلدية عن العمل في أيّ منها.

وبلدية غزة تحديداً تحمل من هذا التاريخ ما لا تحمله مؤسسة أخرى. فقد تأسست في نهاية العهد العثماني، وقادت أعمال إعمار المدينة بعد الحرب العالمية الأولى حين كانت غزة ركاماً. وظلت منذ ذلك الحين أساساً في عمليات الإعمار والتطوير وحماية الهوية الوطنية كلها. وما يزيد من أهميتها وأحقيتها هو أن جميع العاملين فيها ينتمون إلى سكان المدينة أنفسهم، فهم ليسوا موظفين يؤدون وظيفة في مكان ما، بل هم أبناء المدينة الذين يعيدون بناء بيوتهم وحاراتهم وذاكرتهم الجماعية. وهذا ما يجعل البلدية لا مجرد هيكل إداري، بل مؤسسة ذاكرة وهوية وطنية.

ولهذا، كانت البلديات هي صاحبة هذه الخطة وهي من حملتها وأخرجتها إلى العلن. فعملت على إعدادها وبلورتها، مستعينة بطواقم من المجتمع المدني والخبراء المحليين والدوليين. لم نكن نعلم متى ستنتهي الحرب، ولم نكن نعلم شكل السلطة القادمة، لكن ما كان واضحاً هو أن البلديات ستبقى تعمل على الأرض في كل الأوقات وتحت كل الظروف، وأن أيّ خطة جدية لإعادة الإعمار لا يمكن أن تبدأ من مكان آخر. ومن هنا جاء التركيز على حماية ديمومة عمل نظام محلي مؤسسي قادر على الاستمرار حتى والمدافع لم تصمت بعد.

هذا، ويعلم فريق "خطة فينيق غزة" والعاملون عليها أن نقطة ضعفها الرئيسية أنها غير مدعومة سياسياً، وأن فرصها لتكون الخطة المعتمدة رسمياً لإعادة إعمار غزة تبدو غير منظورة في ظل موازين القوى الراهنة. إلا أن هذا الضعف السياسي لا يلغي قيمتها الوجودية، فهي: أولاً، وثيقة تنظم العمل وتملأ الفراغ، وهو ما تفعله البلديات فعلاً على الأرض مسترشدة بكثير من جوانبها. وهي، ثانياً، إعلان صريح بأن الفلسطينيين لا ينقصهم الكفاءة ولا القدرة على استعادة وكالتهم على مدنهم، بل إن هذه الوكالة بالذات هي المستهدفة. وهي، ثالثاً، وثيقة تؤكد أن صدور خطة محلية رصينة من قلب الركام هو فعل سيادة قبل أن يكون فعل إدارة، وأن التخطيط من بين الأنقاض ليس ترفاً لما بعد الحرب، بل هو أداة لانتزاع السيادة المكانية وحماية الحق في الوجود. فإذا كان التدمير الممنهج جزءاً لا يتجزأ من مشروع الاستعمار الاستيطاني الإحلالي، فإن إعادة الإعمار بالمنطق ذاته جزء لا يتجزأ من مشروع التحرر الفلسطيني، لا يمكن فصلها عنه ولا تأجيلها إلى ما بعده.

خاتمة: "فينيق غزة" اليوم

ثمة مفارقة لا يمكن تجاهلها: خطة كُتبت في رحلات نزوح متكررة، وعلى ضوء شاشات تعمل بالطاقة الشمسية، وبين انقطاعات الإنترنت وصوت الزنانة، صارت اليوم مرجعاً في تقييمات دولية وأكاديمية، وإطار عمل تستند إليه بلديات القطاع في نقاشاتها اليومية، وأسلوب تفكير يحكم طريقة طرح الأسئلة قبل أن يحكم طريقة الإجابة عنها. وهذه القوة لم تأتِ من سلطة منحتها إياها، بل من حقيقة أنها وُلدت من داخل التجربة لا من خارجها، كُتبت بأيدي من يعيشون ما تصفه، وهذا ما لا يمكن لأي وثيقة مُعدَّة في عواصم بعيدة أن تدعيه.

غير أن هذه القوة تحمل وجهها الآخر أيضاً، ولا يصح إخفاؤه، فالخطة التي فرضت نفسها معرفياً وتقنياً لم تُتبنَ رسمياً من أيّ جهة خارج غزة حتى الآن. إنها موجودة في النقاشات لكنها غائبة عن القرارات، حاضرة في التقييمات لكنها مغيَبة عن التمويل، وهي مرجع للمحللين ومتجاهَلة من صانعي السياسات. وهذه الهوة بين ثقلها المعرفي وغيابها السياسي ليست مصادفة، بل إنها تعكس بالضبط ما جادلت به هذه المقالة وهو أن وكالة الفلسطينيين على مدنهم هي المستهدفة، وأن الفراغ الذي تملأه الخطة هو الفراغ ذاته الذي تسعى قوى أخرى إلى ملئه بمخططات تبدأ من حيث انتهى التدمير.

ولعل هذا هو المعنى الأعمق لخطة تولد من بين الأنقاض: ليس أن تُنفَّذ كاملة كما رُسمت، ولا أن تحظى بتبنٍّ رسمي قد لا يأتي، بل أن تُثبت أن المعرفة المنتجة من قلب المعاناة هي أعصى أنواع المعرفة على الإلغاء. فالاحتلال يستطيع أن يهدم البيت، لكنه لا يستطيع أن يمحو فعل التفكير في إعادة بنائه. وحين يخطط شعب لمدينته في الوقت الذي يحاول فيه عدوه محو وجوده، فهو لا يمارس التخطيط العمراني فحسب، إنه يمارس أعمق أشكال التمسك بالحق في الوجود، ويقول بلغة القلم والخريطة ما قالته كتابات الحوائط على جدرانها المدمرة: "وعد نعمِّرها"

الإحالات

[1] Max Hastings, *Bomber Command* (London: Pan Books, 1999).

كانت هذه استراتيجية عسكرية اعتمدتها بريطانيا ضد ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية 1942-1945. وقد سعت هذه الاستراتيجية إلى زيادة الأضرار التي لحقت بالمساكن المدنية في أكبر المدن الألمانية خلال غارات سلاح الجو الملكي كجزء من حملة إضعاف معنويات الشعب الألماني.

[2] Richard Miles, *Carthage Must Be Destroyed: The Rise and Fall of an Ancient Civilization* (London: Viking/Penguin, 2011).

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

[4] ذكر جبارين هذا التحليل في العديد من جلسات النقاش حول مستقبل غزة وهي جزء من بحث قيد النشر.

[5] Mona Jebril, *Post-War Reconstruction and Development: Research-Informed Ethical Guidelines for Global Engagement in Rebuilding Gaza's Vital Sectors* (Cambridge: Centre for Business Research, Judge Business School – University of Cambridge, 2026).

[6] MAS, *The Day after in Gaza: Proposals for Recovery, Governance and Resistance* (Ramallah: Palestine Economic Policy Research Institute, 2025).

[7] Naomi Klein, *The Shock Doctrine* (London: Penguin, 2007).

هذا الكتاب يعد مصدراً رئيسياً لفهم رأسمالية الكوارث واستغلالها من قبل النخب والحكومات وغيرها.

[8] نادية حبش، "غزة ومستقبل عمرانها،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 142 (2025): 35-44.

[9] ساحرة بليبلة ومها السمان، "العمران العلاجي: التخطيط المستدام نحو التعافي والصمود في قطاع غزة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 142 (2025): 95-110.

كيف تُحررنا فلسطين؟ من تأويل التاريخ إلى اختبار المشروع عند فتحي الشقاقي

بهاء جرادات

جامعة بيرزيت، فلسطين

تقارب هذه الإضاءة الكيفية التي صاغ بها فتحي الشقاقي مركزية فلسطين داخل مشروعه الفكري، حتى غدت القضية مقياساً لجدوى الأفكار والمشاريع وقدرتها على دخول التاريخ. ومن خلال استعادته لتجربتي عز الدين القسام وروح الله الخميني، تظهر فلسطين أفقاً يعيد توجيه قراءة التراث، ويمنح الفعل معناه، ويدفع الوعي إلى اختبار نفسه في الواقع. ويتكثف هذا التصور في صيغة "إيمان–وعي–ثورة" التي تجعل تكوين الإنسان جزءاً من مشروع التحرير، وتضع التنظيم أمام مسؤولية تحويل المبادرة إلى قدرة قابلة للتراكم والمراجعة. تقرأ الإضاءة هذه العناصر من داخل توتراتها، فتختبر حضور الرمز، وثقل القيادة، ومقتضيات المؤسسة، وحدود التأويل. ومن هنا يكتسب سؤال "كيف تُحررنا فلسطين؟" دلالته: ففلسطين تصبح قوة نقدية تضع المشروع أمام مقتضيات غايته، وتختبر قدرته على مراكمة شروط حماية المجتمع والتحرر.

فتحي الشقاقي: الخروج على الفصل بين الديني والوطني

تشكَّل مشروع فتحي الشقاقي في سياق انكشاف حدود المشاريع القومية والوطنية والإسلامية التي تصدرت المجال العربي والفلسطيني بعد نكبة سنة 1948. فقد كشفت الهزائم المتعاقبة محدودية قدرة المشروعين القومي والوطني على إنجاز التحرير، فيما ظل انخراط الحركات الإسلامية في المواجهة الفلسطينية محكوماً، في جانب مهم منه، بتصورات تجعلها لاحقة على شروط تربوية وسياسية واجتماعية سابقة.

شخَّص الشقاقي المشهد بمقولته: "إسلاميون بلا فلسطين، ووطنيون بلا إسلام."[1] وقد تجاوزت العبارة توصيف التباعد بين تيارين سياسيين إذ كشفت، في نظره، خللاً أصاب علاقة المرجعية بالتاريخ وعلاقة الوطنية بالمعنى الذي يحمله التحرير.

* هذه الإضاءة مستلَّة من: بهاء جرادات، **فلسطين بين إمامين: القسام والخميني—دراسة في النقد والتأويل عند فتحي الشقاقي** (جامعة بيرزيت: رسالة ماجستير، 2026).

لذلك، لم يكن سؤاله كيف نضيف فلسطين إلى برنامج إسلامي قائم، أو كيف نضيف الإسلام إلى مشروع وطني مكتمل، بل كيف يُعاد بناء المشروعين تحت شرط فلسطين نفسها. بمعنى أن تصبح المرجعية قوة تدخل التاريخ، وأن يصبح التحرير أوسع من إدارة الصراع في حدوده السياسية المباشرة.

حمل الشقاقي آثار اللجوء والهزيمة والتحولات التي عصفت بالمجال العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين. رأى الشقاقي في الناصرية وعداً بالوحدة والتحرر، ثم جاءت هزيمة حزيران 1967 التي كانت بالنسبة خذلاناً للأفكار والمشاريع. وقد كان هذا ما دفعه نحو البحث عن أسباب الهزيمة ومناهج التغيير، وقاده لاحقاً إلى الانخراط في تجربة الإخوان المسلمين، التي بدورها قدمت له أفقاً دينياً واسعاً. غير أن موقع فلسطين داخل ترتيب العمل الإسلامي ظل يثير لديه قلقاً متصاعداً. ولم يعد هذا القلق لاحقاً اعتراضاً على أولوية سياسية فحسب، بل تحول إلى سؤال عن الكيفية التي تصبح بها المرجعية الدينية قادرة على قراءة زمنها والتدخل فيه.

وفي الجامعات المصرية، تحوَّل هذا القلق إلى بحث منظم في التاريخ والفكر ومناهج التغيير، وأصبحت فلسطين وظيفة مفهومية داخل مشروعه: فالإيمان يُقاس بما يولده من التزام، والوعي بقدرته على فهم طبيعة الصراع، والثورة بصلتها بالإنسان والأرض، والتراث بقدرته على التجدد حين يدخل مواجهة أسئلة الحاضر. وعلى هذا النحو، أصبحت التجربة السياسية جزءاً من عمل معرفي يعيد ترتيب علاقة الإسلام بالتاريخ والمقاومة والسؤال الفلسطيني.

تستدعي هذه المقاربة قراءة الشقاقي بوصفه صاحب اشتغال مفهومي إلى جانب موقعه المعروف مؤسساً وقائداً سياسياً. فقد أضاءت الكتابات التوثيقية والسوسيولوجية جوانب مهمة من سيرته ومن تاريخ حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، إلا أن قسماً مهماً منها تناول فكره أساساً بوصفه مدخلاً لتفسير نشأة الحركة وخياراتها السياسية، أو معياراً لمناقشة مسارها اللاحق. بينما تكشف طريقته في اختيار الرموز، وقراءة الأحداث، وإعادة بناء المفاهيم، عن بنية فكرية تستحق أن تُقرأ في ذاتها.

تجادل هذه الإضاءة بأن مركزية فلسطين في مشروع الشقاقي لا تتحدد بموقعها في سلَّم القضايا بقدر ما تتحدد بوظيفتها معياراً تُختبر به قراءة التاريخ، وتكوين الفاعل، وقدرة التنظيم على خدمة التحرير. ولذا، يظهر الشقاقي، من هذا المنظور، قارئاً للتراث والثورات يختبر النصوص والأحداث في ضوء فلسطين، ثم يعيد نتائج القراءة إلى المجال الحركي بوصفها أدوات لتوجيه الفعل وتشكيل الفاعل.

تستخدم الإضاءة مفهوم "التأويل" لوصف هذه العملية: استعادة التجارب الماضية وفق أسئلة الحاضر، وإعادة ترتيب عناصرها بحيث تتحول إلى دلالات تشارك في صنع الرؤية والقرار والمشروع. لكن للتأويل مخاطره، فكل استعادة للتاريخ قد تضفي على التجربة انسجاماً يفوق تعقيدها، أو تنتقي منها ما يخدم الحاجة الراهنة وتحجب ما تحمله من توترات. ولهذا، لا تكفي قراءة القوة التي أطلقها تأويل الشقاقي، إذ يلزم أيضاً فحص حدوده، والتمييز بين التجربة في تاريخها والصورة التي اتخذتها داخل مشروعه. ومن هنا تكتسب عودته إلى عز الدين القسام

وروح الله الخميني أهميتها، فهي ليست عودة احتفائية إلى شخصيتين، بل إلى لحظتين اختبر من خلالهما قدرة المرجعية على دخول التاريخ ومواجهة الهيمنة، مع ما يترتب على هذا الاختبار من إمكانات وحدود.

القسام والخميني: الرمز وفتح إمكان الفعل

قرأ الشقاقي تجربتي القسام والخميني بوصفهما مدخلين لإعادة التفكير في علاقة المرجعية بالفعل، وفي قدرة المجتمع على مقاومة شروط الهيمنة. استمدَّ كل منهما دلالته، في قراءته، من لحظة تحولت فيها المعرفة الدينية إلى مسؤولية عامة، وارتبطت القيادة والمبادرة بحركة المجتمع. إلا أن الجمع بينهما لا يلغي اختلاف السياق، إذ تحرك القسام داخل فلسطين الواقعة تحت الانتداب الاستعماري البريطاني وفي ظل تقدُّم المشروع الصهيوني الاستيطاني، بينما قاد الخميني ثورة داخل دولة ربطت مشروع التحديث بالتبعية السياسية والاقتصادية للغرب، واستندت إلى أجهزة واسعة للقمع والضبط.

انبثقت تجربة القسام في فلسطين ضمن سياق استعماري أخذ يعيد تنظيم المجال السياسي والقانوني على نحو يتيح تقدم المشروع الصهيوني. وفَّرت الإدارة البريطانية المؤسسات والحماية التي سمحت بتحويل الهجرة والسيطرة على الأراضي وبناء التنظيمات الصهيونية إلى واقع متدرِّج. وفي قلب هذا التحول، عمل القسام وسط العمال والفلاحين، وربط الدعوة الدينية بأحوال المجتمع وبالشرط الاستعماري، ثم بنى نواة تنظيمية مقاتلة.

كان القسام حاضراً في الذاكرة الوطنية قبل قراءة الشقاقي، ذلك أن اتجاهات متعددة استدعته بوصفه رائداً للكفاح المسلح ورمزاً للشهادة. إلا أن ما يميز قراءة الشقاقي هو نقل تجربة القسام من المقام التذكاري أو الاحتفائي إلى مقام السؤال. ولهذا وصفه بأنه "يومٌ متجاوز وسط أيام عجاف ولحظة مشرقة كالبرق... ومضة خاطفة ولكنها خصبة... مسكونة بكل الرموز القادرة على بعث الثورة وتحقيق ديمومتها."[2] وبهذا المعنى، تُقرأ اللحظة التاريخية وفق ما تفتحه من إمكان جديد أمام المجتمع، بغض النظر عن مدتها أو نتائجها المباشرة.

في هذا الأفق، أصبح القسام بالنسبة للشقاقي، نصاً مفتوحاً على أزمنة لاحقة. بمعنى أن منطق البدء الذي واجه التحول الاستعماري يظل قابلاً للاستئناف دون استنساخ شروط العام 1935. وقد استمدَّت المبادرة القسامية معناها من اتصالها بالمجتمع، إذ تحرَّك القسام وسط الفئات التي عاشت آثار الاستيطان والتحول الاقتصادي والاجتماعي في الأرض والعمل والمعيشة، وهو ما منح التنظيم طابعاً عضوياً، وربط تقدُّم القيادة بقدرتها على تمثُّل ما يعيشه المجتمع وتطويره إلى وعي مشترك وأداة للمقاومة.

استعاد الشقاقي هذه السمة ليعيد تعريف شرعية "الطليعة"، فالطليعة تتقدَّم بوضوح رؤيتها، لكن قيمتها تظل مرهونة بقدرتها على العودة إلى الناس، ورفع كفاءتهم، وتحويل إدراك الخطر من شعور متفرق إلى مسؤولية عامة. وبذلك، يظهر القسام عالماً–مناضلاً تكتسب معرفته صدقيَّتها من استعداده لتحمُّل مقتضياتها، وتغدو المرجعية عنده التزاماً تجاه الأرض والناس.

تتكثف هذه القراءة في مقولة "تقديم الواجب على الإمكان،"[3] حيث يقدِّم الشعار نقداً لتحويل ضعف القدرة إلى قاعدة دائمة لتأجيل الفعل، فالإمكان يتكوَّن جانب منه خلال التجربة وما يفتحه العمل من تحولات في ثقة المجتمع بنفسه وفي حدود المجال المتاح له. وهو ما يعني، بالنسبة للشقاقي، أن القسام أدرك غياب توازن القوى، لكنه أدرك كذلك أن انتظار اللحظة المثالية يتيح للاستعمار أن ينفرد بتشكيل الواقع.

مع ذلك، لا تحتمل التجربة نفسها قراءة إرادوية للمقولة، فقد سبقت المواجهة سنوات من الدعوة وبناء الثقة واختيار الأفراد وتكوين الروابط الاجتماعية والتنظيمية. لذلك، لا يعني "تقديم الواجب على الإمكان" إلغاء تقدير القدرة، بل رفض تحويل التقدير إلى ذريعة للاستقالة من مسؤولية بنائها. وفي الجهة المقابلة، يصبح الفعل مغامرة يغلب عليها الحماس حين يفصل الواجب عن شروط الاستمرار وعن المجتمع الذي يتحمَّل كلفته—أي إن قوة المقولة تكمن في تحرر الفعل من انتظار الشروط المكتملة أو المثالية، وتبقيه خاضعاً لمسؤولية توليد الشروط التي تمنحه قدرة التراكم وبناءها.

ولعل هذا هو ما قاد إلى مقولة "النصر أو الشهادة"، إذ انتهت المواجهة الأخيرة باستشهاد القسام ورفاقه، وبقي الانتداب البريطاني واستمر الاستيطان الصهيوني في التقدُّم، إلا أن أثر اللحظة تجاوز نتيجتها الميدانية وأسهم في إعادة تشكيل الوعي الفلسطيني قبيل الثورة الكبرى. قرأ الشقاقي في ذلك معنى للنصر يتصل بكسر صورة الخضوع وفتح زمن جديد أمام المجتمع، ورأى في الشهادة قدرة على إبقاء القضية حاضرة في الوعي والعمل. لكن هذه الدلالة لا تبقى سليمة إلا إذا بقيت مشدودة إلى مشروع تحرر يتراكم عبر المجتمع والتنظيم والأدوات: فالتضحية التي تستقل عن هذه الغاية قد تتحول إلى قيمة مكتفية بذاتها، والرمز يغدو بديلاً عن المشروع الذي منحه حياته.

من خلال القسام أعاد الشقاقي فتح العلاقة مع التراث. فقد بدأ القسام في حيفا عالِماً وداعية يعمل في الإصلاح الديني والاجتماعي، ثم قادته قراءته للتحول الاستعماري إلى مواجهة تجاوزت الأدوات التي استقر عليها الإصلاح التقليدي. خرجت المرجعية معه من الوعظ الذي يجاور الحدث إلى المعرفة التي تفهم التحدي وتحدد الواجب وتبني الاستجابة والمبادرة. وهنا اكتسب استدعاؤه وظيفة نقدية تجاه حركة إسلامية تفصل التربية عن المواجهة وتجعل فلسطين مؤجلة على اكتمال مشروعها، وتجاه مشروع وطني يحصر التحرير في المؤسسة السياسية ويضعف صلته بالمصادر الحضارية التي تمنح المجتمع القدرة على حمل كلفته.

أما في التجربة الإيرانية، فينتقل السؤال نفسه إلى مجتمع تحكمه دولة تابعة تمتلك مؤسساتها وأجهزة قوتها. تلقَّى الشقاقي الثورة في العام 1979 بوصفها حدثاً أعاد للإسلام حضوره في المجال السياسي، وكشف أن نظاماً محمياً بالقمع والتحالفات الدولية يمكن أن يصبح موضعاً لفعل جماعي واسع. وهو ما عبَّر عنه الشقاقي بالقول إن الثورة "ستغيّر وجه المنطقة" و"أطلقت الصحوة الإسلامية."[4] ولم يكن اهتمامه منصبّاً أساساً على نقل النظام الذي نشأ في إيران، بل على الكيفية التي خرج بها التراث من موقع الدفاع عن الهوية إلى المشاركة في صياغة الإرادة العامة.

برز الخميني، عند الشقاقي، نموذجاً للقيادة التي تصل المرجعية بالقرار التاريخي. استوقف الشقاقي انتقال الاجتهاد من معالجة مسائل منفصلة عن حركة المجتمع إلى قراءة تحولات تمسُّ الدولة والسيادة والاستبداد والتبعية. ومن هنا اكتسبت "القيادة الرسالية" معناها كقدرة على تحويل المعرفة الدينية إلى لغة تجمع الاحتجاج المتفرِّق، وتمنحه اتجاهاً، وتجعل التراث مورداً لبناء إجابة جديدة.

لم يترتب على هذا التلقي تبنِّي "ولاية الفقيه" أساساً فقهياً وتنظيمياً للمشروع الفلسطيني، فقد انشغل الشقاقي بصورة المجتهد الذي يدخل الصراع ويقرأ زمنه أكثر من انشغاله بالبناء المؤسسي للدولة الإيرانية. لكن المستوى التاريخي يفرض حدوداً على هذه الصورة. فالثورة لم يصنعها فرد، بل شاركت فيها قوى اجتماعية وسياسية ودينية واسعة، وعملت المساجد والحوزات والأسواق والجامعات وشبكات التنظيم والطلاب داخل حركة أكبر من إرادة الشخص. إلا أن تركيز الشقاقي على الخميني يأتي في ضوء بحثه عن فاعل يجمع المعرفة بالمبادرة، لكنه يمنح القيادة أحياناً حضوراً يطغى على المجتمع الذي أنتج قدرتها. وعندما تتكثف الثورة في ذات استثنائية، تصبح استمرارية المشروع معلقة بالمؤسس أكثر من تعلقها ببناء فاعلية جماعية قادرة على التجدد.

دخلت فلسطين في صلب تلقِّي الشقاقي للثورة. حمل تحويل السفارة "الإسرائيلية" في طهران إلى سفارة لفلسطين، وإعلان "يوم القدس"، ورفض الاعتراف بشرعية المشروع الصهيوني، دلالة تجاوزت التضامن اللفظي. لقد رأى الشقاقي فيها إشارة إلى اتصال الصراع على فلسطين بالبنية التي توفِّر للمشروع الصهيوني الحماية السياسية والعسكرية. وهذا ما كان ظاهراً، أيضاً، في التجربة القسامية، إذ وفَّرت السلطة الاستعمارية البريطانية الشروط القانونية والسياسية التي تقدَّم فيها الاستيطان الصهيوني. بهذا، تحضر الهيمنة في التجربتين بصورتين تاريخيتين مختلفتين أعاد الشقاقي من خلالهما صياغة مناهضة الإمبريالية داخل أفق إسلامي وفلسطيني.

لقد ساعد الموقف الإيراني من فلسطين الشقاقي كذلك على قراءة الثورة خارج قيدها المذهبي. فقد استند الشقاقي إلى خطاب الخميني حول القدس والقضايا الإسلامية ليستخرج إمكاناً سياسياً يتجاوز الانقسامات التي تُبدِّد قدرة المجتمعات على مقاومة الهيمنة، وهو ما أتاح له إدخال تجربة شيعية إيرانية في مشروع فلسطيني نشأ داخل بيئة سنية، والتركيز على وظيفتها التحررية دون تبني بنيتها الفقهية. غير أن الخطاب الوحدوي الذي احتفى به الشقاقي ظلَّ أوسع من البنية المذهبية والمؤسسية التي استقرت عليها الجمهورية الإسلامية. وهنا تظهر المسافة بين الدلالة التي احتاجها الشقاقي وتاريخ الدولة التي نشأت بعد الثورة. تكشف هذه المسافة طبيعة التأويل وحدوده، إذ انتقى الشقاقي من الثورة ما يجيب عن سؤاله الفلسطيني، ومنح هذا الانتقاء التجربة قوة في نقد الواقع العربي والإسلامي، لكنه قدَّم صورة القائد على تعدد الفاعلين، وأعطى الاستهداف الخارجي حضوراً أوسع من تناقضات الدولة والمجتمع.

وفي هذا السياق، تكشف تجربتا القسام والخميني حدود الرمز بقدر ما تكشفان طاقته، فالتاريخ يستطيع أن يفتح إمكاناً للفعل، لكنه لا ينتج الفاعل الذي يحمله تلقائياً. وبين استعادة التجربة وتحويل دلالتها إلى ممارسة، تقع

مسألة أخرى أكثر اتصالاً ببنية المشروع نفسه تتجلَّى في سؤال: كيف يتكوَّن الإنسان القادر على وصل المرجعية بالوعي، والوعي بالفعل دون أن يتحول المثال التاريخي إلى صيغة جاهزة للتكرار؟ عند هذا السؤال ينتقل مشروع الشقاقي من تأويل التجربة إلى تكوين الفاعل.

"إيمان–وعي–ثورة"[5]: تكوين الفاعل واختبار التنظيم

تُفضي قراءة القسام والخميني إلى مسألة تتجاوز دلالة الرمز وقدرته على فتح أفق للفعل. فالتجربة التاريخية تمنح الحاضر مادةً للفهم، فيما يتوقَّف انتقال هذه الدلالة إلى الواقع على وجود إنسان قادر على حملها وتحويلها إلى ممارسة. ومن هنا يكتسب شعار "إيمان–وعي–ثورة" موقعه في مشروع الشقاقي بوصفه صيغةً لتكوين فاعل تتصل في تجربته المرجعية بالمسؤولية، وتتسع معرفته لتشمل شروط الصراع، ثم يدخل التاريخ من موقع القدرة على التأثير فيه.

يكشف ترتيب الشعار عن حركة مستمرة داخل الذات: إذ يمنح الإيمان الفعل وجهته الأخلاقية والمرجعية، ويوسِّع الوعي إدراك العالم الذي يتحرك فيه، وتضع الثورة هذا التكوين أمام اختبار الممارسة ونتائجها. ولا شك أن هذه حركة متداخلة في التأثير، إذ لا تفضي الأولى إلى الثانية ثم الثالثة، بل تشترك العناصر الثلاثة في تكوين بعضها البعض الآخر.

يتصل الإيمان في هذا البناء بمسؤولية الإنسان عن موقعه في العالم. فالمعنى الديني يكتسب حضوره التاريخي حين يوجِّه النظر إلى الظلم والاستعمار وإهدار الكرامة، ويحمل صاحبه تبعات الموقف تجاه الأرض والمجتمع. وقد وجد الشقاقي في القسام والخميني نموذجين لهذه الصلة، حيث تحولت المرجعية إلى قدرة على المبادرة في لحظتين مختلفتين من تاريخ المنطقة.

لكن المسؤولية تحتاج معرفة بما تواجهه. ولذلك، يحتل الوعي وظيفة تتجاوز امتلاك المعلومات إلى فهم البنى التي تنتج القوة والعجز، وقراءة السياق الذي تتحرك فيه الإرادة، واكتشاف الثغرات التي تسمح للهيمنة بالتجدد. وبهذا المعنى، يصبح الوعي قدرة على تحديد موضع الفعل داخل شبكة أوسع من العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية بما يمنح القرار دقَّته ويمنع الحماسة من أن تستقلَّ عن معرفة شروطها.

هنا، تأخذ الثورة موقعها بوصفها لحظة دخول هذه المعرفة في حركة التاريخ. فقد انشغل الشقاقي بالمسافة التي يمكن أن تفصل فهم الواقع عن القدرة على تغييره. ورأى في إطالة مرحلة الإعداد خطراً يحول المعرفة إلى إقامة طويلة داخل شروط العجز. ولذلك، فقد ارتبط تكوين الإنسان عنده بالمواجهة نفسها، إذ تكشف الممارسة جوانب من الواقع والذات لا تظهر بالكثافة ذاتها في المجال النظري. يختبر الفاعل قدرته على تحمُّل المسؤولية، ويكتشف حدود تقديراته، وتفرض التجربة عليه اكتساب معرفة جديدة بطبيعة القوة والمجتمع والكلفة والنتائج. ومن هذا السياق، اكتسبت فكرة "التربية من خلال المواجهة" أهميتها، إذ أصبحت الخبرة الميدانية جزءاً من عملية التكوين ومصدراً لتطوير الإدراك.

يحمل هذا التصور تحدياً داخلياً منذ لحظته الأولى، إذ يسرِّع ضغط المواجهة القرار، ويزيد الحاجة إلى حماية المعلومات وتحديد المسؤوليات، وقد يضيق المجال المتاح لتحويل التجربة إلى معرفة متأملة. لذلك، تتوقَّف القيمة التربوية للميدان على قدرة المشروع على استيعاب ما ينتجه من خبرة، وإعادة إدخال هذه الخبرة في عملية الفهم والمراجعة. تفتح الممارسة معرفة جديدة حين تجد لغة تستوعبها وفضاءً يسمح بمساءلتها. وحين تفتقد هذه الشروط، يمكن أن تتحول الخبرة المتراكمة إلى عادات عمل تستمدُّ مشروعيتها من تكرارها. هنا يظهر أحد الشروط الدقيقة في تصور الشقاقي للفاعل بحيث يبقى الوعي قادراً على تقويم الفعل، وفهم أثره، وتصحيح المسار الذي يولده.

وفي هذا السياق، يتحدَّد معنى "التجنيد" بوصفه انتقالاً من التعاطف الفردي مع القضية إلى تحمُّل مسؤولية منظمة تجاهها. فالانضمام يضع الإنسان داخل تجربة تتطلب معرفة بالغاية، وقدرة على المبادرة، واستعداداً لتحمُّل نتائج القرار المشترك. ويصبح مقدار التحول الذي يحدث في الفرد أكثر دلالة من حجم التوسع العددي، إذ تستطيع الجماعة أن تتسع دون أن يواكب ذلك نمو مماثل في قدرة أفرادها على الفهم والمشاركة.

يأخذ التكوين مداه الاجتماعي حين تتحول الجماعة إلى مجال لتداول الخبرة ورفع الكفاءة وربط أعضائها بالمجتمع الذي يعملون داخله. فالجمهور هنا مصدر معرفة وتصحيح بقدر ما هو مجال للفعل، وتكشف علاقة الحركة به قدرتها على التعلُّم من الواقع الاجتماعي وتطوير أدواتها في ضوء ما يفرضه. لكن الانتقال إلى الجماعة يفتح أكثر أسئلة هذا التكوين تعقيداً، فالتنظيم المقاوم يحتاج إلى السرية، وسرعة القرار، وتوزيع المسؤوليات، وضبط العمل في ظروف شديدة الخطورة، بينما يقوم النموذج التكويني نفسه على إنسان يحتفظ بملَكة السؤال والمراجعة والاجتهاد.

لقد وضع هذا التنظيمَ أمام امتحان دائم في الطريقة التي يصوغ بها الانضباط. فقد يرفع الانضباط كفاءة الفاعل حين يتأسس على فهم الغاية وتحمل المسؤولية، وقد يضيق مجال الاجتهاد حين تصبح القدرة على التنفيذ هي الصفة الأكثر حضوراً في تعريف العضو الجيد. هنا، يظهر مأزق يتجاوز تجربة الشقاقي إلى طبيعة التنظيمات المقاومة عموماً: التنظيم ضروري لتحويل المبادرة إلى قدرة مستمرة، وفي الوقت نفسه يعيد التنظيم تشكيل الأشخاص والأفكار من خلال إجراءاته وذاكرته وأولوياته اليومية.

تسمح بعض ملامح التجربة اللاحقة للشقاقي بفتح هذا السؤال دون تحويله إلى حكم نهائي على مسار الحركة. فقد نشأ المشروع في بيئة اتَّسمت بحيوية ثقافية وشبكات اجتماعية مرنة، ثم دخل تدريجياً شروط العمل السري والعسكري بما تفرضه من احتياجات أمنية وتنظيمية أكثر تعقيداً. ومع تراكم التنظيم، يصبح الحفاظ على الاستمرارية عنصراً حاضراً في صناعة القرار، وقد تعيد هذه الضرورة ترتيب العلاقة بالفكرة التي أطلقت التنظيم في لحظته التأسيسية.

ومن هنا، تكتسب مسألة التلقي أهميتها: فالمشروع ينتقل إلى الأجيال اللاحقة عبر النصوص والخبرة التنظيمية والذاكرة الداخلية وطرائق التربية، وتعيد كل مرحلة صياغة ما تتلقَّاه في ضوء شروطها الخاصة. وقد يصل السؤال،

الذي امتلك وظيفة نقدية في زمن التأسيس، إلى مرحلة لاحقة في هيئة مقولة مستقرة، ويتحول المفهوم الذي استُخدم لمراجعة الواقع إلى جزء من تعريف الجماعة لذاتها.

يضيء الحضور الثقافي المحيط بتجربة الشقاقي جانباً آخر من صورة الفاعل الذي تصوره المشروع. فاستحضار الحلاج، وقراءة أمل دنقل، ودراسة صلاح عبد الصبور، والاهتمام بالموسيقى... تشير إلى حساسية رأت في الثقافة مورداً لتوسيع التجربة الإنسانية للمقاوم وحماية صلته بالألم والجمال والكرامة. لكن دلالة هذه المادة تبقى في حدود ما تسمح به الشهادات والمصادر المتاحة، إذ تكشف جانباً من المناخ التكويني في لحظته المبكِّرة أكثر مما تؤسس لنظرية جمالية مكتملة. ومع ذلك، فإن حضورها يلفت إلى صورة للإنسان تتجاوز الكفاءة التنظيمية، وتمنح الوجدان واللغة والخيال وظيفة في تحديد نوع الحياة التي يستهدف مشروع التحرير بناءها.

وبهذا، يصل شعار "إيمان–وعي–ثورة" إلى معناه الأعمق داخل المشروع. فالتكوين يهدف إلى بناء إنسان يدرك غاية فعله ويتعلَّم من تجربته، والجماعة تمنح هذا الفعل إمكان التراكم، والتنظيم يحفظ القدرة التي نشأت من المبادرة ويضعها في مسار قابل للاستمرار. وفي قلب هذه العملية، يظلُّ السؤال حاضراً حول قدرة التنظيم على صيانة الوعي الذي أنشأه، وقدرته على تحويل الخبرة إلى معرفة متجددة بدل أن تستقر في قوالب مكتفية بتاريخها.

ولا شك أن هذه النتيجة تقود إلى سؤال يتجاوز بناء الفاعل نفسه مفاده: ما الذي يحدِّد سلامة التكوين، ويقيس جدوى التنظيم، ويمنع التنظيم من أن يستقلَّ بمنطقه عن الغاية التي نشأ من أجلها؟ تتجمَّع الإجابة في مشروع الشقاقي تدريجياً حول فلسطين. فهي التي أعطت الإيمان وجهته التاريخية، وفرضت على الوعي موضوعه، ومنحت الفعل غايته، ومنها يستمدُّ التنظيم مبرر وجوده. وعند هذه النقطة تنتقل المسألة من كيفية تكوين الإنسان القادر على حمل المشروع إلى المعيار الذي تُختبر به قدرة الإنسان والمؤسسة والمشروع على خدمة التحرير—أي إلى مركزية فلسطين نفسها.

فلسطين: معيار الفاعل والتنظيم والمشروع

عند هذه النقطة من مشروع الشقاقي، تظهر فلسطين بوصفها المجال الذي تنتظم حوله الأسئلة التي سبق أن أثارتها قراءة التاريخ وتكوين الفاعل. فالمعنى الذي استخرجه من تجربة القسام والخميني، والإنسان الذي أراد تكوينه عبر الإيمان والوعي والثورة، يكتسبان وجهتهما داخل قضية محددة لها أرض وشعب وتاريخ وغاية سياسية.

بدأت فلسطين في تجربة الشقاقي من أثر اللجوء، ثم اتسع حضورها حتى أصبحت مدخلاً لفهم موقع المنطقة في العالم وطبيعة القوى التي تعيد إنتاج عجزها. ويحفظ هذا الاتساع صلته بأصل القضية كأرض خضعت لمشروع استيطاني إحلالي صهيوني—غربي أعاد تشكيل المكان والسكان والقانون والاقتصاد، وشعب أصلاني يسعى إلى التحرير والعودة والسيادة. ومن هذه الحقيقة المادية تكتسب الدلالات الحضارية والفكرية معناها واتجاهها.

أعطى استمرار المشروع الصهيوني هذا الموقع قدرة كاشفة في وعي الشقاقي. فقد أظهر تاريخ فلسطين اتصال الاستيطان منذ الانتداب البريطاني الاستعماري ببنية دولية إمبريالية وفَّرت له الحماية السياسية والعسكرية والقانونية، ثم واصلت هذه الحماية عملها داخل ترتيبات دولية أوسع. وقد كشفت المواجهة الفلسطينية، في هذا التصور، طبيعة القوة التي تقف خلف الواقع القائم، كما كشفت قدرة المجتمعات العربية والإسلامية على تحويل مواردها وإرادتها إلى فعل تاريخي. من هنا، تستمدُّ فلسطين مركزيَّتها من كثافتها الكاشفة إذ تتجمع فيها آثار التجزئة والتبعية واضطراب السيادة ومحدودية المؤسسات، فتغدو القضية موضعاً تظهر فيه اختلالات أوسع من حدود الجغرافيا الفلسطينية.

يتضح هذا المعنى في معالجة الشقاقي للتبعية، التي شبهها بـ"شبكة من الأوعية الدموية"[6] الممتدَّة في تفاصيل الحياة. فالتبعية عنده تدخل الاقتصاد والتعليم والمعرفة وأنماط الاستهلاك وصناعة القرار، وتؤثِّر في الطريقة التي تحدد بها المجتمعات حاجاتها وأولوياتها وصورتها عن قدرتها. هذا، وتكشف فلسطين هذه الشبكة بدرجة عالية من التركيز لأن امتلاك الموارد يظلُّ محدود القيمة التاريخية حين تعجز البنى القائمة عن تحويلها إلى استقلال في القرار وسيادة وقدرة على الفعل. ولذلك، يرتبط التحرير في مشروع الشقاقي بإعادة بناء القدرة داخل المجتمع بما يشمل المعرفة والاقتصاد والمؤسسات والثقافة، وهي مجالات تدخل جميعها في تكوين السيادة التي يحتاجها الصراع الطويل.

تتصل بهذا المدخل قراءة الشقاقي للحداثة ولعلاقات القوة التي صاحبت حضورها في المنطقة. فقد تشكَّلت الخبرة العربية الحديثة في سياقات رافقها الاستعمار وإعادة رسم الحدود وربط الاقتصادات بالمراكز الدولية، فيما ساهمت المعرفة والقانون والخطابات السياسية في منح المشروع الصهيوني أطراً لتقديم نفسه وتفسير مقاوميه. ولهذا، تحضر اللغة في معركة التحرر باعتبارها جزءاً من إنتاج الواقع السياسي نفسه، فالمفاهيم التي تصف الاحتلال والمقاومة والسيادة والإرهاب تحدِّد مواقع الفاعلين وتؤثِّر في المجال الذي تتحرك داخله المواقف والقرارات. وتمنح فلسطين هذا النقد اختباراً ملموساً، إذ يظهر فيها مدى اتصال المعرفة بموازين القوة وقدرة النظام الدولي على إنتاج رواية تمنح سياساته قابلية للاستمرار.

وفي قلب هذه الرؤية، يأتي التأويل القرآني الذي منح فلسطين موقعاً كثيفاً في تجربة الشقاقي. لقد عبَّر الشقاقي عن ذلك بقوله إن تجربته اكتشفت "فلسطين في قلب القرآن،"[7] وهي صيغة تشير إلى علاقة يتداخل فيها فهم النص مع قراءة التاريخ. تدخل معاني "العدل" و"الاستخلاف" و"الاستضعاف" و"الجهاد" و"مواجهة العُلُوّ" في تفسير الواقع الفلسطيني، فيما تدفع التجربة التاريخية القارئ إلى استعادة أسئلة النص في سياق حيّ: معنى المسؤولية في زمن الاستعمار، وموقع الإنسان من الوعد، وصلته بالفعل الذي يطلبه التحرير. تنشأ من هذه العلاقة حركة تأويل متبادلة، تُقرأ فيها فلسطين من داخل القرآن، ويُستأنف فهم القرآن من داخل المحنة الفلسطينية، فتغدو القضية مجالاً تتجدد فيه دلالة النص داخل التاريخ.

لا شك أن هذا التأويل أثَّر في تصور الشقاقي للزمن التاريخي. فالوعد يمنح الإنسان أفقاً يتجاوز اللحظة التي تبدو فيها موازين القوة مغلقة، ويمنع الهزيمة من التحول إلى تصور نهائي للمستقبل. وتكتسب هذه الوظيفة قيمتها حين تُترجم إلى مسؤولية تاريخية تتطلب المعرفة والقوة والمؤسسة والعمل طويل المدى. أما تحويل المستقبل إلى يقين سياسي مكتمل، فيضعف مساحة الاجتهاد، ويمنح الخيارات البشرية حصانة تتجاوز قدرتها الفعلية على الاستجابة للواقع. لذلك، يحتاج التأويل القرآني، داخل مشروع التحرير، إلى إبقاء التاريخ مجالاً للمبادرة والمراجعة، وإلى التعامل مع الوعد بوصفه طاقة تُحرِّك المسؤولية وتُوسِّع المخيلة السياسية.

تعيد مركزية فلسطين كذلك صياغة معنى الأمة داخل المشروع. فالأمة تظهر باعتبارها مجالاً تاريخياً وثقافياً يمكن أن تتدفق منه الموارد والخبرات والمواقف اللازمة للتحرير، وتصبح القضية الفلسطينية اختباراً لمقدار تحول هذا المجال إلى قدرة سياسية واجتماعية... وفي الوقت نفسه، تحتفظ الفاعلية الفلسطينية بموقعها في تحديد الغاية ومسارها، لأن الشعب الذي تعرَّض للنكبة والتهجير يحمل حق الأرض والعودة والسيادة ويخوض التجربة المباشرة للاستعمار. هكذا، تكتسب العلاقة مع المجال العربي والإسلامي معناها من قدرتها على توسيع إمكان التحرير، بينما تبقى الإرادة الفلسطينية عنصراً مؤسساً في تعريف القضية وفي ضبط استخدام رموزها داخل المشاريع الأخرى.

وعند هذه المرحلة، يأخذ سؤال "كيف تُحررنا فلسطين؟" قيمته المفهومية الأعمق. فالسؤال يجعل عملية التحرير نفسها مجالاً لإعادة بناء المجتمع الذي يخوضها. هنا، تكشف المواجهة مقدار المعرفة التي يملكها، وقدرته على التنظيم، ونوعية اقتصاده، وحدود مؤسساته، وطبيعة علاقته بالسيادة والقرار. ويصبح الصراع، بهذا المعنى، منتجاً لأسئلة تتصل بنوعية المجتمع القادر على إنجاز التحرير وحماية نتائجه. وتنبع أهمية السؤال من أثره الراجع على صاحب المشروع، ففلسطين تطال الأفكار التي تتحرك باسمها، وتدفعها إلى مراجعة أدواتها كلما كشف الواقع فجوة بين الغاية والقدرة المتاحة لها.

من هنا تكتسب "المركزية" معنى يتجاوز ترتيب فلسطين في سلَّم القضايا لأنها تعمل معياراً يدخل في تقويم المشروع نفسه، إذ تُقاس المرجعية الدينية بقدرتها على إنتاج مسؤولية تاريخية ومعرفة تساعد المجتمع على مواجهة الاستعمار. كما ويُقاس الفكر الوطني بنوعية السيادة التي يسهم في بنائها وقدرته على جمع المجتمع حول مشروع للتحرير. كما يُختبر التنظيم المقاوم بما يراكمه من خبرة وقدرة، وبنوع العلاقة التي يبنيها مع المجتمع، وبقدرته على تحويل التضحية إلى قوة قابلة للاستمرار. وتدخل المعرفة السياسية والثقافية في المعيار ذاته من جهة قدرتها على تفسير علاقات القوة وتحسين القرار وتوسيع مساحة الفعل. وعلى هذا المستوى، تصبح فلسطين أداة نقد داخلية تراجع المشروع الذي يتحدث باسمها، وتربط شرعيته بما يضيفه إلى شروط التحرير والسيادة وقدرة المجتمع على حمل الصراع الطويل.

على هذا الأساس، تتجمَّع عناصر مشروع الشقاقي حول وظيفة واحدة، وهي: تحويل القضية من موضوع للانتماء إلى قوة تعيد تشكيل المرجعية والوعي والإنسان والمؤسسة. وقد بدأت هذه الحركة بسؤاله عن غياب فلسطين عن جزء

من المجال الإسلامي، وعن افتقاد المشروع الوطني للمورد الحضاري الذي رآه ضرورياً لحمل التحرير، ثم قادته إلى استعادة التجارب التاريخية، وتكوين الفاعل، وبناء التنظيم، وقراءة الهيمنة والتبعية والقرآن والأمة في ضوء القضية. وعند اكتمال هذه الدائرة الفكرية، تظهر مركزية فلسطين في صورتها الأكثر دقة: معياراً لجدية المشروع وقدرته على تحويل ما يعلنه من قيم وأفكار إلى شروط تراكمية للتحرير والاستقلال وصون المجتمع الذي يخوض الصراع.

خاتمة: ما تفرضه فلسطين

تكمن راهنية مشروع الشقاقي في تحويل مركزية فلسطين إلى معيار لفاعلية المرجعية والفكرة والممارسة. وبهذا المعنى، تصبح القضية موقعاً لاختبار ما تنتجه المشاريع التي تتحرَّك باسمها، ومدى قدرتها على تحويل القيم والتصورات إلى شروط فعلية للتحرير. وتبقى هذه العلاقة مفتوحة على المراجعة بقدر ما يكشف الواقع عن حدود القدرة المتاحة وعن المسافة بين ما يعلنه المشروع وما يستطيع أن يراكمه في التاريخ.

ومن هنا يكتسب استئناف الشقاقي معناه. فالمشروع الذي تشكَّل عبر قراءة القسام والخميني، وصياغة مفهوم الفاعل، وإعادة تعريف العلاقة بين المرجعية والفعل، قام أساساً على حركة اجتهادية تستجيب لأسئلة زمنها. هنا، يقتضي استمرار هذه الحركة بقاء المفاهيم قابلة للعمل داخل شروط متغيرة، وأن تحتفظ فلسطين بوظيفتها في إعادة ترتيب الأولويات ومراجعة الأدوات وتحديد قيمة ما يولده الفعل.

يمتد هذا المعيار إلى المجال الذي تتحقق فيه عملية التحرير نفسها: فالمواجهة الطويلة تستند إلى مجتمع قادر على إنتاج المعرفة، وحفظ خبرته، وبناء مؤسساته، وتنظيم موارده، وتطوير أشكال الفعل التي توسع استقلاله وقدرته على القرار. وتدخل في هذا المجال خبرة الأفراد والتنظيمات والمؤسسات بوصفها أجزاء من قدرة اجتماعية أوسع، تتحدَّد قيمتها بما تضيفه إلى قدرة الفلسطينيين على حماية وجودهم واستمرار فعلهم السياسي والتاريخي.

وعند هذا المستوى، تتضح دلالة سؤال "كيف تُحررنا فلسطين؟" فعملية التحرير تعيد تشكيل المجتمع الذي يخوضها، وتضع معارفه ومؤسساته وعلاقاته وموارده أمام متطلبات الصراع. ومن خلال هذه العملية، تتكوَّن القدرة الفلسطينية بوصفها حصيلة تراكم طويل في الوعي والتنظيم والسيادة الاجتماعية والسياسية، وتصبح فلسطين مجالاً لاختبار نوع المجتمع الذي يتشكَّل في مسار التحرر.

وبهذا المعنى، تبقى أهمية الشقاقي في فتح مشروعه على الاستئناف. فمركزية فلسطين تحتفظ بقيمتها حين تستمرُّ في أداء وظيفتها النقدية، وتعيد إخضاع الأفكار والمؤسسات وأشكال الفعل لمعيار أثرها في الواقع الفلسطيني. ومن هنا، تتحدَّد راهنية المشروع بما يتيحه من قدرة على مواصلة التفكير في شروط التحرير، وفي الكيفية التي يَبني بها المجتمع الفلسطيني، عبر مقاومته، عناصر القوة اللازمة لحماية وجوده وتوسيع إمكان حريته واستقلاله

الإحالات

[1] فتحي الشقاقي، رفعت السيد أحمد (إعداد وتوثيق)، "الجهاد: القصة الحقيقية"، في **رحلة الدم الذي هزم السيف: الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي، ج 2** (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث،1997)، 11-41.

[2] المصدر نفسه، 629.

[3] إبراهيم أبو سعادة، "الشعارات التي حملها الشقاقي" في **وقائع المؤتمر العلمي الأول الشهيد الدكتور فتحي الشقاقي: المفكر الإسلامي والقائد المجاهد، ج 1** (فلسطين: المركز الفلسطيني للدراسات والتواصل الحضاري، 2012)، 276-277.

[4] الشقاقي، مصدر سبق ذكره، 1346.

[5] "إيمان-وعي -ثورة" هو الشعار المركزي لدى حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

[6] الشقاقي، مصدر سبق ذكره، 375.

[7] المصدر نفسه، 709.

البينذاتية كمنهج قرائي تفاعلات الذات والآخر في سرد حسين البرغوثي

أحلام محمد، فلسطين

تتناول هذه الإضاءة "البينذاتية" باعتبارها مدخلاً لدراسة العلاقات بين الذات والآخر، وتأثيرها على تشكيل الهوية الذاتية. وتركز الإضاءة على تحليل هذا المفهوم في بعض أعمال حسين البرغوثي السردية، وهو الذي قدم رؤية فريدة لهذه التفاعلات من خلال سيرته الذاتية الفعلية وأعماله الأدبية التي نتناولها هنا، وهي: **الضفة الثالثة لنهر الأردن** (1983)، و**الفراغ الذي رأى التفاصيل** (1996)، و**الضوء الأزرق** (2001)، و**سأكون بين اللوز** (2004). تعامل البرغوثي مع البينذاتية بوصفها حواراً داخلياً، يمتد للخارج، بين الذات وما يحيط بها. وقد أثر المكان (الجبل، والنهر، والبحر) بشكل عميق على تكوين هويته الشخصية، حيث ظهر ذلك في ثنائية الثبات والتحول بين الجبل (الثبات) والبحر (التحول). كما تتناول الإضاءة أثر الغربة والاحتلال "الإسرائيلي" على شخصية البرغوثي ونفسيته، وما اكتنف ذلك من صراعات بين هويته الذاتية المتخيلة وواقعه الاجتماعي والنفسي. وتسعى هذه الإضاءة إلى تقديم قراءة فلسفية ونفسية لمفهوم "التحول الذاتي"، والربط بين البينذاتية والتحليل النفسي لفهم معاناة البرغوثي التي ظهرت في كتاباته كصراع بين الذات القديمة والرغبة في تكوين ذات جديدة أكثر انسجاماً مع تطلعاته—الأمر الذي يتيح قراءة الأدب كأداة لاستكشاف الذات ومواجهة الاغتراب بالإضافة إلى كونه مرآة تعكس قضايا الهوية والانتماء.

المقدمة

يصف مفهوم "البينذاتية" العلاقات بين الذوات التي تتوزع على ثلاثة محاور: علاقة الذات بالذات، وعلاقة الذات بالشيء، وعلاقة الذات بذاتها. ونتيجة للتفاعل القائم بين هذه المحاور، ينتج لدى الفرد في المجتمع وعي بالذات، ووعي بموضوعات مقابلة للذات. وهذه "الذاتية" هي ما تحاول هذه الإضاءة بوصفها مدخلاً لمعرفة هذه الـ"بين" التي تفصل الذات عن العالم، كما أوضحت بشكل خاص كتابات موريس مارلو بونتي لناحية توسُّط جسد الإنسان بين الفكرة عن العالم الخارجي، التي في الذهن، والعالم الخارجي الذي هو خارج الجسد والذهن—أي بين الإحساس بالعالم الخارجي وكيفية تشكُّله كعالم أليف في ذواتنا أو غريب عنها.

عاش حسين جميل البرغوثي (1954-2002)، الذي تتخذ الإضاءة أهم أعماله السردية مثالاً، في أكثر من منطقة: فلسطين مسقط رأسه، ولبنان عندما انتقل وعائلته لفترة محدودة حيث عمل والده، والمجر وأمريكا للدراسة

الأكاديمية، بالإضافة إلى إقامة متقطعة في الأردن للعلاج والترحال خلال الفترة الأخيرة من حياته. واعتماداً على كتابات البرغوثي، يمكن تقسيم هذه المناطق إلى موتيفات جغرافية، هي: الجبل، والنهر، والبحر، أثَّرت على تكوين شخصية البرغوثي وصقلها سواء كان ذلك من خلال طبيعة المكان نفسها، أو من خلال الأشخاص الذين التقاهم، أو من خلال ذاته وكيف كان يتصورها على مدار تلك المراحل وفي مختلف تلك الأماكن.[1]

تتأثر عملية استكشاف الذات والآخر بعدة عوامل، أهمها نفسية الشخص، والعلاقة المتبادلة بين تلك العوامل ونظرة الفرد إلى نفسه. وجراء نفسية البرغوثي الترحالية، فقد انعكس ذلك على رؤيته للأشخاص والأشياء والأمكنة ولذاته. وقد كان للاحتلال "الإسرائيلي" لفلسطين أثر كبير على تجزئة الجغرافيات الفلسطينية، وبشكل خاص القدس ورام الله كونها مسقط رأس حسين البرغوثي ومجال حركته الأساسي، وكونها لعبت دوراً محورياً في حياته الاجتماعية والنفسية والفكرية. لقد كان لتجزئة المناطق الفلسطينية أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية، وأسفرت عن تشرذم فئات متنوعة من الفلسطينيين. وكون البرغوثي عاش في قرية كوبر الجبلية شمال مدينة رام الله، وكون الاحتلال أغلق مسالك البحر في وجه الفلسطيني، فإن البرغوثي لم يرَ بحراً إلا عندما انتقل إلى بيروت، وبذلك بقي البحر بالنسبة له شيئاً من عالم المجهول.

البينذاتية: المفهوم والنشأة

يقابل مصطلح "البينذاتية" في اللغة الإنجليزية مصطلح "Intersubjectivity" في غالبية المصادر، ولكنه أحياناً يكتب "Intrasubjectivity". أما المفردة الأولى، فمؤلفة من مقطعين: "Inter" وتحمل معنى "ما-بين"، و"Subjectivity" وتحمل معنى "الذاتية". وأما الثانية، فمقطعها الأول هو "Intra" ويحمل معنى "فيما-بين"، و"Subjectivity" بمعنى "الذاتية". وفي الإجراء المنهجي لهذه الإضاءة فإن كلا المصطلحين يدلَّان على علاقة ما أو نوع من التواصل بين الذات و شخص أو شيء آخر غيرها، أو علاقة الذات بذاتها. ولا شك أن هذه العلاقة تتضمن نوعاً من أنواع التواصل، فتدل باستخدام المصطلح الأول على معنى "ما-بين" في سياق علاقاتنا وكياناتنا الاجتماعية، أما في المصطلح الثاني، "فيما-بين"، فتدل على علاقة الذات بذاتها—أي على تجربتها الفردية.

يُستخدم المفهوم، وإن اختلفت البادئتين، في تخصصات مختلفة ضمن حقلي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، سواء Intrasubjectivity (بمعنى "فيما- بين"/ with-in) أو Intersubjectivity (بمعنى "ما-بين"/ in-between). وهناك من يستخدم المصطلح الأول ويترجمه ترجمة الثاني، والعكس صحيح. ولعل في هذا الخلط اللغوي، الذي يبدو غير ذي أهمية، ما يبرر الاستعانة بالتفسير الفلسفي لـ"أنا" بوصفها مجموعة من العلاقات الاجتماعية تبعاً للنهج الماركسي الذي اختاره البرغوثي كمدخل لدراسة تحولات "الأنا" في عملية الإنتاج الإبداعي في كتابه **الصوت الآخر- مقدمة إلى ظواهرية التحول**.

في هذا السياق أيضاً، تورد دونا أورانج[2] تمييزاً مهماً بين الاسم بينذاتي/ "Intersubjective" والمصدر بينذاتية/"Intersubjectivity" بشكل يقترب من التفريق الذي أحاول تثبيته بين "ما بين الذاتية" و"فيما بين

ذاتية". وتشير أورانج إلى أن تعبير "بينذاتي" يمكن أن يحيل إلى التجربة السياقية لذات واحدة (شخص واحد)، فيما تحيل "البينذاتية" إلى مجموعة من العلاقات، السياقية أيضاً، لذاتين مختلفتين (شخصين، أو شخص وموضوعات أخرى، أو الشخص وذاته).

البينذاتية بوصفها أداة في التحليل النفسي

بالرغم من أن مصطلح البينذاتية يعتبر مصطلحاً حديثاً، إلا أنه يمكننا تتبعه منذ كتابات رينيه ديكارت التي مهَّدت لولادة الفلسفة الغربية الحديثة، والتي من خلالها صاغ عبارته الشهيرة "أنا أفكِّر، إذن أنا موجود."[3] فمن الناحية النفسية، تدل البينذاتية على نوع من الحوار الداخلي الذي تقوم به الذات أثناء معالجتها لأمر ما أو التفكير فيه. وتتوزع هذه العملية بين الذات والموضوع، إذ تقوم الأنا بإجراء هذا المونولوج مع نفسها التي شكَّلتها حيث تصبح مرآة لها. وقد كان سيغموند فرويد هو أول من طرح تصوراً مفاده أن الذات أو الهوية الفردية تُبنى وفق رغبة الذات ودوافعها النفسية في سيرورة لا/واعية. ولعل هذا ما يتنافى، شكلياً، مع "الكوجيتو الديكارتي" (أنا أفكر، إذن أنا موجود) الذي يدل على اتساق الذات وإدراكها لذاتها.[4]

الأنا، في هذا المقام، قادرة على تنفيذ عمليات عدم/تحديد الهوية، مثل: "الإسقاطات، والمقدمات، والاستثناءات، والرفض، والقمع، ووضع علامات على الحدود، واستبدال الهوية الجديدة، وعدم تحديد الهوية القديمة وأنشطة أخرى لتشكيل الذات [...] هذه التحركات أو التصرفات هي طليعة الوعي أي ما قبل الوعي، وبالتالي فهي حركات سابقة للوعي أي 'عمياء' من منظور الذاتية الواعية."[5] وعليه، فإن الأنا بعد أن تقوم بعمليات تحديد أو عدم تحديد الهوية هذه، والتي تكون نابعة من المقارنة، أو المساواة، أو التماهي وغيرها... من الممكن أن تتأثر بعدة نتائج تتعلق بطبيعة العلاقة الناشئة، مثل: فهم الذات وإدراكها بشكل أوسع، وإنتاج أو تعديل أو تغيير الأفكار ووجهات النظر، وخلق صراع داخلي، إذ من الممكن أن "تنشأ مشاكل للأنا المبدعة عندما تظهر الذات الناشئة في حالة من النفي المتبادل، وهي في حالة كان الصراع صراعاً داخلياً أو ذاتياً بينياً يضرُّ بوحدة الذات [...] والتفاعل بين هذه التجزئة أو هذه الثنائية الذي يؤدي إلى تحول في التعريف الأساسي للهوية الأصلية وذلك من خلال هيمنة شخصية على الأخرى ونفيها."[6] هذا إذا تمَّت مقارنة الذات بذات أخرى، أو إن كانت الأنا ترغب بأن تصير ذاتاً مختلفة. هنا، تسعى الأنا لأن تصير هذه الذات المقابلة وتنفي ذاتها القائمة، ويؤدي هذا الصراع الداخلي إلى تفكك الذات برغبة منها لأن تصبح ذاتاً جديدة.

لقد أخذ جاك لاكان بتصورات فرويد، وأضاف إليها مبرهناً على أن وعي الذات بذاتها أمر معقد وصعب. فعندما يصل الشخص إلى مرحلة الوعي/ مرحلة المرآة،[7] "يبدأ معها وعيه بالذات كوعي بتكامل غير موجود [...] ولذلك، فإن الهوية لا تتجسد كشيء متكامل فينا، وإنما هي حالة من التماهي مع صيرورة متحولة دوماً."[8] هنا، تبدأ الأنا بخلق هوية ذاتية متخيَّلة بعد أن تدرك فقدانها للتكامل، كما وتتخيل نفسها بصور أخرى لها، أو كيف ترغب أن تتصورها وتراها الذوات الأخرى.

في كتابها **تطبيق البينذاتية السياقية في ممارسة التحليل النفسي**،[9] توضح أورنج، والمؤلفان المشاركان جورج أتوود وروبرت ستولورو، أن تطور البينذاتية في التحليل النفسي يكون وفق أربع مراحل كُرِّس لكل منها كتاب يعبِّر عن اتجاه منهجي يراوح بين "التحليل النفسي" و"البينذاتية" كمنهجين متداخلين، وفي أحيان كثيرة متطابقين. ويمكن إيجاز هذه المراحل كالتالي: الاتجاه الأول يظهر في كتاب **وجوه في غيمة**،[10]إذ تم تبيان أن البينذاتية تتمظهر عبر دراسات نفسية-سيرية يتم فيها التركيز على العوالم الذاتية والموضوعية لمؤلفيها، وفي المحصلة يحتاج التحليل النفسي في هذه الحالة إلى نظرية خاصة في "الذاتية" ليكون مجدياً. والاتجاه الثاني يتبلور في كتاب **بنى الذاتية**،[11] حيث تم تقديم مفهوم "الحقل البينذاتي" بوصفه نظاماً يتشكل عبر تفاعل عوالم ذاتية متباينة، ويصير مكوناً نظرياً أساسياً في التحليل. والاتجاه الثالث يتبدى في كتاب **العلاج التحليل-نفسي**،[12] فيتم تطبيق مبدأ الـ بين-ذاتية على طيف من الموضوعات العيادية، مثل: تحليل الإحالة، والمقاومة، والفعل العلاجي، وعلاج الحالات النفسية البينية. والاتجاه الرابع يتجسد في كتاب **سياقات الوجود**،[13]عبر "مراجعة" المبادئ التأسيسية الأربعة لنظرية التحليل النفسي، وهي: اللاوعي، والعلاقات بين-الجسدية، والصدمة، والفانتازيا، ومن ثم تتم إعادة موضعة هذه المبادئ في إطار البينذاتية. وعلى ذلك، فقد جاء كتاب **تطبيق البينذاتية السياقية في ممارسة التحليل النفسي**، كمحصلة تراكمية لهذه الكتب الأربعة، وهو مكرَّس بالكامل لبحث "السياقية" كمبدأ فلسفي حيوي في المنهج البينذاتي-التحليلي.

وخلال التمهيد النظري لمبدأ "السياقية"، توضح أورانج ورفيقاها أن "نظرية البينذاتية تسعى إلى وصف ظهور الذاتية وتطورها، وتعرَّف تلك العمليات على أنها علائقية ولا يمكن اختزالها."[14] كما تؤكد أورانج أن البينذاتية، كأداة تحليل نفسي، لا تنظر إلى الإنسان كمستودع معزول للرغبات الجنسية المكبوتة، كما في التحليل الفرويدي الخطيِّ، بل تعتبر البينذاتية محاولة حوارية لاكتشاف شبكة العلاقات المركبة داخل "الذات" وبين "الذات" وسواها، بوصفها صانعة لتجربتها الخاصة، ومشاركة في صناعة تجارب غيرها في عملية سياقية طويلة المدى.

وعلى الرغم من أن معظم الدراسات تعزو بداية استخدام مصطلح "البينذاتية" إلى يورغن هابرماس[15] في مسعاه لتوصيف العلاقة بين الرضيع وأمه بطريقة تتجاوز الطريقة التقليدية لوصف علاقة-الذات-بالموضوع، إلا أن أبحاث التحليل النفسي تجاوزت هابرماس نفسه في هذا المجال. وهنا، تشير لوريل بولينغر، على وجه التحديد، إلى الفهم الجديد للبينذاتية الذي ساهمت به جيسكا بنيامين في كتابها **روابط الحب** الذي أعطى دفعة كبيرة بفضل ازدهار أبحاث الطفولة والأبحاث النسوية في عقدي الثمانينيات والتسعينيات.[16] وتوجز بولينغر نظرة بنيامين للبينذاتية، كمنهج، بوصفها آلية للتعرف على شبكة العمليات التي تعرف "تأكيد الذات" لنفسها وسعيها لنيل "اعتراف الآخرين" في عملية جدلية سياقية طويلة الأمد.[17] ولا تقتصر نظرة بنيامين على توصيف تلك الشبكة من العلاقات بين "الذوات"، بل وتشتمل أيضاً على وصف "المتعة" في بنائها.

لعل مسألة المتعة تعيد "البينذاتية" إلى جذورها الفلسفية والنفسية الأكثر عمقاً وقدماً، وتحديداً إلى كتابات أفلاطون وفرويد. ففي محاورة **المائدة**، يشير أفلاطون إلى أن الأجساد خلقت في منشئها على شكل كروي، ومن ثم

انشقت إلى شقين، وبدأ كل منهما بالبحث عن الآخر.[18] ولعل في هذا المجاز الفلسفي ما يجعلنا نتقدم خطوة إلى التحليلات الأكثر تأثيراً في فهم "البينذاتية" بوصفها "التحليل النفسي" ذاته، أو أداته الأكثر مركزية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مقولات فرويد حول علاقة الطفل/الرضيع بوالدته منذ الولادة، ومروراً بمرحلة المرآة عند جاك لاكان... وهكذا إلى آخر سلسلة التحليل النفسي التي تربط "ذات" الطفل، غير المعرَّفة بعد، بـ"ذات" الأم المعرَّفة، والتي تمنح "الاعتراف" كذلك للطفل في مرحلة معينة من حياته، ويتجاوز ذلك بتفسير فعل الحب الجنسي ذاته، والرغبة في التوحد بين جسدين/ذاتين.[19]

إن أطروحة بولينغر تفيدنا بشكل مباشر في الاستنتاج بأن "الإحساس المحيطي" الذي يصفه فرويد في الطفل، و"رغبة نصف الكرة" في الاتحاد بنصفها الآخر التي يصفها أفلاطون، تعبِّران أصدق تعبير عن سلسلة العمليات النفسية والاجتماعية، أي الوجودية، التي تسعى من خلالها الذات: أولاً لتعريف نفسها، وثانياً لنيل الاعتراف من الآخرين، وثالثاً لتحقيق متعة "التواصل" البينذاتي مع السياق الذي تعيش فيه.

تفاعلات الذات والآخر في أعمال البرغوثي

على المستوى النفسي، تدل البينذاتية على الحوارات الذاتية الداخلية التي يقوم بها الإنسان أثناء معالجته لأمر ما أو التفكير فيه. وفي هذا السياق، يبدأ البرغوثي **الصوت الآخر** بتمهيد حول تعريف الذات والإبداع موضحاً أن وعي الذات ينبع من معنى محدد مباشر ترى الذات من خلاله العالم: فإذا كان المرء مؤمناً، مثلاً، تكون نظرته لذاته وللعالم دينية، أما إذا كان مُلحِداً، فتكون نظرته للعالم مادية، وهكذا. يأخذ البرغوثي التحول والإلهام كمثالين على تحول الذات، فالتحول هو انبثاق لعدة مقولات أساسية تكون الذات واعية لها، بحيث تتحول الذات من صورة إلى أخرى. أما الإلهام فيُنسب لشيء آخر غير الذات، كالرب أو الشيطان.[20] وبذلك، يبدأ البرغوثي بمقدمة ليدخل إلى تقسيمات الذات وعلاقاتها: العلاقة الأولى بين الذات ونفسها، والثانية بين الذات وموضوع مقابل لها كذات أخرى، والثالثة (الأخيرة) بين الذات وموضوع من الطبيعة.

يوضح البرغوثي كيف تتكون هذه العلاقات بين الذات والموضوعات الأخرى في المجتمع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الذات ترى نفسها وتتعامل معها كموضوع مقابل لها، "إن كان للنوع الإنساني أن يبقى ولا يتلاشى، فإن عليه إعادة إنتاج ذاته عبر 'التعاون' بين الأجناس في هذه الجماعة أو تلك كنشاط اجتماعي واعٍ بذاته [...] وعليه، فإن أيَّ إنسان فرد هو نتاج اجتماعي وحيوي: هو موضوع."[21] ولكي يعيد الفرد إنتاج ذاته، وجب وعي الذات بذاتها، كشيء من أشياء الطبيعة أو أفراد المجتمع التي تتأثر وتؤثر. ولكي تعي الذات نفسها والموضوعات، فإن هذا يكون نتاج تعامل وتفكير، ذلك أن عملية الوعي تكون عملية اجتماعية. وعليه، فإن الذات تعتبر موضوعاً أيضاً.

إن التحويل الذي تُجريه الذات الإنسانية على الطبيعة الخارجية يتم في الخيال، فبناء الأهرامات، مثلاً، تم تخيُّله في الذات كنشاط إنساني، ومن ثم تم نقله إلى الواقع أو الطبيعة الخارجية. يقول البرغوثي: "الخيال هو مقولة تجريدية مقسمة نظرياً إلى ثلاث مقولات فرعية: الأولى خيال الطبيعة الخارجية وغير المُحوَّلة فعلاً، والثانية

خيال الطبيعة المُحوَّلة فعلاً—الحضارة المادية، والثالثة خيال جسد الإنسان، وهو مقولة فرعية من الطبيعة المُحوَّلة فعلاً."[22] هنا، يميز البرغوثي بين مصطلحين: "الذاتية"، وتعني نتاج الوعي الذاتي مثل الأفكار والأحاسيس، و"الموضوعية" وتعني أيَّ شيء سوى الذات.[23] ولذا، فإن كل ذات على مدار التاريخ تتكون من ثلاثة محددات، هي: الذات في علاقتها بنفسها، والذات في علاقتها بشخص آخر، والذات في علاقتها بشيء آخر.

الأولى، هي خيال الفرد، وهو العامل الأساسي في هذه المحددات، فالذات تستطيع أن ترى الطبيعة الخارجية بشكل مجرد، أي تفاصيل الأشياء في المحيط والطبيعة كما هي بالضبط، كرؤية الصخرة صخرةً والشجرة شجرةً... وهكذا. أما الثانية، فهي خيال الطبيعة المُحوَّلة فعلاً، أي تحويل الطبيعة وإضفاء تفاصيل وهوية جديدة لها من قِبل الذات، ويكون ذلك في ذهن الفرد وخياله، كتحويل الصخرة إلى منحوتة، أو الشجرة إلى طاولة، وهكذا... أي إن هذه الهوية الجديدة للأشياء كانت في خيال الذات وتم تحويلها وتطبيقها على أشياء من الطبيعة. وأما الثالثة، فهي خيال الذات لنفسها، أي أن الفرد يتخيل ما يرغب أو ما لا يرغب أن تكون عليه ذاته، ويتم تطبيق ذلك بشكل واعٍ وأحياناً أخرى بشكل لا واعٍ.

يؤمن البرغوثي أن "الصورة الاجتماعية" العليا لأيِّ شيء، كـ"ذات" أو "موضوع"، إنما تبدأ كفكرة، والفكرة تبدأ في ذهن ذاتٍ ما، سواء كانت بشرية أو غير بشرية، واقعية أو خيالية. وبالتالي، تحتل "الذات" المفكرة مكانة خاصة في إنتاجه السردي والنظري. وبهذا المعنى، لا يمكن لأيِّ شيء موجود في الطبيعة الخارجية ألا يكون وفق قوانين الطبيعة، وكذلك الصور الاجتماعية والذاتية. هذا ينطبق، أيضاً، على جسد الإنسان ودماغه، "حتى إن معظم التهيؤات 'اللاعقلانية' و'الخيالية' يتم إنتاجها من قبل الدماغ بما يتوافق مع القوانين الحيوية والكيميائية والطبيعية التي تحكم الإنسان ككائن حي،"[24] إذ يمكن القيام بتشخيص أيِّ شيء أو شخص أو ظاهرة في الطبيعة ووصفها بصفات إنسانية أو شعرية، بحيث يكون هذا الوصف نتاج قوانا الذهنية. من هنا، تأتي أهمية علم النفس في بحث الكيفية التي ترى الأنا من خلالها نفسها ككينونة واعية بذاتها، ومتأثرة بالطبيعة حولها وبما تحمله من مشاهد وأفكار وذكريات ومعتقدات وغيرها.

وعلى ذلك، فإن رؤية الشخص لنفسه تبدأ من مرحلة مبكرة هي مرحلة المرآة عند لاكان، والتي تبدأ فيها مرحلة الوعي والإدراك عند الطفل عندما يرى انعكاسه في المرآة لأول مرة، فيُدرك شكله وذاته خارجياً، ويبدأ بتكوين هوية عن نفسه. تتطور هذه الهوية لاحقاً، وتتغير وفقاً للظروف والتفاعلات الحياتية. يقول البرغوثي: "'أنا' أستطيع تشريح أفكاري وكأنها ضفدع. ولذا، فإن بوسعي أن أرتبط بنفسي كما ترتبط الذات بموضوع. وعي الذات هو عملية الربط هذه بعينها. إنها ليست أكثر من علاقة ذات بموضوع، وقد تم استنباطها وانعكاسها في دماغ الإنسان وذاته،"[25] إذ تقوم الأنا بعمليات تحديد الهوية هذه، وهي عمليات تهدف إلى المقارنة، أو المساواة، أو التماهي، أو غير ذلك... ونتائج ذلك تتعلق بطبيعة العلاقة الناشئة كأن تُدرك الذات نفسها بشكل أعمق، وأكثر إيجابية وإنتاجية، أو على العكس، أن تُحطِّم نفسها وتهمِّشها.

يوضح البرغوثي هذا في **الصوت الآخر**[26] بتعبير آخر مفاده، من ناحية، أن التعريف الإيجابي يتعلق بإدراك الذات لنفسها ضمن محددات ومؤثرات إيجابية. ولكن، من ناحية أخرى، من الممكن أن يؤدي تأثر الذات إلى محاولة تعديل وجهات النظر والأفكار الخاصة بها وتغييرها، أو إلى خلق صراع داخلي يؤدي إلى تجزئة الذات وأحياناً إلى تحويل جذري في الهوية. هذا الصراع ينبع من هيمنة شخصية واحدة على الأخرى ونفيها، وذلك في حال تمت مقارنة الذات بذات أخرى، أو رغبت الذات بأن تصبح ذاتاً مختلفة تشبه الذات المقابلة لها. "الأنا هي حالة حدودية: فإذا تم غزوها من قبل الـ'لست أنا'، فإن تغييراً جذرياً في الهوية قد ينتج عن ذلك، إذ يمكن أن تُقتلع الأنا، أو حتى تنقرض. أما إذا كان آخَرها، الـ'لست أنا'، مؤدباً بما فيه الكفاية حدَّ أن يدخل إلى الذات بإذن منها، أو، لربما، بدعوة منها [...] فإن هذا يُعَدُّ تغييراً مرحَّباً به، على الرغم من أن الماوراء لا زال غريباً."[27] وللوقوف على هذه "الظاهرة"، ينبغي التأمل في شخصية الذات/ البطل في أعمال البرغوثي السردية.

الجبل، والنهر، والبحر في أعمال البرغوثي السردية

وفق ترتيب أعمال البرغوثي الأربعة التي تم التركيز عليها في هذه الإضاءة، وهي عبارة عن أعمال سردية تتراوح بين الرواية والنص والسيرة الذاتية وهي: **الضفة الثالثة لنهر الأردن**، و**الفراغ الذي رأى التفاصيل**، و**الضوء الأزرق**، و**سأكون بين اللوز**... من الناحية الزمنية، يمكننا تقسيمها إلى قسمين: تاريخي ومفهومي. أما القسم الأول، فهو رحلة الذهاب من الجبل عبر النهر إلى البحر. وأما الثاني، فهو رحلة الإياب من البحر عبر النهر إلى الجبل—أي من وإلى فلسطين مروراً بنهر الأردن، وهو عبارة عن الحدود بين فلسطين وباقي العالم. وللبرغوثي وقفة لافتة حول معاني "الجسر" بوصفه خدعة لتبديل "الشخصيات" حين تقطع النهر، سواء النهر الفعلي-نهر الأردن، أو النهر المجازي-بين موقعية وأخرى في الحياة. فالنهر إذاً يشكل فاصلاً مكانياً وشعورياً بالنسبة لحسين البرغوثي، وربما للفلسطيني بشكل عام.

الضفة الثالثة لنهر الأردن

تدور غالبية أحداث رواية **الضفة الثالثة لنهر الأردن**[28] في هنغاريا، الدولة التي انتقل إليها البرغوثي بعد المرحلة الثانوية بهدف الدراسة الأكاديمية في العام 1973. يظهر البطل ضمن مونولوج متواصل على امتداد الرواية، وهو يعيش حالة نفسية سيئة في أوروبا، ويخوض صراعاته مسترجعاً ذكريات فلسطين ولبنان فيما يشبه سيرة البرغوثي نفسه. وهنا، لا بدَّ من الإشارة إلى أن الخط الحكائي لهذه الرواية يختلط بسيرة البرغوثي نفسه، فبطلها غير المسمَّى، والذي يتم الحديث عنه بضمير المتكلم، يتقاطع مع شخصية البرغوثي.

يتذكر بطل الرواية حبيبته دانا التي خانته وتركته يعيش حالة من الاغتراب والألم، محاولاً أن يتحدث مع نفسه ليفهم هذا الألم، ويتوصل إلى كيفية التعامل معه. كلما شعر بضيق وبعدم استقرار وألم في حالته النفسية، يحاول البطل غير المسمَّى نفي روحه من المكان ونقلها لتكون جزءاً من الطبيعة. "يا ليتني مثل هذه البحيرة: هادئ وعميق وأزرق! حولي تتجول الفِيَلة، وفيَّ تسبح الوعول بقرونها، وفوقي تتصايح النسور البرية. لكنني أبقى مثل هذا

الجسد البشري وطائر البحر، وخلفي جمال الطبيعة، فليلتقِ الجمال بضفَّتَيه! وجودي بينهما صوت نشاز يعكر عزف سيمفونية الكون على ما يبدو."[29]

هنا، لا بدَّ من الإشارة إلى أن البرغوثي كثيراً ما يعبِّر، من خلال شخصية البطل، عن شعوره بوصف ذاته بأوصاف من الطبيعة، وعن رغبته بالابتعاد عن الناس والذهاب وحيداً للطبيعة. فهو كثيراً ما ينفي نفسه وروحه ويبقى وحيداً مع نفسه التي ترغب بالتماهي مع الطبيعة، ولكنها تعكِّر جمال المكان حتى وهي جزء من الطبيعة. إن رغبته في الهدوء والعمق كالبحيرة تدلُّ على روحه الهائمة الراغبة في استقرار روحي. أما اللجوء إلى الطبيعة، فيدل على ابتعاد البرغوثي عن المجتمع، أو على عدم انسجامه معه. وبالتالي، فإن الطبيعة هي ملاذه، توفِّر له حرية الفكر والشعور والتخيُّل، فيرغب أن يكون كالبحيرة "هادئ وعميق وأزرق". لكن البطل، في نهاية الفقرة يرى وجوده في هذه الصورة المُتخيَّلة كصوت نشاز يعكِّر الجو، لأنه مدرك أن روحه متعبة، وغير ثابتة، وعميقة كما البحيرة والعزف.

الذات هنا قادرة على تنفيذ عمليات تحطيم الهوية، كأن ترفض الواقع وتحاول بناء الهوية الذاتية، أو استبدالها أو عدم تحديدها، وهي تفعل ذلك بشكل أعمى، أي بحركات سابقة للوعي. ولا شك أن إحدى نتائج ذلك هي خلق صراع داخلي يؤدي إلى تفكك الذات القديمة المتأثرة بماضينا بغية أن تصبح ذاتاً جديدة. هنا، يبدو وكأن البرغوثي يبحث عن مكان ما يستعيد فيه نفسه ويشكل هويته الذاتية، لكنه كلما انتقل إلى مكان آخر، فقد جزءاً إضافياً من هويته. وعليه، فإن الذات تفكك نفسها ذهنياً إلى ذات وموضوع، أي إلى سائل ومسؤول. "إن صورتَي العلاقة، 'الذات' و'الموضوع'، تتزامنان، تلتحمان في واحد، والأنا هي هذا الالتحام [...] الأنا تفيض بجزء منها، تعزله عن جسدها الرئيسي في صورة موضوع سيتم سؤاله. والجزء المتبقي الذي يصير ما يفعل، يصير سائل، لا يزال أنا كاملة، بالرغم من فعل انفصال الذات. تماماً مثل الخلية التي تقسم نفسها إلى نصفين، ومع ذلك، فكل نصف هو خلية كاملة الأوصاف بحدِّ ذاتها، وليست "نصفاً". إن هذا السائل المعافى يمكنه أن يقسم نفسه ثانية عبر السؤال: "من هي هذه الأنا التي تسأل: مم أنا خائف؟" إن هذا السعار الانقسامي للذات يمكن أن يستمر إلى الما لا نهاية، حيث السائل في المرة الأولى يصير مسؤولاً عنه في المرة الثانية، وهكذا دواليك."[30]

يحاور البرغوثي، على لسان بطل رواية الضفة الثالثة لنهر الأردن، نفسه التي يرى ويشعر بغربتها وبانعدام قيمتها، ليس في أعين الناس، بل في عينيه هو. نجده مدركاً لغربته النفسية وتخبطاته الروحية والفكرية، ولكنه عاجز عن تغيير ذلك وليس لديه المقدرة عليه ولا الدليل إليه، وهذا يُشعره بالضعف والحزن نتيجة للألم النفسي والشعور بالغربة. إن عملية استيعاب الفرد لازدواجية العالم تبدأ منذ الصغر، منذ أن يرى الطفل انعكاس صورته لأول مرة في المرآة، فيبدأ السؤال: من أنا بالفعل؟ وكيف أرى نفسي؟ وتبدأ معه رحلة الروح في السعي وراء الكمال.

بعد أن فقدت الذات تعريفها لنفسها والقدرة على تحقيقها للتواصل البينذاتي مع السياق الذي تعيش فيه، يقرر البطل تحطيم نفسه كلياً، والتفكير بالانتحار فيقول لنفسه: "بل لأن في قلبك مرآة دائرية تهمس لك دائماً أنك ميت وفارغ مثل الطيور في الأدغال، حاولت التضحية بنفسك لأنك لا شيء وتحاول أن تكون شيئاً ما، بطلاً يرقص

الفقراء على صوت طبوله الذهبية، لم تولد في الزمن المناسب ولم تعش بالشكل المناسب. أنت جبان وبلا قيمة ولا شخصية، انتحر الآن دون خوف ولا تفكير، فالموت الفارغ نهاية لحياة فارغة، والرعب منه دليل على أنك واصلت خيانة الحياة حتى آخر لحظة فيها [...] أغمضت عيني بيأس وبكيت... كنت أكره الضعف، والبكاء من الضعف ولكن... على أيِّ حال بكيت."[31]

يتنقل البرغوثي في هذه الرواية جغرافياً بين أماكن عدَّة عاش فيها، هي: فلسطين وبيروت وهنغاريا، ولكن في الرواية كان البطل هو الذي ينتقل، ويحدِّث حبيبته دانا عن أيام الحرب في القدس وفي بيروت، موضحاً مشاعر الحنين والألم وفقدان الرغبة في العيش، باحثاً عن معنى لها وعن هوية لا يمكن تحديدها في ظل الظروف التي مرَّ بها، والتي لا يزال يعيشها كحالة من تخلخل في النفس تُفقده الهوية ومعاني الحياة شيئاً فشيئاً.

الفراغ الذي رأى التفاصيل

في خطوة تالية، وفي نص **الفراغ الذي رأى التفاصيل**،[32] يعبِّر البرغوثي عن موقعية ذاته في العالم من منظور مجازي، حيث يرى نفسه على حدود الأشياء "فاختار المشي على الحافة حيث تمتزج الظلال بالخطى،"[33] فيشعر أنه برزخ، ضفة ثالثة تمزج ضفتَين، وهو عبارة عن مزيج بين هاتين الضفَّتين، أو أيِّ شيئين، يقول: "وبنى برزخاً، حاجزاً غامضاً، صار حرباء يرى بالعين اليمنى أفعى وباليسرى نهراً."[34] اختار أن يكون وحيداً ومنعزلاً، محاولاً القبض على طريق ثابتة، ليحرر نفسه من أفكار الماضي ويصنع هوية جديدة كما يرغب هو نفسه، دون أيّ تأثيرات خارجية: "قال لها لا بدَّ من تحرير داخلنا وخارجنا معاً، أنا أبحث عن حرية داخلية وأنتِ عن حرية خارجية- داخلية"، وشرد ذهنه: "لماذا لم أقم حتى الآن بفعل واحد من أجل تحرير العالم كله، داخلي وخارجي، بفعل أضع فيه كل قلبي."[35] يختار البرغوثي الحافة، أي الحدّ بين الأشياء، وهذا يوضح أنه في مرحلة عدم التأكد، ضائع لا يعرف أيَّ اتجاه يسلك، يحاول أن يبني حرية داخلية فقط، لا خارجية للمجتمع بأسره.

إن وعي الذات لذاتها هو أمر معقد وصعب، فمنذ مرحلة الوعي يبدأ تشكل هوية ذاتية غير متكاملة، ومنها تستمر عمليات تحديد أو عدم تحديد الهوية. البرغوثي واعٍ إلى أن الخوف هو أساس ما يعيشه وما يشعر به، وهو معترف بأن الخوف يجعله غير قادر على ترتيب فوضاه الفكرية وعلى تحديد وجهته للوصول إلى حل: "الخوف هو المفتاح، خوف من ألا أفهم، خوف من الفشل، من الوحدة ومن الأمكنة العالية، خوف من الموت، وتحمُّل المسؤولية، من أن أتألم من تجربة ما، من السخرية بي، من أن أهان، من أن أكون مبتذلاً، أو غبياً، أو ثرثاراً، أو عادياً، خوف من تضييع الحياة بالعيش ومن اكتشاف ذلك بعد فوات الأوان."[36]

وبالتالي، فإن **نص الفراغ الذي رأى التفاصيل** كان استمراراً لرحلة ذهاب البرغوثي. يتحدَّث فيه عن المكان بشكل عام، لا يستخدم موتيفات: الجبل، النهر، والبحر إلا قليلاً. إنه يشبِّه نفسه ببرزخ لا يعرف أيَّ اتجاه يسلك. تبدو نفسيته ضائعة متزعزعة. يحاول البحث عن مكان ثابت لنفسه لكي يبني هوية مستقرة وواضحة، ولكنه لا يعود إلى الجبل ولا إلى البحر. يشعر بأنه نهر يجري بين ضفتين جرياناً دائماً غير مستقر، ويختار "المشي على الحافة حيث تمتزج الظلال بالخطى."[37]

الضوء الأزرق

في سيرة **الضوء الأزرق**[38] لا تدرك روح البرغوثي أيَّة وجهة تختار، يرى الأشياء مزدوجةً (أصبح يرى شخصيته شخصيَّتين)، روحه ضعيفة لا تقوى على اختيار الأمور. في هذه الحالة النفسية والروحية التي يختبرها، يحاول البرغوثي دائماً الجلوس مع نفسه، ويسعى إلى سبر غورها بغية تحديد نقاط ضعفها وسبب تلك النقاط. كذلك، يحاول قبول ما هو عليه من ضعف وحزن وخوف وغيرها من المشاعر السلبية، متوصلاً إلى معرفتين: معرفة تجعله يفهم حالته وتشكل، بالتالي، أول خطوة للتقدُّم، ومعرفة تُبقيه عالقاً فيما هو فيه، وتزيد الحِمل عليه أكثر، فيقول: "ما زال قدره يتذبذب... كان يبدو وكأنه يعرف الكثير، ولكن هناك فرق بين معرفتين: معرفة تحمله ومعرفة يحملها، الأولى قارب يركبه للعبور إلى الشاطئ الآخر، تُقويه، تساعده، تنقله. والثانية تجذيف في التراب، قارب يحمله عندما يعبر في صحاريه، عبء، لا حاجة إليه."[39]

في هذه المرحلة من حياته، أي خلال وجوده في أمريكا لإكمال دراسته الأكاديمية ضمن برنامج الماجستير في الأدب المقارن في جامعة واشنطن، يلتقي البرغوثي عدة أشخاص في المقاهي، تدور بينهم أحاديث وتحصل مواقف، يتأثر منهم فكرياً وشعورياً ويؤثر هو فيهم. لكن الأثر الأكبر تركه عليه شخص يدعى بَرِي، فما أن وقعت عين البرغوثي على بَرِي حتى تملكه شعور غريب تجاهه. ومنذ تلك اللحظة، تبدأ رحلة المعرفة الفكرية والروحية عن طريق الحوارات والمواقف التي كانت تحدث بين حسين وبَرِي. يصف البرغوثي بَرِي قائلاً: "رأيته صاعداً نحونا: لفتت نظري طاقته، تشبه الأرض والفقع. لكن هيئته كمحارب قديم من أصل رعوي [...] أصابعه بيضاء ناعمة، فيها أنوثة، وترك الدخان على رؤوسها صبغة تشبه الحناء، ولكن الشعر على يده غزير وأسود وفيه رجولة، وكأنه تناقض في التعبير. أعني، لا يمكن جمعه إلى بعضه ليكون شيئاً واحداً [...] صوته فيه عمق البحر وحرية الهدير، وجنون آخر."[40]

البرغوثي مدرك لما يشعر ويفكر به، ولكنه لا يعرف ممَّ ومنذ متى. في محادثاته مع بَرِي الصوفي، يبدأ البرغوثي مرحلة إدراك لذاته ولنفسيته بصورة جديدة، يبدأ بفهم مكامن روحه تدريجياً، ويحاول التعامل معها: فقد كان يرى نفسه طفل جبال لا يتغير، صلباً وثابتاً، في حين رأى بَرِي بحراً متقلباً ومتغيراً غامضاً. لقد أدرك من خلال لقاءاته مع بَرِي إنه لا يعي نفسيته تماماً، وذلك نابع عن الخوف والاغتراب وعدم الثبات. يقول: "وأدركت أن خوفي من أن تنفصم شخصيتي وتقوم شخصيتي الثانية باقتراف جريمة لا تعرف عنها شخصيتي الأولى، ليس إلا حدساً بالبحر الذي في بطني، والموج الذي ذابت فيه كالملح كل غرائز التدمير التي خلقها الله أو عبيده في وأنا طفل، 'شخصيتي الأخرى' هي هذا البحر نفسه. كنت أخشى الفصام لأنني كنت منفصماً أصلاً! كان البحر يطاردني لأنه أعمق وأصدق وأوسع شكل عرفه غضبي، ونواياه تدمير العالم كله."[41]

تتضح هنا فكرة الجبل والبحر، فالبرغوثي في أول لقاء له مع بَرِي، شعر بأن الأخير كالبحر، بينما الآن وبعد محاورات مع بَرِي، ازداد شعور البرغوثي بأنه يشبه الجبل من حيث الثبات. والثبات هنا بمفهومه السلبي، أي عدم القدرة على التغير والتشكل من جديد كما يفعل البحر العميق والرائع، أو كما أمواج البحر التي تشكل هيئات لا حصر لها.

كان البرغوثي يرى بَرِي هكذا، كالبحر، فيه عمق وروع وتغير. هذا ما كان يتعطَّش له البرغوثي—القدرة على التشكُّل من جديد بعمق جديد. والانفصام هنا هو بين شخصيته التي هو عليها، والمبنية من تجارب وذكريات متراكمة أدَّت به إلى الشعور بالحزن والضعف والخوف وعدم الثبات والتهرب، وهي الشخصية الثابتة كما الجبل (على حدِّ وصف البرغوثي)، وبين الشخصية الثانية المبنية على مشاعر مكبوتة ومؤلمة يرغب البرغوثي في تفجيرها والتخلُّص منها.

شعور البرغوثي بأن البحر في بطنه، ما هو إلا رغباته وطموحاته منذ الطفولة، تلك التي تراكمت داخله ولم يجرؤ على تحقيقها أو على البوح بها، فتحولت إلى رغبة في التدمير، في تدمير ذاته المملوءة حدَّ الاختناق برغبات وأفكار ومشاعر وتجارب، كبَحَها ولم يستطع، لأسباب مختلفة، تحقيقها أو البوح بها.. كما تحولت إلى رغبة في تفجير البحر الذي في داخله وإغراق كل شيء، وفي التخلص من كل العوائق، فتحول خوفه من البحر إلى تماهٍ معه، وأصبح البحر جزءاً من البرغوثي كما الجبل.

وبعد ثلاثين عاماً من المنفى الطوعي، يعود البرغوثي إلى ريف رام الله الذي كتب فيه سيرته **سأكون بين اللوز**.[42] يُعيده مرض السرطان إلى مسقط رأسه: "والسرطان رسام جعل اللامرئي في عيني مرئياً، حين يلتقي الفن والحب والموت في الروح [...]، وكأن كوناً ثانياً لم ألحظه من قبل، ونسيته، يحضر فجأة إلى الوعي."[43] يعود البرغوثي إلى جنائن اللوز في حديقة بيتهم، هذه الأشجار التي زرعها والده لوالدته بعد زواجهما سنة 1948. أخذت تفاصيل صغيرة تسترعي انتباه البرغوثي، وهي تفاصيل لم يكن يلتفت إليها من قبل، أو كان قد نسي وجودها في طبيعة البيت والمنطقة. يحاول الرجوع إلى بدايته، إلى الجبال والطبيعة التي ولد وترعرع فيها، يستذكر الأشخاص والأحداث التي كانت جزءاً من طفولته، والتي يحاول من خلالها صياغة بدايته وتخيل إكمالها لتكون النهاية كما يجب.

سأكون بين اللوز

كان منهمكاً في مرضه بالسرطان، ويشعر إنه في برزخ بين الحياة والموت. في المشفى طابق للولادات الجديدة، وطابق آخر فيه موت مستمر، وهو بينهما: بين الحياة والموت، وكأنه زائد لا حاجة له، يواجه مرضه بموضوعية وعقلانية إلى حدٍّ ما، محاولاً أن تكون نهايته في الحياة حاملة معنى وقيمة. ويبدأ رحلة مليئة بالحوارات الداخلية والتأمُّلات في تفاصيل الطبيعة الريفية، تفاصيل تعيده لأيام طفولته، فينظر لها بعين مختلفة ويراها بشكل جديد.

بعد أن يعود البرغوثي إلى فلسطين مستعيداً ذكريات الطفولة مع الأماكن والأشخاص، يعود إلى ذاته، يصف ما يشعر به: "فوضى في قلبي وخارجه. لكن لا توجد فوضى، بل نظام آخر للأشياء [...] منذ زمن وأنا أحلم أن أعود طفلاً، بعد نضوجي، كي أستيقظ [...]، ألم تحِنْ قيامتي بعد؟ سأنضج عما قريب، مع اللوز والرمان والورد، وأقول لهذه الجنائن: قد نضجت!"[44] كان البرغوثي يشعر كأن ذاته جزء من الطبيعة والبيئة التي ولد وعاش فيها في فلسطين، وها هو يعود إليها الآن بعد ثلاثين عاماً بنظرة جديدة وتأمل في التفاصيل والأشياء، في بدايات الأشياء وأصولها.

اقتربت نهاية البرغوثي إذاً، وأصبح يرى الأشياء بعين ثاقبة ويتأمل تفاصيل الحياة قبل رحيله عنها وكأنه يودعها،

أو كأنه يعتذر عن غيابه عنها وهو جزء منها، راغباً في أن يعود إليها وأن تعود ذاته إلى مكإنها الأصلي، إلى الأرض والطبيعة. وهكذا، بدا وأن البرغوثي يشعر باقتراب موعد رحيله، فالموت هو العودة إلى الأصل، إلى تراب الوطن الذي وُلِد وترعرع فيه، لكنه لا يستسلم للمرض، بل يحاول صياغة روحه وذاته لتصبح أكثر جاهزية لاستقبال النهاية، فهو ممن يتقنون البدايات لا النهايات على حدِّ تعبيره.

الخاتمة

غادر البرغوثي فلسطين عبر النهر، نهر الأردن، متوجهاً إلى هنغاريا. هناك كان يشعر بالغربة، لأن طبيعة المكان والناس والطبيعة تختلف عن فلسطين. لم يكن الشعور بالغربة وليد المكان الجديد فقط، بل هو نتيجة لكل ما هو عالق في نفسه من مشاعر وتجارب منذ الطفولة. في هذه المنطقة الجديدة، يحاول البرغوثي إعادة ترتيب أفكاره وفوضاه من خلال التعامل مع الناس وخوض التجارب الجديدة والأماكن التي يراها لأول مرة. يبدأ البرغوثي في نبش الذاكرة بغية إعادة ترتيبها. بالإضافة إلى أن لقاءه بأشخاص جدد ورؤيته طبيعة مختلفة والعيش في بيئة غريبة عنه، جعلته يرى الأمور والتجارب من منظور جديد، وبالتالي رؤيته لنفسه بشكل مختلف والبدء ببناء هوية ذاتية جديدة. فرحلة الذهاب بدأت بالشعور بالغربة والبحث عن أيِّ شيء يساعده على الخروج من حزنه وغربته، وإعادة ترتيب فوضاه الروحية والفكرية.

أما علاقة البرغوثي بالبحر، فقد بدأت من سن صغيرة، وقد كانت مبنية على الخوف والروع. البحر بالنسبة له شيء لا يجرؤ على الاقتراب منه واستكشافه بمعنييه: الحقيقي والمجازي. فبدأ الهلع من المعنى الحقيقي للبحر منذ رؤيته أول مرة في بيروت عندما كان صغيراً، وسحب الموج حسين الطفل الصغير ولولا تدخل الأم لغرق. أما المجازي، فيقصد به استكشاف الذات. فقبل الشروع بهذه الرحلة المحفوفة بالمجازفة والخوف، يجب تعلم السباحة جيداً ومعرفة مخاطر البحر وغدره، والأهم، البقاء على الخط. بكلمات أخرى، قبل الشروع في هذه الرحلة، رحلة الغوص في أعماق الروح، يجب أن نتعلم القدرة على الغوص ومعرفة العودة إلى منطقة الأمان، إلى منطقة عدم فقدان السيطرة الروحية والفكرية والعقلية وإيجاد طريق ثابت وآمن يمكن العودة منه، من وإلى الروح. وإن أردنا أن نربط هذا الوصف مكانياً، فيمكن تشبيهه بالنهر الذي ذُكر سابقاً، وكأن النهر هنا هو عبارة عن الحدود الفاصلة للدخول والخروج من وإلى مكامن الروح والدهاليز الفكرية.

أما بالنسبة للجبل، فقد كان حسين البرغوثي يشبِّه نفسه بالجبل، وتحديداً جبال فلسطين بثباتها وشموخها، أو بشكل أدق كان يشبِّه روحه وقلبه بالجبل. كان البرغوثي في كتاباته الأولى يصف الجبل بصورة تكاد تخلو من الأوصاف الإيجابية، وبالأساس صفة الثبات، حيث إنه شبَّه ثبات روحه بثبات الجبال، ووصفها بالروح الجافة والثابتة غير القادرة على التحول والتجدد والتشكل من جديد. بينما في النصوص اللاحقة وتحديداً عند عودته إلى فلسطين، فقد تغير منظور البرغوثي لهذه الجبال، وأصبح يرى ويشعر ويرغب بأن يكون جزءاً منها بصفته وليدها الذي جاءت به إلى هذه الدنيا والذي سيعود إلى باطنها بعد رحيله القريب

الإحالات

[1] انظر: حسين البرغوثي، "عن المكان المنقرض،" **مشارف**، العدد 4 (1995): 134-143.

[2] Donna M. Orange et al., *Working Intersubjectivity Contextualism in Psychoanalytic Practice* (New York- London: Routledge, 2009), 4.

[3] رنيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، ط4 (بيروت: منشورات عويدات، 1988).

[4] صبري حافظ، "رقش الذات لا كتابتها: تحولات الاستراتيجيات النصية في السيرة الذاتية،" **ألف- مجلة البلاغة العربية المقارنة**، العدد 22 (2002): 14-15.

[5] Pager Henry, "Intrasubjectivity in the Philosophy of Wilson Harris," *Journal of Postcolonial Writing*, Vol. 49, No. 2 (2013): 209-221, 209.

[6] Ibid., 210.

[7] Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience," in *Écrits: A Selection* (London: Tavistock Publications, 1977).

[8] حافظ، مصدر سبق ذكره، 15.

[9] Orange, et al., op. cit., 4.

[10] George Atwood and Robert Stolorow, *Faces in a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory*, 2nd ed. (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1993).

[11] George Atwood and Robert Stolorow, *Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology* (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1984).

[12] Robert Stolorow, Bernard Brandchaft, and George E. Atwood, *Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach* (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1987).

[13] Robert D. Stolorow and George E. Atwood, *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life* (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1992).

[14] Orange, et al., op. cit., 85.

[15] Jürgen Habermas, "A Theory of Communicative Competence," in *Recent Sociology no. 2*, ed. H. P. Dreitzel (New York: Macmillan, 1970), 115-148.

[16] Laurel Bollinger, *The Self in Connection: Intersubjectivity in Twentieth Century American Fiction* (Princeton University: Ph.D. Dissertation, 1993), 24-36.

[17] Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York: Pantheon Books, 1988), 12.

[18] محمد لطفي جمعة، **مائدة أفلاطون: كلام في الحب** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 105-136.

[19] للمزيد حول مقولات فرويد المتعددة في هذا السياق، انظر: سيغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1996). وللمزيد حول التحليل النفسي للأدب، انظر: عز الدين إسماعيل، **التفسير النفسي للأدب** (بيروت: دار العودة، 2014). وللمزيد انظر: حسين البرغوثي، **سقوط الجدار السابع: الصراع النفسي في الأدب** (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، 2006).

[20] للمزيد، انظر: حسين البرغوثي، **الصوت الآخر—مقدمة إلى ظواهرية التحوُّل**، حوله إلى العربية وقدَّمه عبد الرحيم الشيخ، ط 1 (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2021)، 56-53.

[21] المصدر نفسه، 56- 66.

[22] المصدر نفسه، 64.

[23] المصدر نفسه، 71.

[24] المصدر نفسه، 62.

[25] المصدر نفسه، 206.

[26] المصدر نفسه، 103.

[27] المصدر نفسه، 103.

[28] حسين البرغوثي، **الضفة الثالثة لنهر الأردن** (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، 2006).

[29] المصدر نفسه، 21.

[30] البرغوثي، **الصوت الآخر**، مصدر سبق ذكره، 214-213.

[31] البرغوثي، **الضفة الثالثة لنهر الأردن**، مصدر سبق ذكره، 131.

[32] حسين البرغوثي، **الفراغ الذي رأى التفاصيل** (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، 2002).

[33] البرغوثي، المصدر نفسه، 18.

[34] المصدر نفسه، 19.

[35] المصدر نفسه، 31.

[36] المصدر نفسه، 23.

[37] المصدر نفسه، 18.

[38] حسين البرغوثي، **الضوء الأزرق** (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، 2001).

[39] البرغوثي، **الفراغ الذي رأي التفاصيل**، مصدر سبق ذكره، 30.

[40] البرغوثي، **الضوء الأزرق**، مصدر سبق ذكره، 40.

[41] المصدر نفسه، 143.

[42] حسين البرغوثي، **سأكون بين اللوز** (رام الله: بيت الشعر الفلسطيني، 2004).

[43] المصدر نفسه، 98.

[44] المصدر نفسه، 94-94.

التجريد من الإنسانية كفعل مرآوي

وسيم أبو فاشة

جامعة بيرزيت، فلسطين

تقدم هذه الدراسة قراءة نقدية لمفهوم "التجريد من الإنسانية"، بغرض تحريره من الاختزالات التي تراه مجرد عارض أو انحراف، سيما ضمن مرجعيات المركزانية الغربية، وذلك عبر تفكيك الشبكة المفاهيمية المتعالقة معه، والتي تحمل دلالات وتوظيفات متباينة. وفي المقابل، تعالج الدراسة مقاربات المفهوم النقدية، لتقف خصوصاً عند التحررية منها، على أهم مكوناته وإحالاته الواقعية. وتقوم مقولة الدراسة الرئيسية على أن تجريد الآخر من الإنسانية، ليس مجرد تسويغ للجريمة، بل بل هو فعل إسقاطي يرتد على ممارِسِه كاشفاً عن مأزقه الوجودي والقيمي. وعلى ذلك، فإن إنسانية الضحايا لا تقتضي الإثبات، بل المقاومة عبر نقض المفهوم وتقويض منظوماته المعرفية والمادية.

مقدمة

باستثناءات قليلة جداً، يقدَّم ضحايا حرب الإبادة المستمرة في فلسطين، وبشكل خاص في قطاع غزة، كمجرد أرقام تتزايد يوماً بعد يوم. وفي الهامش الضيق، وفي محاولة لإظهار تعاطف، لا يخلو من المشروطية، أو على الأقل الحياد، يترك للضحايا الفرصة، لإثبات أنهم بشر عاديون، لهم أسماء ووجوه، وذكريات وطموحات، وقصص تستحق أن تسمع... وكأن إنسانية الضحايا، أو حقهم البديهي في الوجود، قبل مقاومة الإبادة، موضع شك، وتتطلب شهوداً عليها. وفي المقابل، حُبكت الرواية الصهيونية، لتقدم سيلاً من الافتراءات والتلفيقات، المؤسسة على تجريد الضحايا، ومن يمت لهم بصلة، من إنسانيتهم، وصولاً إلى شيطنتهم. هنا، تبرز الممارسة الصهيونية المستمدة من إرث الاستعمار الاستيطاني الطويل المتعلق بتجريد الآخر من إنسانيته، والتي يتحايث فيها المستوى المعرفي والخطابي بالممارسات الفعلية، لتتخذ أشكالاً من الإخضاع والسيطرة، وصولاً إلى المحو والإبادة الجماعية والتطهير العرقي.

إن مفهوم التجريد من الإنسانية، كإنكار لإنسانية الآخر، سواء كان ذلك في أبسط مستوياته اليومية التي تظهر بالتعبيرات المختلفة للكراهية والعنصرية أو امتد ليشمل مظاهر العنف السياسي أو القومي أو الديني، يستبطن معاني ودلالات أنطولوجية وإبستمولوجية وسياسية أكثر مما يظهر. ويتزايد ذلك مع تعدد مقاربات تناول المفهوم، وزوايا ونطاقات اهتماماتها، التي حاكت مجتمعة شبكة مفاهيمية معقدة يمكن أن نعتبرها جزءاً من حمولة المفهوم، نحو: الغيرية أو الآخرية، والوصم، والمرآوية، والدونية، والتراتبية، والإقصاء، والعنف الرمزي، والاعتراف، والشيطنة، وتقنيات الإماتة. ولا شك أن كلاً من هذه المفاهيم يجد تعبيراته المختلفة في الخطابات السياسية والإعلامية، كما في البنى المؤسسية والقانونية، إضافة إلى التقنيات الحديثة، وصولاً إلى ما يعرف اليوم بـ"الخوارزميات القاتلة".

وعلى ذلك، تنطلق هذه الدراسة[1] من أطروحة أساسية، مفادها أن التجريد من الإنسانية، ليس مجرد أداة تسويغية استباقية تستخدمها القوى المهيمنة لتبرير أفعال الجاني تجاه ضحاياه، بل هو في جوهره فعل إسقاطي مرآوي يكشف طبيعة الجاني، ومأزقه الوجودي والقيمي. بمعنى أن تجريد الآخر من إنسانيته، أو أي من مقتضياتها، سواء كان حقاً أو حرية أو كرامة، هو التعبير الأكثر وضوحاً عن تجرد فاعله منها. ولذا، تسعى الدراسة إلى تفكيك هذه الشبكة المفاهيمية، ومساءلتها نقدياً من أجل النفاذ لاشتغالات تلك العقد الأخلاقية والسياسية المتكئة كل منها على الأخرى. أي بمعنى أن المعايير الأخلاقية التي تحملها تلك الشبكة تخضع للتوجهات والغايات السياسية، تماماً كما تجد هذه الأخيرة مبرراتها في التسويغات الأخلاقية لأفعالها.

التجريد من الإنسانية، في المفهوم ومقارباته

على اختلاف التعريفات المتداولة لمصطلح Dehumanization، والتي تحوم حول معنى واحد أساسه تصوير الآخر، بدونية تصل حدَّ تشييئه أو حيونته سواء عبر إنكار أن يكون الآخر/ العدو ذاتاً إنسانية، أو عبر تجريده من قدرته العقلية، أو بوصف مباشر يحيله إلى شيء، أو حيوان، أو مجرد كائن بهيمي. إلا أن تلك التكييفات المفهومية تثير التباساً لغوياً–استعمالياً، إن جاز التعبير، يحوم حول التساؤل إن كان كل تصوير أو فعل يقلل من شأن الآخرين أو يهينهم بالمضمون آنف الذكر ذاته.. يعدُّ تجريداً لهم من إنسانيتهم أم لا؟

ولفك عرى هذا الالتباس، وتحديد ما يمكن اعتباره تجريداً من الإنسانية، تختلف المقاربات الأكاديمية، في تحديداتها التي يمكن النظر إليها من خلال الحقول الرئيسية، مثل: علم النفس، والنظرية السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والنظرية النقدية. على أن الفصل بين هذه التوجهات يتعسف على حقيقة أن نظريات ومقاربات ومفردات كل منها تتقاطع بشكل لا يمكن معه التعامل معها كـ"حقول" منفصلة، وإنما مجرد عتبات ولوج للنفاذ إلى مساحة أرحب في قراءة المفهوم، ومحاولة إعادة مفهمته. إن من شأن ذلك أن يكشف عما يحمله المفهوم من دلالات، سواء أريد لها الاشتغال على وقائع مختلفة شهدت تجريداً من الإنسانية، أو تعمدت التمييز أو الإغفال أو القصور الاشتغالي لاعتبارات شتى، سيما تلك التي تستبطن نزعات مركزانية غربية. ولا شك أن النزعات تحاول التنصل أو التطهر من جزء من سياساتها العنصرية والاستعمارية، لكنها لا تصل حدَّ نقض أسسها المعرفية والأنطولوجية على حد سواء، ناهيك عن أن تضع نفسها في خندق المواجهة الفعلية معها.

تولي بعض الدراسات أهمية خاصة للبعد السيكولوجي كمحدد أساسي للمفهوم، فالنظر للآخرين على أنهم بشر ويتصرفون كالبشر، لكنهم في الوقت نفسه دون البشر في الداخل، هو نتاج شبكة من الافتراضات المترابطة التي يمكن من خلالها فهم علم النفس الأخلاقي للتجريد من الإنسانية.[2] وضمن الطرح السيكولوجي للمفهوم يمكن الإشارة إلى كل من جاك لينس ونيك هاسلام. يرى لينس أن الإنقاص من إنسانية الآخرين Infrahumanization ليس بالضرورة إنكار إنسانيتهم، بل اعتبار أنفسنا أكثر إنسانية منهم. وهذا الأمر تفصح عنه المشاعر التي تندرج ضمن فئتين: مشاعر الجماعة، ومشاعر من هم خارجها. وضمن هذا التحيز، الاستعلائي، يبدي من هم خارج

الجماعة مشاعر أولية، كالخوف والغضب والفرح، التي تمتلكها حتى الحيوانات، فيما أن المشاعر الأكثر تعقيداً ورقيّاً وتعبيراً عن الإنسانية، كالندم والحنين والفخر، هي من نصيب الجماعة فقط. ولا تقف المسألة عند هذا الحد، وإنما تنتهي إلى النظر للفروق الاجتماعية بين جماعة وأخرى على أنها فروق جوهرية تتمركز في الطبيعة الفطرية أو البيولوجية لكل من المهيمنين/ من هم من الجماعة، والمهيمَن عليهم/ من هم خارجها.[3] وكنتيجة لطبيعتهم الجوهرية تلك، التي لا تحمل إلا مشاعر أولية، فإن التمييز أو العنف ضدَّ من هم خارج الجماعة، لن يحظى بنفس القدر من التعاطف.[4]

وقريباً من هذه الفكرة، تتمحور فكرة الإقصاء الأخلاقي، لدى ألبرت باندورا،[5] وذلك في حفره عن مفهوم التجريد من الإنسانية، وغاياته، والدوافع المنشئة له. فإن كانت المعايير الأخلاقية الداخلية تكبح الناس عن إلحاق الأذى بالآخرين، لأنهم إن فعلوا، فإنهم غالباً ما سيواجهون الشعور بالذنب، فإن حاجة الجناة لتنحية تلك المعايير، دون الاعتراف بذلك أو للتخلص من عقدة الذنب، تدفعهم إلى إعادة صياغة تصوراتهم حول ضحاياهم، وذلك عبر تجريدهم من إنسانيتهم. وبالتالي، فإن الضحايا لا يُنظر لهم كبشر طبيعين بمشاعر وآمال وحقوق. ولذا، فإن هذا التحول النفسي والمعرفي لدى الجناة، يبرِّر، أو لعله يعزِّز، أيَّ سلوك تدميري يبديه الجناة ضدَّ ضحاياهم للدرجة التي يقدم فيها هذا التدمير على أنه يحقق غايات نبيلة.

هذا، ويكتمل الطرح السيكولوجي بالنموذج الثنائي للتجريد من الإنسانية الذي يقدمه هاسلام: النزع الحيواني للإنسانية، أي حيونة الإنسان، والنزع الآلي للإنسانية أي تشييئها. وبطبيعة الحال، فإن التجريد من الإنسانية في كلا النموذجين يقوم على افتراضات تضع الجماعة المهيمنة في مكان نقيض تماماً مع الآخر أو مع الجماعة "الخاضعة". هنا، تبدو سمات الجماعة المهيمنة مطابقة لمعنى أن يكون المرء إنساناً، أو تعكس فرادة الإنسان وتميزه عن أولئك المراد "حيونتهم". والفرادة الإنسانية، في هذا السياق، تعني مزيجاً من التحضر والحسِّ الأخلاقي والعقلانية والنضج، فيما يتَّسم النقيض بالتخلف وغياب الحسّ الأخلاقي والغرائزية والبدائية. ويرى هاسلام أن هذا النموذج غالباً ما يلتصق بالعنصرية والاستعمار والفاشية.[6]

تقوم فكرة التشيؤ هنا، على التمييز بين الطبيعة الإنسانية والشيئية الآلية، إذ تحمل الأولى سمات التعاطف والدفء والانفتاح والمسؤولية الفردية والعمق، فيما تتسم الثانية بالجمود والبرود والصلابة والخمول والسطحية، وهو النموذج الذي نجده غالباً في الأنظمة البيروقراطية الحديثة، والطب المؤسسي، وبعض أشكال التكنولوجيا الحديثة.[7] وبالنظر إلى ما قدمه لينس وهاسلام، يتضح أن "ترقية" الذات، مقابل الحط من الآخر، ليس مجرد وصف للآخر، بل هو ترسيم للحدود بين جماعتين، تمنح المهيمنة منهما نفسَها الحق في تقرير إنسانية الآخرين أو نفيها، وبالتالي معاملة أفرادها وفق ذلك.

أما نظرية الهيمنة الاجتماعية لمفهوم التجريد من الإنسانية، فتأتي هي الأخرى كجزء من التناول الغربي للمفهوم، فالتجريد من الإنسانية ليس ظاهرة معزولة أو مجرد كراهية عرقية، بل هو نظام معقد تتقاطع فيه بنى نفسية

واجتماعية ووظيفية... تستخدم لإنشاء الأنظمة الطبقية القائمة على المجموعة، والمحافظة على لحمتها واستقرارها. وبهذا المعنى، فإن الهرمية الاجتماعية، تفرض وجود مجموعات مهيمنة وأخرى خاضعة، تحتكر الأولى لنفسها عوائد التوزيع غير المتكافئ للموارد والسلطة والامتيازات. وإذا كان هذا لا يختلف عن أيِّ تحليل اجتماعي طبقي، فإن العلامة الفارقة في هذه النظرية هي حضور فكرة التفضيل القيمي المشرعن والمسوغ لحالة اللامساواة الاجتماعية، والقمع. وحسب تسمية هذه النظرية، فإن الأساطير المشرعنة[8] تنزع عن المجموعة التابعة فكرة المساواة الأخلاقية أو الثقافية، بل تكاد تهوي بها إلى منزلة بهيمية، حتى يصبح التمييز ضدها أمراً طبيعياً في نظر المجموعة المهيمنة.

من الواضح أن التجريد من الإنسانية هنا يستهدف الجماعات المهيمنة أيضاً بما يمكن اعتباره تبرئة الذات من أيِّ عبء أخلاقي كالشعور بالتعاطف أو الذنب. فلا يكفي أن تكون الجماعة الخاضعة في منزلة أدنى، إذ ما يتم هنا هو تقويض كامل أو شبه كامل لإنسانية الخاضعين، وذلك باستنفاذ ما يمكن أن تتضمنه اللغة أو الخطابات أو الإعلام من أوصاف تحشيدية أو معمِّقة للكراهية ضمن الفضاء العام المؤثر ضدَّ الجماعة الخاضعة، من نمط وصفهم بالتهديد الديموغرافي أو الوباء الذي يجب القضاء عليه.

وبالانتقال من النظريات المرتكزة على مركزانية الغرب إلى تناول نقدي رئيسي، وإن بقي في حدود المركزانية ذاتها، فإن التفاتة ميشيل فوكو لمفهوم الإنسان، في كتابه **الكلمات والأشياء**، ستشرع أمامه الباب واسعاً لرصد ما يمكن اعتباره تفكيكاً منهجياً للإنسانية، وذلك عبر شبكات السلطة والمعرفة، خاصة تلك المنتظمة في مؤسسات الدولة الحديثة. ولعل هذا من الممكن رصده بوضوح إزاء عدم تردد فوكو حين أعلن موت الإنسان، على اعتبار أن النسق المعرفي المنتج لمفهومه الكلاسيكي، أي ككائن مركزي، ومصدر للمعرفة، بل ومناط للوجود حسب كوغيتو رينيه ديكارت، قد انزاح، حدَّ أفول النزعة الإنسانية (Anti-humanism) لصالح أنساق أخرى.[9]

يتناول فوكو هذا التفكيك الممنهج عبر آليات العقاب التي "أبدعت" الحداثة في حجب مؤداها النهائي المتعلق بإنتاج ذوات إنسانية خاضعة لآليات السيطرة والتحكم. فبعدما كان تجريد الإنسان من إنسانيته في ظل الملكية الفرنسية في القرن السابع عشر، يمارس على نحو فجّ بالاستهداف العنيف والعلني لأجساد المعتقلين،[10] بات مع الوقت أكثر تقنية ومؤسسية عبر الرقابة الصارمة وفرض الانضباطية. ومع تعقيدات الحداثة في شقيها الاقتصادي والقانوني، بما يسميه فوكو المجرم ككائن متناقص حقوقياً،[11] ثم اقتصاد سلطة العقاب، تم التحول من التعامل مع "الإنسان"، لا بوصفه جسداً مجرداً، بل بتشريح سياسي لذلك الجسد، أي عوضاً عن الجسد الذي يشوه ويحرق ويعذب ويقطع... بات النظام العقابي يعتمد على جسد يكمم ويدرب ويخضع للرقابة الشاملة التي لا تقف عند حد ذلك التصميم السجني، الذي يحلله، بل يصبح مخططاً سياسياً معمماً على المجتمع بأسره: في المصانع لزيادة الإنتاجية، وفي المدارس لتشكيل سلوك الأطفال، وفي المستشفيات لعزل المرض.

ولئن كانت المجتمعات الحديثة قد نحَّت التعذيب الوحشي العلني جانباً، فإنها استبدلته بآليات أكثر تعقيداً وعمقاً ونفاذاً لمجمل مظاهر الحياة اليومية وتفاصيلها، الأمر الذي يتضح جلياً في تحليله لآليات السلطة، قديمها

وحديثها: فمن احتكار السلطة السياسية لحق الموت، اتجهت السلطة إلى الحياة، تدبيراً وتوجيهاً ومراقبة.[12] هنا، برزت السلطة الحيوية التي تختزل الإنسان إلى محض كائن بيولوجي ضمن مجموعة سكانية أكبر تدار عبر تلك السلطة، بدءاً من الإحصاءات المتعلقة بالولادات والوفيات ومستويات الصحة والأوبئة، وصولاً إلى مطابقة أيِّ مؤشر أو سلوك متعلق بتلك الكائنات بالصيرورات الاقتصادية الرأسمالية.[13]

وكنتيجة لذلك كله، فقد شكَّلت السياسة الحيوية أبرز الأدوات الحداثية، وأكثرها شمولاً وعمقاً، للتجريد من الإنسانية، لتنتقل السلطة الحديثة من إدارة وتنظيم الحقوق القانونية للذوات السياسية لتصبح إدارة للأجساد، أي لتجريد الحيوان السياسي، بالمعنى الأرسطي، من وعيه، وفي المحصلة من حقوقه حتى تتعامل معه كمجرد خامة بيولوجية، أو مجرد رقم بارد في سجل إحصائي مطواع للتدخلات السلطوية كلها. وبأخذ ما يقدمه فوكو هنا حول سياسات الموت والحياة بعين الاعتبار، وعلى الرغم من أهميته، فلا تزال هذه السياسات واقفة على "عتبة فوكو"، على حدّ تعبير عبد الرحيم الشيخ، ومتعلقة أولاً وأخيراً بالمؤسسات الحديثة في المركز الرأسمالي. والأهم في سياقنا، أي بالنسبة لفلسطين كسياق مستعمَري، وللفلسطينيين كضحايا، لا تزال تلك السياسات تمارس ما يسميه الشيخ "الإغفال التام."[14]

إن مفهوم السياسة الحيوية، الذي قدمه فوكو، يعود ضمن مجادلة جورجيو أغامبين حول الحداثة والمواطنة المعاصرة، حيث إن الملمح الأبرز لديه هو نفيه أن تكون الحداثة قد أقصت الحياة البيولوجية، بل إنها قامت بالعكس تماماً، أي باستدعائها.[15] ولئن كانت الحياة البيولوجية الصرفة، بمعناها اليوناني القديم، قد أخرجت من الحياة السياسية، وحُصرت داخل جدران المنزل، فإن الحداثة، أخرجتها من بين تلك الجدران لتدمجها في السلطة وآلياتها ووظائفها. هنا، يبدأ المفهوم الأبرز، أي "الحياة العارية"، لدى أغامبين بالتبلور على النحو الذي لا تعود معه الحياة البيولوجية مجرد تمثيل لمكوناتها الطبيعية المتمحورة حول البقاء، بل صارت معزولة بيولوجياً ومجردة عن سياقاتها السياسية والقانونية. وإن جاز التعبير، فقد تم نزع السياسي عن الناس لتحويلهم إلى مجرد "أجساد مستباحة" للسلطة السياسية.

ولتوضيح فكرته حول الحياة العارية، يستعير أغامبين شخصية من القانون الروماني القديم، وهي "الإنسان المستباح" بوصفه الشخص الذي يُعاقب بالاستبعاد التام عن المجتمع للدرجة التي يمكن لأي شخص آخر قتله دون أدنى مسؤولية. ولذا، فقد بات الفرد المستباح، نتيجة لإقصائه من القانون وعزله مجتمعياً، مجرداً من أيِّ حماية أو حقوق.[16] وبأكثر من ذلك، فقد أصبح منكشفاً تماماً أمام سلطة لا تحدُّها القوانين—أي ما يسميه أغامبين "حالة الاستثناء" بوصفها حالة مشرعنة لتعليق القوانين وانكشاف الأفراد كأجساد بيولوجية أمام السلطة. والأخطر في هذه الحالة، أن حالة الاستثناء ليست حالة مؤقتة، بل هي النموذج السياسي السائد.[17]

ولأن السلطة الحداثية كرَّست حالة الاستثناء تلك، فقد انزاحت المدينة عن كونها النموذج الحداثي الأهم، بكل حمولتها الحداثية، ليحل مكانها المعكسر: معسكر الاعتقال، ومعسكر اللاجئين، ومعسكر المهاجرين. وفي المعسكر

تتجسد الحياة العارية، بأجلى صورها، حيث: يُجرَّد الفرد من جنسيته، وحقوقه القانونية، وحتى اسمه... ليتحول إلى مجرد رقم، أو جسد بيولوجي، تمارَس عليه كل إجراءات الإدارة، بل والعنف، دون أن يشكل ذلك جرماً.[18] وبالعودة إلى الشيخ مجدداً، فثمة ما يكشف عن حدود طرح أغامبين، فـ"حين يتحول المعسكر إلى حالة دائمة، تكمل السلطة السيادية قبضتها على الحياة العارية لتحيلها إلى موت. وهنا، تصير السياسات الحيوية في المعسكر صنو سياسات الموت، ويذهب المعسكر إلى الجنوب العالمي، لكن ليس على بساط تنظيرات أغامبين."[19]

وإذا كان مفهوم التجريد من الإنسانية لدى أغامبين يأتي كنتيجة قانونية لممارسة السلطة السيادية، سيما تحت غطاء حالة الاستثناء، فإن المفهوم يتحدد لدى جوديث بتلر، حتى قبل القانون والسياسة. فضمن تحليلها الخطابي والأخلاقي للسلطة، تكشف بتلر عن معيرة السلطة لمن هم بشر حقاً، قبل كل شيء. وعلى ذلك، فإن الذات الإنسانية، ليست معطى ثابتاً، بل هي نتاج اعتراف معياري تنتجه قواعد اجتماعية،[20] خطابية وسلطوية، تتخذ من اختلافات العرق أو الجنس أو السياسة أساساً للمطابقة مع المعايير أو مخالفتها. والحال كذلك، فلا تلقائية للاعتراف، ما يعني إمكانية استبعاد أفراد أو جماعات معينة منه تماماً، أو في أحسن تقدير، الاعتراف بإنسانيتهم، لكن بدرجة أقل من غيرهم. ولذا، يُبنى على ذلك الاستبعاد، سيما في السياق الأمني أو الحرب، التعامل مع الجماعة أو الجماعات التي تم استبعادها، على أنها تهديد وجودي، يبرِّر العنف الاستباقي ضدهم.[21] ومن هنا، فإن محو تلك الجماعة أو تدميرها، كونها مستبعدة من الإنسانية أساساً، لا يُنظر إليه كمأساة، كما لا يترتب عليه أيُّ عبء أخلاقي.

إن تراتبية الإنسانية، وفق هذا المنظور، تضع ثنائية الحياة—الموت في تراتبية تميَّز هي الأخرى بين جدير بالحياة وآخر لا يستحقها. جدارة الحياة هنا، تستل فيضاً من مشاعر الحزن والأسى والحداد وصولاً إلى الندب والحداد في حالة الفقد،[22] فيما لا يثير فقد من سُلبت منهم إنسانيتهم أو جدارتهم بالحياة أيَّ مشاعر سوى الصمت، أو التجاهل، أو النظر إلى موتهم كمجرد "أضرار جانبية" لا ينبغي التوقف عندها. وبهذا المعنى، فإن من لم يعتبروا أحياء بالمعنى الكامل، نتيجة تجريدهم من إنسانيتهم، لن يثير موتهم أيَّ أثر أخلاقي، ولن تتسع المراثي على اختلاف أشكالها لهم. وتأسيساً على ذلك كله، تعتبر بتلر أن التأسيس للعنف المادي، بالقتل والغزو والإبادة والتعذيب، يمر عبر العنف الخطابي الممهد له عبر تجريد الضحايا من إنسانيتهم—الضحايا الذين تصورهم السلطة الممارسة للعنف بأنهم "كائنات" خطرة ودون الإنسانية، مجردين من حقوقهم، ومن أيِّ حماية قانونية.[23]

من جهة أخرى، نجد أن فرانز فانون، وإن لم يستخدم مباشرة تعبير "التجريد من الإنسانية"، يفصح بوضوح (في تحليله للعلاقة بين المستعمَر والمستعمِر، وللعالم الثنائي التناقضي الذي يشيده الاستعمار عبر عنفه المادي) عن حمولة المفهوم، في السياق الاستعماري. وقد شكل تحليله أرضية صلبة لغالبية دراسات الاستعمار وما بعده، ليس في هذه الجزئية فحسب، بل في مجمل الطروحات التي عالجها. في هذا السياق، يتناول فانون البعد الأنطولوجي للاستعمار الذي يحاول محو وجود المستعمر كلياً، أو بالحد الأدنى تشويهه بإزاحته تماماً عن إنسانيته، الأمر الذي تكشفه بوضوح اللغة المستخدمة في وصفه—اللغة المستعارة من وصف الحيوانات، نحو: "زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي، تفريخ السكان، تنمل الجماهير."[24]

ومن التجسد المادي للحدود بين هذين العالمين لدى فانون، يضعنا بوفنتورا دي-سوزا سانتوس أمام خط لامرئي، برزخي، يفصل العالم الاستعماري، عن عالم آخر مستعمَري على الجانب الثاني من الخط. ففي الجانب الأول، تنتج المعرفة وتحتكر الحقيقة ويسود القانون، وذلك على النقيض من الجانب الآخر القابع في عزلته لدرجة أن كل ما يقع على الجانب الآخر غير مرئي، أو عديم الأهمية في أحسن الأحوال. وعلى ذلك، يُنظَر إلى معرفة الجانب الآخر من العالم، على أنها مجرد أوهام، أو خرافات وشعوذات.[25] ولعل هذا لا يسهل إقصاء المعارف الأصلانية فحسب، بل ويساهم في تجريد الضحايا، أو المجتمعات خارج المركز الاستعماري بشكل كامل من إمكانية المعرفة، والفهم... بما يمثل إبادة معرفة، تسبق أو تتلازم مع إبادتهم المادية. وبهذا المعنى، يكتسب مفهوم التجريد من الإنسانية، أبعاداً إضافية تتعلق بالتجريد من المعرفة والتاريخ واللغة.

في مرحلة لاحقة، جاءت أطروحة أشيل مبيمبي، في كتابه **سياسة الموت**، لتعيد توظيف مفهوم السياسة الحيوية باعتباره استراتيجية الدولة الحديثة لإدارة الحياة، وضبط الجسد الاجتماعي، ومراقبته، لكن بصياغة نقدية وجذرية لآليات السيطرة، وذلك لإخراجها عن محدودية دولة الحداثة لدى فوكو. لقد دفع مبيمبي بالتحليل إلى فضاءات جديدة من الكشف والتعرية معتبراً أن السيادة، في السياق الاستعماري وما بعد الاستعماري، تتجلى لا في تنظيم الحياة، بل في "الحق بالإماتة"، والقدرة على التحكم بالموت. هنا، يبدو أن مفهوم مبيمبي حول التجريد من الإنسانية لا يقف عند حدود كونه خروجاً مؤقتاً أو عرضياً عن المعايير الأخلاقية والقانونية، بل استراتيجية منهجية تعتمدها السلطة الاستعمارية للمفاصلة بين الإنساني واللاإنساني، إذ يرى مبيمبي أن ذلك مغروس بنيوياً في السلطة الحديثة "الديمقراطية والمزرعة الاستعبادية والإمبراطورية الاستعمارية [التي] تنتمي جميعها إلى المصفوفة التاريخية ذاتها."[26]

لقد بدأ اشتغال تلك المصفوفة التاريخية، التي أشار لها مبيمبي، في التجربة الأوروبية التاريخية مع ولادة الحداثة، وذلك بارتباط الرأسمالية في بواكيرها الأولى بالاستعمار. ولذلك، يعتبر مبيمبي أن الحيز الاستعماري شهد ولادة وبلورة أعتى صيغ تجريد الإنسان من ماهيته. فالحيز الاستعماري هو فضاء حرب خارج القانون، وحقل لتجارب الإبادة التي امتدت، وتعمقت منذ ذاك، حتى راهننا المعاصر، ومنه أيضاً، انطلقت ممارسات الإرهاب الممنهج والإماتة.[27] وقد صار معنى ذلك تنحية القانون لصالح ديمومة "حالة الاستثناء" التي ينفلت فيها العنف من عقاله نازعاً الإنسانية عن المستعمَرين، وممعناً في اجتثاثهم أنطولوجياً ومعرفياً وجسدياً.

ولأن المسألة تتعدى أن تكون مجرد صورة ذهنية عن المستعمَرين، فإن انعكاساتها تتجلى بسياسات مادية تبدأ من الهندسة المكانية التي تمكن المستعمِر من إطباق سيطرته العنفية على ضحاياه. وبموجب ذلك، يتم تقسيم الجغرافيا المستعمَرة إلى مناطق معزولة ومجزَّأة تُضرب عليها كل أدوات الحصار والمراقبة والتحكم، من جدران عازلة ونقاط تفتيش وأسلاك شائكة، لتخلق مجتمعة برزخاً لعيش معلَّق بين الحياة والموت، وليصبح المحاصرون فيها حسب تسمية مبيمبي "أمواتاً أحياء."[28] ففي الحصار المستمر هنا، يبقي المحاصَرون تحت وطأة انعدام شروط الحياة الكريمة، حدَّ التجويع، وانعدام الأمن، وحدَّ الانكشاف الكامل للقتل، وفي حالة من

الضبابية حول المستقبل، وحدَّ التيه وفقدان الأمل. ولكي يتحقق تجريد الإنسان من إنسانيته، لا بدَّ من سلبه كل ما يتعلق بشروط حياته، وبقائه: الأرض، والموارد، وما يمكِّنه من إدارتها والسيادة عليها، ومن الحركة والوقت، وفي المحصلة تصفية المجال الحيوي المستعمَر: الإنسان، والمكان، والزمان، وتعريضه لكل الإكراهات المادية والمعنوية والرمزية التي تحيله وتحيل فضاءه إلى ركام مستباح، للنهب، أو الاستغلال، أو الاجتثاث، أو الموت... أو لها جميعها في آنٍ معاً.

وكما تمت الإشارة سابقاً، فإن تلك التصفية تتم دون أيِّ تبعات تقع على عائق السلطة الاستعمارية، كونها قد جردت المستعمَرين سلفاً من حقوقهم. أي أن ممارسات الإماتة تلك—الممارسات المتجسدة مادياً بكل صنوف الإبادة وعلى كل مستوياتها، تكون قد استُدخِلَت في "عقل المستعَمر ووجدانه"، إن جاز التعبير، عبر ابتداع حقل مفهومي تمارس فيه إبادة معرفية للضحية. إن هذه الإبادة تمارَس عبر إعادة إنتاج الضحية بوساطة الصورة واللغة والدلالة والرمز لنفي الضحية ذاتها من دائرة الإنسانية، وحبسها ضمن افتراضات المهيمِن التي تُقدَّم على أنها حقائق غير قابلة للدحض: إما باعتبار الضحية عدواً بالطبيعة يجب استئصال خطره أو على أقل تقدير حصاره، أو عبر النظر إلى الضحية منفعياً، بمعنى دمجها في عملية الإنتاج الرأسمالي كوحدة لا كذات. وفي الحالتين يتحقق ما يخدم غايات الجماعة المهيمِنة ويعظِّم فرص بقائها وسيطرتها.

وفي المحصلة، فمن الواضح أن معظم الكتابات الغربية حول التجريد من الإنسانية تنحو إلى النظر للمفهوم كعارض، أو خدش يشوب "الحداثة الاستعمارية"، لا أنه متأصل فيها، على اعتبار أن القوى الاستعمارية، قد استدمجت التجريد من الإنسانية بنيوياً في مؤسساتها وقوانينها وممارساتها. وقد عبر رامي سلامة عن هذا الأمر حين اعتبر أن "التجربة الاستعمارية، وخصوصاً في صيغتها الاستيطانية، تكشف أن أكثر أشكال العنف تطرفاً لا تنبثق من الفوضى، بل من الانتظام... بهذا المعنى، لا يكون الوحش نقيض الحداثة، بل أحد أشكالها الممكنة والأكثر تطوراً، ولا تكون الإبادة خروجاً عن منطق الدولة، بل أحد تجلياته القصوى، حين تتصالح السلطة مع قدرتها على الإدارة الإنتاجية للموت."[29]

هنا يضعنا سلامة ومن قبله الشيخ، عبر نقدهما التحرري الجذري، أمام السياق الفلسطيني الذي تتحول فيه "حالة الاستثناء" إلى حالة دائمة من الاستعمار. لا يقف الشيخ وسلامة في نقدهما عند حدود التفكيك المعرفي للمركزية الغربية، بل ينفذان إلى مفردات معجم ما بعد الاستعمار لإضافة دلالات من التجربة الفلسطينية عليه، فلا يعود التجريد من الإنسانية، والإبادة المستمرة الملازمة له، مجرد انحراف أخلاقي، أو استثناء، أو تفاهة للشر... بل هو تجلٍّ لبرودة النظام الاستعماري، وإدماجه القتل والإماتة في بناه وسياساته، وصولاً للتحكم بكل أشكال الوجود. هنا يتم تجريد الفلسطيني من صيرورة الموت الطبيعي، عبر احتجاز الجثامين، ومقابر الأرقام، والقصف المباشر للمقابر، التي يعتبرها الشيخ، برزخاً، يفصل بين نكبتين فوق أرضية، حيث حيوات ينقصها الكثير من الحياة، وتحت أرضية، حيث موت ينقصه الكثير من الموت.

صناعة الآخر وتمثيله

لا ينفصل مفهوم التجريد من الإنسانية، نظرياً وعملياً، عن صناعة الآخر وتمثيله، فبمجرد الاعتقاد أن الآخر موضوع للصناعة، فضلاً عن التمثيل، يحمل هذا مصادرة له كذات، لها الحق في تقديم نفسها. ولاستجلاء المفهوم في تعيُّنه الواقعي، ينبغي عدم الخوض في التجريدات الفلسفية، والتي نجدها، مثلاً، لدى جورج هيغل عبر جدلية الذات والآخر، أو لدى إدموند هوسرل عن التذاوت، لنبدأ بتعقب مفهوم صناعة الآخر لتعالقه بالتجريد من الإنسانية من جانب، ولكون تجلياته تكشف التحيزات المعرفية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، من جانب آخر.

بحسب سيمون دو بوفوار، التي حركت المفهوم من فضاء المجرد ليصبح أداة نقدية كاشفة عن التراتبية السلطوية والاضطهاد الاجتماعي، ومن بين ما قدمته في مجادلتها، نستطيع الوقوف على نقطتين بالغتي الأهمية: الأولى تتعلق بالذات—المطلق مقابل الآخر، والثانية تتعلق بالجوهرانية البيولوجية في صناعة الآخر.[30] وضمن هذا المعنى، فإن الذات المطلقة تملك سلطة تعريف الآخر بوصفه مختلفاً وثانوياً، الأمر الذي يترتب عليه نتيجتان: الأولى "الذات المطلقة" تضمر حاجتها للآخر في تعريف ذاتها ومنزلتها، والثانية أن الآخر، وجوداً وتعريفاً، منوط بالذات لا بنفسه. وترتبط النقطة الثانية عضوياً بالأولى، إذ إن جوهرة الآخر بيولوجيا هي تأبيد للتراتبية، وتسامٍ للذات، مقابل دونية الآخر.

وإذا كانت صناعة الآخر تبدأ بتثبيت هوية مقابل إقصاء هوية أخرى، فإن عملية تمثيل الآخر تمعن في إقصاء الآخر وتغييبه عبر مصادرة حقه بتمثيل نفسه، منتجة صورة عنه لفرضها مكان الأصل وجعل تلك الصورة مبرراً لعملية الصنع هاتيك، وترسيخاً لها. ولعل مفهوم فوكو عن العلاقة بين السلطة والمعرفة يشكل عتبة صلبة للولوج إلى مفهوم التمثيل هنا كون المعرفة، وفق فوكو، ليست محايدة ضمن تلك العلاقة، بل تختزن مفاعيل السلطة كلها وغايتها، أي إنها في المحصلة أداة تنظيم وهيمنة. إن أنظمة الخطاب في تحليل فوكو لا تصف الواقع فحسب، بل تسهم في صناعة موضوعاته: فصورة الآخر لا تنتج عفوياً، بل يتم تخليقها داخل أنظمة الخطاب (حيث تتفاعل المعرفة واللغة مع مجمل العلاقات الاجتماعية المنتظمة مؤسسياً والمعبر عنها قانونياً) التي تحدد من هو العاقل ومن هو المجنون، ومن هو الطبيعي ومن هو المنحرف، ومن هو المتحضر ومن هو البدائي.

في تناول أوسع للمفهوم، ينفذ إدوارد سعيد إلى الاستشراق كاشفاً عن أكبر عمليات صناعة الآخر وتمثيله وأعمقها، معتبراً أن الشرق الذي قدمته الدراسات الاستشراقية ليس حقيقة جغرافية بمقدار ما هو بناء متخيل، وصناعة غربية خالصة شيدت ثنائيات وضدِّيات صلدة. هذه الصناعة، وفق سعيد، ليست موجهة للآخر وحسب، وهو الشرق في هذه الحالة، بل هي صناعة مزدوجة، تتعالى فيها الذات الصانعة لذاتها وللآخر، أي الغرب الاستشراقي—الاستعماري، على الآخر المصنوع ليس بالضرورة ذاتاً في هذه الحالة. إن ذلك التعالي يخلع على الغرب صفات التقدم والكمال والفضيلة كلها، وفي الآن نفسه يخلعها عن الشرق ليقدمه على النقيض تماماً: بدائياً وناقصاً وعاجزاً. لا يترك سعيد التأويل مفتوحاً لغايات المعرفة الاستشراقية تلك، بل يكشف عن بنى السلطة المؤسسية القابعة خلفها، والتي تعتبر أن معرفة الشرق ليست سوى أداة لإخضاعه، وبسط السيطرة الاستعمارية عليه.[31]

وبتوظيف ثنائيات الاستشراق المرتبطة بصناعة الآخر وفق سعيد، يمكن الوقوف على أربع نقاط أساسية حول هذه الصناعة، إذ إنها أولاً قامت على افتراضات "تصويرية" حول الذات والآخر أساسها الكمال مقابل النقص؛ وثانياً، أضفت طابعاً جوهرياً ثابتاً على كل من الشرق والغرب وغيرهما من الهويات؛ وثالثاً، أسقطت عن عمد الفضاءات البينية؛ ورابعاً، تجاهلت الاختلاف عبر الخطاب الليبرالي عن قصد باسم التعددية وذلك في إطار محاولة هذا الخطاب التحسينية والتسويغية لاشتغالات تلك الثنائيات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

ولتوضيح هذه الرباعية، يسعفنا تحليل هومي بابا، حيث يرى أن الابتعاد عن اختزال الهويات في مقولات أحادية، كالطبقة أو الجنس، مثلاً، يفسح المجال لرؤية الفضاءات البينية التي تفسح المجال للتنازع والتفاوض. هنا، يتضح أن الاختلاف الثقافي لا يعكس خصائص إثنية ثابتة، بل هو تفاوض لإقرار الهجنة الثقافية.[32] وعلى ذلك، يرى بابا أن التنوع الثقافي يطرح الثقافات كموضوعات متعينة سلفاً، الأمر الذي يسعى لتثبيته الخطاب الليبرالي، كونه يتيح اشتغال آليات الهيمنة الثقافية التي تتسلل باسم التسامح لتحدد المتسامِح والمتسامَح معه، وفي المحصلة الإبقاء على حالة الهيمنة والتبعية. وفي غمرة هذا كله، يحيلنا الاختلاف الثقافي إلى سيرورة تبرز التنازع على المعنى، وتفضي في مؤداها النهائي إلى تفكيك السلطة المرجعية للسرديات الكبرى.[33]

هنا، لا يمكن فصل فكرة التعددية الثقافية، كما يقدمها الخطاب الليبرالي، عن مسألة تمثيل الآخر، أو بالأحرى، حقه في تمثيل نفسه، مقابل اختطاف تمثيله من قبل القوى المهيمنة. وفي هذا السياق، لا بدَّ من الإشارة إلى أن واحدة من ركائز التعددية الثقافية تقوم على مفهوم سياسات الاعتراف الذي قدمه تشارلز تايلور. يحاول تايلور عبر سياسات الاعتراف التحرر من الفردانية في سعي دؤوب لاستيعاب الأبعاد الجمعية للثقافة والهوية باعتبار أن الاعتراف حاجة إنسانية أساسية، ومن خلاله تتم حماية الإطار التعددي في المجتمعات الليبرالية من الاضطهاد.[34] غير أن الاعتراف "الليبرالي" هنا يبقى محدوداً ومؤطراً ضمن علاقات القوة ذاتها في دولة الحداثة الليبرالية الرأسمالية. لكن ما يفسحه ذلك من نقد يعرِّي الاعتراف من بريقه، كونه سيظل في يد القوة المهيمنة القادرة على منحه أو حجبه للآخر سواءً كان مستعمَراً أو أقلية، ناهيك عن كونه يشكِّل غطاء سميكاً يحجب حق الآخر في التعبير عن ذاته، أو تقرير مصيره، أو إسماع صوته، طالما أن الاعتراف تراتبي—سلطوي في جوهره.

في المحصلة، يكتسب مفهوم التمثيل زخماً إضافياً عبر تفعيله ضمن إطار الجماعة—الأمة، إذ يعتبر بندكت أندرسون أن الأمة جماعة سياسية متخيلة، ليس بمعنى توهمهما لوجودها، بل بتمثيلها بصورة ذهنية تشكلها الجماعة وتحملها عن وجودها وإنتمائها بعضها للبعض الآخر. يتم هذا التمثيل عبر وسائط[35] تحمل على عاتقها تجسيد المشترك بين الجماعة، بمعنى أن التمثلات ووسائطها تحدِّد تخوم الجماعة القومية، وتحدِّد بالقدر نفسه ما يميزها عن غيرها. وعلى ذلك، يصوغ كل مجتمع معانيه وقيمه التي تحدد هويته في مواجهة العالم الخارجي أو الجماعات الأخرى. وهذا يؤكد على التشابك بين الذات والآخر، وأن صناعة طرف منهما هي صناعة للطرف الآخر، فيما أن علاقات القوة هي المحدد لما تنتجه تلك الصناعة من دلالات، وما تجترحه على أرض الواقع من أداءات، بما في ذلك احتكار تمثيل الآخر.

ليس كل آخر

على الرغم من كل المقاربات والمفهمات المقدمة حول صناعة الآخر وتمثيله، لا يمكن التغاضي عن أن بعض تلك المقاربات تشطر الآخر إلى اثنين: مَنْ يستحق أن يُلتفت إلى عذاباته واضطهاده وتجريده من إنسانيته، ومَنْ لا يستحق. ولعلَّنا هنا نكتفي بالإشارة إلى واحد من أهم المفكرين الذين تصدوا لمفهوم الآخر/ية بجدية وعمق، وهو المفكر الفرنسي (من أصول يهودية) إيمانويل ليفيناس. بنى ليفيناس مفهومه عن الآخر بموقف نقدي جذري من الفلسفة الغربية معتبراً أنها فلسفة كليَّانية، ترتكز على معرفة مطلقة، ولذا ترى في الآخر موضوعاً لها،[36] وتسعى لإخضاعه واحتوائه ضمن "أناها" ومعرفتها المطلقة تلك.

وللخروج من مأزق الفلسفة الغربية في التعامل مع الآخر/ الغير، يرى ليفيناس ضرورة الانعتاق من الأنطولوجيا اللاهثة وراء تحديد الوجود، وتبنِّي مقاربة الميتافيزيقيا الأخلاقية التي لا تبحث في وجود الآخر، بل في العلاقة معه. ولذلك، يستدعي إلى مجادلته تلك "وجه الآخر"، الذي بمواجهته أخلاقياً، وهو في حالة من "العري والبؤس والاستجداء"، لن يثار سؤال "ماذا يكون هذا الكائن؟" بل توضع الذات أمام مسؤوليتها بالترحيب بالآخر.[37] غير أن هذا الطرح الأخلاقي في النظر للآخر/ الغير، يتخلخل كاشفاً عن مأزقه الإبستيمولوجي وتناقضه الأخلاقي، بمجرد أن يخلع ليفيناس ثوب الهولوكوست عن نفسه، لينظر إلى آخر/ غريب، غير "اليهودي" بالنسبة للأوروبي. وذلك على الرغم من أن ليفيناس وقف على مسافة نقدية (وإن لم تكن جذرية) من الدولة الصهيونية، لا من حيث "حقها بالوجود"، فذلك بالنسبة له وجوب أخلاقي لتحقيق العدالة، بل اتجه نقده صوب إمكانية تحول تلك الدولة إلى الصيغة القومية الأوروبية القائمة على القوة وإخضاع الآخرين وإقصائهم.[38]

يتجلى ذلك المأزق في موقف ليفيناس الذي عبر عنه في المقابلة الشهيرة التي أعقبت مجزرة صبرا وشاتيلا .[39] صحيح أنه يبدأ المقابلة بالتأكيد على أفكاره السابقة المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، وانتقاده توظيف الحكومة الصهيونية المستمر للعداء للسامية، واعتبار اليهود الضحية التاريخية المطلقة، إلا أنه بالانتقال إلى الفلسطيني كآخر يراوغ للإفلات من انطباق أفكاره على الفلسطينيين. يتذرَّع ليفيناس أن الآخر القريب هنا، هو في موقع الهجوم والعداء، أي تحويل الفلسطيني من ضحية مستنجدة إلى عدو مهدِّد. هنا، تتوارى الميتافيزيقيا الأخلاقية لتحل المركزانية الأوروبية مكانها. ومع ذلك، فإن ليفيناس، يعود، في المقابلة ذاتها، إلى التأكيد على طرحه الأخلاقي، في تناوله صدمة صبرا وشاتيلا التي يعتبر أنها تضع الموروث الأخلاقي اليهودي أمام خطر الزوال ما لم يتم الالتفات للقيم الأخلاقية للشعب اليهودي، سيما تحريم الإساءة لأيِّ إنسان باسم قداسة الأرض.[40]

ومن هذا المأزق، تنطلق جوديث بتلر لتفكيك مفهوم تأطير الوجه، موضحة أن الوجه ليس معطى مجرداً كما افترض ليفيناس، بل هو مفهوم مؤطر داخل الأنساق المعرفية السلطوية التي تحدد مساحة اللقاء الأخلاقي، طالما أنه بالإمكان التمييز بين الوجوه بحسب خلفياتها، أو كما تعبر عن ذلك: "أولئك الذين لا يظهرون إطلاقاً لأنهم بلا وجوه."[41] بالتالي، وكما أشرنا سابقاً، فإن تلك السلطة تقدم كائناً حياً يُحَدُّ على موته، وآخر لا يشكل موته خسارة. هذا

المأزق يكشف تماماً علاقة المجرد الفلسفي بالعياني السياسي، حيث يفتح الباب أمام الاستثناءات السياسية، بمعنى أن وجه الآخر هنا مؤطَّر في حدود المركزانية الهوياتية الأوروبية. وعلى ذلك، يصبح الآخر مشروطاً، بمعنى أن الآخرية لا تنطبق عليه، وهنا، على وجه التحديد، الآخر الفلسطيني، طالما أنه خارج تلك الشرطية الهوياتية.

من البيِّن أن صناعة الآخر، كآلية لتصنيف البشر، تستند أساساً إلى الحطِّ من إنسانية الآخر، إن لم يكن تجريده كلياً منها، الأمر الذي يقتضي عزله وجودياً باعتباره خارجاً عن المعايير الطبيعية للجماعة المهيمنة. ولثبيت تلك الصناعة وحملها من المجال السياسي إلى المجال المعرفي، تأتي فكرة تمثيل الآخر عبر إنتاج صورة مشوَّهة عنه، يتم تعميمها وفرضها عبر شتَّى الأدوات التي تشكل الوعي وتوجهه. وفي الحالتين، تعمل الجماعة المهيمنة على وضع معاييرها الخاصة، والتعامل مع كل ما لا يستقيم مع تلك المعايير إلى وصمة تلصقها بالجماعة الأخرى.[42]

انقلاب السحر على الساحر

إن محاولة تجريد الآخر من إنسانيته، أو شيطنته، تشكل الفاعل بأكثر من قدرتها على تصوير "حقيقة" الضحية، أو الإسهام في تغيير جوهره أو إعادة تشكيله. فكل تعبير عن القوة بممارسة القتل والتعذيب والاحتجاز والإخفاء القسري، ناهيك عن كثير من الممارسات الوحشية، سواء أَصَدَرَت عن نظام استبدادي، أو عن مجموعات عنصرية أو إرهابية، أو عن الاستعمار (مجمع الشرور كلها)... فإنها تمارس ما تحاول إلصاقه بعدوِّها، كسمات جوهرية، أو طبائعية فيه. يذكرنا ذلك بإيمي سيزار حين اعتبر أن الاستعمار ينزع الحضارة عن المستعمِر، ويوقظ غرائزه الدفينة، والطمع والعنف والعنصرية لديه،[43] ويحوله إلى "شيء" أي إلى آلة إبادة وقتل وقمع، بمعنى أن ما يمارسه المستعمِر هنا من وحشية، وتعوُّد على القتل، يأتي نتاج تجرُّده من إنسانيته وقيمه الأخلاقية. ووفقاً لذلك، يفصل سيزار هذه الموجة الارتدادية، التي تعصف بالمستعمِر، لتضع جلَّ أفعاله في الإطار الذي حاول أن يخلقه لعدوه بعدما مارس، بالفعل لا بالخطاب فحسب، كل ما من شأنه تجريد المستعمَرين من إنسانيتهم، عبر معاملتهم كمجرد حيوانات، فما يلبث أن يجد نفسه، أي المستعمِر، قد تحول موضوعياً إلى حيوان.[44] الأمر الذي يفسر لديه صعود النازية في أوروبا ذاتها،[45] والتي لم تختلف أفعالها ضدَّ الأوروبيين أنفسهم، عما مارسه الأخيرون كمستعمِرين.

يمكن فهم تلك الارتدادات من مقاربات شتى، فمثلاً يمكن العودة إلى مفهوم "الإسقاط النفسي" على الرغم من أن نطاق اشتغاله، غالباً، ينطبق على الفرد، والحالات المرضية، بأكثر من الجماعات. في هذا السياق، نجد أن سيغموند فرويد اعتبر الأمر آلية دفاعية للأنا، وذلك عبر إلصاق دوافعها بالآخر الخارجي، إذ تنسب عدوانيتها أو رغباتها المكبوتة إلى الآخرين، لكبح التوترات الداخلية.[46] أما كارل يونغ، وفي تطويره مفهوم الإسقاط النفسي، يخرجه من مجرد دفاع عن النفس، ليصبح آلية لردم الهوَّة بين الشخصية المرغوبة، وما تخفيه، ولا تودُّ الاعتراف به، لتدفعه إلى ما يسميه "منطقة الظل"، بانتظار أن تسقط على الآخرين، فالكراهية الجماعية مثلاً، تلصقها الذات بالآخرين.[47]

وإن كانت فكرة الإسقاط النفسي، بتحريكها من الفردي إلى الجماعي، تفسر جانباً من التجريد من الإنسانية، وارتدادها على ممارسها، إلا أن غوصاً عميقاً وراء الفكرة يفضح انحيازاتها، ويكشف عن تعالقها بالإبستمولوجية

المهيمنة ومقولاتها. هنا، يفكك دانيال بوسكاليون، مفهوم "الظل" لدى يونغ في مقاله "الإنسان البدائي"، ليكشف عن التراتبية/ التطورية القابعة وراء ذلك الظل، والتي قادت يونغ إلى تصنيف البشر إلى "المتحضرين" الذين يمثلهم الأوروبي، مقابل "البدائيين" الذين يمثلهم الأفارقة والشعوب الأصلية، أولئك الذين يسكنهم الظل، أو الجانب المظلم والبدائي، ويسكنونه. وقد بلغ هذا درجة أن يونغ يجزع من أن يصبح أسود تحت الجلد في حال تخلى عن عقلانيته لصالح مشاعره وغرائزه المكبوتة.[48]

وبعيداً عما يشوب فكرة الإسقاط من عوار، إلا أنها تعود بأشكال أخرى، لتكشف تعقيد علاقة الأنا/ الآخر، الذات المهيمنة وتلك الخاضعة: سواء أكانت ذاتاً أم موضوعاً كما يحاول المهيمن إحالتها. فهذا جاك لاكان، مثلاً، وعبر ما يسميه بـ"مرحلة المرآة"، يدفع بالمفهوم، إلى فضاء تبادلي يعتبر فيه، أن الأنا تتشكل وفق معايير خارجية، فانعكاس الصورة في المرآة يعبر عن بناء متخيل يتأثر بالآخر بكل ما يحيط به من بنى اجتماعية ورمزية ولغوية وقانونية. على أن مرآة لاكان تلك، تبقى محصورة في إطار تجارب ضيقة، لا تكاد تتجاوزها، قبل أن تخضع لمصقل كل من فرانز فانون، وإدوارد سعيد، وهومي بابا.[49] يتجاوز فرانز فانون مرآة لاكان، بمرآة لها وجهان متقابلان: يقف كل من المستعمَر والمستعمِر أمام كل منهما: فيرى الأول، لا انعكاس صورته بل، صورتين في آن، واحدة شكَّلها المستعمِر/ الأبيض عنه، والثانية صورة هذا الأخير في وعيه، لتجده، أي المستعمَر، يندفع هارباً من صورته لمحاولة تمثُّل الصورة الثانية بارتداء قناع أبيض يحجب عنه بشرته السوداء، ويمنحه شعوراً بالتماهي مع المستعمِر. وعلى الجانب الآخر من المرآة يقف المستعمِر، مزهواً بالصورة التي اختلقها لنفسه،[50] وفي خلفيتها يبدو ركام صورة المستعمَر كظل باهت.

وعلى الرغم مما يحمل هذا البورتريه/ التمثيل لما قدمه فانون في كتابيه **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** (1952)، و**معذبو الأرض** (1961) من علاقة معقدة، بين المستعمَر والمستعمِر، وبين صورة كل منهما في وعيهما... إلا أن هذا التركيب يكشف بجلاء عن ثلاث قضايا متراكبة: القضية الأول، هي إنتاج المستعمِر لصورة المستعمَر، وما يحمله ذلك من تجريد لهذا الأخير من إنسانيته، وما يترتب على ذلك من سياسات استعمارية. والقضية الثانية، هي ما تخلفه تلك الصورة المشوَّهة "مرآة المستعمِر" في مخيلة المستعمَر للدرجة التي يكاد فيها هذا الأخير أن ينسلخ عن جلده لشعوره بالنقص والدونية، أي في المحصلة ممارسته تبييض الذات، في محاولة منه لنيل الاعتراف، سواء تم ذلك عبر اللغة أو اللباس أو عبر أيٍّ سلوك شكلاني يقلد فيه المستعمِر.[51] والقضية الثالثة، هي ارتداد العنف الاستعماري على المستعمِر ذاته، فكلما أمعن في وحشيته تجاه المستعمَر، يتعمق تدهوره الأخلاقي والنفسي والقيمي،[52] لدرجة يكاد ينتج فيها لا صورة الوحش التي ألصقها بالمستعمَر فحسب بل وينتج وحشاً حياً يسكنه هو، ويوجِّه سياساته وأفعاله. وقد عبر جان بول سارتر عن هذا الأمر في مقدمته لكتاب فانون **معذبو الأرض**، بأكثر من صيغة معتبراً أن أوروبا الاستعمارية قد أفلست، أو وصلت الحضيض، لكن النتيجة الأهم التي يخلص لها، أن المستعمَر يعيد تشكيل نفسه، أما المستعمِرون فإنهم يتحللون.[53]

لكن فانون لا يقف عند حدِّ الكشف عن جانبي المرآة، أو تحديد ما تقدمه من صور، أو ما يقرُّ في العالم الواقعي من

علاقة بين المستعمِر والمستعمَر، إذ يرى أن السم الزعاف الذي يستخدمه المستعمِر وهو العنف بكل ضروبه: المادية منها والرمزية، هو ذاته العلاج إذا ما تبنّاه المستعمَرون كعنف ثوري لاسترداد الذات المستلَبة، وتطهيرها مما شابها من تشويه. وفي المحصلة، فإن استرداد الإنسانية المستلَبة ليس لدى المستعمَرين فحسب، بل أيضاً لدى المستعمِرين. إن فانون هنا يبدو وكأنه يريد تحطيم صنمَي الدونية والتفوق في آنٍ معاً، والعودة إلى إنسانين يكون الاختلاف بينهما، كما العلاقة، طبيعي: لا استعمار ولا استغلال ولا تفوق ولا عنصرية فيها. وبالعودة إلى إدوارد سعيد، نستطيع القول، إن ما تعكسه صورة الآخر، يفصح عن ذهنية مخترعها، ووعيه، وخيالاته، ولربما عن المكبوت فيه أو ما يحاول لجمه... أو على العكس تماماً، بحيث يكون ما يرغب فيه أو يتوق إليه. وكما سبق القول، فإن اختراع الغرب هويته وتاريخه، وأسطرتهما، ما كان ممكناً (ولعل ذلك يعود لارتباط تاريخ الغرب الحداثي بالرأسمالية والاستعمار أساساً) دون إخضاع الذات، كما الآخر، وجوداً وتاريخاً ومعرفةً، لمفاصلة جذرية تتكثف فيها التراتبية، والإقصائية، والعدائية.

وباستدعاء ما قدمه هومي بابا أمام المرآة (كاستعارة رمزية تعكس تشكيل الصور كما تصديرها وتشويهها)، فإن محاولة المستعمِر إعادة إنتاج المستعمَر على صورته، كمشابه لا مطابق أو كما يشير بابا بالقول "إن التنكر الكولونيالي هو الرغبة في آخر معدَّل أو مصلح وقابل للمعرفة، بوصفه ذاتاً لاختلاف هو الشيء ذاته تقريباً، إنما ليس تماماً،"[54] ترتد على المستعمِر، وتفضح تناقضه الذاتي، وتهدد مركزيته وتكشف زيف إدعاءاتها. هنا، يكتمل انقلاب السحر على الساحر، أي أن السعي لتجريد الآخر من إنسانيته، أو إعادة إنتاجه كذات تحاكي المستعمِر، سيفضي بالضرورة إلى تمزق الذات الاستعمارية، ومطاردتها من تلك الصور المشوَّهة التي أنتجها بنفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ذاتاً تشيِّد صورتها على أنقاض حقيقة الآخرين، ستبقى تعاني النقص والتشوه والاختراق. أي أنها، في المحصلة، ستبدو مجردة مما حاولت تجريده من الآخرين.

خاتمة

عموماً، يكشف مفهوم التجريد من الإنسانية عن آليات متعددة ومتدرجة لإنكار وجود الآخر، أو التقليل من قيمة وجوده، أو عرضه كخطر وجودي ماثل أمام "الإنسان" الكامل/ أو الطبيعي، وقيمه وحضارته. وذلك إنما يتم العمل عليه ليتم تقديم الآخر كفائض "بشري" ينبغي التخلص منه، أو على الأقل إخضاعه الدائم لسياسات الضبط والتحكم والرقابة والتوجيه. ولئن كانت القوة المهيمنة تحتاج إلى مسوغات أخلاقية لتبرير رؤيتها وممارستها تجاه الآخر (سواء أقدم ذلك تحت عباءة التمدين أو التحضير أو تأهيل "البشر الناقصين" وانتظار أن يثبتوا إنسانيتهم أو جدارتهم، أو تحت ما يمكن اعتباره الحاجة إلى تحييد خطرهم الوجودي، وبين هذا وذلك استدخال ذلك التجريد، في عقلية من يمارس ضدهم) فإن الأهم ليست تلك "الخلقنة"، بل استدماج المفهوم ومأسسته داخل المنظومة المهيمنة.

كما يلتفت السجال النقدي التحرري إلى أبعد من استدماج المفهوم وما يترتب عليه من ممارسات، إذ يكشف أشباح المفهوم المتغلغلة في القوى المهيمنة المنتجة له، بمعنى أن تجريد الضحية من الإنسانية ليست إلا محاولة

إنتاجها على صورة الجاني. ولعل هذا تماماً هو معنى المرآوية الذي انطلقت منه هذه الدراسة، حيث يصدِّر الجاني جوهره لصورة المجني عليه فيتكشف جوهر الجاني، ويظهر عارياً من إنسانيته، فيما تتجلى إنسانية المجني عليه في مقاومته وإصراره على الوجود. وكغيره من المفاهيم، فإن تناوله دون إمعان النظر فيه يفضي إلى تقبل بعض تكييفاته المفهومية التي، وإن وقفت على مسافة نقدية منه، إلا أنها تغفل (عن قصد أو بغير قصد) عن جزء غير يسير من مرجعيات المفهوم، كون تلك التكييفات لا تزال أسيرة مركزيتها المعرفية الغربية. وبالتالي ستبقى قاصرة عن تحمل تبعات تفكيك المنظومة كاملة، التي يشكل "التجريد من الإنسانية" أحد تعبيراتها. ولذلك، ينظر للتجريد من الإنسانية كحالة طارئة أو استثنائية، أو مجرد انحراف سلوكي، أو انحياز أخلاقي أو قيمي، دون النفاذ إلى البنى السلطوية المنتجة للمفهوم. وكذلك، لا يمكن إغفال أن مفهوم الإنسان نفسه قد خضع في النماذج الغربية لمَعْيَرَة اختزالية تكاد تحصره بالرجل الأبيض. وبالتالي، فإن التجريد من الإنسانية، مستبطَن سلفاً داخل ذلك المعيار.

وعلى ذلك، فإن الكشف عن تحيزات المفهوم من جهة، واستزراعه ضمن شروط السياق التاريخي، سيما الاستعماري الاستيطاني في فلسطين بخاصة، يشكل الأساس في استعادة المفهوم، وتحريره، وتوظيفه ضمن مقاربة تحررية، تضع تجارب المستعمَرين والمهمَشين في صلب انشغالاتها. الأمر الذي يعني النظر إلى مقاومتهم لكل أشكال التجريد من الإنسانية، كفعل، لا لإثبات إنسانيتهم، فذلك ما لا يحتاجون لإثباته، بل لتقويض الأسس المادية والإبستيمولوجية التي قام عليها تجريدهم من إنسانيتهم. ومن جهة أخرى، لا يمكن حصر التجريد من الإنسانية وممارسته، ضمن السرديات الكبرى لدولة الحداثة الرأسمالية، والاستعمار، إذ إننا نجد المفهوم وممارسته في كثير من الأنظمة السلطوية والشمولية، إضافة إلى ظهوره بين الجماعات المتصارعة على خلفية دينية أو إثنية، والتي لا تشترط حضور الأبيض/ المستعمِر كطرف مهيمن فيها، ما يوجب ضرورة التدقيق في توظيف المفهوم ضمن المغايرة السياقية، وأطرافها المحتملة. ولعل هذا يعني كذلك النظر إلى المفهوم ضمن فضاءات أرحب، فيما ينظر لنقيضه، بأنه مقاومة مستمرة لاسترداد حرية الإنسان وكرامته، من أشكال الظلم والقهر والاستلاب

الإحالات

[1] تشكِّل هذه الدراسة الجزء الأول من مشروع أوسع. يغطي هذا الجزء نقدياً السجالات النظرية حول مفهوم التجريد من الإنسانية، فيما سيتناول الجزء الثاني، الخطاب والممارسات الاستعمارية الصهيونية على اختلاف درجاتها، ونطاقاتها، وغاياتها، وآثارها. وخاصة جرائم الإبادة الصهيونية.

[2] David Livingstone Smith, "Paradoxes of Dehumanization," *Social Theory and Practice*, Special Issue: "Dominating Speech," Vol. 42, No. 2, (2016): 416–443.

[3] Jacques-Philippe Leyens, et al., "Psychological Essentialism and the Differential Attribution of Uniquely Human Emotions to Ingroups and Outgroups," *European Journal of Social Psychology*, Vol. 31 (2001): 395–411.

[4] Brezo P. Cortes, et al., "Infra-humanization or Familiarity? Attribution of Uniquely Human Emotions to the Self, the Ingroup, and the Outgroup," *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 31 (2005): 243–253.

[5] Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Preparation of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 3, No. 3 (1999): 193–209.

[6] Nick Haslam, "Dehumanization: An Integrative Review," *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 10, No. 3 (2006): 252–264.

[7] Ibid., 252-257.

[8] Felicia Pratto, and Jim Sidanius, "Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relations: Taking Stock and Looking Forward," *European Review of Social Psychology*, Vol. 17 (2006): 271–275.

[9] ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 259-260.

[10] ميشل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (جبيل: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022)، 61-62.

[11] المصدر نفسه، 130-131.

[12] ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013)، 115.

[13] المصدر نفسه، 117.

[14] عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة الفلسطينية الحية 1: التاريخ المفاهيمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120، 99-100.

[15] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. by Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1998), 13.

[16] Ibid., 47-48.

[17] Ibid., 19.

[18] Ibid., 95-102.

[19] الشيخ، مصدر سبق ذكره، 106.

[20] Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London: Verso, 2009), 1–6.

[21] Ibid., 24- 28.

[22] Ibid., 14.

[23] Judith Butler, Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence (London: Verso, 2004), 33–34.

[24] فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار القلم، د.ت)، 39.

[25] Boaventura de Sousa Santos, "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges," *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (London: Routledge, 2014), 189- 215.

[26] Achille Mbembe, *Necropolitics*, trans. by Steven Corcoran (Durham, NC: Duke University Press, 2019), 23.

[27] Ibid.,20 - 23.

[28] Ibid., 92.

[29] رامي سلامة، "صناعة الوحش الاستعماري: البرودة بوصفها تقنية إبادة حديثة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العددان 4-5 (2026): 192-193،192-204.

[30] سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر: الوقائع والأساطير**، ترجمة سحر سعيد، ط 1 (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2015).

[31] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (مصر والمملكة المتحدة: مؤسسة الهنداوي، 1995)، 67-88، 115-136.

[32] عبر مفهوم الهجنة الثقافية يبرز التباين المذكور سابقاً بين سعيد وبابا، حيث إن مفهوم الهجنة الثقافية لديه، يتجاوز فكرة الثنائيات، للحيلولة دون إغلاق المعنى وتثبيت جوهرة الأصول والسمات. هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، 39- 41.

[33] المصدر نفسه، 86-89.

[34] مهند مصطفى، "سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي،" **تبين**، العدد 17 (2016): 81،77-96-82.

[35] بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة،: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، ط 1 (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، 159-174.

[36] إيمانويل ليفيناس، **الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية**، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ط 1 (الجبيل: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021)، 61-62.

[37] المصدر نفسه، 218- 226.

[38] Emmanuel Levinas, Difficult Freedom: Essays in Judaism, trans. by Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 216–221.

[39] Sean Hand, ed., The Levinas Reader (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 291–299.

[40] Ibid., 297.

[41] جوديث بتلر، **مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية**، ترجمة نور حريري (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، 68.

[42] أفرد إيرفينغ غوفمان كتاباً يقدم فيه مفهوم "الهويات الموصومة"، حيث يفصل فيها أنواع الوصم الاجتماعي، سواء أكان جسدياً أو سلوكياً أو قبلياً/ جماعياً. إلا أن الأهم هو تضمين مفهوم الوصمة في الدراسات اللاحقة التي خرجت عن آليات غوفمان لإدارة الهوية الموصومة، لتضع المسألة في إطار التحدي، بأن تكون تلك الوصمة جزءاً من التعبير عن هوية المضطهدين ومقاومتهم. للتفاصيل: بروس ج. لينك، و جو ك. فيلان، "مفهمة الوصمة،" ترجمة ثائر ديب، **عمران**، العدد 31 (2020): 141 -168

[43] Aimé Césaire, Discourse on Colonialism, trans. by Joan Pinkham (Monthly Review Press, 1972), 35.

[44] Ibid, 41.

[45] Ibid, 36.

[46] سيغموند فرويد، **الطوطم والحرام**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1983)، 85.

[47] Carl Jung, C. G. Aion: *Researches into the Phenomenology* of the Self, trans. by R. F. C. Hull (New York: Ollingen Foundation INC, 1959), 8- 10.

[48] Daniel Boscaljon, "Seeing Jung's Shadow in a New Light: Decolonizing the Undisciplined Depths," *Religions*, Vol. 15, No. 12 (2024): 1-6.
https://doi.org/10.3390/rel15121553

[49] من المهم هنا أيضاً، الإشارة إلى ما قدمه جوزيف مسعد، حيث يرصد مرآوية الصهيونية في أكثر من موضع، واللافت في أطروحته أن هذه المرحلة، لا تتعلق حصراً بتجريد الفلسطينيين من إنسانيتهم، بل إنها في بنية الصهيونية عقيدة وممارسة. وهذا يتضح لديه مثلاً في تحليله للمجتمع الصهيوني، وعلاقة الأشكينازيم بالسفارديم، بل ويعيد الأمر حتى للبدايات المبكرة للصهيونية التي رغم نزعتها للتفوق العرقي اليهودي، استعارت الخطاب المعادي للسامية. للمزيد انظر: الفصل الثالث، والفصل التاسع في: جوزيف مسعد، **ديمومة المسألة الفلسطينية: حول الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 2009).

[50] وهو ما يشير إليه فانون بأن الزنجي عبد لدونيته، والأبيض عبد لتفوقه. للمزيد انظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**، تعريب: خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2004)، 65.

[51] المصدر نفسه، 20-28.

[52] للمزيد انظر: فانون، **معذبو الأرض**، مصدر سبق ذكره، 193.

[53] المصدر نفسه، 30.

[54] هومي بابا، مصدر سبق ذكره، 166.

نظام الحظائر: هندسة العزل والوصل الاستعمارية في الضفة الغربية

لوزية بزار، فلسطين

تخصص دولة الاستعمار الاستيطاني "الإسرائيلي" منظومة عسكرية/ أمنية متكاملة في فرض سيطرتها بحكم الأمر الواقع على الضفة الغربية والقدس المحتلة، إذ: تغلق مداخل تجمعات الفلسطينيين ومخارجها بالحواجز والبوابات الحديدية، وتحاصرها بالتوسع الاستيطاني، وتعزلها أو تضمها بالشوارع الالتفافية—أدوات السيطرة الاستعمارية التي تتناولها هذه الدراسة. توظِّف "إسرائيل" هذه الأدوات أولاً كأساليب للتوسع الاستيطاني، وثانياً كوسائل لعزل الفلسطينيين في تجمعات محاصرة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر جغرافياً بما يشبه نظام الحظائر،[1] كما تعزلها عن التجمعات الاستيطانية التي باتت تسيطر على معظم مساحة الضفة الغربية، وتعيق حركة الفلسطينيين، وتربك مجريات حياتهم اليومية. تستند هذه الدراسة إلى مفهوم الاستعمار الاستيطاني كإطار تحليلي لواقع الممارسات الصهيونية وأدواتها الثلاث في عزل الفلسطينيين والسيطرة على أراضيهم.

مقدمة

تطور مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين الذي تعود جذوره إلى ما قبل نكبة سنة 1948 على مدى العقود السابقة ليصبح نظاماً مهيمناً يعيد هندسة الأرض والسكان ضمن منطق الإقصاء والسيطرة.[2] وبعد احتلال الضفة الغربية سنة 1967، وظفت "إسرائيل" الخطط الاستيطانية التي أعادت تشكيل الحيز الجغرافي الفلسطيني وتفكيك بنيته الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية، وذلك عبر أدوات قانونية وعسكرية مركَّبة.[3] وقد كانت "خطة يغال ألون" نقطة الانطلاق للسيطرة على الضفة الغربية التي تقوم على رؤية استراتيجية لاستيطانها بذريعة حماية "أمن إسرائيل" مع الأخذ بعين الاعتبار التهديدات الديمغرافية.[4] ولذا، فقد قامت خطة ألون (مدير لجنة المستوطنات ووزير الزراعة في الحكومة "الإسرائيلية") على فكرة تحقيق الحد الأقصى من الأمن في أكبر حيز جغرافي "إسرائيلي" ينخفض فيه تعداد السكان العرب إلى الحدود الدنيا، ووضعت هذه الخطة موضع التنفيذ في العقد الأول من احتلال "إسرائيل" للضفة الغربية.[5]

وفي هذا السياق، أُنشئت أولى المستوطنات في مناطق استراتيجية في الضفة الغربية لأغراض عسكرية وأمنية، مثل: "كفار عتصيون" (1967)، و"كريات أربع" (1968)، و"معاليه أدوميم" (1975)، و"أريئيل" (1978)، وهي قواعد عسكرية زراعية، تقوم على فكرة دمج الخدمة العسكرية بالاستيطان الزراعي.[6] وتعتبر نقاط تثبيت للسيطرة على الضفة

وترسيم خطط الإزاحة للفلسطينيين من أراضيهم. في وقت لاحق، توسَّع المشروع الاستيطاني في الضفة الغربية إلى أن زرعت "إسرائيل" فيها أكثر من 500 مستوطنة وبؤرة استعمارية.[7] وقد ازدادت وتيرة هذا الشره الاستيطاني بعد 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023 التي عكست كذلك شراسة سياسات العزل للفلسطينيين بعد الفشل في تهجيرهم، إذ مثَّل الاستيطان استراتيجية أساسية في السيطرة على أراضي الضفة الغربية وإعادة هندسة المجتمع الفلسطيني ضمن رؤية المشروع الاستعماري الصهيوني. وفي المحصلة، أدى تصاعد هذا المشروع إلى حشر الفلسطينيين في الضفة الغربية والقدس فيما نطلق عليه "نظام الحظيرة" من حيث تجميعهم في مناطق جغرافية ضيقة ومحاطة بمختلف أدوات الرقابة والسيطرة والحصار والحظر، ومنها الحواجز والبوابات والتوسع الاستيطاني والشوارع الالتفافية.

قسَّمت "إسرائيل" الضفة الغربية إلى مجتمعين منفصلين أحدهما عن الآخر: الأول هو مجتمع مستوطنين— مترابط في تكتلات استيطانية مدمجة عبر شبكة طرق واسعة والتفافية مفتوحة على أراضي فلسطين المحتلة 1948، ومُعزز بأنظمة حماية ورقابة وبنية تحتية متكاملة. وهذا المجتمع الاستعماري، بوجوده ووظيفته، يحاصر ويفتت المجتمع الثاني، أي المجتمع الفلسطيني المجزأ والمتقطع ديمغرافياً والمغلق جغرافياً في الوقت ذاته. ولتثبيت سياسة الفصل العنصري هذه، ثمة أدوات استخدمتها "إسرائيل" في تفكيك الجغرافيا الفلسطينية وعزلها عن الكتل الاستيطانية، حيث: استمرت بتوسيع شبكة المستوطنات والبؤر الزراعية والرعوية المحاطة بنقاط عسكرية أو معسكرات في الضفة والقدس، وتم بناء جدار الفصل العنصري، وزرعت الحواجز، وأقيمت البوابات الحديدية على مداخل القرى والمدن الفلسطينية... ما حول المجتمع الفلسطيني إلى نتف ديمغرافية في معازل وتجمعات محاصرة ومغلقة أفقدته مقومات ترابطه.

حينما تنتظر الفلسطينية أمام البوابة أو الحاجز لساعات طويلة لضمان حرية تنقل المستوطن ولتوفير الأمن والحماية له، تتساءل عن الوصف المناسب للسياسات الاستعمارية "الإسرائيلية" في التعامل مع أبناء شعبها وهي تنظر بصمت إلى مستوطن أو جندي صهيوني، ولا فرق بينهما، يمسك مفتاح قفل البوابة لفتحها أو غلقها في أوقات محددة، ويراودها سؤال: هل تتحوَّل قرانا ومدننا إلى حظائر بفعل هذه السياسات الاستعمارية؟ كفلسطينية أسكن وعائلتي في بيتي الذي أقيم إلى جانبه حاجز حزما الدائم وجدار الفصل العنصري، يمكنني تقديم وصف لحالة من هذه الحالات. يقع البيت، بيتنا، بين بوابتين الأولى تبعد عنه قرابة 50 متراً والثانية قرابة 100 متر. وحين يقوم فلسطيني برمي حجر على مستوطن، أو ينفذ أحد عملاً مقاوماً، يتم حصار البلدة وإغلاق البوابتين فوراً كإجراء عقابي. وقد تعرضت البلدة إلى عشرات الإغلاقات منذ 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023.[8] في كل مرة، كانت الذريعة هي حماية أمن المستوطنين وتسهيل حركتهم خلال مرورهم من جانب مداخل البلدة، مقابل فرض قيود مشددة على حركة أهاليها—أصحاب الأرض.

هناك ما يقارب 1000 بوابة وحاجز ثبتتها "إسرائيل" في الضفة الغربية تغلق وتفتح بنفس الآلية لتوفر الأمن وحرية الحركة للمستوطنين. وهذه السياسة الأمنية الصهيونية أضحت استراتيجية راسخة في العقيدة "الإسرائيلية" في

التعامل مع الفلسطينيين في قرى ومدن ومخيمات الضفة. وتُشير هذه الدراسة إلى مجموعة من حالات ميدانية وأمثلة وُظِّفت فيها منظومة الحواجز والبوابات في إطار سياسات العقاب الممنهجة التي تمارسها الحكومات "الإسرائيلية" المتعاقبة، علماً أن بعض الخطط تكون معدَّة مسبقاً لإحباط عمليات المقاومة، وبعضها تنفذ مباشرة كالإعدامات الميدانية، أو لاحقاً كهدم البيوت ومصادرة الأراضي من الفلسطينيين ومنحها للمستوطنين والسماح لهم بشق طرق التفافية جديدة. تعكس هذه الخطط انسجام السياسات العقابية الاستعمارية مع مخطط الاحتلال بالسيطرة الكاملة على الضفة من خلال تحويلها من تجمُّعات وبؤر استيطانية متناثرة إلى بُنية متكاملة ومترابطة متصلة بالمدن "الإسرائيلية"، وفي الوقت نفسه تسعى إلى تضييق الحيز الفلسطيني وتحويل مدنه وقراه ومخيماته إلى جيوب معزولة تحت الهيمنة الإسرائيلية.[9] هذا، وتشهد الضفة الغربية والقدس عمليات إزاحة للفلسطينيين، يُذكر منها تهجير ما لا يقل عن 117 تجمعاً بدوياً ورعوياً بشكل كلِّي أو جزئي منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، حيث أجبر أغلبهم على الانتقال إلى البلدات والقرى المجاورة، أو حتى إلى أطراف المدن.[10] تظهر هذه السياسية ميدانياً طرق تجميع الفلسطينيين ضمن تجمعات محصورة في مناطق سكنية محددة وعزلها عن امتدادها الجغرافي وتسهيل عملية العزل في صورة حظائر بما يسمح بالتوسع الاستيطاني.

الاستعمار الاستيطاني

ساد مفهوم الاستعمار الاستيطاني كإطار تحليلي لدراسة الاستعمار الصهيوني في فلسطين، ووظَّفه الكثير من الباحثين في تصنيف الحالة الاستعمارية في فلسطين وتوصيف ممارسات الاستعمار الصهيوني مع الشعب الفلسطيني.[11] ومن أبرز المنظرين لذلك باتريك وولف ولورينزو فيراتشيني، إذ يفيد وولف بأن الاستعمار الاستيطاني بُنية وليس حدثاً، ومبني على منطق إزالة السكان الأصليين ومحوهم، وأن هدف هذا الاستعمار هو الأرض نفسها ولا يرتبط بالضرورة بالإبادة الجماعية. ووفقاً لتحليله، فإن ما جرى في الحالة الفلسطينية هو تصوير السكان الأصليين في الخطاب الاستعماري الاستيطاني باعتبارهم مجتمعات غير مستقرة (بدواً)، لا تملك جذوراً تربطها بالمكان، ما جعلهم قابلين للاستئصال والمحو، ومن ثم بررت الأيديولوجيا الصهيونية الاستيلاء على الأرض بذريعة أن الصهاينة الحداثيين يستطيعون استخدامها أفضل من العرب.[12] أما فيراتشيني، استبدل مصطلحي "الإزالة" و"المحو" بـ"الترحيل" في الحالة الاستعمارية في فلسطين، إذ يرى أن نموذج الاستعمار الاستيطاني ينطبق على الأراضي المحتلة في سنة 1948، بينما فشل المشروع الاستعماري الاستيطاني في الأراضي المحتلة في سنة 1967، حيث انتقل من نظام القضاء على السكان الأصليين جميعهم إلى السيطرة على من بقي منهم. وفي المقابل يعتبر نديم روحانا أن مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني على فلسطين بأكملها لا يزال متواصلاً ونتيجته غير محددة بعد.[13]

وبذا، فلم يستطع الاستعمار الصهيوني إزالة أو ترحيل جميع الفلسطينيين من أرضهم، وانتقل إلى نظام السيطرة على من بقي فيها.[14] وتشهد الحالة الفلسطينية على عدم قدرة المستعمِر الصهيوني على إبادة الفلسطينيين كلهم، إذ إن هناك أكثر من 14 مليون فلسطيني يعيش ما يقارب نصفهم على الأرض المستعمَرة، وهو ما يعني عدم القدرة على إزالتهم جسدياً. ولعل أهم ما يَسِم الاستعمار الاستيطاني الصهيوني هو عدم الرغبة في استيعاب أو

دمج السكان الأصلانيين ضمن مجتمع المستعمِرين.[15] وفي هذا السياق، يقول فايز الصايغ إن دولة المستعمِرين الصهاينة "إسرائيل" تتسم بطابعها وسلوكها العنصري وميلها للعنف واتجاهها التوسعي، إذ إن حوالي 90 % من العرب الفلسطينيين، الذين ما زالوا يعيشون داخل الدولة الصهيونية المقامة على أرض فلسطين منذ سنة 1948 لهم معسكرات تجميع تشبه تلك التي يعيش فيها السود في جنوب أفريقيا ويطلق عليها اسم "البانتوستان Bantustan" أو المعازل، ولهم إجراءات التحفُّظ التي تطبق على السكان الأصليين، وتطلق السلطات الصهيونية على الأوضاع القانونية التي فرضتها على العرب لفظاً مخفَّفاً فتقول عنها "منطقة الأمن."[16] وفي السياق ذاته، يوضح إيليا زريق أن للمشروع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين خصائص تتمثل في السيطرة على الأرض وعزل السكان الأصليين في مناطق جغرافية محدودة واستخدام نظام مراقبة[17] للتعقُّب والتنصت على الحياة الفردية والجمعية للفلسطينيين، والسيطرة عليهم بالتركيز على التوازن الديمغرافي واستخدام العنف بحجة "أمن الدولة" كأدوات للاستبداد بالمواطنين الأصليين. ووصف مصطلح الحالة الاستعمارية في فلسطين بأنها "استعمار هجين" كونه يجمع بين الاستيطان والاحتلال العسكري.[18]

ووفقاً لمفهوم الاستعمار الاستيطاني، فإن "إسرائيل" بوصفها كذلك تهدف بالدرجة الأولى إلى إحلال مجتمع المستوطنين مكان السكان الفلسطينيين الأصليين مثلما جرى في الأراضي المحتلة في سنة 1948 ويجري حالياً في الضفة الغربية والقدس. وهي تعمل على ذلك من خلال تكثيف الاستيطان، إذ تجاوز عدد المستوطنين عتبة (778) ألفاً يقيمون حالياً على أراضي السكان الأصليين في الضفة الغربية. ولتثبيت المستعمِرين مكان الفلسطينيين تقوم "إسرائيل" بتوفير منظومة أمنية وبنية تحتية متكاملة لهم، ونتيجة لهذا الاستيطان تحولت الضفة إلى مجتمعين منفصلين أحدهما عن الآخر: مجتمع المستعمِرين الصهاينة—وتوفِّر له الحكومة "الإسرائيلية" الامتيازات والخدمات والقوانين التي تكفل له الرفاهية والأمن وحرية الحركة، ومجتمع المستعمَرين الفلسطينيين—الذي يخضع لسيطرة الاحتلال العسكري "الإسرائيلي" وقوانينه وأنظمته الرقابية الصارمة، ويحاصَر بمختلف الأدوات الاستعمارية، ومنها: جدار الفصل العنصري، وشبكة الحواجز والبوابات، والطرق الالتفافية، والبؤر الاستيطانية... ما حوَّل الفلسطينيين في الضفة إلى مجموعات سكانية متناثرة تعيش في معازل أو حظائر فقدوا القدرة على الحركة والتواصل والتمدد الطبيعي إلا في المكان والزمان الذي يسمح الاحتلال. وفي هذا السياق، تعلن "إسرائيل" أمن المستوطنين مبرراً كي تقوم بفرض نظام السيطرة وهندسة العزل الجغرافي والديمغرافي للفلسطينيين متذرعة بمنع عمليات المقاومة الفلسطينية سواء المسلحة المنظمة أو الفردية أو الشعبية، بينما الهدف الخفي هو التوسع الاستيطاني.

أولاً: الحواجز والبوابات كذريعة أمنية للسيطرة

منذ بداية الاحتلال العسكري للضفة الغربية في سنة 1967، انتشرت الحواجز في العديد من المناطق، ولكنها كانت حواجز متحركة، لكن "إسرائيل" بعد العام 1991 باتت تصنِّف الفلسطينيين كـ"مجتمع خطير" أو "غير مرغوب التخالط معه". وقد كان هذا ما وصف به نموذج الاستعمار الاستيطاني في فلسطين بعدم رغبة المستعمِرين

الصهاينة في دمج أو استيعاب المستعمَرين الفلسطينيين. ولتحقيق هذه الغاية، بدأت "إسرائيل" بتطبيق مفهوم "الحاجز الثابت" في سنة 1993.[19] كانت هناك مرحلتان من فرض الحواجز العسكرية: مرحلة الحواجز المؤقَّتة، أو "الطيَّارة"، وبدأ انتشارها في الضفة والقدس بعد احتلالها سنة 1967. ومرحلة الحواجز الدائمة أو "الثابتة". وقد كان من أوائل الحواجز العسكرية في منطقة القدس حاجز حزما كنقطة تفتيش عسكرية للفلسطينيين أقيمت سنة 1990 في بلدة حزما شمال شرق القدس لعزل البلدة وتأمين حركة المستوطنين. وحينما أعلن الاحتلال عن "الإغلاق العام والشامل" للضفة الغربية سنة 1993، تحول إلى حاجز ثابت، إذ في هذا العام أقيمت النواة الأولى للحواجز الدائمة.[20] وبعد اندلاع انتفاضة الأقصى 2000-2004، تطورت البنية التحتية والبيروقراطية للاحتلال "الإسرائيلي" لإحكام السيطرة على الفلسطينيين،[21] إذ جرى تركيب أولى البوابات الحديدية على مدخل قرية مَردا في سلفيت سنة 2000، إثر اندلاع الانتفاضة.[22]

بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، أي عملية "طوفان الأقصى" ودخول مقاومين فلسطينيين إلى داخل عدد من المستوطنات التي تحاصر بها "إسرائيل" قطاع غزة، سارع الاحتلال إلى إغلاق الضفة الغربية وزيادة عدد الحواجز والبوابات، وما إلى ذلك من قيود وعقوبات على الفلسطينيين، إلى جانب تسارع وتيرة الاستيلاء على الأراضي وشق طرق استيطانية جديدة وبناء مستوطنات جديدة إلى جانب توسيع المستوطنات المقامة مسبقاً.[23] وقد وصل عدد الحواجز الدائمة والمؤقتة (سواء بوابات أو حواجز عسكرية أو ترابية) إلى 930 حاجزاً وبوابة.[24] وتشير المصادر المختلفة إلى أن عدد البوابات والحواجز العسكرية المختلفة زاد من 645 قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 إلى 930 حاجزاً وبوابة بعده. أما البوابات الحديدية التي كان عددها 118، فصارت 247، أي بمعدل يقارب 109 %، ما شكَّل عائقاً كبيراً لحركة الفلسطينيين. لقد عزز هذا العدد الكبير من الحواجز والبوابات حصار الفلسطينيين في تجمعات ضيقة تماثل الحظائر، استخدمت أولاً في عزل الفلسطينيين عن المستوطنين والسيطرة على أكبر مساحة ممكنة من أراضيهم. واستخدمت ثانياً استخدامها كأداة عنف ضد الفلسطينيين بحجة "الأمن" ضمن أدوات أخرى تهدف إلى التحكم في مصيرهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. واستخدمت ثالثاً بوصفها قوة قهر تمنع تحرك الفلسطيني دون المواجهة مع مستوطن أو جند متواجد بشكل دائم أو مؤقت على الحاجز، ما يشكِّل صدمة في اللاوعي ويبعث على شعور بالقهر الصامت الذي يدفع بالفلسطينيين مرغمين إما إلى التمركز في التجمعات الفلسطينية "الأكثر أمناً"، أو حتى التفكير بالهجرة في بعض الحالات.

ثمة حالة ميدانية أخرى على توضح توظيف الحاجز والبوابة والذريعة الأمنية، وهي السلوك الذي تلا تنفيذ الشاب عمر العبد من قرية كوبر شمال غرب رام الله عملية طعن داخل مستعمرة "حَلَميش"[25] في 21 تموز/ يوليو 2017. بعد تنفيذ العملية بأيام معدودة، وضعت "إسرائيل" حواجز وبوابات وأبراج مراقبة عسكرية على مداخل القرى المقامة على أراضيها المستوطنة والقرى المجاورة لها. وبعد وضع البوابة حُظِر على الفلسطينيين الوصول إلى أراضيهم أو البناء وحتى العمل فيها. كان توظيف رد الفعل "الإسرائيلي" الانتقامي على العملية هو تفعيل نظام حصار القرى الفلسطينية تلك بإقامة الحواجز والبوابات والسيطرة على الطريق الواصل بين قريتي دير نظام

وبيتللو، الذي يمر بجانب مستوطنة "حَلَميش". وضمن هذا الرد زرع الاحتلال بوابة حديدية على مدخل قرية بيتللو، وصادر أراضٍ تعود لمزارعين فلسطينيين من قرية دير نظام لبناء سياج فاصل حول مستوطنة "حَلَميش،"[26] كما أغلق، بين حين وآخر، طريقاً زراعياً في قرية دير نظام ببوابة حديدية ثابتة.[27]

بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وضمن سياسة العقاب الجماعي، أغلقت البوابات كافة بشكل تام وأقيمت بوابات أخرى على مداخل القرى الرئيسية والفرعية التي سلك سكانها طرقاً زراعية التفافية، في حين استمر المستوطنون المرور من الطرق المعبَّدة.[28] كما أعلنت "إسرائيل" عن إنشاء بؤرة استيطانية جديدة جنوب مستوطنة "حَلَميش."[29] وفي معظم الأحيان رافق هذه الإجراءات اعتداءات مباشرة من المستوطنين على سكان القرى الفلسطينية ومواصلة إقامة بؤر زراعية ورعوية لتهجير السكان وشق طرق جديدة.[30] ومنذ اليوم الأول لبداية حرب الإبادة على غزة، أغلق الاحتلال البوابات على أهالي قرى بيتللو ودير عمار وجمالا ومخيم دير عمار بخمس بوابات حديدية، ولا يزال يحاصر أهالي هذه القرى التي يتجاوز عددهم عشرين ألف نسمة. وقد امتدت إجراءات العزل إلى داخل التجمعات الفلسطينية نفسها، حيث تصل بوابات بين الأحياء في قرية بيتللو،[31] واستشهد الطفل أحمد معروف زيد ذو الخمسة أعوام من مخيم دير عمار بعد تأخر وصوله إلى المستشفى.[32] كما ويقوم جنود الاحتلال بإطلاق قنابل غاز بشكل متواصل على الأهالي كلما تجمعوا عند البوابات احتجاجاً. ولعل هذا يؤكد أن فشل الاحتلال في تهجير الفلسطينيين في الضفة الغربية وإزاحتهم من أراضيهم بشكل كامل، حفَّزه أكثر على فرض نظام السيطرة على من بقي منها. وهذا دون شك يدعم فرضية حصارهم من خلال نظام الحظائر من أجل عزلهم تماماً عن تجمعات المستوطنين، وتكريس واقع على الأرض يعزز عدم الرغبة بدمج الفلسطينيين تحت إطار "المواطنة في إسرائيل"، وتفكيك روابط الشعب الفلسطيني اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وتفتيت كينونته السياسية، ما سيضعف هويته الوطنية وقدرته على مقاومة مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني.

ثانياً: التوسُّع الاستيطاني كأداة لعزل الأصلانيين ووصل المستعمِرين

كانت "كفار عتصيون" من أولى المستوطنات الزراعية التي أسست قبل سنة 1948، وأعيد بناؤها بعد سنة 1967 وتوسعت إلى أن تحولت إلى تجمُّع "عتصيون" الاستعماري الذي يمتد بين القدس وبيت لحم والخليل، ويضم ما يقارب 45 بؤرة استيطانية يسكنها ما يزيد عن 87 ألف مستوطن، وذلك على حساب ما يزيد عن 50 قرية وبلدة فلسطينية يقطنها نحو 200 ألف فلسطيني، حاصرها هذا التجمع وابتلع أجزاء واسعة من أراضيها.[33] يعدُّ هذا التجمع مثالاً بارزاً على آليات التوسع الاستيطاني التي توظفها "إسرائيل" في السيطرة على الضفة الغربية، من خلال: أولاً، اعتماد هياكل بيروقراطية تتيح الولاية على مساحات واسعة من الأرض الفلسطينية والتخطيط للطرق والبنية التحتية والسيطرة على الموارد والانتفاع بها. وثانياً، زيادة عدد المستوطنين في هذه التجمعات الكبيرة مع تحسين فرص وصولهم إلى الخدمات والتواصل بين التجمعات الاستيطانية الكبرى وبناء المزيد من الوحدات السكنية. وثالثاً، تطوير شبكة الطرق والبنية التحتية على نحو يضمن راحة وتنقل المستوطنين...

وحرمان الفلسطينيين، أصحاب الأرض، من ذلك كله.[34] هذا، وثمة مثال آخر، يقابل مثال تجمع "عتصيون"، وهو مستوطنة "بيت إيل" التي أقيمت على أراضي مدينة البيرة وبعض القرى المجاورة سنة 1977، ولا تزال تتوسع على الرغم التماس أصحاب الأرض المصادرة للمحكمة "الإسرائيلية" العليا—التي سمحت بمصادرة الأرض لإقامة المستوطنة على أساس أمني،[35] وضمن "خط دفاع مدني" و"تدابير وقائية" ضدَّ الأعمال "المعادية."[36]

أما مشروع "E1"، فيعتبر الحلقة الأكثر خطورة في مسار التوسع الاستيطاني في الضفة الغربية لدمج المستوطنات الصهيونية وفصل التجمعات الفلسطينية، ذلك أنه يشكِّل محوراً مركزياً في مخطط "القدس الكبرى" بما يتجاوز طبيعته العمرانية أو التخطيطية، ليعيد تعريف الجغرافيا السياسية عبر ربط مستوطنة "معاليه أدوميم" بشرق القدس من جهة، وتحويل المدينة إلى مركز مهيمن يستقطب كتلة استيطانية إضافية، من جهة أخرى.[37] لقد جاء مخطط "E1" لتقسيم الضفة والقدس المحتلتين إلى معازل إضافية لسابقتها، وصادقت سلطات الاحتلال على المخطط الهيكلي (E1) الذي يحمل رقم (420/4) سنة 1999 ليلتهم أرضاً تبلغ مساحتها 12,000 دونماً أعلنت معظمها كـ"أراضي دولة"، وأصبحت فيما بعد تابعة لمستوطنة "معاليه أدوميم."[38] وبذلك أصبحت هذه المستوطنة حاجزاً جغرافياً يفصل شمال الضفة الغربية عن جنوبها، وتضاعف عدد المستوطنين في القدس على حساب السكان الفلسطينيين الذين هجِّروا من أراضيهم داخل القدس إلى قرى ومدن الضفة الغربية إمعاناً في تكريس أسلوب الزج بهم إلى الحظيرة، ناهيك عن طرد وتهجير عدد من التجمعات البدوية في السفوح الشرقية والاغوار التي تبلغ 46 تجمعاً.[39]

أما في منطقة رام الله، فيمكن العودة إلى مستوطنة "حَلَميش" كحالة بارزة في هذا السياق. ففي الأيام التالية للعملية المشار إليها آنفاً في العام 2017، قامت قوات الاحتلال بأعمال تجريف في الأراضي القريبة من المستوطنة،[40] تبعها الإعلان عن مخطط لتوسيع المستوطنة على أراضي عدة قرى شمال غرب رام الله، حيث صادر الاحتلال نحو 2000 دونم في المنطقة الشرقية للمستوطنة. وبعد ذلك ببضعة أيام، شرعت جرافات الاحتلال بشق طريق استيطاني يمتد من أمام المستوطنة نحو أراضي قرى أم صفا وجيبيا وبرهام تخلله مصادرة أكثر من 5 آلاف دونم مع إعلانها "أراضي دولة". كان أحد أهداف هذا الطريق هو ربط هذه المستوطنة مع مستوطنتي "عطيرت" و"نحلئيل"، ومن ثم ربطها مع المستوطنات الواقعة في المنطقة الغربية ومع "الخط الأخضر" وطريق (443) لتشكيل رأس استيطاني يصل الى منطقة عطارة بالقرب من رام الله وبيرزيت ويفصل المدينة عن تجمعاتها الريفية بالكامل.[41] وقد أقيمت تلك المستوطنات في هذه المنطقة لعزل قرى شمال غرب رام الله عن التجمعات الفلسطينية الأخرى، ومن أجل السيطرة على الخط الواصل بين بيرزيت وقرى شمال غرب رام الله.[42]

وفي المنطقة نفسها، أُقيمت بؤرة استيطانية جديدة في عطارة في منطقة "جبل الخربة" عند مدخل البلدة،[43] وبؤرة جديدة أخرى على أراضي دير نظام،[44] وقام مستوطنو "نحلئيل" بإعادة إنشاء بؤرة رعوية جديدة على أراضي قرية بيتللو بعد إزالتها سابقاً.[45]ومن الجدير الإشارة إلى أن هذه البؤر تُقام على بعد عشرات الأمتار فقط من بيوت الفلسطينيين، وعلى الأراضي الزراعية وقرب عيون المياه وفي مناطق مفتوحة، وذلك على عكس ما كنا نشهده من تشييد المستوطنات والبؤر المحصنة أمنياً بمنظومة حماية متكاملة من أسلاك شائكة وجدران إسمنتية

وكاميرات مراقبة ذكية وبوابات فولاذية وأبراج مراقبة وطرق أمنية التفافية. وفي هذه المنطقة كذلك، أقيمت مؤخراً بؤرة استيطانية جديدة في منطقة واد وعين الزرقاء بين قريتي بيتللو ومنطقة "بطن الحية" وجمَّالا،[46] ما ترتب عليه مصادرة آلاف الدونمات لصالح مشروع الوصل بين مستوطنة "حَلَميش" وتكتل "تلمونيم".

ومع إغلاق الطرق أمام حركة الفلسطينيين، امتدت مشاريع التمدد الاستيطاني الواصل إلى تجمع "ماني بنيامين" وسط الضفة الغربية ليضم غالبية المستوطنات المقامة على أراضي محافظة رام الله والبيرة وبعض مستوطنات القدس، ومنها الحزام الاستيطاني في تجمع "تلمونيم."[47] وهو تجمع استيطاني يضم 11 مستوطنة وبؤرة استيطانية أبرزها ("نحلئيل"، و"دولف"، و"تلمون أ" و"تلمون ب"، و"حرشا") التي تشكِّل بدورها تكتلاً على غرار تكتل مستوطنات القدس التي من شأنها فصل شمال الضفة الغربية عن جنوبها.[48]

لقد تسارعت وتيرة هذه المخططات الاستيطانية بعد بدء الإبادة بصورة غير مسبوقة على نحو رافقه إقامة المزيد من الحواجز والبوابات على الفلسطينيين في القدس والضفة الغربية.[49] وتفيد التقارير بأنه توجد في الضفة الغربية 194 مستوطنة و393 بؤرة استيطانية، ويقيم فيها 778.567 مستوطناً.[50] فمنذ بداية سنة 2025 أقامت سلطات الاحتلال 89 بؤرة استيطانية، بالإضافة إلى 43 بؤرة حتى منتصف عام 2026،[51] وصادقت على بناء أكثر من 25,129 وحدة استيطانية في الضفة والقدس المحتلتين. يقابل هذا الاستعمار الاستيطاني تهجير قسري للسكان الأصليين كان آخر جرائمه اقتلاع 13 تجمعاً بدوياً فلسطينياً تضم 197 عائلة تعدادها 1090 نسمة.[52]

وضمن هذه الاستراتيجية الاستعمارية تحولت البؤر ومستوطنات الهامش إلى كتل استيطانية مدينية مترابطة وممتدة، بحيث تلتف حول التجمعات الفلسطينية التي تتحول شيئاً فشيئاً إلى حظائر. وقد صارت هذه المدن الاستيطانية توازي مدن المركز الاستعماري من حيث الخدمات والبنية الاقتصادية والجغرافية. وصارت بالتالي تُؤسِّس بنية تحتية وشبكة طرق تربطها بالمركز وترصد لها ميزانيات ضخمة، فيما تغلق الطرق المؤدية إلى التجمعات الفلسطينية بالتجزئة والحصار وبكل ما هو متاح من أشكال المنع والحواجز. هذا، ويتزامن مع تقطيع أواصر المجتمع الفلسطيني جغرافياً وسياسياً، تعزيز نفوذ الكتل الاستيطانية سياسياً واقتصادياً وأمنياً وضخ عدد هائل من المستوطنين المجندين والمدرَّبين إليها بما يتسق مع مخطط ضم الضفة الغربية. وقد جاء قرار نقل صلاحيات إنفاذ القانون في مستوطنات الضفة الغربية إلى الشرطة "الإسرائيلية" كخطوة خطيرة على طريق فرض الضم الفعلي، وتكريس السيطرة على الأراضي الفلسطينية المحتلة.[53]

ثالثاً: الطرق والشوارع الاستيطانية كأداة لهندسة العزل والضم

يعتبر جدار الفصل العنصري أحد أبرز تطبيقات الهندسة السياسية والجغرافية التي نفذتها "إسرائيل" لعزل الضفة الغربية عن الأراضي المحتلة في 1948 والقدس، ويليه الحواجز والبوابات وشبكة الطرق الالتفافية. التي تخدم ضم ووصل التجمعات الاستيطانية بعضها بالآخر وبالمدن "الإسرائيلية" داخل فلسطين المحتلة 1948. يعكس

جدار الفصل العنصري رؤية حكومة "إسرائيل" حيال سياسة الفصل والوصل التي وُضعت من أجل التهام الأراضي الفلسطينية وتوسيع المستوطنات الموجودة مسبقاً،[54] وعزل الفلسطينيين في الضفة بشكل كامل عن التجمعات الاستيطانية، وذلك بذريعة الأمن دائمة الحضور في هذا السياق.[55]

أما عن السياق التاريخي لسياسة العزل في الضفة الغربية، المتجذرة في الفكر الصهيوني الاستعماري منذ ما قبل الدولة، فقد جاءت تنفيذاً لرؤية أرئيل شارون القديمة (التي عمل عليها منذ نهاية السبعينيات) وأطلقها عام 1990 لجعل الفلسطينيين في القدس تحديداً أقلية. وذلك عبر إقامة تجمعات استيطانية في قلب التجمعات الفلسطينية. وقد سعت "إسرائيل" إلى عزل المناطق والقرى والأحياء العربية في منطقة القدس بشبكة طرق التفافية وشوارع استيطانية وحواجز من جهاتها الأربع في ظل تسارع وتيرة البناء وزيادة عدد المستوطنين.[56]

ولا شك أن هذه المنظومة الاستيطانية استفادت بشكل كبير من إعادة إنتاج الحيز الجغرافي والديمغرافي بناء على التقسيمات السياسية لمناطق السيطرة "الإسرائيلية" والفلسطينية (أ) و(ب) و(ج) بحسب اتفاقية أوسلو— التصنيفات التي أصبحت الآن، في نهاية سنة 2026، أقل من حبر على ورق. وقد نصت الاتفاقية على أن المسؤولية عن الأمن الشامل لـ"الإسرائيليين" في المستوطنات تكون بيد الاحتلال[57] من أجل ضمان أمنهم الداخلي.[58] وبهذا الاتفاق مُنحت "إسرائيل" حرية كاملة في اتخاذ الإجراءات اللازمة لأمن المستوطنين في مواجهة أيِّ فعل مقاوم من قبل الفلسطينيين، ما مكنَّها من السيطرة الكاملة من خلال التحكم بالأرض وسكانها، وإعادة هندستها بالخطط الاستيطانية ومنظومة الحواجز والبوابات والطرق الالتفافية التي أفضت إلى سجن الفلسطينيين في حظائر. فبعيد اتفاقية أوسلو (حتى انتفاضة الأقصى سنة 2000)، انتشرت الحواجز في أنحاء الضفة الغربية الخاضعة للسيطرة العسكرية "الإسرائيلية".

ولتوضيح الوظيفة الأساسية لشبكة الطرق والقيود التي تفرضها "إسرائيل" على الحركة داخل الضفة الغربية، التي تشكِّل مأسسة لنظام فصل عنصري كامل بين المستوطنين الصهاينة وأصحاب الأرض الفلسطينيين، يمكن العودة إلى الأمثلة السابقة من زاوية فاعلية دور الطرق الالتفافية في المشروع الاستيطاني. فقد أنشأت "إسرائيل" منظومة شوارع لتمنح نفسها السيطرة المطلقة على الطرق والبنى التحتية في شرق القدس والضفة الغربية، وأطلقت عليها مشروع "نسيج حياة"—أي مشروع E1.[59] ففي بعض المناطق، تتيح "إسرائيل" المرور من بعض هذه الطرق للوصول إلى المعازل الفلسطينية المفككة، لكنها في الكثير منها تمنع المرور لقطع التواصل الجغرافي بين البلدات ما يمكِّنها من حظر حركة الفلسطينيين في بعض الشوارع، وتخصيصها للمستوطنين حصرياً داخل أراضي الضفة الغربية والقدس. وقد ثبتت هذه الخطة المناطقية بين سنتي 1983 و1986 لتوسيع شبكة طرق المستوطنات في الضفة الغربية استناداً إلى ثلاثة مبادئ، هي: دمج الطرق بين "إسرائيل" والضفة الغربية، ومنح أراضٍ أكثر للمستوطنين، وربط المستوطنات على نحو يعزل القرى الفلسطينية بعضها عن الآخر... ما يؤدي بالضرورة إلى توسيع المستوطنات.[60]

في حالة مستوطنة "حَلَميش"، وبخاصة بعد عملية 2017، أغلق المستوطنون وجيش الاحتلال الشارع الذي

يربط القرى المجاورة بإقامة الحواجز والبوابات الحديدية على مداخل القرى. وما أن أُغلقت الطريق حتى شرع مستوطنو "حَلَميش" بالاستيلاء على الأراضي من خلال نصب خيام قرب موقع عسكري للاحتلال بجانب المستوطنة. وفي أعقاب ذلك، بدأ المستوطنون بنقل بيوت متنقلة (كرفانات) وجلب سواتر حديدية إلى المنطقة بهدف إنشاء بؤرة جديدة[61] والوصل بين مستوطنتَي "حَلَميش" و"نحلئيل"[62] إلى الجنوب منها. ومن الجدير بالذكر هنا أن المؤشر الأول لهذا التوسع هو البؤرة الاستيطانية التي أقامها مستوطنو "حَلَميش" في الجانب الشرقي لشارع 450 على مساحة واسعة تزيد عن 1000 دونم، والتي اعتبرت "أرض دولة" في سنة 1983 حين تمت المصادقة على مخطط بناء منطقة صناعية عليها. ومن أجل تمكين مستوطنة "حَلَميش" من التوسع، تم تحويل الطريق التاريخي لقرية بيتللو الذي يبلغ طوله 1.6 كم إلى شارع داخلي لمستوطنة "حَلَميش" ضمن خطة تعزل بها قرى شمال غرب رام الله من جهة، وتربط مستوطنتَي "حَلَميش" و"نحلئيل" وتكتل "تلمونيم" والبؤر الزراعية والرعوية القريبة منها من جهة أخرى.

وفي كانون الثاني/ يناير 2018، شقَّت جرافات الاحتلال طريقاً استيطانياً جديداً يمتد من أمام مستوطنة "حَلَميش" شمال غرب رام الله باتجاه أراضي قرى أم صفا وجيبيا وبرهام. مع العلم أن "حَلَميش" ما زالت تتوسع على حساب أراضي قريتَي النبي صالح ودير نظام بشكل أساسي، ومستوطنة "عطيرت" المقامة على أراضي أم صفا، و"نحلئيل" المقامة على أراضي قريتَي بيتللو وكوبر.[63] وقد رافق ذلك توسعة التكتلات الاستيطانية مثل تكتل "تلمونيم" ليمتد إلى أراضي القرى المجاورة،[64] وشق طريق استيطاني آخر عبر أراضي قرية دير عمار وآخر يصل إلى عين أيوب في قرية راس كركر. ترتب على ذلك تهجير تجمع عرب الجهالين البدوي بالقرب من عين أيوب وقرية دير عمار،[65] والذي يضم 19 أسرة تعدُّ حوالي 130 نسمة.[66]

إن هذا النموذج لبناء شبكة الطرق في الضفة الغربية هو أحد النماذج التي تعكس إعادة هندسة المجتمع الفلسطيني ضمن بيئته الجغرافية بعد أن تم بناء شبكة طرق للمستوطنات تحاصر بها القرى الفلسطينية، وتسهل حركة المستوطنين عبر شبكة طرق مستوطنات "عطيرت" و"حَلَميش" و"دولف تلمون أ/ ب/ ج" و"نحلئيل" وبخاصة إلى داخل "الخط الأخضر"، ما سيفضي في نهاية الأمر إلى فصل مدينة رام الله عن ريفها الغربي. هذا بالإضافة إلى عزل آلاف الدونمات المزروعة بأشجار الزيتون والأراضي الزراعية وقطع أرزاق أصحابها. لم يتوانَ أهالي هذه القرى عن الخروج والاحتجاج بشكل متواصل لمنع الاستيلاء على أراضيهم، لكنهم في كل مرة يواجهون بإضافة بؤرة استيطانية جديدة في تلة جديدة أو قمة جبل أخرى من أرضهم المنهوبة.

وفي سبيل تسهيل عملية توسيع المستوطنات، وُضع مؤخراً مشروع قانون "إسرائيلي" للاستيلاء على المزيد من أراضي الضفة الغربية. يمنح هذا المشروع لما يُسمى "لواء الاستيطان"، الجناح التنفيذي لمخططات حكومة "إسرائيل" لإنشاء المستوطنات وتوسيعها، صلاحيات إدارة الأراضي في الضفة الغربية. بمعنى أن هذا القانون يمنح "اللواء" صلاحيات تخصيص أراض في الضفة الغربية من أجل الاستيطان، وإدارتها لصالح المستوطنين دون ضغوط

سياسية ودون إعاقات قضائية.[67] بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، مارس الاحتلال سياسة العقاب الجماعي عبر إصدار حزمة قوانين تعزز السيطرة على أراضي الضفة الغربية. ولا شك أن هذا يُعدُّ تحولاً نوعياً لجهة السيطرة العسكرية عبر قوننة ملكية الأراضي الفلسطينية لصالح المنظومة الاستعمارية "الإسرائيلية"، وذلك بتسجيل واسع النطاق لأراضٍ في المنطقة المصنفة (ج) لصالح المستوطنين وتسهيل استيلائهم على الأراضي المصنفة (أ) و(ب).[68]

خاتمة

إن نظام هندسة المستوطنات الصهيونية وما تضمنه من نقاط تفتيش وحواجز في إطار اتفاقية أوسلو كان بمثابة "النظام السياسي الترقيعي الاقتصادي والعسكري البديل للاحتلال المباشر"، وذلك حتى تتولى السلطة الفلسطينية بموجب الاتفاقية إدارة حياة الفلسطينيين داخل المعازل التي أوجدتها "إسرائيل" حول قراهم وبلداتهم، وهو منطق الحكم الذي يقتضي احتفاظ الاحتلال بالسيطرة على الفلسطينيين من خلال ضبط حركتهم عبر الحيز المكاني.[69] وقد تجلَّى ذلك بشكل واضح في عزل الفلسطينيين في صورة حظائر والسيطرة على الأرض والسكان الأصلانيين في الضفة الغربية بعزلهم وتهميشهم شيئاً فشيئاً وفق مراحل تاريخية متتالية. فمنذ سنة 1967 بدأت "إسرائيل" توظيف عنصر "الأمن" كذريعة لمواجهة أعمال المقاومة والنضال الفلسطيني، واستغلال الأمن كأداة للتوسع في الأرض، والسيطرة على المجتمع الفلسطيني وعزله.

تتم هندسة مناطق تجمع الفلسطينيين في الضفة الغربية وتحويلها إلى حظائر باستغلال الذريعة الأمنية من خلال ثلاث أدوات متداخلة، وهي: تثبيت وجود الحواجز والبوابات المفروضة كأمر واقع أمام يعمل على تكريس العزل بين المستعمِرين الصهاينة والمستعمَرين الفلسطينيين؛ وتوسيع التجمعات الاستيطانية وربط بعضها بالبعض الآخر كاستراتيجية تقوم بها لتمدد الفضاء الاستيطاني مقابل تضييق مساحة تجمعات الفلسطينيين ومنعهم من التحرك خارج نطاق حدودها؛ وبناء منظومة طرق تعزز من الفصل بين تجمعات الفلسطينيين ووصل تجمعات للمستوطنين الصهاينة ترتبط بها الحواجز والبوابات وشبكة المراقبة الالكترونية لتجعل من السهولة بمكان إخضاع الفلسطينيين وتبديد قواهم المجتمعية في مواجهة مشروع الاستعمار الاستيطاني

الإحالات

[1] تقوم فكرة "نظام الحظائر" على تحويل المجتمع الفلسطيني من شعب يعيش على أرضه ويمارس حياته اليومية إلى شعب تحت سلطة الاحتلال "الإسرائيلي" العنصرية. ومع عدم قدرة "إسرائيل" على تهجير الفلسطينيين أو دمجهم بدولة الاستعمار الاستيطاني أو إبادتهم كلياً يتم تكريس نظام جديد لهم يشبه الحظيرة، ويقصد بها مجموعات تعيش في مناطق ضيقة ومعزولة جغرافياً مسيطر عليها بأدوات مراقبة عسكرية وبوابات حديدية وحواجز عسكرية بالإضافة إلى كتل استيطانية مترابطة تحيط بتلك المعازل... لتفقد سكانها قدراتهم في مواجهة مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني.

[2] رجا الخالدي وآيات حمدان، "تقديم الاستيطان 'الإسرائيلي' في الضفة الغربية"، **عمران**، المجلد 14، العددان 54-55 (2025-2026): 7-10، 7.

[3] المصدر نفسه.

[4] وليد حباس وأنمار رفيدي، "بنية الاستيطان 'الإسرائيلي' في الضفة الغربية: مراحل المشروع ومكوّناته ومؤسساته"، **عمران**، المجلد 14،

العددان 54- 55 (2025-2026): 11-45، 15.

[5] إيال وايزمان، **أرض جوفاء: الهندسة المعمارية للاحتلال "الإسرائيلي"**، ترجمة باسل وطفة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، 92-93.

[6] لبنى الشوملي (تحرير)، **الضم "الإسرائيلي": حالة تجمع عتصيون الاستعماري** (رام الله: بديل- المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، 2019)، شوهد في 11 أيار 2026.

https://badil.org/cached_uploads/view/202120/04//etzionbloc-israeliannexation-ar-1618908708.pdf.

[7] هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (التقرير السنوي 2025)، "انتهاكات دولة الاحتلال والمستعمرين في الأراضي الفلسطينية وإجراءات التوسع الاستعماري"، رام الله (كانون الثاني 2026)، شوهد في 10 آب 2026.

https://www.cwrc.ps/file/attachs/5324.pdf.

[8] "عزل كامل لحزما عن محيطها بالقدس وتحويل منازلها لمراكز تحقيق عسكري،" **الجزيرة**، 28 كانون الثاني 2026، شوهد في 1 آب 2026.
https://shorturl.at/REJ2k.

[9] انظر: حباس ورفيدي، مصدر سبق ذكره، 11-43.

[10] "التطهير العرقي الذي تمارسه إسرائيل ضد التجمعات البدوية والرعوية في الضفة الغربية،" **منظمة العفو الدولية**، 11 حزيران 2026، شوهد في تاريخ 2026/8/2.

https://www.amnesty.org/ar/latest/research/202606//israel-west-bank-ethnic-cleansing/.

[11] David Lloyd, "Settler-Colonialism and the State of Exception: The Example of Palestine/Israel," *Settler-Colonial Studies*, Vol. 2, No. 1: 59-80; Mahmud Mamdani, "Settler-Colonialism Then and Now," *Critical Inquiry*, Vol. 41, No. 3 (2015): 596-614; Lorenzo Veracini,"Israel–Palestine Through a Settler–colonial Studies Lens." *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, Vol. 21, No. 4: Special Issue on Settler Colonialism in Palestine (2019); Nadim Rouhana and Areej Sabbagh-Khoury, "*Settler-Colonial Citizenship*: Conceptualizing the Relationship between Israel and Its Palestinian Citizens," *Settler Colonial Studies*, Vol. 5, No. 3 (2014): 205-25; Patrick Wolfe, "Purchase by Other Means: The Palestinian Nakba and Zionism's Conquest of Economic," *Settler Colonial Studies*, Vol.2, No.1 (2012): 133-171. Magid Shihade, "Not Just a Picnic: Settler Colonialism, Mobility, and Identity among Palestinians in Israel," *Biography*, Vol. 37, No .2 (2014): 451-473.

رنا بركات، "كتابة/ تصحيح الدراسات الفلسطينية: الاستعمار الاستيطاني، والسيادة الأصلانية، ومقاومة أشباح التاريخ،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 144-162؛ أباهر السقا، "نحو إعادة التفكير في الأطر المفاهيمية لتحليل السياق الفلسطيني الاستعماري،" **عمران**، المجلد 10، العدد 39 (2022): 39-68. أشرف بدر عثمان وعاصم خليل، "الاستعمار الاستيطاني في السياق الفلسطيني: براديغم أم مفهوم؟" **عمران**، العدد 35 (2021): 7-30.

[12] Patrick Wolfe, "'Settler Colonialism and the Elimination of the Native*,*" *Journal of Genocide Studies*, Vol. 8, No .4 (2006): 387-409; Lorenzo Veracini, "The Other Shift: Settler Colonialism, Israel and the Occupation," *Journal of Palestine Studies,* Vol. 42, No.2 (2013): 26-42.

[13] نديم روحانا، "الصهيونية ومعضلة شرعيّة الاستعمار الاستيطاني: الرد بالدّين على المقاومة الفلسطينية"، **عمران**، مجلد 10، العدد 38 (2021): 45-80.

Nadim N. Rouhana & Areej Sabbagh–Khoury, "Settler–colonial Citizenship: Conceptualizing the Relationship between Israel and its Palestinian Citizens," *Settler Colonial Studies*, Vol. 5, No. 3 (2014): 205-25.

[14] Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 25-26.

[15] وليد حباس، "مفهوم الاستعمار الاستيطاني: نحو إطار نظري جديد"، **قضايا إسرائيلية**، العدد 66 (2017): 114-127، 117.

[16] فايز صايغ، **الاستعمار الصهيوني في فلسطين** (بيروت: مركز البحوث بمنظمة التحرير الفلسطينية، 1965)، 28-37.

[17] للمزيد حول الأساليب والأدوات التي استخدمتها إسرائيل للرقابة والسيطرة على الفلسطينيين، انظر: أحمد السعدي، **الرقابة الشاملة: نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية تجاه الفلسطينيين**، ترجمة الحارث محمد النبهان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023).

[18] إيليا زريق، "الصهيونية والاستعمار"، **عمران**، عدد 2/8 (ربيع 2014): 7-34، 7.

[19] وليد حباس، "عن منظومة الحواجز العسكرية والمعابر في الضفة الغربية.. عددها، أنواعها ووظائفها!"، **مدار**، 10 تشرين الأول 2022، شوهد في 12 آب 2026.

https://shorturl.at/RkXeu.

[20] "حواجز الاحتلال في القدس... نقاط عسكرية لعزل المدينة وإهانة أهلها"، **الجزيرة**، 30 أيار 2025، شوهد في 12 آب 2026.
https://short-url.cc/1w74q.

[21] حباس، "عن منظومة الحواجز العسكرية والمعابر"، مصدر سبق ذكره.

[22] "الاحتلال يغلق مدخلي قرية مردا"، **محافظة سلفيت**، د.ت، شوهد في 12 آب 2026.

https://salfeet.plo.ps/?p=5520.

[23] "كيف يعيد الاحتلال 'الإسرائيلي' تشكيل واقع الضفة الغربية بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر؟"، **المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات**، 11 آب 2026، شوهد في 12 آب 2026.
https://www.dohainstitute.org/ar/PoliticalStudies/Pages/how-israel-is-reshaping-the-west-bank-after-7-october.aspx.

[24] هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (التقرير نصف سنوي 2026)، "انتهاكات دولة الاحتلال والمستعمرين في الأرض الفلسطينية وإجراءات التوسع الاستعماري من 1 كانون الثاني – 30 حزيران"، شوهد في 10 آب 2026.
https://www.cwrc.ps/file/attachs/6058.pdf.

[25] تأسست مستوطنة "حَلَميش" في 1977 باسم "نفيه تسوف"، وعُرفت فيما بعد باسم "حَلَميش"، وأقام فيها مجموعة من المستوطنين مخفر شرطة أقيم على أراضي قرية النبي صالح وبالقرب من قرية أم صفا. للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينالوجيا سياسات التسمية 'الإسرائيلية' للمشهد الفلسطيني،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 83 (2010): 97-98.

[26] "الشروع ببناء سياج فاصل حول مستعمرة حلميش على حساب أراضي قرية دير نظام،" *poica*، 25 تشرين الثاني 2017، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://short-url.cc/1zYlc.

[27] "إغلاق طريق زراعية في قرية دير نظام عبر وضع بوابة حديدية عليها،" *poica*، 12 تشرين الأول 2019، شوهد في 6 نيسان 2026.
https://short-url.cc/1zYmB.

[28] Michael Sorkin, (ed.), *Against the Wall: Israel's Barrier to Peace* (New York: The New Press, 2005), 14.

[29] "إنشاء بؤرة استعمارية جديدة جنوب مستعمرة "حلميش"/محافظة ارم الله،" *poica*، 2 كانون الأول 2019، شوهد في 6 نيسان 2026.
https://short-url.cc/1uo40.

[30] لينا عودة، "بوابات وحواجز تخنق حياة سكان قرية دير عمار،" برنامج دنيا يا دنيا، **قناة رؤيا**، 9 أيار 2026، شوهد في 10 آب 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=-eF7m82xBis .

[31] المصدر نفسه.

[32] "استشهاد طفل من قرية دير عمار بعد تأخر وصوله للعلاج بسبب إغلاق الاحتلال لبوابة حديدية،" **ألترا فلسطين**، 5 تموز 2026، شوهد في 7 تموز 2026.

https://short-url.cc/1zX6P.

[33] الشوملي، مصدر سبق ذكره.

[34] هناك تجمعات استيطانية ضخمة أخرى مثل "شاكيد" في الشمال و"موديعين عيليت" في الوسط، المصدر نفسه، 13-15.

[35] وايزمان، مصدر سبق ذكره، 154-156.

[36] "Israel, Ayub v. Minister of Defense," *How does law protect in war?* accessed on 14 August 2026 https://casebook.icrc.org/case-study/israel-ayub-v-minister-defence .

[37] أنس إبراهيم، "مخطط E1: مفترق طرق الصهيونية بين الدولة والحركة،" **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 14 كانون الثاني 2026، شوهد في 12 حزيران 2026.

https//:www.palestine-studies.org/ar/node.165840/

[38] تكتل "معاليه أدوميم" هو من أكبر التكتلات الاستيطانية "الإسرائيلية" في الضفة الغربية التي تنوي "إسرائيل" ضمها إلى القدس من خلال تنفيذ مخطط "القدس الكبرى"، ويضم تكتلات مستوطنات "معاليه أدوميم" شرقاً وتكتل و"جفعات زئيف" شمالاً و"غوش عتصيون" جنوباً التي تربط مستوطنات القدس الشرقية بالأراضي المحتلة 1948.

"ما هو المخطط الاستعماري E1؟"، ورقة تقدير موقف صادرة عن هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (رام الله، هيئة مقاومة الجدار والاستيطان، 2025)، 1.

[39] المصدر نفسه.

[40] محمود السعدي، "الاحتلال يسعى لتوسيع مستوطنة حَلَميش قرب رام الله"، **العربي الجديد**، 25 تشرين الأول 2017، شوهد في 5 نيسان 2026. https://lus.qa/IEBsY.

[41] "رام الله: وقفة احتجاجية ضد مصادرة الاحتلال أراضي قرى أم صفا وجيبيا وبرهام"، **هيئة مقاومة الجدار والاستيطان**، 31 كانون الثاني 2018، شوهد في 25 أذار2026.

https://www.cwrc.ps/page-406-ar.html.

[42] أُقيمت مستوطنة "حَلَميش" في مكان استُخدم معسكراً للجيش الأردني قبل سنة 1967، وقد سيطرت المستوطنة على مدار السنوات التالية على الألاف من الدونمات الإضافية بعد إعلانها من الاحتلال بأنها "أراضي دولة". بادرت إلى تأسيس المستوطنة جماعات استيطانية متدينة، حتى وصل عدد سكانها إلى 1314. تبعد مستوطنة "حَلَميش" عن رام الله حوالي 17 كيلومتراً، وعن "الخط الأخضر" 11 كيلومتراً. "معطيات عن المستوطنات وسكانها (عدد السكان في المستوطنات)"، **مركز المعلومات "الإسرائيلي" لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة "بتسيلم"**، 28 كانون الثاني 2019، شوهد في 25 أذار 2026.

https://www.btselem.org/arabic/settlements/statistics.

[43] "مستعمرون يقيمون بؤرة استعمارية جديدة في عطارة شمال غرب رام الله"، **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية - وفا**، 22 آب 2025، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://www.wafa.ps/news.

[44] "إقامة بؤرة جديدة على أراضي دير نظام شمال رام الله"، **مركز أبحاث الأراضي**، 27 تموز 2025، شوهد في 6 نيسان 2026. https://www.lrcj.org/ar/article.

[45] "مستعمرو نحلئيل يجرفون 3 دونم من الأراضي الرعوية وإنشاء بؤرة رعوية جديدة على أراضي قرية بيتللو شمال غرب رام الله"، **مركز أبحاث الأراضي**، 7 أيار 2025، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://www.lrcj.org/ar/article/5068/twitter.

[46] المصدر نفسه.

[47] مديحة الأعرج، "تقرير الاستيطان الأسبوعي من 2026/1/24-2026/1/30،" **المكتب الوطني للدفاع عن الأرض ومقاومة الاستيطان**، 21 كانون الثاني 2026، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://short-url.cc/1zYkJ.

[48] المصدر نفسه.

[49] مقارنة مع سنة 2022، أي قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، بلغ عدد المستوطنات 176 وعدد البؤر الاستيطانية 186. هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (التقرير السنوي 2022) "ملخص لأبرز انتهاكات دولة الاحتلال والمستعمرين في الأراضي الفلسطينية خلال العام 2022" (رام الله: هيئة مقاومة الجدار والاستيطان، كانون الثاني 2023)، 7.

https://www.cwrc.ps/file/attachs/1742.pdf.

[50] يدور الحديث هنا عن 544 مستوطنة وبؤرة موجودة فعلياً على الأرض. هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (التقرير السنوي 2025)، "انتهاكات دولة الاحتلال والمستعمرين في الأراضي الفلسطينية وإجراءات التوسع الاستعماري" (رام الله: هيئة مقاومة الجدار والاستيطان، كانون الثاني 2026)، 9. https//:www.cwrc.ps/file/attachs.5324/pdf.

[51] المصدر نفسه، 12.

[52] المصدر نفسه، 10.

[53] "ما دلالة إعلان كاتس وضع أمن مستوطنات الضفة بيد شرطة الاحتلال؟" **الجزيرة**، 14 آب 2026، شوهد في 15 آب 2026.
https://shorturl.at/SuLvM.

[54] وايزمان، مصدر سبق ذكره، 265.

[55] Sorkin, op.cit.

[56] "خبير فلسطيني في الأراضي والخرائط: 'إسرائيل' تسعى لتقسيم الضفة الغربية الى ٨ كنتونات،" **مفتاح**، 13 أذار 2003، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://miftah.org/arabic/Display.cfm?DocId=176&CategoryId=3.

[57] انظر: "اتفاقية طابا، 28 أيلول 1995،" **مركز المعلومات الوطني الفلسطيني- وكالة وفا**، د.ت، شوهد في 6 نيسان 2026.
https://info.wafa.ps/pages/details/30268

[58] حمد سعيد الموعد، "الاستيطان والطرق الالتفافية يخلقان الأبرتايد في الأراضي المحتلة،" **صامد الاقتصادي**، المجلد 21، العدد 116-115 (1999): 304-308.

[59] رنا الزاغة، "مشروع E1 و'نسيج الحياة': إعادة تشكيل الجغرافيا الفلسطينية وعزل الضفة الغربية،" **معهد السياسة والمجتمع**، 19 آب 2025، شوهد في 10 آب 2026.

https://short-url.cc/1w7Px.

[60] Hanafi, Sari. "Spacio-Cide: Colonial Politics, Invisibility and Rezoning in Palestinian Territory," *Contemporary Arab Affairs 2*, No. 1 (2009): 106–21.

[61] تقرير الاستيطان الاسبوعي من 2017/7/22-2017/7/28، **المكتب الوطني للدفاع عن الأرض ومقاومة الاستيطان، منظمة التحرير الفلسطينية**، شوهد في 10 نيسان 2026.

http://nbprs.ps/201729/07/

[62] "نحليئل" مستوطنة أقيمت في العام 1984 على أراضٍ صودرت من قرية بيتلو، وتبلغ مساحة أراضيها 100 دونم. ويعود مصدر الاسم "نحليئل" إلى التوراة، وبلغ عدد المستعمرين بها حتى نهاية عام 2018 قرابة 747 مستوطناً. "مستعمرة "نحلئيل" تتوسع على أراضي قرى رام الله،" *poica*، 6 تشرين الثاني 2019، شوهد في 6 نيسان 2026.

https://short-url.cc/1C4r6.

[63] هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (2018)، مصدر سبق ذكره.

[64] "مخطط لإقامة 189 وحدة استعمارية في مستعمرة " تلمون" على أراضي قريتي رأس كركر ودير عمار،" **مركز أبحاث الأراضي**، 15 أيار 2023، شوهد في 20 نيسان 2026.

https://short-url.cc/1uoat.

[65] هيئة مقاومة الجدار والاستيطان (التقرير السنوي 2025)، مصدر سبق ذكره، 105.

[66] "عرب الجهالين ـ عين أيوب، محافظة رام الله: تهجير تجمّع رعوي آخر بأيدي جنود ومستوطنين"، **مركز المعلومات "الإسرائيلي" لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة "بتسيلم"**، تموز 2025، شوهد في 20 أيار 2026.

https://www.btselem.org/arabic/node/217145.

[67] "مشروع قانون 'إسرائيلي' يوفر لقسم الاستيطان صلاحيات إدارة الأراضي في الضفة الغربية،" جريدة **القدس**، 12 حزيران 2018.

[68] "القرارات 'الإسرائيلية' الجديدة لشرعنة الاستيلاء على الأراضي في الضفة الغربية،" **بديل-المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين**، 19 شباط 2026، شوهد في 20 نيسان 2026.

https//:badil.org/ar/press-releases.16650/html.

[69] وايزمان، مصدر سبق ذكره، 214-215.

السجن أفقاً مسرحياً: مسرحية "شجر مرّ" لعبد المجيد الهواس أنموذجاً

محمد الزنجلي

جامعة عبد المالك السعدي، المغرب

تتوخى الأنظمة عبر السجن تهذيب سلوك المسجون وإعادة إدماجه من جديد في المجتمع، بيد أن السجن يتحول في كثير من الحالات إلى وسيلة انتقام تعمد إليها الأنظمة لإخراس أصوات المناضلين والمعارضين. وعلى الرغم مما يحمل السجن من صورة قاتمة عن التعذيب والتنكيل بالإنسان إلا أن الأدباء اتخذوا منه مادة إبداعية لكتاباتهم، فتحولت الكتابة عن السجن من تسليط الضوء على طابعه الإصلاحي والتهذيبي إلى موضوع إبداعي. ومن ثم، تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على السجن من حيث هو ثيمة جمالية يستعيد من خلالها الكاتب والمخرج المسرحيان صوت السجين وإسماعه، تأكيداً على دور المسرح في مقاومة أساليب إخضاع الإنسان والسيطرة على سلوكه. تنطلق هذه الدراسة من إشكالية مفادها: كيف يتحول هذا الفضاء العقابي المادي إلى بنية رمزية وجمالية تعيد إنتاج المعاناة الإنسانية وتقاومها في آنٍ واحد؟ ولمعالجة هذا الإشكال توسَّلت الدراسة مقاربة منهجية تحليلية تجمع بين البعد الجمالي والبعد الأنثروبولوجي، وذلك من خلال تحليل الأدوات الدراماتورجية والسينوغرافية باعتبارها أنساقاً دلالية منتجة للمعنى، ثم قراءة السجن من حيث هو بنية ثقافية تعيد تشكيل الهوية وعلاقة الإنسان مع الآخر. وتتخذ الدراسة من مسرحية **شجر مرّ** متناً تحليلياً تختبر من خلاله هذين المستويين وتجري الحوار بينهما.

مقدمة

لا شك أن الوحشية في جوهرها صفة من صفات الحيوانات المفترسة فرضتها عليها غريزة البقاء. وقد استعار الإنسان هذه الصفة منها وتفوق عليها فيها، حين جعل من القسوة منهجاً ومن التعذيب متعة ومن السجن آلة لتدمير الإنسان وتجريده من إنسانيته، "فالوحوش لا تقتل المخلوقات الأخرى 'لمجرد الابتهاج'. والوحوش لا تبني معسكرات اعتقال أو غرف غاز. ولا تعذب الوحوش أبناء جنسها إلى أن تهلكهم ألماً. ولا تستنبط الوحوش متعة جنسية منحرفة من معاناة أقرانها وآلامهم."[1] من هنا، يبدو الفرق واضحاً بين الإنسان والحيوانات في تعاملها مع بني جنسها، ولنا في قصة الغراب الذي علَّم قابيل (الإنسان) كيف يواري سوءة أخيه، خير دليل على رحمة الحيوان ووحشية الإنسان الذي قتل أخاه بدم بارد بسبب الغيرة والحسد.

وأمام تداعيات الفوضى وهيمنة قانون الغاب، حيث الغلبة للأقوى، كان لزاماً على الأنظمة اتخاذ إجراءات صارمة تردع الخارجين عن القانون وتحمي حياة الأفراد وحقوقهم وممتلكاتهم، فكان من بين تلك التدابير تشييد مؤسسة السجن، لتكون أداة للردع ووسيلة تعيد تشكيل العلاقة بين الفرد والقانون في أفق من الضبط والهيمنة. بيد أن الفضاء السجني قد تحوَّل من موضوع للحديث عن المؤسسة العقابية التي تحكمها القوانين والأنظمة، إلى موضوع للفن والأدب يستلهم منه الكتاب مادتهم الإبداعية من خلال استعادة تجارب المسجونين ومآسيهم، وإعادة إحيائها وروايتها لتكون شهادة حية على ألم الإنسان وانكساراته. وتتميز هذه الكتابات بتعدد أنماطها وتداخلها، مثل: الشعر، والرواية، والسرد الذاتي، والمسرح، والسينما.

وفي هذا السياق، يتجاوز السجن في المتخيل الإبداعي تلك الصورة النمطية التي تحصره في أسوار تطوق الجسد وتحدُّ من حركته ليغدو فضاءً رمزياً تتداخل فيه الأزمنة والمشاعر، وتُعاد صياغة كينونة الإنسان داخله في أقسى امتحاناتها، وهو يقف وجهاً لوجه أمام هشاشته في مواجهة مريرة مع صمته الداخلي ومرايا العالم الخارجي التي تتكسَّر أمامه. ومن ثم، تتحول الزنزانة إلى مكان للتفكير والتأمل، وتصبح الحرية خيط الأمل الوحيد للخلاص من مظاهر الاضطهاد والتعذيب كلّها. وتبعاً لذلك، تظهر الشخصيات في الشعر والرواية والسيرة الذاتية والمسرحية التي تناولت تجربة السجن وهي تعاني من الظلم الواقع عليها، وتكافح من أجل تحمُّل العزلة، وتتمسك بما تبقى لها من هويتها وكيانها، وتستحضر لحظات الكسر النفسي والهزيمة لتكتب وتحفظ تعبيراً عن ألم عميق وتجارب تترك أثراً بالغاً في العقل والوعي.

ولا شك أن الأهمية الكبرى لهذه الكتابات تكمن في سعيها إلى تحليل البنية السردية والرمزية للقمع، وكشف آلياته الخفية، وإدانته ممارسة قسرية تنتهجها السلطة. ومن خلال إعادة صياغة الخطاب، تستعيد هذه الكتابات صوت السجين وتمنحه مساحة للقول، مؤكِّدة دور الكتابة في مقاومة آليات الإخضاع وإفشال محاولات السيطرة على الإنسان وسلوكه.

السجن: لمحة تاريخية

لقد اتخذت المؤسسة السجنية في بداياتها طابعاً مغايراً لمؤسسات العقاب الحالية، إذ "كانت إبَّان عهود الحكم المطلق تأتي في أسفل درجات العقاب، لوجود أشكال أخرى من التعذيب ترد على حالات اختراق السيادة المطلقة للحاكم."[2] وعليه، فإن التحوُّل الجوهري في مفهوم السجن لم يبدأ إلا مع العصور الحديثة حين برزت الحاجة إلى آلية مؤسساتية طويلة المدى "لتهذيب الطباع، وتركيز محاسن الأخلاق في أكثر النفوس الشريرة"[3] بدل رد الفعل العنيف الوقتي. وقد ساهم الفكر الحديث في كشف هذا التحول، وعلى رأسهم ميشيل فوكو من خلال كتابه **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، الذي وضح فيه كيف "تجاوز السجن دوره الأساسي المتمثل في ممارسة العقوبة، إلى إنتاج الطاعة، وإعادة تشكيل الفرد عبر آليات دقيقة من المراقبة والعزل والانضباط،"[4] إذ أصبح الهدف "متمثلاً في ترويض الجسد وتدجينه ومراقبته، بدلاً من التغلب عليه نهائياً عن طريق سحقه."[5] هكذا،

يصبح السجن "مكاناً معادياً للإنسان، يأسر حريته،"[6] ويتحول إلى طقس بطيء للفناء، وهو موت يتسلل إلى روح السجين ثانية بثانية. ولذا، فليس غريباً أن تولد من رحم هذا الاختناق نصوص أدبية عرفت فيما بعد بـ"أدب السجون."[7] وامتداداً لهذا المسار الإبداعي، فقد شهدت الساحة الأدبية المغربية موجة من الكتابات الإبداعية التي اتخذت من السجن مادة للتعبير عن "سنوات الجمر والرصاص"، وقد أسست لها روايات مثل **الزنزانة رقم 10**،[8] لأحمد المرزوقي، و**من الصخيرات إلى تزمامرت: تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم**،[9] لمحمد الرايس، و**تلك العتمة الباهرة**،[10] للطاهر بن جلُّون، و**الساحة الشرقية**،[11] لعبد القادر الشاوي. وقد شكَّلت هذه الروايات، من خلال سردها الاستعادي، الأداة الأدبية الأولى لاسترجاع تجربة الاعتقال، مستفيدة من قدرة السرد على تحويل الزمن إلى ذاكرة، أي إلى ماضٍ يستعاد ويروى بعد مسافة زمنية تفصل الكاتب عن التجربة.

بيد أن هذا الشكل السردي، على الرغم من ثرائه، يظل محكوماً بمنطق الاسترجاع والعودة إلى الماضي. فالرواية تنقل تجربة السجن كذكرى مروية، بينما يفرض المسرح حضوراً جسدياً وآنياً يلغي مسافة الزمن الفاصلة بين الحدث وروايته. ومن هذا الفارق الجوهري بين الشكلين تنشأ الحاجة إلى قراءة مختلفة لتجربة السجن، ذلك أن الجسد على الركح يتجاوز أسلوب الوصف ليعاش واقعاً حياً أمام المتلقِّي في الهنا والآن، وهو ما يمنح المسرح إمكانية جمالية تنفرد بها خشبته عن الرواية—أي تحويل الذاكرة المروية إلى فعل حسِّي وحركي مباشر، وهي الإمكانية التي تتجاوز بها الخشبة حدود ما تبلغه الرواية.

الكتابة السجنية: من تمثيل التجارب الذاتية إلى نقد السرديات السائدة

ارتبط السجن في المتخيل الإنساني، منذ زمن بعيد، بجدلية القهر والحرية والعدالة والانتقام، ووجدت هذه الثنائية صداها في أجناس إبداعية متنوعة، من شعر ورواية وسيرة ذاتية ومسرح وسينما، واستطاعت أن تشكل بذلك حقلاً خصيباً، كان الهدف من ورائه استكشاف تحولات الذات في مواجهة القمع. وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن السجن يتجاوز كونه فضاءً مادياً مغلقاً، ليشكِّل منظومة رمزية تحمل دلالات اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية مركَّبة. كما أن تمثيل السجن في نصوص الأدب يتخطى التعبير عن وضعية المعتقل الذي يصبو إلى "اجتياز هذا الامتحان الصعب الذي زُجَّ به مرغماً، ساعياً لاستثمار الوقت، وحشد طاقة الانتماء والوفاء ليحتمل مكونات الإحباط بل والخروج من الصورة القاتمة إلى الصورة المشرقة باعثة الأمل والفخر والاعتزاز والثقة بالنفس، والإيمان بحتمية الانتصار وشروق شمس الحق مهما واجه من صعاب،"[12] بل يضيء أيضاً آليات اشتغال السلطة التي تسعى إلى "الإيقاع بالإنسان وتفريغه من محتواه ليمسي جثة بلا روح،"[13] وكذلك انكسارات الإنسان وانحرافاته وتمرُّده وإمكانات المقاومة والصمود ودورهما في إعادة البناء الداخلي للإنسان والمجتمع.

وانطلاقاً مما سبق ذكره، يمكن أن نشير في هذا الصدد إلى أن أهمية الكتابات الإبداعية حول السجن تتجلَّى في تجاوزها، لكونها مجرد شهادات أو مذكرات أو يوميات، لترتقي إلى وصفها كـ"إبداعات كتبت لإنصاف الإنسان، وانتصاره، ولتدافع عن حريته وكرامته ووجوده المتعدد: السياسي والاجتماعي والفكري والاقتصادي.

إنها إبداعات لم تقف عند لحظة السجن والاعتقال فقط، بل تعدَّت ذلك إلى مساحات إنسانية أوسع مثل الحب والصداقة وأحلام التغيير..."[14]

لا غرو أن السجن في الأعراف الاجتماعية والمتخيل الإنساني المشترك، يعدُّ فضاءً قاهراً لحياة الإنسان، مدمراً لنفسيته. فإذا كان أغلب الناس ينظرون إليه باعتباره قيداً مادياً ورقابياً، فلا ننسى أنه فضاء خصيب للإبداع، ومادة إبداعية، تتحول في سياقات معينة إلى مصدر للإلهام الإبداعي. وفي هذا السياق، يقول الكاتب الروسي فيدور دوستويفسكي بعد خروجه من السجن بعد تجربة الاعتقال التي دامت أربع سنوات خاضها في سجن أومسك في سيبيريا: "لطالما باركت القدر الذي وهب لي أن أعاني هذه التجربة التي كان لها فضل كبير علي."[15] كما أن الشعراء قد شُغلوا بالسجون، "وجاء على ألسن المساجين منهم كثير من الشعر في وصف السجون، وتصوير أوضاعها، وربما كان لتلك السجون الأثر الكبير في إيقاظ ملكاتهم، وشحذ قرائحهم، ما زاد في ثراء نتاجهم وارتفاع قيمته."[16] هذا، وتشكِّل الكتابة داخل السجن، أو عنه أحياناً، رداً مباشراً على فعل العزل والإقصاء والتهميش، ما يجعل منها شكلاً من أشكال الكتابة ضدَّ الصمت والموت، وتدبيراً للحرية داخل دائرة القهر. نجد ذلك في تجربة عبد الرحمن منيف في روايته **شرق المتوسط**،[17] وفي رواية **شرف** لصنع الله إبراهيم.[18] وهو ما نجده أيضاً في تجربة الكاتبة الأيرلندية ميريام غالاغر التي أبدعت مسرحية **خطوات أنيقة** *Fancy Footwork*، داخل سجن ماونتجوي Mountjoy، حيث "حاولت الخروج من التمثيل الواقعي إلى حياة السجن نحو تصور استعاري: مباراة ملاكمة بين أمير شاب، وملك عجوز ترمز إلى صراع القوة والهيمنة والاعتراف."[19] إن هذه النزعة إلى التجاوز أعادت صياغة السجن فضاءً مفتوحاً للتخييل تكسَّرت فيه القضبان الواقعية عبر اللغة والحركة والتعبير. وعليه، فإن السجن في المسرح، كما في الرواية أو الشعر، يغدو مختبراً للذات، وهي تعيد اكتشاف إمكاناتها عبر المقاومة الرمزية "للتصدي لكافة أشكال المحو والمنفى والسحل والإلغاء، التي تعمَّدتها الإدارات المختلفة للسجون والمعتقلات."[20]

وعلى غرار الكتابات الغربية، والكتابات العربية في المشرق، شهد المغرب العربي موجة من الكتابات الإبداعية التي اتخذت من السجن مادة للتعبير عن الأوضاع الاجتماعية والتحولات السياسية الكبرى، والأحداث العنيفة التي عرفت بـ"سنوات الجمر والرصاص"، مثل: رواية **الزنزانة رقم 10**، لأحمد المرزوقي، وهو أحد الضباط المنخرطين في محاولة الانقلاب الفاشل بالصخيرات ضدَّ الملك الراحل الحسن الثاني في العام 1971، حيث زُجَّ به في سجن تزمامرت زهاء عشرين عاماً قبل أن يُفرج عنه في العام 1991، ليتجه إلى تسجيل محنته في روايته الشهيرة في العام 2001. ولم تكن رواية **الزنزانة رقم 10** الوحيدة التي أسست للأدب السجني في المغرب، فقد تلتها روايات أخرى استقى أصحابها من المعين نفسه (السجن)، منها رواية **من الصخيرات إلى تزمامرت، تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم**، لمحمد الرايس، ورواية **تلك العتمة الباهرة**، للطاهر بن جلُّون، المستندة إلى شهادة عزيز بنبين، ورواية **ويعلو صوت الأذان من جحيم تزمامرت**، لبلال التليدي، الذي سجلها على لسان المفضل المغوتي، وهو أحد المعتقلين المنخرطين في الانقلاب الثاني الذي قامت به المدرسة الملكية الجوية في القنيطرة في العام 1972. كما تكشف تجربة عبد القادر الشاوي في رواية **الساحة الشرفية** عن نموذج مغاير في تمثيل العنف الرمزي والفيزيائي

للمؤسسة السجنية، فهي "قصة عن الظلم، والقدرة على التحمل البشري، والأمل في مستقبل أفضل. إنها أيضاً قصة عن محن وآلام جيل ما بعد الاستقلال الذي آمن بقوة السرديات الحديثة للحريات الفردية والتقدم، ليجد نفسه في مواجهة جهاز سلطوي من القرون الوسطى أحبط آماله وأخضعه لأساليب تعذيب لا يمكن تصورها."[21]

والحقيقة، التي لا يمكن أن نغفل عن ذكرها في سياق الحديث عن السجن، هي أن الكتابة في غالب الأحيان تتحول إلى عملية مقاومة داخلية، فتستطيع أن تعيد للذات قدرتها على الصياغة والقول، بعد أن سُلِب منها الفعل والقرار. وهو ما نستشفه من محكيات شخصيات خديجة المروازي في روايتها **سيرة الرماد**[22] مولين وليلى، بالإضافة إلى مجموعة من الضحايا الآخرين الذين نجوا من ظروف السجن والتعذيب الفظيعة، حيث يعاد "اختراع ذات جديدة من رماد ذات قديمة دمرتها سنوات من المعاملة اللاإنسانية."[23] وفي تعليق على انتفاضة الدار البيضاء، تكتب سوزان سليوموفيكس: "إن تداعيات 'انتفاضة الخبز' في الدار البيضاء في مايو[/ أيار] ويونيو [/ حزيران] 1981 هي مثال على الطرق المتعددة التي يخضع بها التاريخ الرسمي للمراجعة عندما يرويه الضحايا والناجون. غالباً ما يتقارب في هذا البناء للذات المتخيل والواقعي، التاريخي والخيالي، المتذكَّر والمكبوت، ليشكلا خطاباً يبحث عن معنى من التجارب المؤلمة واللاإنسانية. التحدي الأكبر الذي يواجه مثل هذه الشخصيات هو تعلُّم العيش مرة أخرى كبشر واستعادة بعض الإحساس بالتفاعل الاجتماعي والحياة الطبيعية. فيتوجب عليهم إعادة تعليم أنفسهم للتفاعل اجتماعياً ومهنياً. وما تظهره شهادات ليلى ومولين بوضوح هو أن الصدمة لا تنتهي بالتحرر من الحبس الجسدي، بل هي عملية شاقة لإعادة تأهيل الذات وتذكيرها باحتياجاتها الإنسانية الأساسية التي حرمت منها ونسيت عبر سنوات، وأحياناً عقود، من الاعتداء والتعذيب."[24] من هنا، تواجه الذات في السجن وضعاً وجودياً مركَّباً: فهي مقموعة ومهمشة، ومعزولة ومجردة من حقوقها من جهة. وتكتشف في العزلة طاقة تأملية، تعيدها إلى أصلها الداخلي، وتمنحها فرصة لصياغة وعي جديد بذاتها وبالعالم بعد الإفراج عنها، من جهة أخرى.

الذي نلحُّ على قوله هنا، هو أن المؤسسة السجنية تروم كسر روح السجين ونفيه، كما عبر عنه المفضل المغوتي في رواية **ويعلو صوت الأذان من جحيم تزمامرت**، قائلاً: "لقد أرادوا قتل كل شيء فينا: عزائمنا وطموحاتنا، شبابنا وكهولتنا، ضحكتنا وانشراحها،"[25] إلا أن الكثير من الكتابات الإبداعية أظهرت أن السجن قد يتحول، على نحو مفارق، إلى فضاء للمقاومة، هذه المقاومة لا تتجلى فقط في التمرد، أو العصيان الجسدي، بل والأهم، أنها تتجلي في الحفاظ على الذاكرة التي غالباً ما تتأرجح بين النسيان النهائي للفاجعة، وتذكُّر تفاصيل الاعتداء الجسدي والتعذيب الذي يتعرض له السجين. وفي هذا السياق، يحكي سعيد حجي على لسان الراوي في روايته **ذاكرة فينيق:**[26] "اليوم، بعد عقدين، بدأت الذاكرة تخونك. صحيح أن السجن لم يدم سوى بضعة أسابيع بكل معاناته وكوابيسه... ومع ذلك فقد ترك جروحاً عميقة... كانت آثاره كارثية ولسنوات عديدة... بالتأكيد ستبقى هذه التجربة المريرة معك لبقية حياتك."[27] وعليه، فإن أحداث السجن بكل تفاصيلها تظل محفورة في ذاكرة السجين مهما حاول تجاوزها أو نسيانها.

وواقع الحال أن الكتابة السجنية تتجاوز استعادة الماضي لتشكِّل فعلاً من أفعال التوثيق المضادّ سعياً لإنهاء احتكار السلطة للرواية الرسمية. فالمعتقل، حين يدوِّن وقائع محنته الأليمة في غياهب السجن، إنما يهدف إلى

جعل كتابته وثيقة حية وشاهدة على الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان بحيث تدحض، في الوقت نفسه، الخطاب الرسمي المتستِّر على ممارساته البائدة بحق الإنسانية. وكنموذج لهذه الشهادات يقول سعيد حجي: "لقد كنت أفكر لسنوات في تدوين هذه الأحداث وتأريخها في سيرة ذاتية. ومع ذلك، منعني حاجز عقلي ونفسي من ذلك. حاولت جاهداً أن أنسى، لكن الكوابيس أبقت الذاكرة حية. اعتقدت أنه لا فائدة من الكتابة لأنني لم أكن الوحيد الذي اعتقل بسبب أخلاقه المستقيمة ولم أكن الوحيد الذي تم فصله وتدهورت حالته وتخلت عنه عائلته وأصدقاؤه."[28] من هنا، تتجاوز الكتابات الإبداعية عن السجن الطابع التقريري أو التوثيقي إلى أفق أرحب، حيث: تتقاطع التجربة الذاتية مع السؤال الجماعي، وتتحول المعاناة الفردية إلى خطاب ثقافي مضادّ يكشف آليات السلطة ويجردها من شرعيتها الرمزية، ويعيد إلى الذات مكانتها مركزاً للقول والمقاومة. وعليه، فالسجن كما جسَّدته هذه النصوص، يمثِّل محطة جديدة في حياة الإنسان، ويشكِّل، أحياناً، بداية لإعادة خلقه من جديد.

إذن، لقد أنتجت ظاهرة السجن أدباً متميزاً، يعيد النظر في مفاهيم مثل العدالة، والحرية، والسلطة، والهوية، والذاكرة. كما كشفت عن قدرة الإنسان، حتى في أقسى الظروف، على تحويل العتمة إلى بصيرة، والقيد إلى طاقة خلق. ومن هنا، تشمل دراسة أدب السجون تحليل التجربة الفردية وتتجاوزها لتفتح باباً واسعاً أمام النقد الثقافي، والسوسيولوجيا الأدبية، وعلوم النفس والسياسة... لفهم الإنسان في أكثر حالاته هشاشة وعمقاً.

هذا، وتمتد تجربة الكتابة السجنية، بما تمثله من ذاكرة مضادَّة وفعل مقاومة رمزية، من السياق المغربي لتشمل أدب الأسر الفلسطيني، حيث تغدو تجربة الاعتقال فعلاً تأسيسياً في الوعي الجمعي وخبرة راسخة تتجاوز حدود المحنة الفردية العابرة. وتكشف الكتابات الفلسطينية عن المعتقلات كيفية تحويل الكتابة عن السجن إلى شهادة حية على الانتهاكات الجسيمة، وأداة فاعلة لصون الذاكرة الجمعية للحركة الوطنية الأسيرة على نحو ما نجد في مجموعة من النماذج الإبداعية الفلسطينية، التي نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: **أوراق سجين: عشرة أشهر في المعتقلات "الإسرائيلية"**،[29] لأسعد عبد الرحمن، ورواية **ستائر العتمة: تسعون يوماً من المواجهة الملتهبة**،[30] لوليد الهودلي، ورواية **عناق الأصابع**،[31] لعادل سالم. ويبرز في هذا الإطار فارق سياقي جوهري يستحق التوقف عنده. فالسجن في التجربة الفلسطينية يمثل جهازاً استعمارياً تديره سلطة احتلال تستهدف كياناً جماعياً بأكمله، بينما يمثل في التجربة المغربية جهاز سلطة وطنية تمارس القمع ضدَّ أبنائها. ويعزز هذا الاختلاف إمكان المقارنة ويثريها، إذ يفتح المجال لدراسة تقاطع إستراتيجيات المقاومة الرمزية، من كتابة وجسد وصمت، في سياقين تتباين فيهما طبيعة السلطة القامعة، ويبرز استمرار السجن، في صيغتيه الاستعمارية والوطنية، فضاءً لإنتاج ذاكرة مضادَّة تصوغ سردية بديلة تواجه الرواية الرسمية للسلطة الاستعمارية الصهيونية.

جماليات الكتابة السجنية في المسرح: بين الفجيعة والتشكيل الفني

قبل الشروع في مقاربة المسرحية من بعدها الأنثروبولوجي، تجدر الإشارة إلى المفاهيم الإجرائية التي يقوم عليها هذا المستوى من التحليل. فمفهوم الجسد وفق تصور ميشيل فوكو يحيل مباشرة إلى المجال الذي تشتغل

عليه آليات السلطة والانضباط لإنتاج جسد طيِّع، متجاوزاً النظرة إليه كمعطى بيولوجي محايد. ومن ثم، يغدو جسد السجين في **شجر مرّ**، بحركته المتقطعة وذاكرته الحركية المفقودة، نصاً تنطبع عليه آثار القمع، إلى جانب حضوره كشخصية درامية. أما الطقس، فيُستعمل بمعناه الأنثروبولوجي الدقيق—أي بوصفه فعلاً متكرراً ومقنناً يعيد إنتاج نظام رمزي معين، وهو ما يتجلى في إيقاعية التعذيب اليومي (تعليق، ضرب، إغماء، إحياء قسري) التي تحولت إلى آلة دائرية للعذاب تنتظم وفق منطق طقسي ثابت ومقصود. أما الهوية، فتفهم على أنها بناء علائقي يتشكَّل في مواجهة الآخر (الجلاد، الغائب، الذاكرة)، وتكتسب وجودها وملامحها من خلال التجربة ذاتها. فهوية السجين تتفكك مع فقدانه القدرة على التحكم في جسده ووجهه وأفكاره، وهوية الابنة تتصدَّع في غياب الأب، بينما تتجمَّد هوية الزوجة في زمن الانتظار. وأما علاقة الأنا بالآخر، فيمكن قراءتها من خلال الثنائيات التي يشيدها العرض: الأنا/الجلاد، والأنا/الغائب، والأنا/الذات المتخيلة.

وفي هذا السياق، تعتمد هذه الدراسة على النسخة المصوَّرة من مسرحية **شجر مرّ**، من إخراج عبد المجيد الهواس[32] وأداء فرقة أفروديت المسرحية، "المقدمة ضمن الدورة الحادية عشرة لمهرجان طنجة للفنون المشهدية، والمواكب لندوة الذاكرة والمسرح: مسرحة الأرشيف (أبريل 2015)،"[33] والمتاحة للعموم عبر موقع يوتيوب، وهي المصدر الذي يتيح الاطلاع على هذا العمل في صيغته البصرية. وتنصرف القراءة التحليلية في هذه الدراسة إلى العرض المسرحي ذاته بما يشتمل عليه من رؤية إخراجية وأداء وسينوغرافيا مع التركيز حصراً على التجسيد الركحي وتجاوز النص المسرحي المكتوب. وانسجاماً مع هذا الاختيار المنهجي، تستند الدراسة إلى مفاهيم إجرائية مستمدَّة من سيميائيات العرض المسرحي إلى جانب أدوات التحليل الدراماتورجي.

يكشف العمل المسرحي **شجر مرّ**، لعبد المجيد الهواس الحجاب عن فترة مظلمة من تاريخ المغرب، وُسِمت بـ"سنوات الكيِّ بالجمر والإعدام بالرصاص". ذلك أن هذه المرحلة، شهدت أبشع صور انتهاكات حقوق الإنسان، وقمع الحريات، والاعتقالات السياسية، والاختطافات القسرية في السجون السرية، حيث دُفن آلاف المعتقلين السياسيين من مختلف التيارات الفكرية أحياء في دياجير الزنازين الضيقة، وتعرضوا لأبشع أنواع التنكيل والتعذيب الجسدي والنفسي، لعقود طويلة، لا لشيء إلا لأنهم دافعوا عن كرامتهم وعبَّروا عن آرائهم، وقالوا "لا" في الوقت الذي كانت السلطة تريد لهم أن يقولوا "نعم". في هذا الأفق الجمالي، يصوِّر عبد المجيد الهواس كيف ينتقل المعتقل من عالم الحرية إلى جحيم السجن—أي كيف ينتقل "من الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى الذات بما يتضمنه ذلك الانتقال من تحول في القيم والعادات وإثقالاً لكاهله بالإلزامات والمحظورات، فما إن تطأ أقدام النزيل عتبة السجن مخلفاً وراءه عالم الحرية، حتى تبدأ سلسلة العذابات التي لن تنتهي سوى بالإفراج عنه... وأحياناً فإن آثارها تظل ملازمة له لمدة طويلة."[34] وهو ما يصرِّح به أحد السجانين في المسرحية بقوله: "كل شيء انتهى... انتهى... لا فسحة، لا سفر، لا ماء صالح للشرب... انتهى كل شيء. لا مرق، لا لحم دجاج ولا خروف، ولا خبز أمي، لا كوب شاي دافئ تحتسيه، وأنفك ينتشي بالعبق، لا عبق... انتهى مذاق البن... لا روائح تأتي من المطبخ... ولا رنين كؤوس... لا سجائر... لا دخان، لا هواء، لا اشتهاء، انتهى حطب التدفئة..."[35] ومن هذا المنطلق، فإن المسرحية

تكشف عن تجربة السجن من حيث هي منظومة قمعية تقيد جسد السجين، وتسعى إلى محو إنسانيته، فتفتت ذاكرته وتصدع روحه، لكنها في المقابل تترك ندبة غائرة لا تندمل، ذاكرة تصرخ في الداخل بلا توقف ولا نسيان.

هكذا، يتحول الفضاء المسرحي على الركح إلى سجن رمزي يتجاوز الجدران المادية ليمتد نحو أفق الوعي الجماعي والتاريخي، حيث يتشابك الخاص بالعام، ويتحول الألم الفردي إلى صرخة جمعية تمثل وجع الذاكرة المغربية في سعيها المتعثر نحو مصالحة حقيقية مع ماضي القهر والاختطافات والتعذيب. ومن ثمة، تلتقي **شجر مرّ** مع مشروع مسرحي ما بعدي يرفض الخطابات السردية الجاهزة، ويأبى اختزال المسرح في مجرد إعادة عرض للوقائع، مفضلاً أن يكون فضاءً مفتوحاً لتعدد القراءات والتأويلات عبر جمالية التشظِّي والتمزق.

وتجدر الإشارة إلى أن العرض المسرحي **شجر مرّ** يتمرَّد على البنية الدرامية التقليدية القائمة على حبكة متصاعدة وذروة وانفراج. بدلاً من ذلك، يقدم الهواس بنية درامية متشظية، تشبه إلى حدٍّ كبير حالة الذاكرة لدى السجين الذي فقد إحساسه بالزمن والمكان. فالمسرحية تبدأ بمشهد قاتم ينذر منذ اللحظة الأولى بالفاجعة، إذ يغشى الظلام الخشبة فلا يُرَى منها إلا عتمة كثيفة تخترقها أصوات حادة متكررة تشبه القرع على الزجاج والمعدن. ومع انبلاج الضوء تدريجياً، تنكشف الصورة البصرية على فضاء موحش يملؤه صدى القناني الزجاجية والدلاء المعدنية، فيتضح أن تلك الأصوات كانت مقصودة وتشكل جزءاً من طقس العذاب اليومي الذي يمارس داخل المعتقل. فالقنينة الزجاجية، في رمزيتها الصادمة، تتحول إلى أداة إذلال وتنكيل، يستعملها الجلاد لإخضاع الجسد وكسر الإرادة، بينما الدلاء المعدنية في دلالتها المزدوجة، تمثل الجانب الحيواني من حياة السجين، إذ تستعمل لقضاء الحاجات في زنازين ضيقة تخنق الكرامة قبل أن تخنق الأنفاس.

ويأتي مشهد السجان الذي يتأمل القناني ويمسكها بيده متفحصاً أحجامها كما لو كان فناناً ينتقي أدواته، ليثير في المتفرج إحساساً مرعباً ببرودة الجلاد ولذَّته المرضية في ممارسة الألم، حيث تتحول أدوات التعذيب إلى امتداد لجسده، وتغدو المعاناة عنده مادة حسية تشبع نزعة التملك والسيطرة. بهذا المشهد الافتتاحي المكثَّف، ترسم المسرحية ملامح عالم مغلق يتقاطع فيه الجسد بالألم، والعذاب بالمتعة، لتضع المتلقِّي مباشرة في قلب الجحيم الإنساني الذي ستتَّسع دوائره مع توالي المشاهد.

المونولوج:[36] بين البوح والهذيان

يتكئ الهواس في تجسيد الحدث العام للمسرحية على المونولوج الداخلي الذي يشكِّل الآلية الدراماتورجية المركزية، إذ يفرد لصوت السجين حيزاً واسعاً يستوعب أقصى درجات الانهيار والمقاومة، ويستكمل هذا الصوت المركزي بلمحتين موجزتين من صوتي الزوجة والابنة، بوصفهما امتداداً له في الخارج. وتتقاطع في هذا البناء التجارب الفردية ضمن نسيج واحد من المعاناة، وإن تفاوتت مساحة كل صوت وكثافته بحسب مركزيته في البناء الدرامي. فالهواس يمنح لكل من السجين وزوجته وابنته فضاءً خطابياً خاصاً يعبِّر عن موقعه الوجودي داخل منظومة المعاناة

والألم، ما يجعل العمل المسرحي مجالاً لتجسيد المونولوج الداخلي وتمفصل المعاناة بين فضاءين متقابلين: فضاء السجن بما يحمله من عزلة مادية ورمزية، وفضاء الانتظار الذي يتحول إلى امتداد للسجين في الخارج.

وإذا كان صوت السجين يشكِّل بؤرة هذا البناء الداخلي، فإن صوتي الزوجة والابنة يعملان بمثابة صدى لهذه التجربة المركزية، ويعيدان إنتاجها من موقعين مختلفين في الخارج: موقع الانتظار الزوجي وموقع الحرمان البنوي، بما يحدث نوعاً من التفاعل الدلالي بين الداخل والخارج، إذ يشكِّل الألم حالة جماعية يتقاسمها الجميع وإن اختلفت مساحة التعبير عنه ووسائطه. وبهذا المعنى، يصبح الحوار الداخلي آلية دراماتورجية لإعادة بناء التجربة الإنسانية في بعدها النفسي والاجتماعي، تكشف حقيقة السجن المتمثلة في نزيف الذاكرة وألم الانتظار والمصير المشترك.

وفي ضوء هذه الإشارة، يمكن القول: إن الهواس جعل من السجين الذات الراوية المركزية للمسرحية، فيما تستبطن الزوجة والابنة معاناتهما الفردية باعتبارها صدى لوجعه، ويتجلى ذلك في الحوارات الداخلية التالية:

أولاً: السجين

يصوَّر السجين من خلال الحوار الداخلي الروتين اليومي للتعذيب، ذلك الروتين الذي يقتل الإحساس بالزمن ويجعل المعتقلين في دوامة لا تنتهي من الانتظار والرعب. فالإحساس بالزمن داخل الزنزانة بدار المقري يتغير ويتكسر على إيقاع القهر الذي يعيد إنتاج نفسه صباحاً ومساء. وتتضاعف المعاناة حين يجد السجين نفسه مرغماً على التأقلم مع عالم السجن بكل تفاصيله القاسية، التي تلخصها الشخصية الراوية في: "نزدرد الحساء، نطفئ طعم الصابون المر، الذي احتقن في الجوف من وصلة تعذيب البارحة، بعضنا بلا شهية، يفضل الجوع علَّه يسعفه لحظة التعذيب على الإغماء بأسرع وقت، لكن الإغماء يتعذر."[37] وتتحول الزنزانة إلى فضاء رمزي يختصر معنى السيطرة المطلقة، من حيث هي مسرح مصغر لإعادة تشكيل هوية المعتقلين الذين تسلب منهم حرية الحركة، كما تسلب قدرتهم على التحكم في وجوههم وأفكارهم، ليصبحوا محض أجساد موضوعة قيد التجربة، حيث تلعب الأصوات دوراً حاسماً في هذا البناء، فما إن يرن الجرس الكهربائي معلناً عن بداية العذاب، حتى يدب الرعب في الأرواح، بينما تتسلل أصوات الطيور القادمة من الخارج كطيف مغاير يبرر التناقض الموجع بين عالم الحياة وعالم السجن.

ويمتد السرد ليرسم صورة قاتمة عن صيرورة التعذيب والألم، حيث "الطرقات الحادة التي تحدثها الهراوات حين يشتد عود الجلاد على أخمص الأقدام، الصيحات الطويلة، الحشرجات، الألم، التضرعات، البكاء، خرير الحنجرة حين تلين للذبح تحت لعنة الجلاد."[38] من هنا، يتخذ الحدث بنية متصاعدة: يبدأ بخليط الأصوات العنيفة التي تشبه العاصفة أو الانفجار، ليتحول إلى مشهد معملي للتعذيب، وكأن القبو قد غدا ورشة صناعية للألم حيث يعالج الجسد باعتباره مادة خاماً للتكسير وإعادة التركيب. هذا الإيقاع المتكرر (تعليق، ضرب، إغماء، إحياء قسري، ثم ضرب جديد) يشكِّل ما يشبه آلة دائرية للعذاب تحيل المعاناة الفردية إلى نظام ممنهج عوض أن يكون مجرد حادث عابر. ويتسع هذا السرد ليلامس بعداً مفارقاً ومروعاً، إذ يصوِّر مشهد الأطفال أبناء الحراس وهم

يقلِّدون، في الحقول، جلسات الاستنطاق التي يمارسها آباؤهم، ما يؤكد استمرارية الدورة القمعية عبر الأجيال.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن التعذيب في السجن يصبح ممارسة روتينية معادية للإنسانية، ويمحى الزمن في سلسلة متطاولة من النهارات والشهور التي "تتناسل، لولا الأحد. الأحد. يااه."[39] هذا اليوم، بما يحمله من هدوء واختفاء للجلادين، يخفف قليلاً من إيقاع الرعب، ويؤجل الخلاص، ليضاعف الإحساس بالانتظار المعلق، كأن الصمت ذاته يتحول إلى تعذيب إضافي، قبل أن يستأنف المشهد من جديد في دورة مستمرة. فكل قفل يدار، وكل صرير متسرب من الحديد يكتسب وظيفة أبعد من كونه صوتاً عابراً، إذ يرسِّخ حضور القيد بوصفه خبرة حسية تلازم السجين في كل لحظة، وتعيد إنتاج الخضوع في صور متكررة. وحتى قطرات الماء المتساقطة، في رتابتها الموحشة، تتحول إلى إيقاع زمني متعسف يجزِّئ اللحظة ويصوغ الانتظار كتعذيب ممتد. وهكذا، يتخذ فعل الإغلاق بعداً طقوسياً يحيل العزلة إلى تجربة وجودية قاسية، حيث تختزل الحياة في إشارات صغيرة تكثف عنف المكان وتؤكد استحالة الانفلات من زمنه الثقيل.

كما يعبِّر الحوار الداخلي للسجين عن وعيه التام بالعجز والانكسار حين وجد نفسه محاصراً بين أربعة جدران، في ظلمة ممتدة عبر الزمن، وأمام جلاد لا يرحم، ويتجلَّى هذا الوعي في قوله: "لا يسعني إلا أن أنسحق في الظلام."[40] وحتى عندما يرغب في كسر رتابة الحصار وتزجية الوقت، بالعدِّ من واحد إلى ثلاثين، ولا يتمكَّن من الوصول إلى الأربعين، يزداد شعوره بالعبث وبأن لا جدوى من المحاولة، ذلك أن التكرار الإيقاعي للأعداد يحاكي دوران الزمن في فراغ زنزانة مغلقة، حيث يتحول الزمن من مقياس للحياة إلى أداة لتعميق الموت البطيء. وتتضاعف معاناته عندما يحرم من أبسط مقوِّمات العيش كإنسان، مثل: الاستحمام، وتغيير الملابس، والحركة والكتابة، والقراءة، والتفكير. وهو ما عبَّر عنه في قوله: "أن رائحتهم أصبحت أشبه برائحة الخنازير الهرمة."[41] وهو تصريح يعكس إدراكه لعملية تجريده من إنسانيته وتشييئه.

وعند بلوغ السجين أقصى درجات الانهيار، يتبدَّى لديه دافع ضعيف للصمود. فيبدأ بعدِّ الثواني بشكل قهري، في محاولة يائسة منه لاستعادة الزمن المفقود، غير أن هذا الجهد ينقلب إلى ضرب من الهذيان الداخلي، إذ تغدو الثواني نفسها مصدراً للألم والاضطراب. ومن خلال هذا الهذيان، تعود إلى ذاكرته تفاصيل الحياة اليومية البسيطة، مثل: تحريك اليدين، وفرك العينين تحت ضوء الشمس، والركض في النهار. وتكتسب هذه الأفعال البسيطة والصغيرة قيمة وجودية كبيرة، لأنها تمثِّل الحدَّ الأدنى من الحرية، سواء الجسدية أو النفسية، وتجعل السجين يستعيد الإحساس بأنه حي، كما جاء على لسانه: "كأنني حي."[42]

وفي النهاية، يتحول السجين إلى كائن يرمم وجوده عبر الخيال واللغة. فحديثه إلى ابنته الغائبة هو في جوهره حوار مع الحياة ذاتها، مع ما تبقى منها في وعي يتشبث بالبقاء وسط العدم، إذ تبدأ كلماته بطمأنة متوترة لابنته، يقول فيها: "عزيزتي، سوف أنهي أشغالي عما قريب، وأعود إلى البيت."[43] وفي هذه العبارة يبدو كمن يبرر غيابه المعتاد، بينما يلمِّح في العمق إلى موته المؤجَّل، ذلك أن عبارة "أنهي أشغالي" تتجاوز معناها المباشر

لتتحول إلى تعبير عن الصمود في وجه الموت وإعادة تشكيل الأمل في قلب الظلام. فالعمل الذي يمارسه في سجنه هو خياطة الأحلام وترميم الضوء عبر ثقب الجدار، فيصير الفعل التخييلي نفسه أحد أشكال الصمود ضدَّ المحو، ومساحة صغيرة للحرية داخل العتمة.

وفي وصفه لنفسه بـ"هرقل،"[44] يعيد السجين تعريف البطولة باعتبارها قدرة على احتمال القهر في أبشع تجلِّياته. فهرقله لا يرفع الصخور، بل يصقل الأمل ويلمِّع المرايا لتنعكس عليها شمس متخيلة. هكذا، يبني من فضاء القبو مختبراً لابتكار ما يمكن أن يعينه على البقاء على قيد الحياة، حيث يخترق الخيال الجدران، ويغدو الضوء وهماً ضرورياً للبقاء، بيد أن هذا التماسك الرمزي يتداعى في النهاية حين يقول: "لا أعرف أين سأذهب؟ ولا كيف أستعيد خطواتي الضائعة؟"[45] في هذه اللحظة، تتكشَّف هشاشته، فيتحول الاعتراف إلى مرثية للذات المفقودة، وهو ما يتجسَّد في قوله: "أنا شبحي."[46] إن هذه العبارة تختزل وعي الإنسان الذي يرفض موته رغم إدراكه بأن مصيره على كفِّ عفريت، ليختتم حواره بخاتمة موجعة: "حبيبتي، معذرة." في هذه النغمة الأخيرة يتقاطع الاعتذار مع الفقد والحنين، ومن خلالها تختزل تجربة السجن في بعدها الإنساني الأعمق، بوصفها بحثاً عن بقايا النور وسط العتمة، وإصراراً على أن تكون الكلمة آخر ما يُهزم في الإنسان، وآخر ما يقاوم الفناء.

ثانياً: الزوجة

يبلور عبد المجيد الهواس، عبر استنطاق خطاب الزوجة، نموذجاً دراماياً مكثفاً يختزل ماهية الانتظار بوصفها امتداداً وجودياً لحالة الاعتقال، حيث: تنبثق شخصية الزوجة كأسيرة لزمن متوقف قسرياً على الرغم من انعتاقها الفيزيائي خارج الأسوار، ويتجلَّى هذا الارتهان في خطابها الموجَّه نحو الغائب، وهو خطاب يفتقر إلى غائية التواصل الفعلي، ليغدو مجرد محاولة يائسة لترميم كينونة تتآكل تحت وطأة الغياب المستمر. كما يعكس توظيف النسق التكراري لأدوات النفي في عباراتها "لا تأكل، لا تنام، لا تكتب..."[47] حالة من الشلل الأنطولوجي الذي يعطِّل الفعل الإنساني ويحصره في منطقة رمادية بين الذاكرة والنسيان. فالتكرار هنا يتجاوز كونه تدفقاً عاطفياً ليصبح مؤشراً بنيوياً على ركود الزمن وانعدام الصيرورة في وعي امرأة كبَّلها انتظار سرمدي لا يفضي إلى انعتاق.

وفي هذا السياق، يطرح الهواس مقاربة نقدية معمَّقة لمفهومي السجن والحرية متجاوزاً الأبعاد المادية نحو فضاءات نفسية وأنطولوجية متداخلة. هنا يتَّسع مفهوم السجن لديه ليشمل الفضاء الجوَّاني للزوجة محولاً الانتظار إلى عقوبة موازية قوامها العزلة والانفصال التدريجي عن الواقع المعيش. وينشأ عن ذلك توازٍ درامي بين معاناة الزوج القابع في القبو ومعاناة الزوجة في فضائها الخارجي، حيث يرزح كلاهما تحت وطأة أسر تتعدد أشكاله وتتَّحد ماهيته. ومن خلال هذا التناظر، يسلط الهواس الضوء على تهاوي البنى الإنسانية والعاطفية، حيث يتحول الحب إلى ذكرى معطوبة، ويتحول الانتظار من فعل ترقب إلى نمط من أنماط الموت البطيء الذي يلتهم جوهر الحياة. ويتجلَّى هذا الانكسار العاطفي بجلاء في مساءلتها الساخرة: "كيف تحبني ونحن دمى؟"[48] وهي مساءلة تختزل تحول العلاقة الزوجية، في ظل الاعتقال، إلى علاقة مفرغة من التواصل الجسدي والعاطفي الفعلي.

ثالثاً: الابنة

يحضر في هذا المونولوج صوت الابنة بوصفه صوتاً متصدعاً يعكس وعياً مأزوماً يتأرجح بين جدلية الانتماء والإنكار، وبين استحضار الأب في الذاكرة وإعلان موته الرمزي خلف قضبان السجن. إنها رحلة بحث مضنية عن الأب المفقود، وعن كنه الأبوَّة التي جُرِّدت من مضامينها الإنسانية في ظل سطوة القمع، حيث يراوح خطابها بين نداء الاستغاثة ورفض الواقع، في محاولة دؤوبة لاستعادة الحضور الغائب والتحرر من وطأة الذاكرة المثقلة. وفي الآن نفسه، تغدو تساؤلاتها، لاسيَّما عبارة "أبي من؟ أبي الذي قايض أحلامي بأحلام قاتلة؟ بأوهام ذابلة،"[49] مؤشراً جلياً على أزمة الهوية وانكسار الجذور، حيث يتبدَّى الأب في وعيها مجرد ظل قصيّ، يرمز لتقويض الحماية وتحول البطولة المتوهمة إلى أثر للخسارة المريرة. وتتكرَّس صورة الأب في هذا السياق بوصفه "ناسكاً متعبِّداً في قفص،"[50] وهي استعارة تجسِّد المقاوم الصامت الذي يواجه عذاباته بالعزلة، غير أنه يبدو في منظور الابنة منفصلاً عن واقعها، وعاجزاً عن احتواء مأساتها، بعد أن قايض أحلامها بأوهام البطولة.

ومن هنا، تنكشف العلاقة بين الطرفين كصراع داخلي محتدم بين جيل ضحَّى بذاته في سبيل المبدأ والمعاناة، وجيل آخر ورث فراغاً وجودياً وأنيناً لا يطاق. ويتكثَّف هذا الصراع عبر نفي العلامات الحسية كافة "لا صورة، لا رائحة، لا ذكرى، لا أثر،"[51] ليتحول الغياب إلى فعل ملموس يلتهم ملامح الجسد الأبوي ويقوِّض أركان العائلة محوِّلاً الانتماء إلى عبء وجودي يثقل كاهل الذات. وعلى الرغم من هذا الاغتراب، يظل نداء "ضمَّني إذن" تعبيراً جوهرياً عن رغبة دفينة في احتضان الطفولة المستلَبة، ومحاولة لاسترجاع الحضور من غياهب الفراغ. إن هذا المشهد يختزل مأساة الأسرة تحت وطأة الاستبداد، حيث يتوارى الفعل النضالي خلف ستار الفجيعة، وينحال الحب إلى جرح غائر يتوارثه الأبناء.

وبناء على ذلك، تمثِّل كلمات الابنة صرخة رفض للمنظومة التي أحالت الحلم إلى مأساة، وحولت مفهوم الأبوَّة من مصدر للأمان والسكينة إلى غياب قسري يمزق نسيج الهوية الشخصية والجمعية.

شعرية الفضاء وتحولات المادة في سينوغرافيا عبد المجيد الهواس

لقد عمد عبد المجيد الهواس بوصفه سينوغرافاً عارفاً بجماليات تشكيل الخشبة في المسرح المعاصر إلى جعل الفضاء "مجزءاً أفقياً، ما بين المقدمة والعمق. مستويان منفصلان بحاجز شفاف وهشّ. لكن بمقدوره أن يصير جداراً نحاسياً صلباً يتحول إلى ألواح من شرائح الجليد، شفافة وباردة."[52] هذا التقسيم الفضائي لا يكتفي بوظيفته التنظيمية، بل يفتح آفاقاً لتعدد مستويات الرؤية والتأويل، محولاً الحاجز إلى عنصر درامي دينامي يتأرجح بين الانكشاف والمنعة، وبين الرقة والقسوة. ومن خلال هذه البلاغة السينوغرافية، تتحول المادة (نحاس، جليد، زجاج) إلى لغة رمزية مكثفة تعكس الشرخ الوجودي في العرض، حيث يتبنى الهواس منطقاً دراماتورجياً يقطع مع المرجعية الواقعية ليؤسس فضاءً متخيلاً متحرراً من التحديدات الجغرافية والزمانية، بوصفه "فضاءً فارغاً" يمثِّل مختبراً وجودياً لإعادة تشكيل أثر المعاناة الإنسانية فوق جسد معطوب.

وفي هذا السياق، يبرز جسد الممثل كعلامة سيميائية مركزية داخل البنية الركحية، فهو جسد هشّ وخائر القوى، يستبطن أثر التعذيب الممتد عبر الزمن حتى يبدو وكأنه فقد ذاكرته الحركية. وتتجلّى هذه الوضعية في أبعادها النفسية والفيزيائية الحادة من خلال حركة متقطعة وخطوات محدودة تتلمس الفراغ بعينين تائهتين، وهو ما يمنح الإيماءة الجسدية دوراً مركزياً كخطاب درامي موازٍ للغة المنطوقة. وتتجسَّد هذه المفارقة في اللعبة البصرية التي يصفها الهواس بـ"انشطار الرؤية بين نظر الممثل ونظر الجمهور،"[53] إذ توحي حركة الممثل نحو الجدار بانفصال عن إدراكه المباشر، في مقابل وضوح المشهد لدى المتلقّي، الأمر الذي يضع فعل النظر ذاته موضع تساؤل ويشكك في إمكانية الإمساك بالحقيقة أو المعنى في ظل هذا الانفصال بين الداخل المغلق والخارج المفتوح.

أما على مستوى الإيقاع، فإن العرض يتبنى نسقاً بطيئاً يحاكي انكسار الزمن ودائريَّته المغلقة في إحالة رمزية إلى منطق السجن حيث التكرار القاتل وغياب الأفق التجاوزي، ما يكرِّس شعوراً بالاختناق. ومع ذلك، ينبثق من قلب هذا العجز انفجار جسدي يحول العطب إلى إمكانية جمالية. فالحركات الراقصة التي يؤدِّيها السجين تمثِّل فعل مقاومة ضدَّ التشيىء ومحو الإنسانية، وتترجم استحالة الصمت إلى لغة حركية بليغة. ويتعزز هذا البعد الدراماتورجي عبر التوازي بين معاناة الفرد وصورة النساء المنتظرات في مقدمة الركح، حيث تتماهى الأجساد الذابلة والمثقلة بالانتظار مع ذاكرة جماعية مثخنة بالجراح، ليتحول الركح بذلك إلى أرشيف حيّ يكتب فيه الجسد ما تعجز اللغة عن تدوينه، مؤكداً أن الانتفاضة، وإن بدت في ظاهرها جنوناً، هي الحق الوحيد الممكن والوسيلة الأسمى لتحويل الألم إلى خطاب وجداني مقاوم.

هذا، وتلعب الإضاءة دوراً محورياً في تعميق هذه الحالة الشعورية، حيث توظف المناطق المعتمة وبقع الضوء الشاحبة لتجسيد لحظات الألم والذكرى مع استثمار دلالات الألوان لتعاقب الفصول: فالأخضر للربيع، والأزرق لبرودة الشتاء، والأحمر يجمع بين رمزية الدم وحرارة الصيف اللاهبة داخل الزنزانة. إن هذه الإضاءة القاتمة تعكس ظلام السجن، وتستحضر كذلك ظلام الحقبة التاريخية بأكملها. وفي المقابل، يتحول الفضاء عند الهواس إلى منبر للكشف والتعرية عبر توظيف الوسائط البصرية (شاشة السينما) والاحتفاء بالعري الرمزي للذاكرة المحطمة بعيداً عن الزخرفة أو الألوان الزاهية، حيث تهيمن المساحات الفارغة التي يعيد الضوء إنتاجها لتبرز المناطق الرمادية في هوية السجين المتأرجحة بين الحضور والغياب.

وبالتالي، فإن شعرية العرض تتمثَّل في استخدامه المبتكر للحركة الكوريغرافية والصمت بوصفهما لغتين بديلتين عند عجز الكلمات، حيث تصبح التشنجات والالتواءات البطيئة تعبيراً عن الصراع الداخلي، ويتحول الصمت إلى خطاب يفضح الانكسار ويحفِّز المتلقي على التأمل في فراغات الذاكرة. ومع ندرة الإكسسوارات، التي اقتصرت على عناصر رمزية بسيطة (قنينات، دلو، عربة، ماسحة الأرض)، تأكَّدت هيمنة الفكرة على المادة، وتواشجت الأصوات الداخلية للركح لتعلن عن هول الفاجعة. ومن خلال هذا الأداء، نجح الهواس في تقديم الشخصيات ببعد إنساني عميق يوازن بين ضعفهم الجسدي وقوتهم الروحية المتمثلة في القدرة على الحلم والسخرية وتحويل المعاناة إلى فعل إبداعي.

خاتمة

بناءً على ما تقدَّم، يتجلَّى السجن في المتخيل الأدبي والمسرحي بوصفه بنية رمزية تتجاوز وظيفتها العقابية المادية لتغدو فضاء كاشفاً لجدلية القمع والحرية، ومنصة لاستنطاق ثنائية الغياب والحضور. إن إعادة تمثيل تجربة الاعتقال إبداعياً تفتح آفاقاً لمقاربة وجودية تكشف هشاشة الكائن الإنساني، وتبرز في الوقت ذاته طاقته الاستثنائية على المقاومة والصمود، إذ يتجاوز الفعل الإبداعي حدود التوثيق ليتحول إلى تمرين على الانعتاق وممارسة رمزية لتفكيك آليات القهر. ومن هذا المنطلق، تتحول الكتابة عن السجن إلى شهادة مضادّة تسعى لتقويض السردية الرسمية للسلطة، وتمنح الذات المسجونة صوتاً لاستعادة ذاكرتها المصادرة وإعادة تأويل معاناتها ضمن أفق جمالي وإنساني رحب.

وفي سياق متصل، يكشف العمل المسرحي **شجر مرّ** أن السجن يتخطَّى حدود العزلة الفيزيائية التي تطال الجسد، ليتحول إلى حالة نفسية عابرة للأسوار تتغلغل في المحيط الإنساني للمعتقل وتلقي بظلالها على النسيج الأسري والاجتماعي. فالانتظار الذي تكابده الزوجة يتحول إلى أسر رمزي لا ينتهي إلا بالإفراج عن الزوج، كما أن نشأة الابنة في ظل ذاكرة مشروخة يساهم في تشظِّي هويتها. وهذه الأمور كلُّها تحول السجن إلى منظومة قهرية ممتدة تحيل المعاناة الفردية إلى جرح جماعي، وتجعل من الذات الجماعية ساحة لتجربة اعتقال معنوية تعمل على إعادة صياغة العلاقات الإنسانية وفق منطق القهر.

علاوة على ذلك، يبرز الجسد داخل هذا الفضاء المسرحي كوسيط تعبيري بليغ يستعيض بلغة الحركة عن الأصوات المكمَّمة، إذ تتحول الإيماءات والرقصات في **شجر مرّ** إلى خطاب جمالي يقاوم المحو ويؤكد قدرة الإنسان على تطويع الألم وتحويله إلى لغة تعبيرية سامية. إن هذه الجمالية الحركية تتجاوز التعبير عن الوجع لتسهم في إعادة بناء الذاكرة التي سعت السلطة إلى طمسها، ما يجعل من الركح وسيطاً لتعرية المسكوت عنه، ومنح الشخصية حضوراً أنطولوجياً يكتب تاريخه الخاص عبر فيزيائية الجسد المصرِّ على البقاء.

ومن ثم، فإن تمثيل السجن مسرحياً يرمي إلى استنهاض الوعي الجمالي والإنساني عبر تحويل المعاناة إلى طاقة خلَّاقة تعيد تشكيل الألم في صورة معنى وجودي يتيح للمقهورين استعادة كرامتهم ورؤيتهم للحياة. وبذلك، يتحول السجن من فضاء للفناء والعدم إلى مختبر لإعادة اكتشاف الذات، حيث يتجلَّى الصمود في أسمى صوره من خلال تفجير الطاقات التعبيرية للجسد، ومواجهة محاولات المحو بفعل جمالي يعيد تعريف الكينونة الإنسانية في مواجهة العنف الممنهج

ملحق

لقطات من العرض المسرحي "شجر مرّ" لعبد المجيد الهواس

ملاحظة: تمثِّل الصور التالية لقطات مقتطفة من التسجيل المرئي للعرض المسرحي، وقد أُدرجت لتوثيق بعض العناصر السينوغرافية البصرية التي استند إليها التحليل.



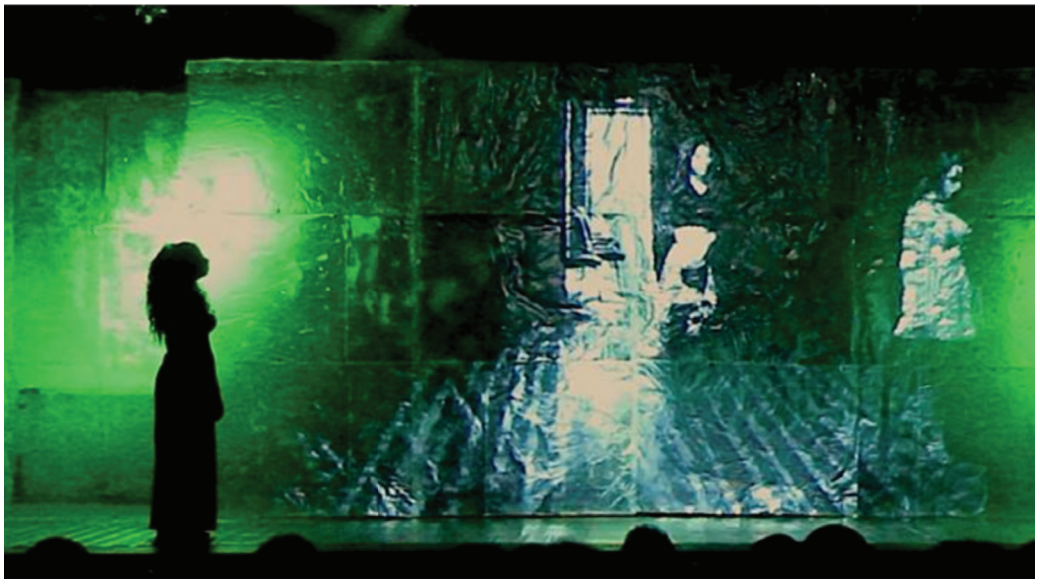
مرئية رقم (1): تفنن الجلاد في اختيار أدوات التعذيب، تسجيل مسرحية **شجر مرّ**، 2015.



مرئية رقم (2): تقاطع التعذيب الجسدي مع مرارة الانتظار، تسجيل مسرحية **شجر مر**، 2015.



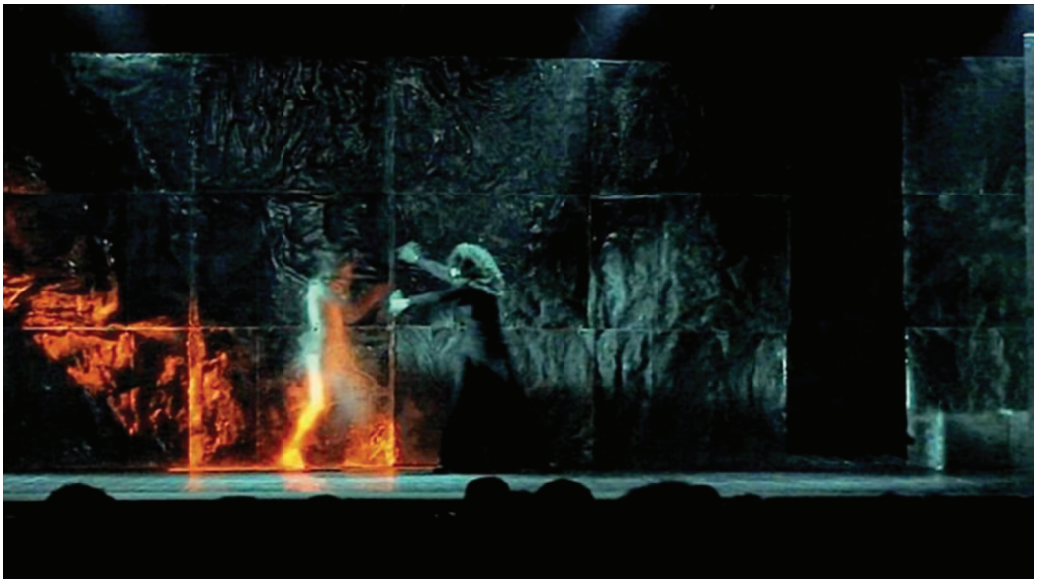
مرئية رقم (3): التشكيل السينوغرافي لخشبة المسرح، تسجيل مسرحية **شجر مرّ**، 2015.



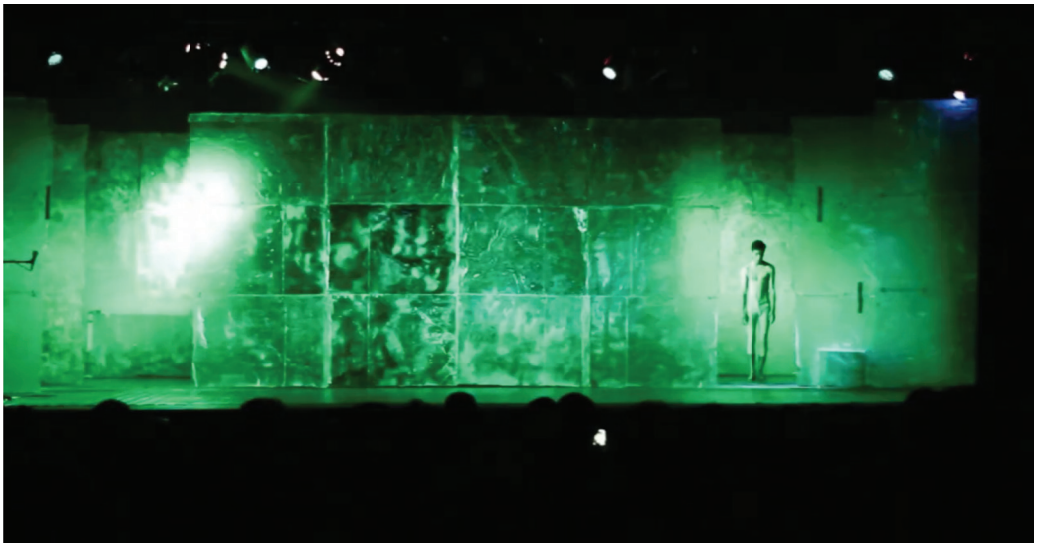
مرئية رقم (4): توظيف الوسائط البصرية المصاحبة للأداء الحيّ، صورة مقدمة من المخرج عبد المجيد الهواس، 2015.



مرئية رقم (5): مصادرة طفولة الأطفال وأحلامهم باعتقال آبائهم، صورة مقدمة من المخرج عبد المجيد الهواس، 2015.



مرئية رقم (6): موعد مؤجل خلف أسوار السجن، صورة مقدمة من المخرج عبد المجيد الهواس، 2015.



مرئية رقم (7): جسد عارٍ ومعطوب يقاوم المحو والتدجين، تسجيل مسرحية **شجر مرّ**، 2015.



مرئية رقم (8): عزلة الجسد وانكساره في عتمة الزنزانة، تسجيل مسرحية **شجر مر**، 2015.

الإحالات

[1] بيرنهارت هروود، **تاريخ التعذيب**، ترجمة ممدوح عدوان، ط 4 (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2017)، 13.

[2] ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 43.

[3] المصدر نفسه، 9.

[4] للمزيد انظر: فوكو، مصدر سبق ذكره.

[5] يحيى بولحية، "السجن والسجناء: نماذج من تاريخ المغرب الوسيط،" **أسطور**، العدد 3 (2016): 166-175، 168.

[6] عدوان عدوان وآيات عموص، "الوصف في سيرة 'رمل الأفعى: سيرة كتسيعوت – معتقل أنصار 3' للمتوكل طه،" **مجلة أنساق في الآداب والعلوم الإنسانية**، المجلد 8، العدد 1، (2024): 15-37، 26.

[7] "يعرف أدب السجون بأنه: نوع من الأدب الذي استطاع أن يكتبه أولئك الذين عانوا السجن والتعذيب، خلال فترة سجنهم وتعذيبهم أو بعدها، أو كتبه الذين رصدوا تجارب سجناء عرفوهم أو سمعوا عنهم." مروة مصطفى السيد أمين، "اللغة المضادة: دراسة تطبيقية على أدب السجون—الجزء الأول،" **مجلة كلية الآداب- جامعة بورسعيد**، العدد 23 (2023): 168-200، 171. و"يرى الأدباء والنقاد أن أدب السجون، هو الذي يكتبه الأسرى في المعتقلات، ويستوفي الحدّ الأدنى من الشروط، وما يكتب عن السجون والأسرى خارج السجن من غير الأسرى أو من المحررين لا يعد أدب سجون، وممكن تسميته 'أدب عن السجون'. هنالك الكثير من الأدباء ممن اجتهدوا في تعريف 'أدب السجون'، وجميعها متشابهة في مضمونها وأصولها، ومختلفة قليلاً على الحدود والمساحات، والأجناس والتصنيفات." انظر: رأفت خليل حمدونة، **الجوانب الإبداعية في تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية الأسيرة في الفترة ما بين 1985 إلى 2015**، ط1 (رام الله: وزارة الإعلام الفلسطينية، 2018)، 164.

[8] أحمد المرزوقي، **تزمامرت: الزنزانة رقم 10**، ترجمة المؤلف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012).

[9] محمد الرايس، **من الصخيرات إلى تزمامرت: تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم**، ترجمة عبد الحميد جماهري (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002).

[10] الطاهر بن جلون، **تلك العتمة الباهرة**، ترجمة بسام حجار، ط1 (بيروت: دار الساقي، 2002).

[11] عبد القادر الشاوي، **الساحة الشرفية**، ط1 (الدار البيضاء: دار الفنك، 1999).

[12] حمدونة، مصدر سبق ذكره، 152.

[13] المصدر نفسه، 152.

[14] شعبان يوسف، **أدب السجون**، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014)، 7.

[15] حمدونة، مصدر سبق ذكره، 166.

[16] واضح الصمد، **السجون وأثرها في الآداب العربية من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي**، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، 1995)، 15.

[17] عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسط**، ط 1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1970).

[18] صنع الله إبراهيم، **شرف** (القاهرة: دار الهلال، 1997).

[19] Miriam Gallagher, "Prison and Community Theater: A Playwright's Experience," *World Literature Today*, Vol. 81, No. 1 (2007): 21-24.

[20] يوسف، مصدر سبق ذكره، 7.

[21] Salah Moukhlis, "The Forgotten Face of Postcoloniality: Moroccan Prison Narratives, Human Rights, and the Politics of Resistance," *Journal of Arabic literature*, Vol. 39 (2008): 347-367, 356.

[22] خديجة المروازي، **سيرة الرماد**، ط1 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000).

[23] Moukhlis, op. cit., 365.

[24] Susan Slyomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

[25] بلال التليدي، **ويعلو صوت الأذان من جحيم تزمامرت: مذكرات المعتقل المفضل المغوتي**، ط 1 (الرباط: منشورات التجديد، 2009)، 154.

[26] سعيد حجي، **ذاكرة فينيق: سيرة ذاتية لوجه من سنوات الرصاص**، ط1 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006).

[27] المصدر نفسه، 369.

[28] المصدر نفسه، 371.

[29] أسعد عبد الرحمن، **أوراق سجين: عشرة أشهر في المعتقلات الإسرائيلية** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية—مركز الأبحاث، 1969).

[30] وليد الهودلي، **ستائر العتمة: تسعون يوماً من المواجهة الملتهبة**، ط 3 (رام الله: المؤسسة الفلسطينية للإرشاد القومي، 2003).

[31] عادل سالم، **عناق الأصابع** (القاهرة: شمس للنشر والتوزيع، 2010).

[32] عبد المجيد الهواس، سينوغراف وباحث مسرحي مغربي، ولد في العام 1964 في مدينة تازة. تخرّج من جامعة محمد الأول بوجدة، ثم التحق بالمعهد العالي للفن المسرحي والتنشيط الثقافي في الرباط، حيث حصل على دبلوم التخرج في العام 1990، ويشغل منصب أستاذ للسينوغرافيا في المعهد نفسه، وهو عضو من أعضاء اتحاد كتاب المغرب. له عدة نصوص قصصية منشورة في مجموعة من الصحف والمجلات، من قبيل: العلم، الاتحاد الاشتراكي، أنوال، أفاق تربوية، اليوم السابع، شؤون أدبية... وغيرها. ومن الأعمال المسرحية التي شارك فيها عبد المجيد الهواس، كسينوغراف ودراماتورج، نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر: **شجر مرّ، 4.48 بسيكوز، آش بان ليك، سكيزوفرينيا، فيولون سين**...

[33] عبد المجيد الهواس، "شجر مرّ: نحو قراءة ركحية لسنوات الرصاص،" **مجلة دراسات الفرجة**، العدد 2 (2016): 102

[34] حسن بحراوي، **بنية الشكل الروائي**، ط 1 (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، 55.

[35] عن مسرحية **شجر مرّ**، تأليف وإخراج: عبد المجيد الهواس، "مسرحية شجر مر ـ عن كتابات الاعتقال السياسي بالمغرب ـ مسرح أفروديت ـ 2015،" 23 شباط 2018. شوهد في 10 آب 2016.

https://www.youtube.com/watch?v=is4WChev3cY .

[36] إن المونولوج، بحسب عبد المجيد الهواس، يكسر وتيرة الحوار دون خطية في السرد، سواء المونولوج الصامت الصادر من السجين، الذي يتكالب عليه الجلادون لنهشه وتعذيبه، فيستعيض بالكوريغرافيا المأساوية عن الكلام والبوح بصوت مرتفع، أو المونولوج الناطق والذي يترامى إلى الأسماع، وينتهي من الكواليس من صوت خارجي، لا يكتفي بمهمة التعليق، بل يؤزِّم الحدث المسرحي التراجيدي بالبوح القسري، والاعتقال التعسفي خلف الزنازين والقضبان. للمزيد انظر: سعيد موزون، **السرد المسرحي في الدراماتورجيا المغربية المعاصرة**، ط 1 (طنجة: الراصد الوطني للنشر والقراءة، 2023)، 84-85.

[37] عن مسرحية **شجر مرّ**، مصدر سبق ذكره.

[38] المصدر نفسه.

[39] المصدر نفسه.

[40] المصدر نفسه.

[41] المصدر نفسه

[42] المصدر نفسه.

[43] المصدر نفسه.

[44] المصدر نفسه.

[45] المصدر نفسه.

[46] المصدر نفسه.

[47] المصدر نفسه.

[48] المصدر نفسه.

[49] المصدر نفسه.

[50] المصدر نفسه.

[51] المصدر نفسه.

[52] الهواس، "شجر مرّ: نحو قراءة ركحية،" مصدر سبق ذكره، 103.

[53] المصدر نفسه، 103.

فرض السيادة المعيشة في مواجهة العنف المعرفي والوجودي داخل الأكاديميا الاستعمارية الاستيطانية

نادرة شلهوب-كيفوركيان، فلسطين

عبير عثمان، فلسطين

تبحث هذه الدراسة في أوجه التنازع التي تنشأ بين السيادة الأصلانية والمنطقين البنيوي والمؤسساتي الحاكمين للأكاديميا الاستعمارية الاستيطانية. وتشير الأدبيات النقدية إلى أن مؤسسات التعليم العالي يمكن أن تنظم الحدود المعرفية، وتضبط الإنتاج المعرفي، وتشكل ذوات الطلبة المستعمَرين.[1] وفي هذا السياق، تستكشف الدراسة كيف يمارس الطلبة المستعمَرون أشكالاً فردية وجماعية من السيادة. واستناداً إلى تأملات فرانز فانون في الأبعاد الوجودية للهيمنة الاستعمارية،[2] وإسهامات ستيف بيكو في فكر الوعي الأسود،[3] تحلل الدراسة تشكُّل الذوات النفسية-السياسية والأخلاقية والوجودية لدى الطلبة الفلسطينيين المقدسيين الذين يدرسون في الأكاديميا "الإسرائيلية"، في ظل حالة من العنف السياسي المتصاعد. وتقترح أن الطلبة يصوغون أشكالاً من الوعي والمخيال المستقبلي والانتماء الوجداني، يمكن فهمها بوصفها مقومات للمقاومة.[4] وبدلاً من التعامل مع السيادة بوصفها حالة قانونية أو سياسية فحسب، تقاربها الدراسة مفهومياً بوصفها توجهاً وجودياً مترسخاً في الوعي والوجود العلائقي والتجربة المعيشة والذاكرة الجمعية. ويُسهم هذا التحليل في النقاشات المتواصلة في دراسات التحرر من الاستعمار والدراسات الأصلانية، إذ يقترح أن السيادة لا تُفهم بوصفها سعياً إلى نيل الاعتراف فحسب، بل بوصفها ممارسة موقعية وعلائقية ومعيشة تعطل الأُطر المؤسساتية والدولاتية.

* خصَّت المؤلفتان **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نشرت النسخة الأولى منها في مجلة **المنتدى الاجتماعي** في 8 نيسان/ أبريل 2026. ويإذن من المؤلفتين ترجم النص عن الإنجليزية.

Nadera Shalhoub-Kevorkian and Abeer Otman's forthcoming article, "Enacting Lived Sovereignty Amid Epistemic and Ontological Violence in the Settler-Colonial Academy," *Sociological Forum,* (2026): 1- 11.

https://doi.org/10.1111/socf.70069.

** **نادرة شلهوب-كيفوركيان:** أستاذة منتسبة، جامعة جنوب أفريقيا في بريتوريا، جنوب أفريقيا. وأستاذة كرسي القانون العالمي، جامعة كوين ماري في لندن في المملكة المتحدة، وأستاذة فخرية في "الجامعة العبرية" في القدس. **عبير عثمان**، زميلة ما بعد الدكتوراه في كلية الحقوق في "الجامعة العبرية" في القدس. **أنس إبراهيم:** مترجم وكاتب وباحث فلسطيني، حاصل على الماجستير في الدراسات "الإسرائيلية" من جامعة بيرزيت.

مقدمة

"حصلتُ على درجة البكالوريوس من جامعة فلسطينية، ثم تابعتُ دراسة الماجستير في 'الجامعة العبرية'، لأنني أنوي أساساً العمل في القدس، وهو ما يتطلب معرفة مباشرة بالقانون 'الإسرائيلي' والبُنى الإدارية ذات الصلة بمجال عملي. وبعد دراستي وممارستي المهنية في القدس، أسستُ مساقاً تدريبياً حول القانون والإدارة 'الإسرائيليين' في جامعة فلسطينية، صُمم خصيصاً للطلبة المقدسيين الذين يسعون إلى العمل في القدس. ويهدف المساق إلى تزويدهم بالمعرفة والقدرة اللازمتين للتعامل مع النظام القانوني والبيروقراطي 'الإسرائيلي'، مع صون الحضور والحيز الفلسطينيين، وإدامة الحياة اليومية الفلسطينية في المدينة. وفي هذه العملية، بدأت أرى نفسي ندّاً".

يمكن قراءة هذا الاقتباس من هالة، وهي طالبة فلسطينية مقدسية ملتحقة بـ"الجامعة العبرية" في القدس، بوصفه سردية رفض استراتيجي. فهو يعكس كيف يمكن للطلبة المستعمَرين الاشتباك مع المؤسسات الأكاديمية الاستعمارية الاستيطانية من موقع يشكله قرارهم المحسوب بتحييد مفاعيل السلطة، مع تعريف كل منهم نفسه، في الوقت ذاته، بوصفه ندّاً.[5] وتوضح رواية هالة أن عودتها إلى جماعتها الفلسطينية، عبر إنشاء مساق تدريبي صُمم خصيصاً للطلبة الفلسطينيين المقدسيين، تمثل موقفاً أخلاقياً وسياسياً. فهي تضع في المركز أولئك الذين يكون حضورهم أشد هشاشة واستهدافاً، وتسعى إلى "التعامل مع النظام القانوني والبيروقراطي 'الإسرائيلي'، مع صون الحضور والحيز الفلسطينيين، وإدامة الحياة اليومية الفلسطينية" عبر إعادة تأطير تعاملها مع هذا النظام بوصفه فعل مقاومة يؤكد فاعليتها، ويتحدى البُنى المؤسساتية، ويعمل على إدامة السيادة على الحيز والوجود والمستقبل.

كما تثير ممارستها المتعمدة للسلطة المضادة (Counter-power) أسئلة نقدية أوسع حول الممارسات الوجودية الأصلانية لاستعادة السيادة في بيئات أكاديمية بُنيت على المحو المعرفي واستعمارية إنتاج المعرفة. وتشير هالة، على وجه التحديد، إلى التنازع الذي ينشأ نتيجة محاولة الأُطر المؤسساتية استيعاب الذوات المستعمَرة أو إعادة تعريفها، وممارسات الطلبة التي تقاوم هذه العملية، فيما يعيد الطلبة تأكيد توجهاتهم السياسية والمعرفية التي يحددونها بأنفسهم. ويبلور تعريف الذات بوصفها ندّاً هذا الموقع، لا بوصفه فعل امتثال أو تطبيع، بل تأكيداً للحق في السيادة الوجودية والمعرفية، إذ يؤكد الندِّية من خلال المعرفة والقدرة على مواجهة السلطة عبر تعطيل بُناها ذاتها من الداخل. وتثير هذه التأملات أسئلة أوسع حول الكيفية التي ينازع بها الطلبة المستعمَرون سلطة المؤسسة الاستعمارية على عقولهم ووعيهم ومستقبلهم، ويستعيدون سيادتهم عليها من داخل نظام التعليم العالي الاستعماري الاستيطاني.

وهالة واحدة من آلاف الطلبة الفلسطينيين المقدسيين الذين التحقوا حديثاً بـ"الجامعة العبرية"، فبين العامين 2018 و2023، ارتفع عدد الطلبة الفلسطينيين من القدس المحتلة الملتحقين بمؤسسات التعليم العالي "الإسرائيلية" بنسبة 85 %، ليصل عددهم إلى 1,218 طالباً وطالبة.[6] وتعود هذه الزيادة إلى عدة عوامل اقتصادية وسياسية، لا سيما "خطة حومش" الحكومية "الإسرائيلية"، التي تهدف إلى زيادة أعداد الطلبة الفلسطينيين

المقدسيين الذين يدرسون في مؤسسات التعليم العالي "الإسرائيلية" الناطقة بالعبرية، بما فيها "الجامعة العبرية"، سعياً إلى دمج الشباب الفلسطينيين من القدس الشرقية في سوق العمل والمجتمع "الإسرائيليين."[7] غير أن لاڤي وحداد وإلران[8] وقدح[9] يجادلون بأن "خطة حومش" تهدف إلى إحكام سيادة "إسرائيل" على القدس المحتلة، ومن ثم على العدد المتزايد من الطلبة الفلسطينيين المقدسيين الذين يدرسون في الأكاديميا "الإسرائيلية"، وإلى تعميق "أسرلة" المدينة من خلال تشكيل وعي الأجيال الفلسطينية الشابة في القدس.

وقد حظي تزايد أعداد الطلبة الفلسطينيين المقدسيين الدارسين في الأكاديميا "الإسرائيلية"، على الرغم من حدة السياق الاجتماعي-السياسي المحيط، ولا سيما في ظل الإبادة الجماعية المتواصلة في غزة منذ 7 أكتوبر 2023، باهتمام أكاديمي متزايد.[10] وعلى الرغم من توسع البحث في تجارب الطلبة الفلسطينيين المقدسيين في مؤسسات التعليم العالي "الإسرائيلية"، ما يزال فهم قدراتهم النفسية-الاجتماعية، وأنماط مواجهتهم للبُنى الأكاديمية الاستعمارية الاستيطانية والتعامل معها محدوداً.

تُمَوضعُ هذه الدراسة سرديات الطلبة الفلسطينيين ضمن عمليات التصنيف والإنتاج العنصري المتواصلة في الأكاديميا "الإسرائيلية،"[11] وتؤطِّر هذه السرديات ضمن منطقين سياسيين أوسع نطاقاً، هما: الرفض والانتفاض. وتسعى الدراسة إلى فهم كيف يعطل الطلبة الفلسطينيون المقدسيون الأصلانيون ادعاءات الأكاديميا "الإسرائيلية" بالسلطة على الأرض والمعرفة والحيز والمشروعية. ولمعالجة هذه الفجوة، تجادل الدراسة بأن السيادة داخل الأكاديميا ليست مسألة تمثيل بقدر ما هي ممارسة تتمثل في الوجود داخل المؤسسات الاستعمارية وإعادة رسم خرائطها، وفي خلق فضاءات فكرية، كما توضح هالة، تتواجد في آنٍ معاً داخل إطار الجامعة الاستعمارية الاستيطانية وخارجه. وانطلاقاً من رواية هالة وروايات كثير من الطلبة الفلسطينيين المقدسيين الآخرين الذين يتعاملون مع نظام التعليم العالي "الإسرائيلي" الاستعماري الاستيطاني، تطرح الدراسة سؤالين مركزيين: كيف يواجه الطلبة الفلسطينيون البُنى الاستعمارية الاستيطانية التي تسعى إلى أَسْرَلَتِهِم، والسيطرة عليهم وفرض السيادة على عقولهم ووعيهم ومستقبلهم، ويتحدونها؟ وما الأشكال التي تتخذها السيادة الفلسطينية الأصلانية داخل الفضاءات الأكاديمية المُعَسكَرة؟

نطرح هذه الأسئلة لأن بعض الباحثين يبيِّنون، في سياقات يشكلها الاضطهاد الإبادي والعنصرية والاستعمار،[12] كيف يشكل كل من منطق الحبس المعرفي[13] و"العنف المعرفي،"[14] ركيزة للتخصصات الأكاديمية المهيمنة عبر مساهمتها في إدامة مواريث الاستعمار الاستيطاني والبُنى الهرمية العنصرية. فهذه المنظومات المعرفية تعمل على تهميش النُّظُم المعرفية الأصلانية وقمع أصوات التابعين.[15] كما أوضح باحثون كيف عَمِلَت الجامعات "الإسرائيلية" على قمع السرديات الفلسطينية وإدامة الهيمنة الاستعمارية الاستيطانية، فخلقت بيئات معادية وإقصائية للطلبة الفلسطينيين.[16] وتصف سعدي-إبراهيم وفوراني الطلبة والأكاديميين الفلسطينيين بأنهم "مبتلَعون في جوف الحوت،"[17] وهو وصف يكشف مدى تجذُّر العنف المعرفي في الأكاديميا "الإسرائيلية". وعلاوة

على ذلك، تمثل الإبادة الجماعية المستمرة في غزة ذروة المحو المعرفي، الذي يتجسد فيما تسميه كرمة النابلسي ممارسات "الإبادة التعليمية" (Scholasticide) و"الإبادة المعرفية،"[18] وهي ممارسات تُسخر لتدمير النُّظُم المعرفية والسرديات والإنتاج الأكاديمي الفلسطيني.[19]

في المقابل، تشدد الباحثة الفلسطينية رنا بركات[20] على أهمية دعوة روبرت وريور إلى "السيادة الفكرية،"[21] أي تطوير أطر تمكن الأصوات الفلسطينية، وتعزز حضور الإنتاج المعرفي الأصلاني، وتقاوم الهيمنة الصهيونية الاستعمارية الاستيطانية. ويجادل تاك ويانغ،[22] بأن تعطيل بُنى الهيمنة الاستعمارية يقتضي مقاربة تفكيك الاستعمار بوصفه ضرورة أخلاقية وسياسية متجذرة في السيادة الأصلانية ومخيالها المستقبلي.[23] وتستلزم هذه المقاربة الاشتباك مع النُّظُم المعرفية والمنهجيات الأصلانية.[24] وانطلاقاً من موقعنا داخل التوترات الكامنة في العلاقات الأصلانية–الاستيطانية في التعليم العالي، وما تفرضه هذه العلاقات من مسؤوليات، نطرح السؤال الآتي: كيف يمكن النهوض بالسيادة الفكرية الأصلانية على نحوٍ فعلي؟

واسترشاداً بهذا الإطار النظري، نسعى إلى إعمال السيادة المعرفية عبر منهجيات نسوية وأصلانية ومناهضة للاستعمار، تنطلق من السياق ولا تنفصل عنه،[25] لدراسة التجارب النفسية-الاجتماعية والسياسية والتعليمية اليومية للطلبة الفلسطينيين المقدسيين في "الجامعة العبرية". وعوضاً عن الاكتفاء باستخراج البيانات، ترتكز مقاربة هذه الدراسة على المعرفة المتشكلة عبر الاشتباك—أي الوجود مع التجمعات الطلابية الفلسطينية في الجامعة، والإصغاء إليهم، والمشاركة في لقاءاتهم وممارساتهم الجمعية اليومية وهم يتحدثون عن ممارسة السيادة.

المنهجية

انطلاقاً من أصوات الطلبة الفلسطينيين المقدسيين وتجاربهم النفسية-الاجتماعية وتفاصيل حياتهم اليومية خلال دراستهم في "الجامعة العبرية"، تضع هذه الدراسة سرديات الطلبة في مركز التحليل في إطار مجموعة من الأسئلة المرتبطة بانشغال أوسع بالعلاقة بين فضاءات التعليم العالي وإمكان العيش وأخلاقيات الحياة في ظل شروط العنف البنيوي. ومن هذه الأسئلة: كيف يواجه الطلبة محاولات الاستعمار الاستيطاني الرامية إلى "أسرلتهم" و"إحكام سيادته" على عقولهم ومستقبلهم والفضاءات المحيطة بهم، وكيف يتعاملون معها؟ وكيف يتعاملون مع احتكاكاتهم اليومية بمن يقمعهم في خضمّ الإبادة الجماعية المستمرة التي يتعرض لها شعبهم؟ وإلى أي مدى يخلق الطلبة فضاءات نفسية وفكرية وسياسية وثقافية في إطار الجامعة الاستعمارية، وكيف يخلقونها وأين؟ وكيف يشقُّون طريقهم في بيئتهم الأكاديمية في ظل الإبادة الجماعية المستمرة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، يوظف البحث منهجيات نسوية ومناهضة للاستعمار،[26] تضع في الواجهة مقاربات معرفية تنقل التحليل من الهوامش إلى المركز، لأن الهوامش ليست مجرد مواقع للقمع فحسب، بل هي أيضاً مواقع للمعرفة والمقاومة والبصيرة النقدية.[27] وتتطلب هذه المنهجيات تأملاً علائقياً متبادلاً في السلطة والمقاومة، إضافة إلى الاشتباك مع عمليات صيرورة ناشئة متحركة وغير خطية.[28]

وانطلاقاً من هذه الالتزامات المنهجية، يستند إطارنا المفاهيمي كذلك إلى أعمال سابيلو ج. ندلوفو-غاتشيني حول النُّظُم المعرفية للجنوب العالمي،[29] بما يضع الدراسة في سياق النقاشات المستمرة حول السيادة المعرفية والصراعات الدائرة حول تراتبيات المعرفة. كما تتحاور الدراسة مع تنظير سيلفيا وينتر لاستعمارية الوجود والسلطة والحقيقة والحرية في إطار فكر تفكيك الاستعمار، لا سيما إسهاماتها في فهم القطيعة المعرفية وممارسات العصيان التي تزعزع نُظُم الوجود والمعرفة المهيمنة.[30]

تشكل هذه الدراسة جزءاً من مشروع بحثي أوسع أُجري على امتداد الأعوام الثلاثة الماضية، منذ تشرين الأول/أكتوبر 2022. وضمن الدراسة الأوسع، دمجنا أساليب نوعية متعددة لتوثيق تنوع تجارب الطلبة الفلسطينيين المقدسيين، بما في ذلك أكثر من 200 مقابلة شبه مُهيكلة، و18 نقاشاً ضمن مجموعات مركزة، و40 ملاحظة إثنوغرافية. كما تضمنت الدراسة تحليلاً نصياً شمل جمع وفحص أكثر من 250 مادة أنتجها الطلبة، منها منشورات على وسائل التواصل الاجتماعي، ورسائل شخصية، ومذكرات يومية، فضلاً عن تحليل خطابي لستة عشر تراسلاً رسمياً عبر البريد الإلكتروني بين "الجامعة العبرية" ومجتمعها الأوسع. وبعد الحصول على موافقة لجنة المراجعة المؤسسية (IRB) من لجنة الأخلاقيات في معهد علم الجريمة في كلية الحقوق في "الجامعة العبرية"، زودنا جميع المشاركين، قبل المقابلات ونقاشات المجموعات المركزة، بنموذج موافقة مبني على معرفة يوضح معلومات المشاركة، ويضمن إخفاء الهوية، ويوضح حق الانسحاب من البحث في أيِّ مرحلة دون أيِّ تبعات.

أما ميدانياً، فتسترشد هذه الدراسة بالنتائج العامة للدراسة الأوسع، غير أن الباحثتَين أجريَتا جمعاً موجهاً للبيانات بغية التعمق في فحص الأسئلة التي تتناولها الورقة في سياق الإبادة "الإسرائيلية" المستمرة بحق الفلسطينيين في قطاع غزة، ولا سيما خلال عام 2025، كما انعكست في تجارب الطلبة. وشملت هذه المرحلة 25 مقابلة شبه مهيكلة، وأربع ملاحظات بالمشاركة، وتفاعلات تشاركية في حرم "الجامعة العبرية" والفضاءات المحيطة بها، وجلستَي نقاش ضمن مجموعتين مركزتين مع طلبة منخرطين في مبادرات جماعية، مثل الحركات الطلابية والتظاهرات والفعاليات الثقافية. وقد استُخدمت هذه الأدوات لرصد تأملات الطلبة الدقيقة وتأويلاتهم للوقائع المعيشة، انطلاقاً من مواقعهم وسياقاتهم، في صلتها بالأسئلة التي تطرحها هذه الورقة.

وتولي الدراسة اهتماماً للكيفية التي قد يقاوم بها البحث نفسه منطق التملُّك الذي يحكم الجامعة الاستعمارية الاستيطانية في ظل إبادة جماعية مستمرة. ومن خلال فحص التجارب الوجدانية والمعيشة على حد سواء، تستكشف الدراسة كيف ينخرط الطلبة الفلسطينيون في ممارسات تتحدى السيطرة الاستعمارية الاستيطانية وتقاومها، بما يعزز أشكالاً فكرية وسياسية وثقافية من السيادة ضمن القيود المؤسساتية وخارجها.

في هذه الدراسة، نتموضع داخل البحث بوصفنا باحثتَين فلسطينيتين أصلانيتين ونسويتين ومناهضتَين للاستعمار، ونتعامل مع الموقعية بوصفها التزاماً منهجياً. وتتشكَّل مقاربتنا التحليلية بفعل تواريخنا وشروط عيشنا الراهنة. وفي سياق الإبادة الجماعية المستمرة، تغدو ذواتنا والتزاماتنا الأخلاقية موارد منهجية تُسهِمُ في

توجيه التأويل، ما يحول الموقعيات المهمَّشة والمشكَّلة عبر التصنيف والإخضاع العنصري مقروءةً، بما يتيح اشتباكاً مسؤولاً ومناهضاً للاستعمار مع سرديات الطلبة المقدسيين.[31] كما تُسهِم هذه المقاربة في بلورة تصورات جديدة للمقاومة والمعرفة الأصلانيتين، وفي ترسيخ الأحقية في السيادة الفكرية الفلسطينية الأصلانية.[32]

ترسيم السيادات في مواجهة الأكاديميا الاستعمارية الاستيطانية

يستكشف هذا القسم كيف يتعامل الطلبة الفلسطينيون مع السيادة ويمارسونها داخل قيود الجامعة "الإسرائيلية" الاستعمارية الاستيطانية. وبناءً على تجاربهم وممارساتهم وتأملاتهم، يُظهر التحليل كيف يخلق الطلبة فضاءات فكرية وسياسية وثقافية ونفسية للاستقلالية والمقاومة، وكيف يعملون على إدامتها والدفاع عنها. ومن خلال الاهتمام بالأبعاد المادية والوجدانية لاشتباكهم، تسعى الدراسة إلى ترسيم ملامح السيادة الفردية والجماعية، مع التشديد على طابعها العلائقي، وعلى كونها سيادة معيشة ومتجسدة في الحضور والممارسة، وغير منفصلة عن شروط تشكُّلها السياسية والاجتماعية والمعيشية. وتُظهر النتائج أن الطلبة الفلسطينيين يمارسون السيادة عبر مجالات متعددة ومتقاطعة، يمكن فهمها بوصفها سبعة تمظهرات مترابطة للسيادة:

- السيادة على الوعي: الأكاديميا الاستعمارية بوصفها موقعاً للحرب.
- "الانفصام" النفسي بوصفه تمظهراً للسيادة.
- السيادة عبر "الوجود" بوصفه حضوراً راسخاً.
- السيادة المعرفية وتفكيك استعمار العقل: استعادة السردية.
- الضرورة الاقتصادية والنضال المستمر من أجل السيادة.
- السيادة على المستقبل: نحو العودة الجماعية.
- السيادة الجماعية والثقافية: بناء شبكات الرعاية والتضامن.

السيادة على الوعي: الأكاديميا الاستعمارية بوصفها موقعاً للحرب

احتلَّت مسألة السيادة على العقل موقعاً مركزياً في نقاشات الطلبة وإجاباتهم، وفي إدراكهم أن المؤسسة التعليمية ليست فضاءً محايداً للتعلم، بل جبهة رئيسية يُعاد عبرها ترسيخ الاحتلال العسكري. كما أظهر الطلبة وعياً واضحاً بما اعتبروه "سلاح المستعمِر"، وقد تجلّى لهم هذا السلاح في فتح الأكاديميا "الإسرائيلية" أبوابها أمام الطلبة الفلسطينيين المتفوقين أكاديمياً. وكان الهدف المعلن من ذلك، كما فهمه المشاركون، السيطرة على عقولهم، واحتوائهم داخل نظام يمحو هويتهم وتاريخهم واستقلاليتهم، ويشوِّه، في نهاية المطاف، كينونتهم الجمعية وعلائقيَّتهم وهويتهم. وهكذا، رأى الطلبة في وجودهم داخل الأكاديميا الاستعمارية سلاحاً موجهاً ضد الفلسطينيين، وعبروا عن شعورهم كما لو أن التعليم ذاته قد غدا بندقية مصوَّبة إلى أجسادهم وعقولهم.[33] وفي

المقابل، أوضحوا أن اشتباكهم مع المبادرات والمؤسسات الفلسطينية المحلية، حتى محدودة الموارد منها، عزز لديهم إحساساً مغايراً بالحرية والانتماء والإبداع.

وتقدم شهادة جود تصويراً حياً لهذه المقاومة الواعية لمحاولات الاحتواء الأيديولوجي: "أنهيت درجة البكالوريوس، وقُبلتُ الآن في برنامج الماجستير... بمنحة تغطي الرسوم كاملة، وتشمل الرحلات والجولات... يظنون أنهم بذلك سيضعوننا تحت سيطرتهم... حين استقطبوا الطلبة العرب إلى 'الجامعة العبرية'، ظنوا أنهم سيتمكنون من غسل أدمغتنا، وأننا سنتخلى عن وطنيتنا ونبتعد عن جذورنا، لكن العكس تماماً هو ما حدث. وقفنا معاً، وظهرت الحركات الطلابية الفلسطينية، وهكذا، نعم، دخلنا عالم [الجامعة/ التعليم]، لكننا لم نتخلَ عن هويتنا. بل أشعر، في الواقع، أنني تمسكتُ بها أكثر حين دخلتُ 'الجامعة العبرية'... لقد دخلتُ هذا الحقل لهدفٍ واحد: أن أحصِّن ولو شارعاً واحداً أو زاوية واحدة في القدس، وهذا ما أفكر فيه دائماً، وسيظل كذلك... هم يريدون هدم أشياء كثيرة، ثمة نظام أبارتهايد في القدس، وهم لا يريدوننا فيها... لكنني أعرف، وأنا واثق، أنني سأدخل برنامج المنحة وأخرج منه بالأفكار نفسها. لن أسمح لهم بذلك، ولن أشاركهم في أيِّ شيء يضرُّ بالقدس وأهلها، بل سأعمل على مشاريع تصب في مصلحتنا. بعض الطلبة الفلسطينيين يتخلون عما تربوا عليه... ويضلون الطريق ويصبحون غرباء."

تكشف رواية جود، بوضوح، عن استراتيجية مضادة واعية لما يراه محاولة لـ "غسل الدماغ" و"الاحتواء". فهو يرى في المنحة، المقدمة بوصفها فرصة، أداة للسيطرة، كما يظهر في قوله: "سيضعوننا تحت سيطرتهم"، ويرد عليها لا بالاندماج، بل بالتزام أشد بالهوية الفلسطينية وبالمشروع السياسي الفلسطيني. ويصف ظهور الحركات الطلابية الفلسطينية بوصفه نتيجة مباشرة لهذا الوعي، بما يحول فضاءً كان مرشحاً ليكون موقعاً للمحو الثقافي إلى فضاء للتنظيم السياسي وتعزيز الانتماء الوطني.

ينسجم هذا الوعي وهذه المقاومة مع تصور نظرية تفكيك الاستعمار للذات المستعمَرة بوصفها فاعلاً نشطاً، لا ضحية سلبية.[34] ويجادل سوفلا وسيدات أن تفكيك استعمار العقل والوعي والهوية ذو أهمية أساسية في تكوين ذاتية فاعلية، بدلاً من التنكُّر للذات.[35] وتشكِّل قدرة الطلبة على إدراك الوظيفة الأيديولوجية للجامعة والحفاظ على توجههم السياسي، كما في قول جود: "سأخرج بالأفكار نفسها"، تمظهراً بارزاً للسيادة على الوعي—أي رفضاً للسماح لمؤسسة المستعمِر بأن تحدد هويتهم أو أهدافهم المستقبلية، التي تظل منصبَّة على تحسين واقع القدس خدمةً لأهلها.

"الانفصام" النفسي بوصفه تمظهراً للسيادة

كان على الطلبة الفلسطينيين المشاركين في هذه الدراسة أن يتعاملوا مع انفصام نفسي عميق داخل بيئة مؤسساتية استعمارية، وهم يدرسون في جامعة "إسرائيلية" في ظل الإبادة الجماعية المستمرة في قطاع غزة. وقد عبروا عن صراعات داخلية هائلة، وعن انفصام نفسي يفرض عليهم مواصلة أدائهم الدراسي داخل بيئة تضم

زملاءهم "الإسرائيليين" الذين كان جزء كبير منهم جنوداً، يجلس بعضهم مسلَّحاً في قاعة الدراسة، ثم يشارك هؤلاء لاحقاً، هم أو بعض أفراد عائلاتهم، في العنف الإبادي المستمر. وكان وصف الطلبة جرحهم وألمهم الداخليين أبعد من مجرد عرض من أعراض الصدمة، بل تأكيداً لهويتهم واستقلاليتهم النفسية في مواجهة نزع الإنسانية الممنهج. وقد وصف أمير هذه الظاهرة وكأنها هجرة داخلية للنفس، قائلاً: "كان جسدي هناك بالفعل [في قاعة الدراسة] لأن الحضور كان إلزامياً، لكن عقلي لم يكن هناك أبداً، كان ثمة انفصام". وروى أمير تجربة صعبة على وجه الخصوص، حين جلس في غرفة صغيرة مغلقة مع طلبة "إسرائيليين" مسلَّحين يتحدَّثون عن تجاربهم في غزة وشمال "إسرائيل" [فلسطين المحتلة]، مباشرة بعد مشاهدته مقاطع فيديو تصور قصف أبناء شعبه وقتلهم في غزة. ويصف أمير شعوره بـ "الانفصام" بأن جسده كان حاضراً في الغرفة، لكن عقله وأحشاءه كانت في مكان آخر.

وعن هذا التنافر النفسي، تحدَّث طلبة مثل أمير فيما بينهم وتبادلوا قصصاً عن عجزهم عن الكلام في قاعة الدراسة بسبب البيئة المحيطة وتناقضهم العميق معها، وغالباً ما كانوا ينكفئون في إحدى الزوايا مع أفكارهم. وشرح طالب آخر "الانفصام" والانفصال بوصفهما شكلاً من أشكال حماية الذات والهروب من الخطر المباشر، ومن واقع وجود مستعمِر يجلس إلى جانبه وسلاحه مصوب نحو هويته الفلسطينية.

وشعر طلبة آخرون بأنهم لا يستطيعون التظاهر بأن كل شيء طبيعي دون أن يقعوا في النفاق، وأنهم لا يستعيدون شعورهم بالاكتمال والطاقة إلا حين يكونون في فضاءات فلسطينية، حيث يستطيعون التحدث بلغتهم، وخدمة شعبهم، والوجود داخل جماعة مستقلة. ويشتبك هذا "الانفصام" مباشرة مع نظرية فرانز فانون حول التكوُّن الاجتماعي للذات و"منطقة اللاوجود."[36] فقاعة الدراسة ليست فضاءً تعليمياً محايداً أبداً، بل موقع مكثَّف للسلطة الاستعمارية، حيث يفرض الحضور الجسدي للجنود "الإسرائيليين" المسلَّحين، وهم يتحدثون عن تجاربهم الحربية، شمولية المشروع الاستعماري الاستيطاني، فيما يبقى المستعمَرون بلا اعتراف، أو يُحرمون من الاعتراف الوجودي.[37] وهكذا، يعمل انسحاب أمير الذهني بوصفه رفضاً فاعلاً للانخراط الكامل في وجود يُختزل فيه الفلسطيني إلى شيء مجرد، وتُسلب منه القيمة والاعتراف والكرامة. ويغدو "الانفصام" مناورة واعية من أجل "حماية الذات من الخطر المحيط بنا، من المستعمِر والشخص المسلح الذي يجلس إلى جانبك وسلاحه موجه إليك وإلى أبناء شعبك"، بما يخلق ملاذاً داخلياً لا يمكن انتهاكه، حين يغدو عالم الجامعة من حولهم عالماً إبادياً.

وتوسعت سلوى، وهي طالبة أخرى، في شرح هذا الانفصال الوجداني الضروري، فقالت: "كنت أعيش انفصاماً عن مشاعري بسبب رفضي للبيئة التي كنتُ فيها". وكانت تلك البيئة تضمُّ مشرفة تذكر عرَضاً أن ابنها يخدم في الجيش ويقاتل في غزة، في حين كانت سلوى بالكاد تحتمل شعورها بالرعب وقلقها على أقاربها هناك، وخوفها من أن تنكل بهم آلة الإبادة، أو تعذبهم، أو تسجنهم، أو تقتلهم. إن الرعب الذي تستشعره في مواجهة مشرفتها، وانهيارها النفسي الساحق، يفرضان عليها مفارقة وجدانية لا تُطاق. ومع ذلك، تصر على أن "انفصامها" كان يتيح لها النجاة من "المواجهات الوحشية داخل الأكاديميا الاستعمارية"، دون الاستسلام لـ"نفاق الحياة الطبيعية". ومن خلال رفضها الاندماج القسري في واقع أكاديمي معقَّم، مارست الطالبة شكلاً من أشكال الصمود، موظِّفة

الانفصام بوصفه وقفة تكتيكية ووسيلة لإبقاء الذات متماسكة إلى أن تتمكن من الوصول إلى فضاء سيادي حقيقي. وقد أشارت سلوى إلى ذلك بقولها: "فقط عندما تكون في مكان تُقبل فيه، وبعيداً عن هذا الصراع... [يمكنك] أن تشعر بالراحة، وبأنك ممتلئ بالطاقة والحب"، مؤكدة أن استعادة الذات تكاملها لا تكون ممكنة إلا في فضاءات فلسطينية سيادية ومتحررة من الاستعمار.

في النهاية، تشير هذه السرديات إلى دعوة سيلفيا وينتر إلى إعادة صوغ النزعة الإنسانية خارج قيود المركزية الأوروبية.[38] فقد أوضح الطلبة أن "قوتهم الحقيقية" لا تكمن في النجاح الأكاديمي، بل في "النضج النفسي" الذي تبلور من خلال تحملهم هذه التجارب. وهو نضج يمكن أن يقودهم إلى نجاح قائم على أساس أخلاقي—أي "نجاح صادق" ينبثق من المواجهة المباشرة مع المستوطن. يشكِّل هذا النضج أساساً للذات المتحررة من الاستعمار، والتي تسائل بلغة فانونية، الواقع المُعطى بفاعلية، وتبني أساساً جديداً لمعنى أن تكون إنساناً. وهكذا، وعلى الرغم من إقرار الطلبة بالأثر السلبي لهذه التجارب على صحتهم النفسية، فقد اعتبروا أنها أفضت إلى نمو ونضج شخصيين متجذرين نفسياً وأخلاقياً.

السيادة عبر "الوجود" بوصفه حضوراً راسخاً

عوضاً عن فهم السيادة أساساً بوصفها سلطة على الإقليم أو سلطة قانونية، يعيد الطلبة تصورها بوصفها ممارسة وجودية—أي القدرة على البقاء والوجود وإقامة الروابط داخل فضاءات بُنيت أصلاً على نفي الحياة الأصلانية المشكَّلة عبر التصنيف والإخضاع العنصري. وتُظهر النتائج أن الطلبة الفلسطينيين يمارسون السيادة داخل الجامعة الاستعمارية من خلال ممارسات "الوجود"، أي الوجود الراسخ، و"التواجد"، أي الحضور الفاعل، بما يحول الكينونة والظهور إلى فعلين سياسيين وأخلاقيين. ولا تسعى هذه الممارسات إلى انتزاع اعتراف مؤسساتي، بل تجعل من الحضور شكلاً من أشكال الرفض في مواجهة بُنى صُممت لإنتاج الاغتراب والمحو وانعدام الأمان الوجودي.

تصف إسراء "الوجود" بوصفه تجذراً علائقياً مع الأرض، مؤكِّدة أن الجامعة في الأصل قائمة على أرض فلسطينية، ولذلك لا ينبغي للطلبة الفلسطينيين أن يشعروا بأنهم غرباء داخلها. ويعيد هذا التأطير وضع الجامعة الاستعمارية ضمن بنية عنف الدولة الاستعمارية الاستيطانية المتجذرة فيها أصلاً. وهكذا، يعطل إصرار إسراء عبر شعورها بالانتماء السيطرة الاستعمارية ويشككُ في قدرتها ويزعزعها، إلى أن يُحيلها إلى حالة من اللا-سيادة، مؤكداً الوجود الأصلاني بوصفه سيداً وليس وجوداً طارئاً أو عَرَضياً.

ويعمق محمد هذا التحليل عبر مفهوم "التواجد"، أي الحضور الفاعل، بوصفه إصراراً على الحياة يُعاش عبر الجسد والحضور. فقد وصف دراسته باعتبارها شكلاً من أشكال الصمود،[39] مشدداً على أن الحضور ينبغي أن يُمارَس عبر الحركة والصوت والتسمية والظهور: "اسمي محمد... لكنني هنا". وكما تجادل تمارا طاهر،[40] يعمل "الوجود" الفلسطيني عبر الصمود. فبحسب دراستها، يقاوم "الوجود" الإبادة الاستعمارية من خلال إعادة إدماج

الحضور الفلسطيني المادي والثقافي، ويجسد تعدد أنماط الكينونة الفلسطينية، ويستعيد العلاقة بالأرض داخل واقع ممزق. ويمكن قراءة إصرار محمد على أن يُرى وأن يُسمَّى إلى جانب صياغة بيكو للوعي الأسود، حيث تغدو استعادة الحضور وتعريف الذات فعلاً سياسياً تأسيسياً.[41] وبهذا المعنى، لا تشير دراسة محمد، وإعلانه اسمه، وحضوره إلى مجرد المشاركة في الأكاديميا، بل تشكِّل رفضاً لما وصفه فانون بالإنتاج الاستعماري للموت داخل الحياة، وممارسةً للسيادة على وجوده.[42]

وتكشف رواية وليد، وهو طالب آخر، أن هذه الممارسات ليست فردية فحسب، بل مكانية وجماعية أيضاً. فعلى الرغم من وصفه الجامعة بما يشبه القاعدة العسكرية، شدَّد على الإنشاء الفاعل لفضاءات مضادة من خلال ممارساتٍ جماعية، مثل حجز غرف للتحدث بالعربية، والوجود معاً لمشاركة الشعور بالحزن، وتنظيم حلقات حوارية، واللقاء في حدائق الحرم الجامعي، وتنسيق فعاليات عامة ومظاهرات. ومن خلال هذه الممارسات، لم يكتفِ الطلبة بالنجاة داخل الحيز الاستعماري، بل عملوا على محاولة إعادة تشكيله. وتعكس الفضاءات التي أنشأها الطلبة ما نظَّرت له رنا بركات بوصفه السيادة الفكرية والسيادة الأصلانية[43]—أي أن التحرر لا يُمنح من المؤسسات، بل يُعاش عبر ممارسات جماعية مترسخة ترفض ادعاءات الاستعمار بالسيطرة على المعرفة والحيز والمشروعية.

تُظهر هذه الشهادات مجتمعة أن "الوجود" و"التواجد" يعملان بوصفهما شكلين مترابطين من أشكال السيادة: فال"الوجود" ليس تحمُّلاً سلبياً، بل موقف سيادي مترسخ في الأرض والذاكرة والحضور الجمعي. أما "التواجد"، فليس مجرد ظهور جسدي، بل إصرار على الحياة والصوت واللغة والعلائقية داخل سياق مبني على منطق المحو. وداخل الأكاديميا الاستعمارية، تشكِّل هذه الممارسات تمظهراً لحياة سيادية تتجاوز الاحتواء المؤسساتي، وتزعزع ادعاء الجامعة امتلاك السلطة المعرفية والمكانية.

السيادة المعرفية وتفكيك استعمار العقل: استعادة السردية

لا يقتصر السعي إلى السيادة على رفض الاندماج، بل ينطوي، في جوهره وبصورة فاعلة، على استعادة الحيز المعرفي وتثبيت مشروعية سردية أصلانية متحررة من الاستعمار. وتكشف شهادات الطلبة وعياً نقدياً بديناميكيات عمل القوة الكامنة في اللغة وإنتاج المعرفة، وتتقاطع تجاربهم، في ذلك، مع نظريات ما بعد الاستعمار لدى نغوغي وا ثيونغو،[44] وباولو فريري.[45] وكما أكَّد ستيف بيكو: "إن أقوى سلاح في يد القامع هو عقل المقموع."[46] وتكشف أفعال الطلبة وكلماتهم وقصصهم وتأملاتهم جهداً واعياً لتجريد هذا السلاح من فاعليته، من خلال استعادة السيطرة على عوالمهم الإدراكية الخاصة.

تحدث خالد، أحد الطلبة، عن القيود المفروضة على تعبيرهم داخل البيئة الجامعية، قائلاً: "بوصفي طالباً فلسطينياً في هذه الدولة، من الصعب عليّ كتابة ما أريد. نحن الفلسطينيين في هذه الدولة نعرف كيف نراوغ النظام، أو كيف نعبر عن أنفسنا بطريقة أو بأخرى. نحصل على ما نريد بطريقة لا تؤذينا، لأنه لا يوجد هنا

مكان يمكنك أن تكون فيه على سجيَّتك مئة بالمئة... في النهاية، عليك أن تُرضي المُعطي، المانح، لكي يعطيك ويمنحك... أريد أن أكتب رسالة ماجستير... ثم دكتوراه... لكن طموحي هو بناء موسوعة فلسطينية بأيدٍ فلسطينية... تحكي سرديتنا بمصطلحاتنا. لا توجد طريقة أخرى... ليس فقط لكي أعرف هويتي، بل لكي أفتخر بها. أريد فرصة لأكتب عن هويتي، لا من موقع الدفاع، بل بوصفي أنا: 'هذا أنا'... وليس من موقع التباهي، بل لأنني أثق بنفسي وبوضوح رؤيتي".

تمثِّل شهادة خالد إعلاناً قوياً عن السيادة المعرفية. فهو يقاوم القيود الأكاديمية التي تفرض عليه تعبيراً معقّماً ومفرغاً سياسياً، وتطالبه بأن "يُرضي المُعطي، المانح". كما تشكل رغبته في بناء "موسوعة فلسطينية بأيدٍ فلسطينية"، باستخدام "مصطلحاتنا"، تحدِّياً مباشراً للسيطرة الاستعمارية على إنتاج المعرفة وتمثيلها، بل رفضاً حرفياً لعبرية الجامعة واختياراً للعربية بدلاً منها. وهنا يتردد بقوة صدى نقد نغوغي وا ثيونغو للغات الاستعمارية بوصفها "نواقل للهيمنة الذهنية"، فأفعال خالد وطلبة آخرين، حين يكتبون بمصطلحاتهم، وبلغتهم، تشكِّل تأكيداً للحق في السيادة المعرفية والوجودية.

وتتجلَّى السيادة المعرفية والوجودية لدى الطلبة كذلك في رغبتهم في الكتابة عن هويتهم "لا من موقع الدفاع، بل من موقع: هذا أنا"، بما ينقل خطابهم من موقع رد الفعل والدفاع إلى إعلان جازم بالوجود. وهكذا، يجسِّد خطابهم مفهوم باولو فريري[47] عن "الوعي النقدي التحرري (conscientização)"—حيث يتعرَّف الطلبة إلى البُنى التي تشكل وجودهم وتفكيرهم، ويعملون بصورة فاعلة على إعادة إنتاجها بغية مسعى لا أكاديمي فحسب، بل ضرورة أخلاقية لتحقيق الذات وتثبيت الاعتراف بالجماعة.

ويظهر تحقيق الذات عبر العلائقية الجماعية بوضوح في قصة رزان: "ثمة مجموعة من الطلبة، وأنا من بينهم، نريد أن نُحدث فرقاً... وجميعنا متطوعون، وقد اخترنا أن ندعم الشباب من القدس المحتلة وأن نشجعهم على السعي إلى تحصيل تعليمٍ أفضل. إنها فرصة لنا لكي نُحدث فرقاً. كنتُ، في مرحلة ما، واحدة من هؤلاء الشباب الذين احتاجوا إلى التشجيع، وتمكنت من تجاوز العقبات لأن أحداً ساعدني. هناك من استثمر فيَّ ودعم طريقي إلى الجامعة، ولذلك، أريد الآن أن أستثمر في شخصٍ آخر. لا أستطيع أن أقف وحدي، شهادتي الجامعية لا تكفي. الأمر يتطلب عملاً جماعياً. علينا أن نبقى صامدين على أرضنا، وكما ساعدني أحدهم، عليَّ أن أساعد الآخرين على الصمود أيضاً، لا أن يرحلوا أو يهاجروا بكل بساطة".

تُظهر رواية رزان أن النضال من أجل السيادة داخل المؤسسات الأكاديمية الاستعمارية الاستيطانية ليس معرفياً فحسب، بل هو، في جوهره، نضال أخلاقي أيضاً. فتأكيدها المتكرر على الاستثمار في الآخرين يعكس نموذجاً علائقياً للسيادة يتجاوز الإنجاز الفردي، ويؤكد أن استقلالية الذات، بما فيها الذات التي تتعلم وتُنتج المعرفة، تتشكل بصورة مشتركة من خلال المسؤولية الجماعية. وبهذا المعنى، تظهر السيادة الأخلاقية أو القيمية بوصفها مبدأً ناظماً لحضورها الأكاديمي، فهي تؤطر الصمود لا بوصفه حالة شخصية، بل بوصفه التزاماً جماعياً تُديمه التبادلية والرعاية

والالتزام. ويعكس رفضها فصل نجاحها الشخصي عن ظروف الآخرين اقتصاداً أخلاقياً يقاوم المنطقين النيوليبرالي والمؤسساتي الاستيطاني، اللذين يمنحان الأولوية للترقي الفردي، والاكتفاء الذاتي المنكفئ على نفسه، والذوات الأكاديمية المُفرغة سياسياً. ويشكل هذا الرفض موقفاً من الصمود في مواجهة اقتلاع المرء من مجتمعه وأرضه.

ولا ينفصل هذا الالتزام الأخلاقي عن تأكيد الحق في السيادة المعرفية. فرزان تُعرِّف فاعليتها الفكرية، بوضوح، بوصفها متجذرة في العمل الجماعي، وترفض التصور القائل إن الشهادات الرسمية وحدها هي التي تُنتج المعرفة أو تُضفي عليها المشروعية. إن روايتها تشكل ممارسة معرفية موقعية، تجعل المعرفة موضع مساءلة أمام بقاء المجتمع واستمراريته، عوضاً عن الاعتراف المؤسساتي. وينسجم هذا التوجه مع نقد الجنوب العالمي والنقد الأصلاني لتراتبيات المعرفية، إذ تنطوي السيادة المعرفية على الحق لا في تعريف ما يُعد معرفة فحسب، بل أيضاً في تحديد مَنْ تُنتَجُ له المعرفة، ومِنْ أيِّ موقع، ولأيِّ غاية.[48] ومن خلال مَوضعة تعلمها وغايتها المعرفية داخل مشروع النهوض بالمجتمع، لا داخل الاندماج في النماذج الأكاديمية المهيمنة، تزعزع رزان التوقع الضمني بأن الطلبة المستعمَرين يدخلون المؤسسة الأكاديمية لكي تعيد تشكيلهم وفق منطقها. وبدلاً من ذلك، تختط مساراً فكرياً يستمد معناه والتزامه الأخلاقي من خارج المؤسسة الاستعمارية الاستيطانية.

الضرورة الاقتصادية والنضال المستمر من أجل السيادة

تُشير ملاحظاتنا السابقة إلى أن التحاق الطلبة الفلسطينيين بمؤسسات التعليم العالي "الإسرائيلية" غالباً ما يكون مدفوعاً بالقيود الاقتصادية البنيوية المفروضة على الفلسطينيين، لا بتطلُّعهم إلى الاندماج أو الانتماء إلى مجتمع فكري مشترك.[49] ويُنتج ذلك توتراً تأسيسياً، إذ يقتضي السعي إلى الاستقلالية الاقتصادية، بوصفها شكلاً محدوداً من "السيادة" الفلسطينية في ظل الاحتلال العسكري، الاشتباك مع البُنى ذاتها التي تقوِّض البقاء الجمعي والتحرر السياسي.[50] وتختزل سلمى، وهي إحدى الطالبات، هذا التناقض بقولها: "الشيء الوحيد الذي تقدمه 'الجامعة العبرية' هو أن تنخرط في المجتمع 'الإسرائيلي'، وأن تتعلم كيف تتعامل مع 'الإسرائيليين' في محيطك وتفهمهم... لقد درستُ التربية، ومع ذلك لا أجد فرص عمل في مجتمعي [الفلسطيني]..."

إن "المهارات" المكتسبة في بيئة التعليم العالي ليست مهارات أكاديمية محضة، بل تكتيكات بقاء تُجبَر الذات المستعمَرة على تطويرها لكي تتعامل مع "تعايش" مفروض بالكامل وفق شروط المستعمِر. ويشمل ذلك إتقان اللغة العبرية والتكيف مع ثقافة مهنية جديدة متداخلة مع ذهنية مؤدلَجة دينياً ومَؤمنَنَة.[51] أما "فرص العمل" في القطاع اليهودي، فليست سوى وعد زائف بالإدماج، مشروط بـ "التلاعب بالهويات والعقول"، وهو ما ترفضه سلمى وطلبة آخرون. وعلى الرغم من هذه الضغوط المنظومية والصراعات الشخصية، بما فيها شعورهم بالفشل والعجز في ظل الإبادة الجماعية المستمرة في قطاع غزة، يواصل طلبة مثل سلمى مقاومة السلب المتواصل. ويستمر سعيهم الدؤوب إلى رسم مسارهم بأنفسهم، حتى حين يُواجهون انعدام الفرص داخل مجتمعاتهم

ويشعرون بأنهم مجبرون على الدخول في اقتصاد المستعمِر، متسقاً مع مفهوم الصمود بوصفه مقاومة يومية. وقد تحدث طالب آخر، هو سامح، عن هذا السعي الدؤوب إلى تقرير المصير واستعادة السيادة في ظل الهجمات الإبادية المتجذرة في منطق المحو الاستعماري الاستيطاني: "أسعى إلى بناء مشروعي الخاص بدلاً من العمل موظفاً في مؤسسة 'إسرائيلية' أو دائرة حكومية... نحن نبذل قصارى جهدنا لاستعادة السيادة... ونبذل كل ما في وسعنا لكي نصنع لأنفسنا حياةً ومستقبلاً مستقلين... إن سلوكهم وتجاهلهم لوحشية الإبادة الجماعية يؤكدان، أكثر فأكثر، أن سيادتنا على عقولنا ومستقبلنا وجماعتنا... هي الطريق الوحيد إلى التحرر."

تُسلط شهادة سامح الضوء على صيرورة فاعلة ومتواصلة من البناء الفردي والجماعي من الداخل. وهي تعبر عن فاعلية يمكن للارا واسطفان شيحا قراءتها بوصفها التزاماً بـ"ممارسة المقاومة"[52] انطلاقاً من انعدام التوافق الأيديولوجي مع الوضع القائم. ويرفض الطلبة الاستسلام لليأس أو الاندماج الكامل، ويواصلون "البحث عن فرص جديدة" للعمل، وإنشاء فضاءاتهم السيادية الخاصة من أجل حماية عقولهم ومستقبلهم وجماعتهم، وتأمين دخلٍ كريم. وتشكل هذه الممارسات أنماطاً تحول دون تمكن الآلة التدميرية الاستعمارية من الهيمنة على حياتهم. وقد أظهرنا في موضع آخر أن الطلبة الفلسطينيين عالقون داخل نظام من "سياسات المُخاتلة"، أو ما أسميناه هناك "رمالاً متحركة" تبتلعهم في جوف مجتمع المستوطنين عبر مؤسساته الأكاديمية وسوق عمله.[53] غير أن سلمى وسامح يبيِّنان هنا كيف يتحدى الطلبة الفلسطينيون النُّظُم الحَبْسية الاستعمارية الاستيطانية التي تسعى إلى السيطرة على استقلاليتهم الاقتصادية والاستيلاء عليها. ومن خلال ذلك، يفكُّون أغلالهم ويمارسون السيادة على حياتهم ووجودهم. ويشكل إصرارهم على بناء سيادة اقتصادية، وفق شروطهم هم، في ظل التدمير الإبادي والسلب الاستيطاني، شهادة على قدرتهم. فهم يحاولون تجاوز القيود الاقتصادية التي تفرضها دولة الاحتلال ومؤسساتها والإطار الاستعماري الاستيطاني، ويكافحون من أجل قدرتهم على البقاء وتحقيق سيادتهم الاقتصادية.

السيادة على المستقبل: نحو العودة الجماعية

ربط الطلبة الفلسطينيون باستمرار سعيهم إلى التعليم، لا بحاضرهم الجمعي فحسب، بل أيضاً بمستقبلٍ جمعي متجذِّر في تاريخهم الفلسطيني الموسوم بالسلب والاقتلاع. وقد وصف جواد، الذي تلقَّت عائلته أمراً بهدم منزلها بينما كان يستعد لامتحاناته الجامعية النهائية، العبء النفسي الذي تفرضه مواصلة الدراسة في ظل فقدانٍ وشيك: "لن يوقفني أيُّ شيء. لا أمرُ هدم ولا أمرُ تهجير سيجعلني أتخلى عن مستقبلي، لأن مستقبلي لا يكتمل دون التعليم. أريد أن أساعد عائلتي ومجتمعي... وهذا جزء من صمودنا، نحن الفلسطينيين، على هذه الأرض. تعليمنا يُبقينا هنا، ولا شيء سيُجبرني على الخروج من وطني. ما دمتُ أدرس، وما دمتُ ماضياً في طريقي، فلا أشعر أنهم قادرون على طردي ما دمتُ صامداً وراسخاً في أرضي."

يؤطِّر جواد الصمود في التعليم بوصفه غير منفصلٍ عن مقاومة الاقتلاع، إذ تعكس روايته فهماً للتعلم بوصفه، في آنٍ واحد، وسيلة لإدامة الوجود على الأرض وأساساً لمستقبلٍ جمعي سيادي. ويذهب جواد بهذا التأكيد

أبعد من ذلك، حين يضع المستقبل نفسه داخل أفق سياسي للعودة الفلسطينية، لا داخل أفق الإدماج الاقتصادي: "سيُهدَم بيتنا بقرار سياسي، لكنني لن أسمح للاحتلال بأن يحددني أو يحدد مستقبلي. المستقبل هو الأمل. ونحن نعرف أن الاحتلال إلى زوال. سيعود المهجرون في نهاية المطاف، ويجب أن نكون مستعدين لتلك العودة." وتطرح رواية جواد السؤال الآتي: أيُّ مستقبل يطمح إليه الفلسطينيون؟ وتتحدى شهادته التوقعات المؤسساتية المهيمنة التي تساوي بين مستقبل الطلبة الفلسطينيين والترقي الاقتصادي أو الاندماج في سوق العمل "الإسرائيلي". وبدلاً من ذلك، يؤكد جواد المستقبل بوصفه مشروعاً جمعياً موجهاً نحو "العودة" الفلسطينية. ومن خلال هذا التأكيد، يقاوم البُنى الاقتصادية والسياسية الاستعمارية الاستيطانية التي تسعى إلى طرد الفلسطيني عبر ضبط المسارات المستقبلية للأصلانيين، ويستعيد، في الوقت نفسه، السيادة على مساره الشخصي وعلى استعداد جماعته السياسي للعودة.

ومن خلال استعادته السيادة على المستقبل، يبلور جواد "العودة" الجمعية، لا بوصفها أسطورة، بل بوصفها رؤية سياسية مولِّدة للمعنى والأمل، تمكِّنه وتمكِّن آخرين من الاستمرار، من المضي والدراسة والتعلم وتخيل مسارات مستقبلية تتجاوز القيود التي تفرضها المؤسسات الأكاديمية الاستعمارية الاستيطانية. ويتقاطع هذا التوجه نحو صناعة المستقبل مع تأكيد كل من رزان وخالد أن الصمود في التعليم ممارسة أخلاقية ووجود ندِّي تُديمه العلائقية الجماعية، ويُنتجون من خلاله المعرفة والبقاء والمسؤولية على نحوٍ متكافل، بدلاً من أن يتحمل كل منهم هذه الأعباء منفرداً.

وبالنظر إلى هذه الروايات مجتمعة، يتضح أن السيادة على المستقبل تُمارَس عبر تأكيد مزدوج للعودة: عودة إلى العلائقية الجماعية التي تقاوم سياسات الأكاديميا القائمة على التجزئة الفردانية والاندماج والمحو، وعودة فلسطينية جمعية متجذِّرة في الاستمرارية التاريخية والتوقع السياسي. وضمن هذا التأطير، لا يُعبَّر عن السيادة على المستقبل من خلال الترقي المؤسساتي أو الاندماج في أسواق العمل المهيمنة، بل من خلال الترابط الجمعي، والعلائقية الأخلاقية، والمخيال السياسي المرتكز إلى أفق العودة.

السيادة الجماعية والثقافية: بناء شبكات الرعاية والتضامن

وصف الطلبة الفلسطينيون المشاركون في هذه الدراسة وجودهم معاً، مراراً، بوصفه فضاءً للتضامن والرعاية والانتماء الجمعي. وفي أوساط الطلبة الناشطين في الحركات الطلابية الفلسطينية في "الجامعة العبرية"، اتخذ هذا الوجود المشترك معنى أعمق، إذ جرى تأطيره بوصفه ضرورة سياسية في سياق الإبادة الجماعية المستمرة. ويظهر ذلك في رواية أحد ممثلي الحركة الطلابية: "خلال الإبادة الجماعية، ومن رحم الألم الذي عشناه، شكَّلنا لجنة مشتركة كان العمل فيها كله جماعياً، في ظل الملاحقة داخل الأكاديميا 'الإسرائيلية'. منحنا عملنا المشترك معنى في مواجهة سياسات الإسكات في الجامعة. وكان فعلنا الجماعي رداً على هذا الإسكات، وطريقة للجهر بموقفنا ضدّه. لقد كان فعلاً جماعياً يؤكد موقفنا المناهض للإبادة الجماعية."

وأوضح الطلبة أن تنظيمهم الجمعي، بما شمله من تظاهرات ومناصرة ومبادرات ثقافية، قوبل بمعارضة مؤسساتية. وبحسب ممثلي الحركة، اشتدت محاولات الجامعة العبرية ضبط تعبيرهم السياسي وقمعه وإسكاته بعد أن سحبت موافقتها على التظاهرة الأولى، وهو ما رواه أحد الطلبة بقوله: "عندما خطَّطنا مظاهرتنا الأولى، ألغتها الجامعة بدعوى الخشية من ردود فعل عنيفة محتملة من الطلبة 'الإسرائيليين'. وهذا ما دفعنا إلى أن نجتمع أكثر، ونفكر أكثر، ونعمل بصورةٍ أكثر جماعية. وكلما اشتد القمع علينا، ازدادت استجابتنا الجمعية قوة. وكان شعورنا المشترك أن الجامعة تستخدم حركتنا لكي تبدو وكأنها تسمح للطلبة الفلسطينيين بالتعبير عن موقفهم من الإبادة الجماعية."

وأعاد طلبة آخرون تأكيد هذا الفعل الجمعي بوصفه تمظهراً للسيادة. فقال أحدهم: "شجعنا بعضنا بعضاً على أن تكون لنا السيادة على موقفنا"، فيما عبَّر آخر عن هذا الإحساس بلغة عامية قائلاً: "هذا في جيناتنا". وفصل طالب ثالث الأهمية المادية والسياسية لهذا الإصرار الجمعي بقوله: "لقد أتاح لنا عملنا معاً أن نستمر على الرغم من الترهيب والإسكات. وصلنا إلى مرحلةٍ لا نعمل فيها إلا جماعياً، ونظل صامدين في موقفنا، ونبقى موجودين، حاضرين. لقد خلقت جهودنا المشتركة لنا فضاءً سيادياً خاصاً بنا، يقف من الأسفل في مواجهة ممارسات الجامعة."

جسدت ممارسات الطلبة الجمعية في الاحتجاج والدعم المتبادل والاشتباك الثقافي ما وصفوه بالسيادة على "الوجود"، وعلى الهوية والمعرفة، من خلال خلق فضاءاتٍ للملاذ والرعاية العلائقية في خضمّ الإسكات المعرفي والسياسي. كما وصفوا إصرارهم على رفض الإبادة الجماعية بوصفه رداً على العنف المعرفي المحيط بهم، حيث شكل الترابط الجمعي مصدراً للراحة والحماية في مواجهة المحاولات المؤسساتية والخطابية الرامية إلى المحو. وأشار الطلبة أيضاً إلى أن شعارات الاحتجاج، ولا سيما تلك التي تؤكد "نحن هنا"، عبَّرت عن تأكيد مباشر للحق في الحضور وعن رؤية سياسية واضحة. وتعكس هذه التأكيدات فهماً للسيادة لا بوصفها إدماجاً رمزياً داخل الحدود المؤسساتية، بل بوصفها تأكيداً أخلاقياً للاستمرار الجمعي، ومعارضة للبُنى الإقصائية التي ينتجها منطق المحو الاستعماري الاستيطاني، وتأكيداً وجودياً يتحقق من خلال فعلٍ سياسي واعٍ. وضمن هذا التأطير، تغدو السيادة مشروعاً جماعياً متواصلاً يتجاوز الحدود المؤسساتية للجامعة الاستعمارية الاستيطانية، ويجعل حضور الطلبة الفلسطينيين ووعيهم واشتباكهم الجمعي ممارسات نديَّة فاعلة ومتواصلة للسيادة.

كما كشفت أصوات الطلبة نقداً لأنماط الاعتراف الليبرالي،[54] التي قد يُقرأ من خلالها التحاقهم بالأكاديميا الاستعمارية بوصفه خضوعاً للمستعمِر، وكأن المستعمِر وحده مَنْ يملك حق منحهم الشهادات والاعتراف بإنجازهم الأكاديمي. وقد شددوا، أولاً، على أنهم لا يحتاجون إلى اعتراف الدولة الاستعمارية الاستيطانية ومؤسساتها الأكاديمية، ولا يسعون إليه. وبدلاً من ذلك، أكدوا استقلاليتهم ونديَّتهم وسيادتهم من دون حاجة إلى اعتراف خارجي. وصان موقفهم الفكري والسياسي سيادتهم على حكم ذواتهم وهويتهم وعلائقيتهم، التي تسند قدرتهم على البقاء في وطنهم، من دون الخضوع لتقنيات المحو الاستعمارية الاستيطانية. ثانياً، وانطلاقاً

من الأرض والجماعة والإرث التاريخي، أوضح الطلبة أن حيواتهم الأكاديمية والسياسية-الاجتماعية تتجاوز الهيمنة التي تشرعنها الجامعة وتفرضها. ومن خلال صون حقهم في تقرير مصيرهم وفق شروطهم الخاصة، قدموا تمظهرات متعددة لسيادة علائقية عصية على الاحتواء داخل أطر الضبط الاستعمارية، سواء أكانت تعليمية أم اقتصادية أم قانونية أم سياسية أم نفسية.

الخاتمة: نضال من أجل السيادة الوجودية

تكشف سرديات الطلبة أن نضالهم داخل الأكاديميا الاستعمارية هو، في نهاية المطاف، نضال من أجل السيادة الوجودية—أي الحق في الوجود، وتعريف ذواتهم، والعيش في العالم وفق شروطهم الخاصة، بعيداً عن التجريد من الإنسانية الذي يفرضه الاستعمار الاستيطاني في ظل الإبادة الجماعية. وليس "الانفصام" النفسي، بحسب وصف الطلبة الفلسطينيين، مجرد آلية للتكيف مع الوضع القائم، بل هو تمظهر استراتيجي لسيادتهم، ورفض للسماح للبيئة الاستعمارية باحتلال عقولهم وأجسادهم بالكامل. وبإصرارهم على التمسك بهويتهم في ظل الضغوط التي تدفعهم نحو الاندماج أو التطبيع مع اختلالات القوة، يجسدون دعوة سيلفيا وينتر[55] إلى تجاوز التعريف المحدود لـ"الإنسان الاستعماري"، ساعين بدلاً من ذلك إلى بناء ذواتهم على أسسٍ مختلفة. ومن داخل الأكاديميا الاستعمارية الاستيطانية، وفي خضم الإبادة الجماعية لشعبهم في قطاع غزة والعسكرة المكثفة لحيواتهم في القدس المحتلة، لم يمارس الطلبة سيادتهم بوصفها موقفاً وجودياً متجذراً في تاريخهم وإرثهم وذاكرتهم الجمعية فحسب، بل بوصفها أيضاً سيادة علائقية متجذرة في تجاربهم المعيشة وتواريخهم ومساراتهم المستقبلية الجمعية. وتُسهم تشكيلاتهم الوجودية-المعرفية في النقاشات المتواصلة داخل دراسات التحرر من الاستعمار والدراسات الأصلانية، إذ تقترح أن السيادة لا تُفهم بوصفها سعياً إلى نيل الاعتراف فحسب، بل بوصفها ممارسة وجودية-معرفية موقعية وعلائقية ومُعاشة، لا تتجاوز الأُطر الحَبْسية البنيوية والمؤسساتية والدولاتية فحسب، بل يمكنها أيضاً تفكيكها.

وعليه، نستنتج أن الاشتباك الفعلي مع السيادة الأصلانية يتطلب مواجهة منطق التملك الذي يحكم الأكاديميا الاستعمارية، وتعرية وظيفته بوصفه أداةً من أدوات الحكم الاستعماري الاستيطاني.[56] وقد جسدت أصوات الطلبة هذا التحدي عبر جهودهم المتواصلة لمقاومة الاحتلال الشامل لحيواتهم وعقولهم. واستمر تمسكهم بالسيادة على العقل والحياة، عبر أشكالٍ من الوجود المتجذرة أخلاقياً وجماعياً، حتى وهم يواجهون الانفصام النفسي، والإنهاك الوجداني، والإكراه الاقتصادي. وتكشف تمظهرات السيادة هذه عن جهدٍ دؤوب لتحقيق وجودٍ متحرر من الاستعمار في مواجهة تهديداتٍ وجودية دائمة.

ويرتبط هذا السعي إلى السيادة الوجودية ارتباطاً عضوياً بأفعال الرفض المعرفي—أي الرفض المتعمَّد لأنظمة المعرفة واللغة والسرديات التي يُنتجها المستعمِر. واستناداً إلى تنظير أودرا سمبسون للرفض بوصفه تعطيلاً للسلطة والمشروعية وسياسات الاعتراف والاحتواء،[57] نفهم من خلال هؤلاء الطلبة أن الرفض ممارسة سيادية

تشكل ندّاً ينازع السلطة التي تزعمها المؤسسة لنفسها. ويشكِّل طموح الطلبة إلى إنشاء "موسوعة فلسطينية بأيدٍ فلسطينية"، تروي "سرديتنا بمصطلحاتنا"، رفضاً قوياً للوظيفة الأيديولوجية التي تؤديها الأكاديميا الاستعمارية، وتبنياً للكينونة الوجودية والنُّظُم المعرفية الأصلانية. وبتعرية تقنيات غسيل الدماغ ورفض "إرضاء المانح"، ينخرط طلبة مثل محمد وجود وسلمى، على نحوٍ فاعل، في "تفكيك استعمار العقل"، كما تصوَّره نغوغي وا ثيونغو.[58] ويعيد هذا التمظهر للسيادة على العقل، أي العقل الذي عدَّه بيكو "أقوى سلاح"، توجيه السيادة نحو التحرر والتحقق الجماعي، عوضاً عن الاندماج في البنية الاستعمارية. وفي نهاية المطاف، تسعى سردياتهم إلى تفكيك محاولة مؤسسات التعليم العالي الاستعمارية توظيف الحضور الأصلاني داخلها بوصفه أداة لإضفاء الشرعية على ذاتها، وتقديم نفسها بوصفها فضاءات منفتحة وتعددية، وإلى ممارسة السيادة من داخلها ومواجهة بنية السلطة الأكاديمية الاستعمارية ذاتها

الإحالات

[1] Walter D. Mignolo, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom," *Theory, Culture & Society*, Nos. 7–8 (2009): 159–181; Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012); Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, "Epistemic Injustice" in *Knowledge for the Anthropocene*, ed., Francisco J. Carrillo and Günter Koch (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2021), 167–177; Dylan Rodríguez, "Racial/Colonial Genocide and the 'Neoliberal Academy': In Excess of a Problematic," *American Quarterly*, No. 4 (2012): 809–813; Michalinos Zembylas, "Reimagining Political Concepts in Decolonisation Debates: Franz Fanon's Zone of Nonbeing and Comparative Education," *Compare: A Journal of Comparative and International Education* (2025): 1–15.

[2] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. by Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, [1952] 1967).

[3] Steve Biko, *I Write What I Like: A Selection of His Writings*, ed., Aelred Stubbs (London: Heinemann, 1978).

[4] Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: James Currey, 1986).

[5] تُستخدم كلمة "ند" بالعربية لوصف شخصٍ مساوٍ، أو عدو، فهي تصف علاقةً متكافئةً قائمةً على التماثل، ولكنها تُستخدم فقط لوصف شخصية متكافئة تعارض الآخر.

[6] Ephraim Lavie, Meir Elran, Mohammed S. Wattad, Esteban Klor, Tomer Fadlon, and Derek Lief, *Reducing Budget Allocations for the Arab Sector May Harm Internal Security*, No. 1753 (Tel Aviv: Institute for National Security Studies, 2023).
https://www.inss.org.il/publication/arab-society-budget/.

[7] Ibid.

[8] Ephraim Lavie, Sasson Hadad, and Meir Elran,
"الخطة الإسرائيلية لتقليص الفجوات الاقتصادية والاجتماعية في القدس الشرقية: تداعيات وتوصيات"
Strategic Assessment, No. 3 (2018): 3–14.

[9] Anwar Qadah, "Education in Jerusalem: A Tool of Soft Colonialism," trans. by Samira Jabaly, *Jerusalem Quarterly*, No. 95 (2024): 101–105.

[10] Al-Khansaa Diab, "Going West: Temporary Immigration and the Higher Educational Journey of Palestinian Students from East to West Jerusalem," *Journal of International Students*, No. 3 (2026): 1–34; Rabah Halabi, "Palestinian Students in an Israeli-Hebrew University: Obstacles and Challenges," *Higher Education*, No. 3 (2023): 661–673; Helen Kakounda-Muallem, "The Cultural Identity of Education Students from East Jerusalem Studying in an Israeli College in West Jerusalem," *Journal of the European Teacher Education Network* (2022): 70–92; Rawan Asali Nuseibeh, Aviv Cohen, and Zvi Bekerman, "Alone Together: Experiences of Palestinian East Jerusalem Students Studying at an Israeli University," *Higher Education*, No. 1 (2024): 19–36; Abeer Otman and Nadera Shalhoub-Kevorkian, "The Politics of Acquiring the Colonizer's Language in the Colonial Academy," *Middle East Critique*, No. 1 (2026): 1–19; Hiba Rabadi, Zvulun Silberstein, and Ifat Maoz, "Difficulties, Experiences, and Feelings of the Palestinian Female Students from East Jerusalem Regarding Their Intergroup Encounter with Israeli-Jews in Israeli Academic Settings," *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, No. 3 (2023): 247–252; Nadera Shalhoub-Kevorkian and Abeer Otman, "Against Carceral Expansion: Academic Quicksand in Times of Genocide," *Abolitionist Perspectives in Social Work*, No. 2 (2025): 1–22; Nadera Shalhoub-Kevorkian and Abeer Otman, "'More Rifles Than Laptops': Palestinian Students' Experiences of Social Work Education in Times of Genocide," *Critical and Radical Social Work* (2025): 1–21.

[11] يارا سعدي-إبراهيم وخالد جمال فوراني (تحرير)، في جوف الحوت: **تجارب فلسطينية في الجامعات الإسرائيلية** (القدس؛ عكا: معهد فان لير في القدس ودار ليلى للنشر والترجمة،

2022)؛ Maya Wind, *Towers of Ivory and Steel: How Israeli Universities Deny Palestinian Freedom* (London: Verso, 2024).

[12] Noura Erakat, "'If You Normalize Genocide, You Will Have Nothing Left': Noura Erakat to the UN," *Journal of Palestine Studies*, No. 2 (2025): 75–81; Darryl Li, "The Gaza Strip as Laboratory: Notes in the Wake of Disengagement," *Journal of Palestine Studies*, No. 2 (2006): 38–55; Nadim N. Rouhana, "Israel as a 'Democracy of Masters': On the Politics of an Exclusive Jewish Homeland," *British Journal of Middle Eastern Studies* (2025): 1–18; Sherene Seikaly, "Palestine Is a Paradigm," *Public Humanities* (2025):1, e179; Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Five Pillars of Zionist Genocidal Apparatus: A Palestinian Problematization of Genocide Studies," *Journal of Genocide Research* (2025): 1–13.

[13] تُشير كل من ريبيكا تايلور ونيكول ليندال-رويز، في مقالتهما "Epistemic Carcerality and Resistance in Higher Education"، إلى مفهوم منطق الحبس المعرفي (Epistemic carcerality) بوصفه شكلاً من أشكال القمع المتأصل في الدولة التي يمكن وصفها بالدولة الحبسية، أو الدولة التي تقوم على المنطق الحبسي، وهو الشكل الذي يُلحق الأذى بالأفراد الذين يحتكون بالنظام الحبسي بوصفهم ذواتاً عارفة، لا سيما أولئك الذين خاضوا تجربة الاعتقال. كما يُلحق ضرراً أوسع بقدرة المجتمعات على إنتاج المعرفة والعلاقات المعرفية فيما بينها على نطاقٍ أوسع. تُشير الكاتبتان إلى أن تصورهما المفاهيمي لمنطق الحبس المعرفي يتصف بثلاث سماتٍ أساسية: (1) يقيد منطق الحبس المعرفي على نحوٍ ظالم فاعلية الأشخاص المنخرطين في النظام عبر إقصائهم من القدرة على استخدام الموارد المعرفية المشتركة، وكذلك التأثير في عملية تنقيحها ومراجعتها؛ (2) تنفذ هذه القيود المفروضة على الفاعلية المعرفية لهؤلاء الأفراد إلى السياقات المؤسساتية، وتستمر تأثيراتها وقيودها على مدى حياتهم؛ (3) تُلحق هذه القيود الضرر بالأشخاص المنخرطين في النظام وبكل أفراد المجتمع، أفراداً وجماعات. وعليه، فإن منطق الحبس المعرفي شكلٌ من أشكال القمع الذي يفرض القيود على الأشخاص المنخرطين في النظام، فتمنعهم من استخدام الموارد المعرفية المشتركة والمساهمة فيها بطرقٍ تنفذ على نطاقٍ واسع وتتسم بالاستمرارية الدائمة، ما يترتب عليه ضررٌ بالأفراد وبجميع أفراد المجتمع على المستويين الفردي والجماعي [المترجم].

انظر: Rebecca M. Taylor and Nicole Lindahl-Ruiz, "Epistemic Carcerality and Resistance in Higher Education," *AERA Open* (2025): 1–18.

[14] Kristie Dotson, "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing," *Hypatia*, No. 2 (2011): 236–257.

[15] Santiago Castro-Gómez, "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 'Invention of the Other'" in *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, 2nd ed., ed., Saurabh Dube and Ishita Banerjee-

Dube (London: Routledge, 2019), 211–227; Dotson, op. cit.; Barbara S. Held, "Epistemic Violence in Psychological Science: Can Knowledge of, from, and for the (Othered) People Solve the Problem?" *Theory & Psychology*, No. 3 (2020): 349–370; Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Imperialism*, ed., Peter H. Cain and Mark Harrison (London: Routledge, [1988] 2023), 171–219.

[16] Ismael Abu-Saad, "Palestinian Education in the Israeli Settler State: Divide, Rule and Control," *Settler Colonial Studies*, No. 1 (2019): 96–116;

ساعة اختبار: حرية التعبير للعربيات والعرب في الأكاديميا زمن الحرب (د. م.: aChord، 2024). (بالعبرية)؛

https://www.achord.org.il/_files/ugd/e9f8ab_a2d653c1f3bd4b48a18855120eef1a7a.pdf

Daphna Golan and Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Engaged Academia in a Conflict Zone? Palestinian and Jewish Students in Israel" in *Understanding Campus-Community Partnerships in Conflict Zones: Engaging Students for Transformative Change*, ed., Dalya Yafa Markovich, Daphna Golan, and Nadera Shalhoub-Kevorkian (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 15–38; Wind, op. cit.

[17] سعدي-إبراهيم وفوراني، مصدر سبق ذكره، 13.

[18] يصف مصطلح الإبادة المعرفية (Sophicide) الإبادة المتعمدة التي يمارسها نظام الاستعمار الاستيطاني ضد تقاليد المعرفة الأصلانية المتصلة بالأرض ذاتها، وضد من يحملون هذه المعرفة، بمن فيهم كبار السن والنساء. ويشمل المصطلح أيضاً إبادة المؤسسات التعليمية والأكاديمية، وسحق الحياة الأصلانية وعملية التعلم عبر القتل المنهجي للطلبة والمربين والمعلمين والباحثين والعلماء والأكاديميين والكتاب والقادة الروحيين والمؤرخين والمبدعين والشعراء، فضلاً عن تدمير كل ما يتصل بنسيج إنتاج المعرفة الأصلانية، من مكتبات ومواقع أثرية ومؤسسات أرشيفية. وبهذا، يتمكن الاستعمار الاستيطاني من سحق جيل كامل من حملة المعرفة الأصلانية وركائزها، وإحداث قطيعة وفجوة لا يمكن ردمهما أو ترميمهما مرة أخرى (المترجم).

[19] Palestinian Feminist Collective, "A Feminist Praxis for Academic Freedom in the Context of Genocide in Gaza," *Mondoweiss*, 11 April 2024, accessed 17 August 2026.

https://mondoweiss.net/202404//a-feminist-praxis-for-academic-freedom-in-the-context-of-genocide-in-gaza/.

[20] Rana Barakat, "Writing/Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty and Resisting the Ghost(s) of History," *Settler Colonial Studies*, No. 3 (2018): 349–363.

[21] Robert Allen Warrior, "Intellectual Sovereignty and the Struggle for an American Indian Future," *Wicazo Sa Review*, No. 1 (1992): 1–20, 6.

[22] Eve Tuck and K. Wayne Yang, "Decolonization Is Not a Metaphor," *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, No. 1 (2012): 1–40.

[23] Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 1999); Tuck and Yang, op. Cit.

[24] Linda Tuhiwai Smith, "On Tricky Ground: Researching the Native in the Age of Uncertainty" in *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd ed., ed., Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005), 85–107; Dennis Foley, "Indigenous Epistemology and Indigenous Standpoint Theory," *Social Alternatives*, No. 1 (2003): 44–52; Margaret Kovach, "Emerging from the Margins: Indigenous Methodologies" in *Research as Resistance: Revisiting Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches*, 2nd ed., ed., Susan Strega and Leslie Brown (Toronto: Canadian Scholars' Press, 2015), 43–64.

[25] Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Kathy E. Ferguson, "Feminist Theory Today," *Annual Review of Political Science*, No. 1 (2017):

269–286; Sandra Harding, ed., *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (New York: Routledge, 2004); Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (London: Pluto Press, 2000); Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Palestinian Women and the Politics of Invisibility: Towards a Feminist Methodology," *Peace Prints: South Asian Journal of Peacebuilding*, No. 1 (2010): 1–21; Nadera Shalhoub-Kevorkian, "The Politics of Birth and the Intimacies of Violence against Palestinian Women in Occupied East Jerusalem," *British Journal of Criminology*, No. 6 (2015): 1187–1206; Dorothy E. Smith, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge* (Boston: Northeastern University Press, 1990).

[26] Kate Coddington, "Voice Under Scrutiny: Feminist Methods, Anticolonial Responses, and New Methodological Tools," *Professional Geographer*, No. 2 (2017): 314–320; Harding, *The Feminist Standpoint Theory Reader…*, op. cit.; Hooks, op. cit.; Shalhoub-Kevorkian, "Palestinian Women and the Politics of Invisibility…," op. cit.; Shalhoub-Kevorkian, "The Politics of Birth…," op. cit.

[27] Hooks, op. cit.

[28] Ferguson, op. cit.

[29] Ndlovu-Gatsheni, op. cit.

[30] Sylvia Wynter, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument," *CR: The New Centennial Review*, No. 3 (2003): 257–337.

[31] Otman and Shalhoub-Kevorkian, op. cit.; Shalhoub-Kevorkian and Otman, "Against Carceral Expansion…," op. cit.; Shalhoub-Kevorkian and Otman, "'More Rifles Than Laptops'…," op. cit.

[32] Barakat, op. cit.

[33] Shalhoub-Kevorkian and Otman, "'More Rifles Than Laptops'…," op. cit.

[34] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. by Constance Farrington (New York: Grove Press, [1961] 1965).

[35] Shahnaaz Suffla and Mohamed Seedat, "Africa's Knowledge Archives, Black Consciousness and Reimagining Community Psychology" in *Decoloniality and Epistemic Justice in Contemporary Community Psychology*, ed., Garth Stevens and Christopher C. Sonn (Cham: Springer, 2021), 21–38.

[36] Fanon, *Black Skin, White Masks*, op. cit.

[37] Zembylas, op. cit.

[38] Wynter, op. cit.

[39] Lena Meari, "Sumud: A Palestinian Philosophy of Confrontation in Colonial Prisons," *South Atlantic Quarterly*, No. 3 (2014): 547–578; Ashjan Ajour, "Strength, Continuity and Steadfastness (Sumud)" in *Reclaiming Humanity in Palestinian Hunger Strikes: Revolutionary Subjectivity and Decolonizing the Body* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 255–271.

[40] Tamara Taher, "Practicing Wujud: A Constellation of Sumud in the Fragmented Palestinian Present," *Middle East Critique*, No. 2 (2024): 263–281.

[41] Biko, op. cit.

[42] Fanon, *The Wretched of the Earth*, op. cit.

[43] Barakat, op. cit.

[44] Ngũgĩ wa Thiong'o, op. cit.

[45] Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. by Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, [1968] 2000).

[46] Biko, op. cit., 101.

[47] يُستخدم مصطلح "الوعي النقدي التحرري" هنا مقابلاً لمفهوم conscientização عند باولو فريري. ولا يحيل المصطلح إلى الوعي النظري أو المعرفي وحده، بل إلى سيرورة نقدية يتحرك فيها المضطهَدون من إدراك واقع القهر، إلى تسمية البُنى التي تنتجه، ثم تأمل موقعهم داخلها، وصولاً إلى فعل جماعي يسعى إلى تغييرها. وبهذا المعنى، فهو وعي نقدي لأنه يكشف علاقات السلطة والقهر، وتحرري لأنه لا يكتفي بالكشف، بل يتجه إلى تحويل الواقع عبر العلاقة بين التأمل والفعل، أو ما يصفه فريري بـ praxis (المترجم). انظر: Freire, op. cit.

[48] Ngũgĩ wa Thiong'o, op. cit.; Mignolo, "Epistemic Disobedience…," op. cit.

[49] Otman and Shalhoub-Kevorkian, op. cit.; Shalhoub-Kevorkian and Otman, "Against Carceral Expansion…," op. cit.

[50] Lavie, Hadad, and Elran, op. cit.; Otman and Shalhoub-Kevorkian, op. cit.; Qadah, op. cit.; سعدي-إبراهيم وفوراني، مصدر سبق ذكره؛ Shalhoub-Kevorkian and Otman, "Against Carceral Expansion…," op. cit.; Wind, op. cit.

[51] Shalhoub-Kevorkian and Otman, "'More Rifles Than Laptops'…," op. cit.

[52] Lara Sheehi and Stephen Sheehi, *Psychoanalysis under Occupation: Practicing Resistance in Palestine* (London: Routledge, 2022).

[53] Shalhoub-Kevorkian and Otman, "Against Carceral Expansion…," op. cit.

[54] Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014).

[55] Wynter, op. cit.

[56] Sandy Grande, *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*, 10th anniversary ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2015).

[57] Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States* (Durham, NC: Duke University Press, 2014).

[58] Ngũgĩ wa Thiong'o, op. cit.

طلبة فلسطين: من غزة إلى أبعد نقطة في العالم

محمود بركة، فلسطين

ضمن عمل الكتابة التوثيقية والمعنى المعرفي التحرري المفتوح عن حرب الإبادة في غزة الفلسطينية، نقدِّم على صفحات **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، هذا الريبورتاج الثالث من سلسلة "أصوات غزة"، الذي يتضمن نصوصاً مكتوبة على مستوى الكتابة الشاهدة والشارحة، ومستوى حدث الحرب، كتبها مجموعة من طلبة الجامعات والأساتذة والمبدعين من مختلف الدرجات والتخصصات في غزة، وعموم فلسطين، وفي شتات البلدان العربية والعالم. وقد شارك فيه 22 كاتباً [بما في ذلك معدُّه محمود بركة]، هم، الطلبة: دينا ناجي، ومحمد القدوة، وشروق أسعد أبو دحروج، ووسيم السيسي، وأنس النجار، وفضل نهاد شناعة، وسما المصري، وهلا خالد فريج، ونرمين صمصوم، ولانا نضال حمد، وفهد شهاب، ورويدة سلمان. والأساتذة: عبد الله كراز، ومحمود نافذ الناطور، وياسمين سنونو، وبسام حسن سعيد، وجهاد شويخ، وأسعد أبو جهل، وولاء بطاط. والمبدعات: الفنانة ريم أبو الروس، والكاتبة شروق دغمش.

بعد فترة من التأمل الصعب، يأتي هذا التسجيل التوثيقي وما يحمله من لحظات أصعب رسمتها العيون المفتوحة ولغات الحواس عن غزة—المدينة التي سيعيش العالم يقرأ ويكتب ويسمع ويلمس أفظع القصص التي ارتكبت بحق أبنائها ربما لألفية قادمة. إنها قصص ليست من الخيال ولا يصل إليها الخيال، قصص تُخجل نظريات الأدب والثقافة الحديثة، وينزوي هواة الكتابة السعيدة بعيداً عنها من هول شهادات الرواة، الذين يعلقون على جدران الضمير العالمي صرخة الخجل، وصدى السؤال: "من يكتب التاريخ؟" لينتصر بالكلمة على طائرات وأسلحة من مارس التوحش بالهدم والقتل على مدار أكثر من ألف يوم ويوم. ستأتي سنوات طويلة ، وستعيش شعوب العالم في زحام الذكريات والمرويات، وغزة وأهلها وفلسطين كلها يكتبون في كل يوم النصوص ذاتها، ولكن باستبدال الأسماء، عن الفقد والقصف ومحطات اللجوء.

على وقع هذه الكتابة، يطرق أصحابها جدار الوجود حتى "السماء الأخيرة" للجهر بالحقيقة، لا "لجمالها "، بل لإنصاف أصوات أبناء شعبهم: من صاروا تحت التراب، ومن لا تزال أجسادهم تنزف في الخيمة والشارع والبحر والرمل، ومن انتظرت أجسادهم حتى صارت عظاماً تحت الركام لألف يوم حتى تمكنت من لقاء الناجين من المقتلة، وحظيت بترف الجنازة وشرف المقبرة. هنا كتابات شاهدين على الإبادة، من غزة وجغرافيات فلسطين المختلفة وشتات البلاد العربية والعالم، من أبعد النقاط عن غزة ومن أقرب النقاط عليها. فالكتابة ولادة،

والولادة نسغ ذاكرة تقاوم المحو وتستعصي على النسيان. وهنا كتابات عن سنوات الدراسة تحت المدافع، والبحث عن أمكنة النجاة، والصبر على التجويع، ومناورة النزوح، ولعبة الموت مع قصف البيوت والشوارع والمباني والمصانع والجامعات والمدارس والمساجد والكنائس والمحلات... هنا كتابات تتذكر أهوال الحرب (التي لا يزال متوحشو جيش بقايا الجغرافيا والتاريخ—الغرباء عن الإنسانية، وحكومتهم) يمارسون فيها وعلى الملأ القتل والهدم والمحو، لكل شيء، ولفرص النجاة والحياة التي يصرّ عليها أهل غزة، وشعب البلاد وأصحابها.

عملت مدرساً للإعلام في جامعة الأقصى في بداية حرب الإبادة، اقتربت من الطلبة رغم بعد المسافة وقرب الذاكرة، طلبة ذاقت أجسادهم أقصى درجات التعب والمشقة في قطع المسافات الصعبة بحثاً للوصول إلى نقطة آمنة تخلو من القصف، وتتوفر داخلها مساحة وإنترنت وكهرباء ليواصلوا حضورهم ومهامهم. فأي زمن هذا الذي يصرّ فيه الفلسطيني، على إكمال رحلته الطويلة، وتعليمه، وهو يحيا ضجيج الحرب وألم النزوح المتكرر؟ في أوقات المحاضرات والاختبارات، أرسل لي الطلبة استفساراً عن مدى إمكانية تقديم الاختبار وإعادة المحاضرة في وقت آخر لأنهم يقطعون المسافات مشياً على الأقدام نهاراً بين المباني والشوارع المدمرة. أسمع رسائلهم وصوت الطائرات والزنانة، ذلك الصوت الرهيب الذي لم ينقطع للحظة. استشهد طلبة عرفتهم خلال فترة التدريس، رأيتهم يشبهون النور في الأحلام... ما أجملهم، وهم يحاولون العبور نحو النجاة بكلمات هادئة رغم الحرب والدمار. تلك الأوقات لا تحتاج إلى شاعر أو مسرحي أو كاتب أو ناقد ليصفها، ولا تحتاج لتأمل متصوّف حتى تبلغ ضمير البشرية، وتصل إلى آخر حدود الوجود ليشهدها العالم، وليتعلم الدرس البليغ في رواية الحقيقة. يحفظ طلبة غزة وأساتذتها هذا الدرس عن ظهر قلب، لكنهم لا يتمنّونه لأحد من سكان هذه الأرض، ويواصلون بثَّ رسائلهم للعالم من تحت النار والرماد وألوان العذاب العديدة حتى يتوقف الموت والدمار والفقد والقلق والنزوح.

غزة مدينة تجاور البحر والصحراء وتعلوها سماء العالم، وهي جغرافيات التاريخ العسير في زمن "الكتابة المستحيلة". يكتب أهلها (من الطفل الذي لم يولد بعد، إلى الشباب والنساء والرجال) من بين ما تبقى من الكائنات والأزهار، وعلى الرمال وجدران الطرقات، ومن بين المباني المدمرة والخيام... يكتبون نصوصاً منها لم يُروَ للعالم، ومنها من يسعى للتحرر من عقدة "البحث عن الطبيعي في اللاطبيعي". في هذا الريبورتارج فصول من اليوميات والآثار التي عاشها طلبة غزة وأساتذة جامعات من فلسطين وخارجها. يكتبون عن الدراسة والمباني التعليمية والبنى الثقافية التي تقصف وتُستهدف، ويستمر الاحتلال باغتيالها على الملأ. أصحابها يبحثون عن الوقت بالركض بين مساحات حاصرتها الإبادة على أمل إيجاد مساحة تسمح للطلبة بحالة وجود في "اللحظة الإلكترونية" مع زملائهم من طلبة العالم، للدراسة "عن بعد".

وحتى نتحرر من المعاني الثقيلة التي يفرضها ما وقع في فلسطين وحرب غزة، في العصر الذي يستبدل فيه الذكاء الاصطناعي المشاعر والمعرفة بالغياب والأمية في هذه اللحظة العالمية الرديئة... أكتب هذا النص وأنا أستعيد صوت الطفلة هالة، ابنة أختي ذات السنوات السبع، التي استمرت تسألني طوال الحرب عن أحوال الهدنة. كانت

تقول لي أسماء غريبة عن اللغة العربية، تنطق بها بكل سخرية سوداء، وتضحك رغم الخوف، وتبكي وهي تصف لي أنواع الطائرات والأسلحة. هكذا حفظت طفلة صغيرة في مرسم ذاكرتها، وشاركتني، بصوت مبتسم كوردة، تفاصيل حياتها اليومية عن المشي للمدرسة في الخيام، وسعادتها في ساعات المدرسة. كانت تقول لي: "بدّي أظل في المدرسة اليوم يا خالو. علّمونا كيف نعمل إخلاء لما يصير قصف". كانت تحدثني عن الطعام في التكيّة، وعن أسعار الأطعمة، فتقول لي: "كاش والا تطبيق يا خالو؟" وتضحك، ثم تقول لي فجأة: "باي بدي أنام عشان ما أسمع صوت القصف!"... ربما كانت تخجل من الجوع حينها. كبرت هالة وهي تروي على طريقة أطفال فلسطين، وهي ترسم الحياة الطبيعية العادلة، لكنها تعيش ذاكرة الحرب التي عاشتها قلوب صغيرة وكبيرة أو قضت وهي تتشبث بها، وتتشبث بـ"مرض لا شفاء منه، هو الأمل" الذي رحل محمود درويش وهو يحرضنا على الإصابة به.

تعلمنا غزة وكل فلسطين أن نتأمل ونرسم في رحيق الحياة لأننا أبناؤها الأصلاء: من الأرض جئنا، وولدنا، وخرجنا، وذهب إليها أبناء قلوبنا وأحبتنا. نكتب منها وإليها: الشاعرة والرسَّام والطبيبة والمدرس والأكاديمية والعامل والفلاحة والراعي والكاتب والبائعة والفنان... في شريط حياتنا الطويل الممتد على أرشيف الكتب والمجلات والشاشات والهضاب والمرتفعات والمحطات والعواصم، تعاش أزمنة فلسطينية مكتوبة وشاهدة وذاكرة لا تموت، وإن طاردها الوحوش وأعداء الحياة والإنسانية والمحبة، إلا إن في غزة من يخرج النور من قلبه ووجدانه ليرسم ما يستحق الحياة. ولذا، فقد ختمت هذا الريبورتاج بصوتين يراوحان بين التعليم والتعلُّم، تعليم الرسم وتعلُّم الكلام.

***

أجساد تعبر الحدود وقلوب هناك عالقة

دينا ناجي، فلسطين (غزة)

برنامج الماجستير في الأنثروبولوجيا الطبية والصحة النفسية
جامعة لندن، مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، SOAS، بريطانيا

عندما حطت طائرتي في لندن، كنت أظن أنني على وشك بدء فصل جديد، معتقدة أن المسافة الجغرافية ستمنحني بعض الهدوء لأركز على دراسة الماجستير ومستقبلي. اتخذت قراراً بيني وبين نفسي بأن أترك خلفي كل تفاصيل الإبادة. تركت ملابسي التي علقت بها رائحة النزوح، وصوري، وحتى الأطعمة التي تذكرني بتلك الأيام القاسية. أردت أن أكون مجرد طالبة تبحث عن العلم في مدينة جديدة، وتنتقل إلى عالم آخر بعيد عن الخوف.

لكن ما لم أدركه هو أن أجسادنا قد تعبر الحدود، بينما تظل قلوبنا عالقة هناك، بين خيام رفح وشوارع النصيرات. في لندن، وجدت نفسي أعيش حياة مزدوجة وممزقة. كنت أجلس في قاعات المحاضرات الأنيقة، أستمع إلى نقاشات أكاديمية هادئة، بينما عقلي يركض بلهفة في شوارع غزة بحثاً عن إشارة إنترنت تطمئنني أن عائلتي

وأصدقائي ما زالوا على قيد الحياة. كيف يمكن للإنسان أن يركِّز في كتابة بحث علمي بينما قلبه يرتجف مع كل خبر عاجل؟ وكيف أخطط لمستقبلي بينما مستقبل من أحبهم معلق بخيط رفيع؟

وسط هذا العالم الغريب، حيث الوجوه لا تشبهنا واللغة لا تحمل دفء بلادنا، تسلل إليَّ شعور ثقيل بالاغتراب والذنب—"ذنب النجاة". ذنب أنني أستيقظ في مكان آمن بينما يحرق من أحبهم أوراقهم وأثاثهم ليخبزوا رغيفاً بالكاد يسدُّ جوعهم. كنت أرى الحياة تسير بشكل طبيعي في شوارع لندن المزدحمة، الناس يحتسون القهوة ويضحكون، بينما مدينتي التي شكَّلت هويتي تُمسح تدريجياً من الوجود. عشت توتراً غريباً، أسأل نفسي دائماً: هل أنا بخير لأنني نجوت، أم أنني لست بخير لأنني نسيت تماماً كيف أعيش حياة طبيعية؟

في ذروة هذا التخبط، حدث شيء لم أتوقعه. وجدت نفسي أشتاق بشدة لشيء حاولت جاهدة الهروب من ذكراه: "خبز الحرب". كيف يمكن لخبز قاسٍ، صُنع من دقيق وماء فقط وبلا خميرة، أن يتحول فجأة إلى ملجأ؟ في إحدى ليالي لندن، حاولنا أنا وزوجي أن نخبز هذا الرغيف المرّ. لم نكن جائعين بالطبع، ولم نكن نبحث عن طعام، بل كنا نبحث عن رائحة الأهل. كنا نبحث عن ذلك العناق الذي كان يواسينا ونحن نتقاسم كسرات الخبز تحت القصف. كان طعم ذلك الخبز، بكل قسوته، يوقظ فينا الوطن الذي نخشى أن نفقده.

لقد أدركت حينها أن محاولتنا للانتقال إلى عالم آخر وبناء حياة جديدة لا تعني أبداً الانسلاخ عن جذورنا. نحن لا ننسى، ولن ننسى. لكننا نتعلَّم كيف نحمل ألمنا بطريقة تمنحنا القوة. اليوم، لم يعد تعليمي في لندن مجرد رحلة شخصية نحو شهادة أكاديمية، بل أصبح فعلاً من أفعال الصمود في وجه الإبادة. نحن ندرس، ونعمل، ونحلم، لأن كل خطوة نخطوها نحو المستقبل هي امتداد لبقاء أولئك الذين بقوا هناك. نحمل غزة في قلوبنا، وفي تفاصيل أيامنا، وحتى في طعم رغيف خبز بسيط يذكرنا بأننا، وعلى الرغم من كل شيء، ما زلنا نحاول العيش ونستحق الحياة.

أين ذهب المهندس؟

محمد القدوة، فلسطين (غزة)

كلية الهندسة، تخصص البرمجيات والذكاء الاصطناعي، جامعة فلسطين
إقامة فنية مع المسرح الوطني في مدينة ديجون، فرنسا Le Théâtre Dijon-Bourgogne (TDB)

لم أنتبه إلى السنوات التي تركض وهي خائفة من المباني المنهارة في مدينتي. لم أدرك حجم خسارتي حتى رأيتُ التقويم هذه المرة بعينيَّ، مثل رصاصات النجاة الأخيرة. أحاول الكتابة عن مراحلي الدراسية. لم أكن طالباً محبوباً لدى الكثيرين، ليس لأن درجاتي سيئة، فقد كنت من الأوائل حتى نهاية الثانوية، بل لأنني كنت كثير السؤال، والحركة، وكنت أفتعل كثيراً من المشكلات بسبب ردود فعلي على الأشياء بطرق غير متوقعة. أحاول أن أكتب الآن كي أعود إليها كلما شعرت بأن الفنان الذي في صدري بدأ يُقتل.

علَّمني مدرِّسان أحبُّهما ويحبَّانني اللغة العربية، بل هما من جعلاني أحبُّها. سأبوح الآن بذاكرتين منهما، في مرحلتين مختلفتين، لا تغادرانني. أستاذي العزيز صبح صبح، وأستاذي العزيز أبو العبد الأسطل. في الصف الخامس الابتدائي، تحديداً في الشعبة رقم (1)، كنتَ تدخل علينا بصوتك الجميل، وفيه بُحَّة تروق لمن يحبون الشعر، وأكثر. أخبرتني: "الشعر، يا محمد، أن تكون وحدك القريب من المعنى". على الرغم من أنني كنت صغيراً، لم أفهمك حينها، ولا أعتقد أنني أفعل الآن. لكنني ما زلت أبحث عن قربي من المعنى. وفي الصف التاسع، في الشعبة رقم (5)، مدرسي العزيز صبح صبح، لقد تحمَّلت شقاوتي كثيراً، وصدَّقت أحلامي التي لم أخبرك بها، ولم أخبر أحداً عنها، لكنك رأيتها تقفز داخل عينيَّ، وأخبرتني أمام أمي أنك تحبني، وأنني إن تعلمت كيف أوجِّه أحلامي بطريقة صحيحة فسأصل إلى مكانة كبيرة. لم أصل بعد، ولا أدَّعي الوصول، لكنني ما زلت مؤمناً بصوتك حين قلت: "أحبُّه". وسأرد عليك الآن. وأنا أيضاً.

لا أعرف الآن كيف حالكما. هل ما زلتما في مدينتنا؟ هل سكب الشعر ظلاله فوق رؤوسكما في الخيام؟ أنا الآن أكتب هذا النص من إحدى مدن البلقان، في زيارة سريعة، وأبحث عن مرادفات أكتبها لكما، ولا أجدها. لا أجد أكبر من كلمة "أحبّكما" كي تصف لكما حزني، وفرحي، واشتياقي إليكما.

هذه كتابة إلى أستاذي العزيز محمد هندم... من جعل لهندسة الحاسوب أبواباً في أفقي، وصدَّقني حين رآني مولعاً بالحاسوب والبرمجة. أذكر فرحتك حين زرتك بعد سنتي الأولى في الجامعة، وأخبرتك عن التخصص. ضحكتَ حينها، وأخبرتني: "ستصبح زميلي". أنا آسف، لم أستطع أن أكمل هذه الدراسة. لم تكن صعبة عليَّ، وكلانا يعلم أنني أحببتها، لكنها لم تحبني، وكان ذلك كافياً لأن أهرب.

كلما شاهدت مواقع التواصل الاجتماعي، وصور الأصدقاء في البلاد، من شمالها وجنوبها، أو حتى في الشتات، وهم يرتدون ثوب التخرج من كلياتهم المختلفة، أبكي. على الرغم من أنني غادرت غزة، فإنني لم أستطع أن أكمل دراستي في الخارج. حاولت أكثر من مرة، لكن شعور عدم الجدوى من التعليم كان، وما يزال، مسيطراً. لماذا عليَّ أن أنهي دراستي في هندسة الحاسوب كي أصنع برامج تعمل بالذكاء الاصطناعي، ثم يستخدمها الغباء البشري في قتلنا؟

خرجت من غزة إلى مصر، ثم إلى قبرص، كي أكمل هذه الهندسة، وأمرت نفسي حينها أن أتوقف عن الكتابة والفن. ولأنني غزِّي، كنت مؤمناً بالمقولة: "الفن ما بيطعمي خبز!" وبعد ثلاثة أيام من بداية الفصل الدراسي، استقبلت أول مكالمة هاتفية تُبلغني بالقبول في برنامج المنح الفنية في فرنسا. سقطت أمام عيني دمعة. لم أدرك معناها. أهي فرح؟ أم حزن؟ أكملت الفصل الدراسي في قبرص، لأن الفلسطيني اعتاد أن يجعل لحياته خططاً كثيرة، وسجلت أعلى الدرجات في الجامعة، ثم غادرت عائداً إلى حلمي: كاتباً، ومسرحياً، وشاعراً...

أُنهي الآن عامي الأول في فرنسا، بعدما احتضنتني مدن كثيرة، وجولات لا تنتهي في أوروبا، وكتاباتي قد تغيّرَت. أكتب الآن عن أحزاني التي صارت لا تليق بالحزن الفلسطيني. مثلاً: عن جدولي المليء بالسفر، وعجزي عن تكوين الصداقات، وأحلام أمي التي لا تزال تنتظر المهندس أن يعود. أمازحها ليلاً ونهاراً، وأعود إلى جملة مجتمعي

فأعدِّلها: "الفن ما طعماني خبز، الفن طعماني كرواسون!" فتضحك، وهي تمسح عينيها، وأضحك أنا، ولا أحد يمسح قلبي. صدقيني يا أمي، أنا لم أحلم بالجامعة، ولم أرد أن أكون خريجاً يعمل في مؤسسة، متقاضياً راتباً يعيلني. أنا، أخبرتني منذ صغري، أنني مجنون، أحب الحياة بطريقة مختلفة. صدَّقتِني أياماً، وخفتِ عليَّ أياماً أكثر. حاولت من أجلك، بل من أجل أبي أيضاً. كان حلمي أن أبقى مهندساً، كي أضع على قبره، يوم تخرجي، باقات الورد التي سيهديني إياها أصدقائي. صدقيني، حين أخبرتك أنني سأزرع أشجار الورد عند شاهده، لم أكن أكذب. لا تسأليني، يا أمي، لماذا لم تُكمل الهندسة؟ بل تعالي كي نسأل العالم: أين قبر أبي؟

إن أكثر ما يخنقني الآن، وأنا أشاهد صور الخريجين، هو سؤالي: كيف؟ كيف مرَّت تلك السنوات بهذه السرعة؟ كيف، يا رفاقي، ما زلتم تؤمنون بهذا العالم حتى تهدوه شهاداتكم؟ إن هشام، صديق الدراسة في المرحلة الإعدادية، تخرج مؤخراً من كلية الهندسة المدنية في تركيا. لم أستطع أن أقول له شيئاً، باركت له بصمت كبير. وأجد الآن فرصتي للسؤال أكبر: كيف؟ كيف أخبرت دمعك أن يتوقف عن العبث بك، على أصدقائنا الشهداء: محمود، ومعتز؟ كيف درست، وأكملت أبحاثك عن المدن والبناء، ومدينتك تُهدم فوق رؤوس عوائلنا؟ كيف يا صديقي؟

أنا فرح، حزين، ولا أعرف كيف أخبركم عن اللحظة التي استقبلت فيها المكالمة الفرنسية في قبرص. لكنني أذكر أنني توقفت حينها للحظة، وغنيت بصوت يستدعي الجنون من مرقده. غنيت كل ما حفظته للشيخ إمام، ولمارسيل خليفة. وفي تلك اللحظة فقط، صدَّقت أن المهندس الذي كان يجب أن يحضر إلى قبرص لم يغادر بوابة المعبر، ولم ينجح قط في عبور نقاط التفتيش. وأن الفنان الذي في داخلي عرف كيف يركض، لأن قصيدة كتبها عن السماء أحبها الغيم والطير، فساعداه على الهرب. ولأنهما كرها رائحة الركام المعبأة في رئتيه، قررا أن يوقفا مهندس الذكاء الاصطناعي عند المعبر.

ما تبقَّى

شروق أسعد أبو دحروج، فلسطين (غزة)

بكالوريوس اللغة الإنجليزية وآدابها، ودبلوم التأهيل التربوي
جامعة الأقصى، فلسطين

عندما كنت في المرحلة الثانوية، قرأت درساً في اللغة العربية بعنوان "كم حياة ستعيش؟" لا أذكر كل ما ورد فيه، لكنني ما زلت أتذكر الجملة التي غيَّرتني: "شخص وُلد، ولكنه لم يمت أبداً." بقيت أفكر بها أياماً طويلة. لم أفهمها على أنها حديث عن الموت، بل عن الحياة التي تستحق أن تُعاش. منذ ذلك اليوم، أصبحت أؤمن أن الإنسان يترك أثره بما يصنع، لا بعدد السنوات التي يعيشها.

اجتزت الثانوية، وحصلت على منحة لدراسة تخصص أحلامي: اللغة الإنجليزية وآدابها. لم تكن البداية سهلة، فقد بدأت رحلتي الجامعية في زمن كورونا، وكان كل شيء جديداً ومربكاً. فكرت أكثر من مرة في الانسحاب، لكنني كنت أعود دائماً إلى الفتاة الشغوفة التي كنت عليها، و أقول لها: لم نقطع كل هذه المسافة لنتوقف هنا. ثم جاء عام التخرج. كنت أعدُّ الأيام كما يعدُّ الأطفال الأيام التي تسبق العيد. كنت أتخيل لحظة ارتداء ثوب التخرج أكثر مما أتخيل أيَّ شيء آخر. كنت أظن أن أصعب ما في الطريق قد انتهى، وأن ما تبقى مجرد خطوات قليلة وبسيطة.

لكن صباح 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 كان مختلفاً عن أيِّ صباح عرفته من قبل. منذ ذلك اليوم، لم يعد الزمن يمضي بالطريقة نفسها. أصبحت أشعر أن حياتي انقسمت إلى نصفين: نصف أستطيع أن ألمسه في ذاكرتي، ونصف آخر ما زلت أحاول فهمه. في البداية كنت أقول إن الحرب ستنتهي قريباً، وأن الجامعة ستفتح أبوابها من جديد، وأننا سنعود إلى مقاعدنا وكأن شيئاً لم يكن. لكن الأيام كانت تكبر، وتكبر معها المسافات. لم تعد هناك جامعة كما عرفتها، ولم يعد الطريق الذي أسلكه إليها موجوداً في يومي. وحتى عندما عادت الدراسة إلكترونياً، لم يكن لديَّ ما يتيح لي العودة إليها، فلا كهرباء، ولا إنترنت.

لم يكن انقطاع الدراسة هو الشيء الوحيد الذي تغير، مع امتداد الأيام، لم أعد أقيس الحياة بالمحاضرات أو الاختبارات، بل بما يمكن أن نحمله معنا إذا اضطررنا للنزوح مرة أخرى. لم يأتِ النزوح دفعة واحدة، بل تسلل إلى التفاصيل الصغيرة، حقيبة تُجهَّز على عجل، أوراق أحرص على ألا أنساها، ونظرة أخيرة إلى البيت أحاول فيها أن أحفظ ملامحه قبل أن أغادره.

في الطريق، لم يكن الرحيل يشبه أيَّ انتقال عرفته من قبل. كانت المسافات أطول من قدرتنا على الاحتمال، والوجوه من حولي تحمل التعب نفسه، والسماء تُمطر قنابل، وكأنها تخبرنا أن نزوحنا هذا جاء قبل لحظات من فوات الأوان. وأفكر هل نزلت إحدى هذه القنابل على منزلي الحبيب. كان سؤال واحد يرافقنا جميعاً: أين يمكن أن نذهب؟ منذ تلك اللحظة، لم يعد المكان بالنسبة إليَّ عنواناً، بل صار شعوراً أحمله معي أينما ذهبت، وخوفاً دائماً من أن أفقده.

أذكر أن أحد أساتذتي أرسل لي رسالة يوماً: " أين أنتِ يا شروق، ها قد بدأ التسجيل لمساق بحث التخرج الذي طالما انتظرتِه، لماذا اسمك ليس بين الطالبات المسجلات؟" أخبرته أن ظروفي لم تترك لي طريقاً إلى الجامعة، أغلقت الهاتف وبكيت طويلاً. لم يكن يؤلمني أنني تأخرت، بل أنني لم أتأخر بإرادتي. شعرت لأول مرة أن الحرب لا تسرق البيوت أو الأشخاص فقط، بل تسرق الإحساس بأن الإنسان قادر على الوصول لأحلامه.

بعد أشهر، افتُتحت مساحة عمل صغيرة بالقرب من منطقتي، وكانت المكان الوحيد الذي أستطيع أن انضم منه إلى محاضراتي وأقدم اختباراتي. لم يكن الطريق إليها مجرد مسافة أقطعها، بل رحلة شاقة أعبر فيها وجه الحرب كل يوم. كنت أمشي تحت صوت طائرات الكواد كابتر التي لم تكن تغادر السماء، وقلبي الصغير كما تسميه أمي

يرتجف خوفاً، وأتجنب قدر استطاعتي النظر إلى الأطفال الواقفين بطناجرهم أمام التكيّة، ينتظرون دورهم لعلهم يحصلون على ما يسكت جوع بطونهم الخاوية. لكن بعض المشاهد لا تتركنا مهما حاولنا المضي، أتذكر أنني مررت يوماً بجانب خيمة، وكان أب يقف عند بابها يخفي خلف ظهره كيساً من الطحين. ابتسم لأطفاله وقال: "احزروا شو جبتلكو؟ " قفزت طفلته بسرعة وقالت: "طحين؟"

ابتسم وقال: "آه" .

فنظرت إليه بعينين لا تصدقان، وقالت: "قول والله."

فأجابها: "والله."

في لحظة واحدة ارتمى الأطفال بعضهم في حضن بعض من شدة الفرح، وأخذت الأم تردد: "الحمد لله. الحمد لله."

لا أعرف كيف أكملت طريقي يومها، ولا كيف حضرت محاضرتي. كل ما أعرفه أنني عندما عدت إلى البيت، بكيت طويلاً. لم أبكِ على تلك العائلة وحدها، بل على وطنٍ كامل تغيَّر حتى أصبح كيلو طحين كافياً ليصنع كل هذا الفرح. فالحرب غيرت معنى الأشياء التي كنا نظنُّها بديهية.

اليوم، عندما أحاول أن أتذكر جامعتي، لا أتذكر المباني أولاً. أتذكر ضحكات زميلاتي، والانتظار أمام القاعات، ورائحة القهوة التي كانت تسبق المحاضرات. يبدو أن الأماكن لا تختفي حين تُهدم، بل حين نعجز عن تذكرها، ولذلك أتمسك بكل تفصيلة أخشى أن يأخذها الزمن مني. أما المستقبل، فلم يعد يشبه المستقبل الذي رسمته وأنا في السابعة عشرة. صار أكثر غموضاً، لكنه صار أكثر صدقاً أيضاً. وصلت إلى التخرج، لكن الطريق الحقيقي يبدأ من هنا. وما زلت أحلم بأن أعيش الحياة التي اجتهدت طويلاً لأصنعها.

اسمي شروق. وأحياناً أشعر أنني أتشبَّث بمعناه أكثر من أيِّ وقت مضى. فالشروق لا يلغي الليل، لكنه يثبت أن الليل ليس النهاية. وأنا لا أريد أن أكون اسماً في قائمة، أو رقماً في خبر عابر. أريد أن أبقى كما حلمت وأنا طالبة في المدرسة، إنسانة تترك أثراً، وتحمل ذاكرتها ووطنها معها، حتى عندما يحاول العالم أن يأخذ منها كل شيء.

السؤال أكبر من القدرة على الإجابة

وسيم السيسي

برنامج حقوق الإنسان والعدالة الثقافية والاجتماعية
جامعة غولد سميث، بريطانيا

في كل مرة كان يسألني أحدهم فيها: "وماذا ستفعل الآن؟" كنت أشعر أن السؤال أكبر من قدرتي على الإجابة، كان

التيه يسيطر على تفكيري، ويتزاحم الشعور في قلبي، متراكماً في آخر المطاف على شكل غصة في حنجرتي، فلا كلمات تصف ولا ردة فعل تترجم الشعور.

خرجت من غزة في خضمّ الحرب، أحمل معي أكثر مما يظهر في حقيبة سفر: حملت ذكريات لم أكن مستعداً لمغادرتها، وأماكن كنت أعتقد أنها ستبقى للأبد، وأشخاصاً لا أعرف متى سأراهم مرة أخرى، وأشخاصاً لن أراهم مرة أخرى.

خلال الإبادة، لم يكن التحدي بالنسبة لي أن أنجو من يومٍ إلى آخر فقط، كان التحدي الأكبر أن أحافظ على قدرتي على الحلم بينما كل شيء من حولي يدفعني للتخلي عنه. كان كل ما لدينا حلم يمكن أن نتشبث به لنقدر على مجاراة الحياة برعبها ومرارتها.

بين الأخبار الثقيلة، وحالة عدم اليقين، والخسارات التي عاشها كل بيت تقريباً في غزة، وظروف الموت والحزن الذي خيم على حياتنا (والذي لن أطيل في شرحه وسرد تفاصيله، فكل من في هذه الأرض يعرف التفاصيل، وإن كان من يقرأ هذا النص لا يعرف التفاصيل في غزة، فلا حاجة له ليكمل القراءة) وجدت نفسي أبحث عن فرصة دراسة، عن منحة، عن عمل، عن باب صغير يمكن أن يقودني نحو مستقبل ما. كنت أجلس ساعات أملأ استمارات التقديم وأكتب عن خططي وأهدافي، بينما كنت أحاول في الوقت نفسه استيعاب ما يحدث لوطني ولعائلتي ولأصدقائي.

كان الأمر يبدو غريباً أحياناً. كيف يمكن لإنسان أن يكتب رسالة دافع لجامعة بينما يسمع كل يوم أخبار الفقدان والدمار؟ كيف يمكنه أن يخطط للسنوات القادمة بينما لا يعرف ماذا سيحمل له الغد؟ كيف يمكن لكلمة " دافع" أن تأخذ مساحة في العقل بين صوت المدافع؟ ومع ذلك، واصلت المحاولة، ليس لأنني أقوى من غيري، بل لأنني، مثل آلاف الشبان والشابات من غزة، أدركت أن التوقف يعني أن الحرب لم تكتفِ بسرقة الحاضر، بل نجحت أيضاً في سرقة المستقبل. ولا أظن أن هناك ما يقهر الشاب في ريعان شبابه إلا أن يرى مستقبله يسرق.

كنت أرى الآخرين يبنون حياتهم بشكل طبيعي، وأصدقائي من حول العالم، يرسلون لي التعازي في فقدي، وينشرون منشوراً على وسائل التواصل الاجتماعي، أو "ستوري" لحفل تخرجهم أو لإنجاز جديد. كنت أفرح لهم من كل قلبي، ولكن لن أنكر، كانت هناك لحظات كثيرة من الشك والإحباط، لحظات شعرت فيها أن العالم يتحرك بسرعة بينما أقف أنا في مكاني، بينما كنت أحاول فقط أن أجد أرضاً ثابتة أقف عليها من جديد.

لكن شيئاً ما ظلَّ يدفعني إلى الأمام، ربما هو إيماني بأن الإنسان أكبر من المأساة التي يعيشها. وربما هي رغبتي في أن أكون أكثر من مجرَّد قصة نجاة، فأنا لا أريد أن أُعرَّف بما فقدته فقط، بل بما ما زلت قادراً على تقديمه وصناعته، أو ربما هذا نحن ذوو الدم الفلسطيني!

رحلة البحث هذه لم تكن رحلة من غزة إلى بلدٍ آخر فحسب، كانت رحلة لإعادة اكتشاف نفسي بعد أن تغير كل

شيء، رحلة تعلمت فيها كيف أحمل الحزن والأمل معاً، وكيف أبدأ من جديد دون أن أنسى المكان الذي جئت منه. اليوم ما زلت أبحث وأتعلم وأخطط، وما زلت أؤمن أن المستقبل يستحق المحاولة. فربما يكون أحد أكثر أشكال الصمود هو إنسانية تستمر في بناء حياتك بينما يحاول كل ما حولك إقناعك بأن الحياة توقفت.

في غزة بين هويتين متلازمتين: صحافي، وطالب

أنس النجار

ماجستير الإذاعة والتلفزيون، كلية الإعلام
جامعة القاهرة، مصر

أكتب متذكراً ويقظاً أوقات استيقاظي مع كل صباح جاء لأقطع الطريق إلى مدينة غزة، لدراستي الأكاديمية، وعملي الذي يفصله مسافة قريبة عن جامعة الأقصى، لتصبح هذه الرحلة جزءاً من حياتي اليومية.

أنا أنس النجار، فلسطيني من مدينة خان يونس جنوب قطاع غزة. أُقيم حالياً في القاهرة. بعد السفر من غزة خلال حرب الإبادة، أكتب هذا النص من ذاكرة الوجدان الفلسطيني ورحلته التي لا تنتهي. حفظت تفاصيل الطريق كما يحفظ الإنسان ملامح أحبَّته: الحقول الزراعية الممتدة على جانبي الطريق، ورائحة البحر وهي ترافقنا كلما اقتربنا من شارع الرشيد الممتد على طول الساحل، وشوارع اعتدت المرور بها، فأصبحت قبل الحرب علامات أعرف بها الطريق، ومحلات تجارية في مدينة تسكنها أصوات أهلها الأصلاء، وحركاتهم من المشي والجلوس والحديث على رصيف الطرقات، ووجوه كنت أراها كل يوم، رسمتها في ذاكرتي. لم تكن تلك مجرد أماكن أعبرها، بل كانت جزءاً من ذاكرتي وتكويني، صنعت علاقة عميقة بيني وبين المكان. اليوم، بعد أن غيَّرت الحرب ملامح الكثير من هذه التفاصيل، أدرك أن المكان لا يغيب حين يتغير، بل يبقى حياً في الذاكرة، نحمله معنا أينما ذهبنا، ونستعيده في كل خطوة نحو المستقبل.

استكمالاً لرحلتي الأكاديمية، بعد حصولي على درجة البكالوريوس خلال الحرب على غزة، التحقت ببرنامج الماجستير في كلية الإعلام بجامعة القاهرة. رحلتي مع التعليم لم تكن يوماً رحلة أكاديمية تقليدية. فمنذ سنوات الدراسة الجامعية الأولى لتخصص الإذاعة والتلفزيون بجامعة الأقصى في غزة، ارتبطت الدراسة بالنسبة لي بواقع مليء بالتحديات، قبل أن تتحول لاحقاً إلى اختبار حقيقي للإرادة والصمود.

مع اندلاع الحرب وما رافقها من تغيرات جذرية في الحياة اليومية، انتقلت الدراسة إلى النظام الإلكتروني، وأصبحت أتنقل يومياً بين هويتين متلازمتين: صحفي يتابع الأحداث ويغطي تفاصيلها، وطالب يحاول أن يحافظ على مساره الأكاديمي وسط واقع لا يوفر الحدَّ الأدنى من الاستقرار. كنت أتابع المحاضرات وأستعد للامتحانات في الوقت الذي كنت أعمل فيه على تغطية الأحداث الميدانية داخل قطاع غزة، محاولاً الموازنة بين متطلبات الدراسة وضغوط العمل الصحفي في واحدة من أكثر الفترات تعقيداً في حياتي.

لاحقاً، اضطررت إلى مغادرة قطاع غزة برفقة زوجتي وأطفالي. كان الخروج بالنسبة لي أكثر من مجرد انتقال جغرافي، كان ابتعاداً قسرياً عن المكان الذي تشكَّلت فيه ذاكرتي وحياتي المهنية والأكاديمية. وعلى الرغم من ذلك، واصلت دراسة البكالوريوس عن بُعد حتى حصلت على شهادتي الجامعية، قبل أن أبدأ مرحلة جديدة من رحلتي التعليمية بالالتحاق ببرنامج الماجستير في قسم الإذاعة والتلفزيون بكلية الإعلام في جامعة القاهرة.

لكن التحدي الأكبر لم يكن في الدراسة نفسها، بل في القدرة على التركيز والاستمرار بينما يعيش أهلي وأقاربي وأصدقائي في غزة ظروفاً قاسية يوماً بعد يوم. كنت أحاول قراءة المراجع الأكاديمية والاستعداد للاختبارات، بينما يبقى جزء كبير من تفكيري معلقاً بالأخبار القادمة من هناك. وحتى بعد انتقالي إلى مصر، لم تنقطع صلتي بالميدان، فما زلت أعمل في المجال الصحفي وأتابع بشكل يومي زملائي وفريق العمل الموجود داخل القطاع، الأمر الذي جعل الحرب حاضرة في تفاصيل حياتي اليومية مهما ابتعدت عنها جغرافياً.

وربما أكثر ما يرافقني خلال هذه الرحلة هو ما يمكن وصفه بذاكرة المكان. فالكثير من الأماكن التي صنعت تفاصيل حياتنا في غزة لم تعد موجودة كما عرفناها. شوارع مررنا بها مئات المرات، ومبانٍ وجامعات ومنازل ارتبطت بذكرياتنا، تغيرت ملامحها أو اختفت تماماً. لكن المكان بالنسبة لي لم يكن يوماً مجرَّد حجارة أو أبنية. فما زلت أحمل في ذاكرتي تفاصيله الصغيرة: الطرقات التي سلكتها إلى الجامعة، والأصدقاء الذين شاركوني سنوات الدراسة، والزوايا التي شكَّلت جزءاً من قصتي الشخصية. قد يغيب المكان عن الواقع، لكنه يبقى حاضراً في الذاكرة، حياً في الوجدان، ومرافقاً لكل خطوة نحو المستقبل.

خلال فترة الامتحانات الأخيرة، فقدت أحد أصدقائي في غزة إثر الحرب. كان الخبر صادماً ومؤلماً إلى درجة شعرت معها بأن قدرتي على التركيز تكاد تتلاشى. لكنني أدركت أن الاستسلام لهذه الظروف يعني خسارة ما تبقى من الأمل. لذلك حاولت أن أحوِّل الألم إلى دافع، وأن أتمسك بحقي في التعليم باعتباره شكلاً من أشكال المقاومة والصمود.

بالنسبة لي، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الطلبة الفلسطينيين، لم يعد التعليم مجرَّد وسيلة للحصول على شهادة أكاديمية، بل أصبح رسالة تتجاوز حدود القاعات الدراسية. إنه محاولة للحفاظ على المستقبل في مواجهة واقع مليء بالخسارات، وإثبات أن الحرب، مهما كانت قاسية، لا تستطيع أن تنتزع من الإنسان حقَّه في الحلم أو قدرته على الاستمرار. فالمكان قد يتغير، والظروف قد تشتد، لكن الذاكرة والأمل يظلان قادرين على رسم الطريق نحو الغد.

معاناة طالب توجيهي في ظلِّ الحرب

فضل نهاد شناعة

طالب ثانوية عامة

مدرسة شهداء المغازي، فلسطين

اسمي فضل شناعة، طالب في المرحلة الثانوية العامة (التوجيهي). لم تكن رحلتي الدراسية رحلة عادية، بل كانت مليئة بالتحديات والصعوبات التي فرضتها الحرب المستمرة وما رافقها من ظروف قاسية أثَّرت في كل تفاصيل حياتي. فمنذ سنوات أحاول التمسك بحلمي لإكمال تعليمي وإصراري لتحقيق النجاح، رغم أن الواقع من حولي جعل هذا الحلم أكثر صعوبة مما كنت أتخيل. على مدار ثلاث سنوات، لم أعش حياة الطالب التي كنت أطمح إليها. ففي الوقت الذي كان من المفترض أن أنشغل فيه بالكتب والدروس والاستعداد للامتحانات، وجدت نفسي أواجه ظروفاً قاسية تجعل التركيز على الدراسة تحدياً يومياً. لم تكن البيئة المناسبة للتعلم متوفرة دائماً، بسبب الضغوط النفسية، والقلق على مستقبل يرافقانني كل يوم.

فرضت الحرب واقعاً مختلفاً على حياتي، فأثَّرت في انتظام الدراسة، وجعلت متابعة الدروس أمراً شاقاً، خاصة مع الصعوبات المتعلقة بتوفر الكهرباء والإنترنت والوسائل التعليمية. وفي كثير من الأوقات كنت أحاول استغلال أيِّ فرصة للمذاكرة، لأنني كنت أدرك أن كل ساعة دراسة تقرِّبني خطوة من تحقيق هدفي.

لم تكن المعاناة تعليمية فقط، بل كانت نفسية أيضاً. فالخوف وعدم الاستقرار والقلق على الأسرة والمحيط تركت أثراً كبيراً في نفسي، ومع ذلك كنت أحاول أن أتمسك بالأمل، لأنني أؤمن أن العلم هو الطريق الذي يمكن أن يساعدني على بناء مستقبلي وخدمة مجتمعي. وعلى الرغم من كل هذه التحديات، لم أفقد إيماني بأن النجاح يستحق الصبر والتعب. كنت أذكر نفسي دائماً بأن الظروف الصعبة لا ينبغي أن تكون نهاية الأحلام، بل قد تكون دافعاً لمزيد من الإصرار. لذلك واصلت السعي والاجتهاد، على أمل أن يأتي اليوم الذي أحصد فيه ثمرة هذا الصبر.

رسالتي إلى العالم هي أن الطالب الفلسطيني لا يطلب سوى حقّه في أن يتعلم في بيئة آمنة ومستقرة، وأن يحلم بمستقبل أفضل مثل أيِّ طالب في العالم. وأنا، فضل شناعة، سأبقى متمسكاً بحلمي، مؤمناً بأن الإرادة قادرة على تجاوز أصعب الظروف، وأن العلم سيظل النور الذي يقودني نحو مستقبل أفضل مهما اشتدت التحديات.

الكتابة من شرفة الذاكرة

سما المصري، فلسطين (غزة)

قسم الأمن السيبراني، كلية الحاسبات والذكاء الاصطناعي
جامعة القاهرة، مصر

لم تكن الحرب حدثاً عابراً في نشرات الأخبار، بل كانت اللحظة التي انقسم فيها الزمن إلى ما قبل وما بعد. كنت طالبة تحمل حلماً بسيطاً: أن أكمل دراستي، وأن أكتب، وأن أبني مستقبلي مثل أيِّ شابة في العشرين من عمرها. لكن حرب الإبادة في غزة جعلت كل شيء معلقاً، حتى أبسط الأحلام.

عندما أتيحت لي فرصة الخروج من القطاع، لم أتردد في اتخاذ القرار. كنت مقتنعة أن التعليم هو الشيء الوحيد الذي يجب أن أتمسك به مهما كانت الظروف. بالنسبة لي، كان الخروج محاولة لحماية حقي في التعلم، لأنني أؤمن أن العلم هو السلاح الوحيد الذي نستطيع حمله معنا أينما ذهبنا، وهو الشيء الذي لا تستطيع الحرب أن تنتزعه منا.

وصلت إلى مصر وأنا أحمل غزة معي، لكن الأشهر الأولى لم تكن سهلة. لم تكن الصعوبة في الانتقال إلى بلد جديد، بل في استيعاب عالم مختلف تماماً. للمرة الأولى رأيت حياة تستمر بشكل طبيعي، بينما كانت مدينتي تُباد. الجامعات تفتح أبوابها، الناس تخطط لغدها، المقاهي مليئة بالحياة، بينما كنت أحاول أن أستوعب أن غزة أصبحت تعيش زمناً منفصلاً عن بقية العالم، وكأنها وحدها خارج هذا الإيقاع.

حتى بعد خروجي، لم تخرج الحرب مني. لأسابيع طويلة كنت أسمع صوت "الزنانة" وكأنها ما زالت تحلق فوق رأسي، وكأن ذاكرتي رفضت أن تصدق أنني أصبحت في مكان آخر. احتجت أشهراً حتى بدأ ذهني يفرِّق بين الخوف الحقيقي والخوف الذي بقي يسكنني، وحتى يصدق أن هذا الهدوء حقيقي.

كانت الأعياد ولا تزال من أصعب المحطات. للمرة الأولى مرَّ العيد دون والدي، الذي بقي في غزة. فأدركت حينها أن الحرب لا تنتهي عندما يغادر الإنسان مكانها، بل تستمر في الغياب الذي يتركه، وفي المقعد الفارغ على مائدة العائلة، وفي كل مناسبة كان من المفترض أن تجمعه مع أحبته.

بعد نحو ثلاثة أشهر بدأت رحلة البحث عن جامعة لاستكمال دراستي. لم يكن الأمر سهلاً، فقد اضطررت إلى إعادة سنة دراسية كاملة والبدء من جديد. شعرت بثقل ذلك في البداية، لكنني سرعان ما أدركت أن البدء من الصفر ليس جديداً على أبناء غزة. اعتدنا أن نعيد بناء ما تهدم، وأن نبدأ مرة أخرى، مهما كانت الخسائر.

التحقت بجامعة القاهرة لدراسة هندسة الأمن السيبراني، وها أنا اليوم على أعتاب سنتي الثالثة. ما زالت أحلامي

مستمرة، حتى وإن غيّرت الحرب علاقتي بها. لم أعد أحتفل بالإنجازات كما كنت من قبل، وأحياناً يبدو كل شيء صغيراً أمام حجم الفقد الذي نحمله معنا. لكنني، رغم ذلك، أواصل السير.

لا أعرف متى سأعود إلى غزة، ولا أعرف كيف ستبدو عندما أراها من جديد. لكنني أعرف أن الوطن لا يُقاس فقط بما بقي من الحجر، بل بما بقي فينا من قدرة على التذكر، وعلى الحلم، وعلى الاستمرار. ولهذا أكتب. ليس لأن الكتابة تُنهي الألم، بل لأنها تمنعه من أن يتحول إلى صمت، أو إلى ندوب وعلامات على أجسادنا وأرواحنا، وتمنح ذاكرتنا فرصة لتبقى حية، حتى يعود الوطن إلى أهله.

قد نُجبر على البدء من الصفر مرات لا تحصى، لكننا سنبقى هنا كما هناك، نصنع لأنفسنا ولأحلامنا ولادة جديدة. فنحن، وربما نحن وحدنا، نعرف جيداً كيف تكون النقطة صفر بداية، لا نهاية. بعد الخروج من غزة خلال حرب الإبادة، تمسكت بقوة الكلمة، مؤمنة بالكتابة بوصفها فعلاً للتوثيق ولحفظ الذاكرة، وعملت كمؤلفة مشاركة في إنجاز كتاب، بعنوان:

فلسطين، الإنسانية المخذولة: تأملات وشهادات حول الإبادة الجماعية في غزة

Paolo Scalia and Sama Al Masri, *Palestina, l'humanità tradita. Riflessioni e testimonianze sul genocidio a Gaza* (Milan: PGreco Edizioni, 2026).

باسم المخيم لم أمُت

هلا خالد فريج، فلسطين (غزة)

بكالوريوس اللغة الإنجليزية، كلية التربية
جامعة الأقصى، فلسطين

صبيحة 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، كنت على موعد مع اختبارين في سنتي الجامعية الثالثة. لم أدرك أن هذا اليوم سينهي حياة جامعية مألوفة، ويقذف بي في مسيرة سنتين عصيبتين للحصول على شهادتي الجامعية. توقف التعليم وتوقفت الحياة، وبقيت في شمال غزة الذي بات معزولاً عن العالم بلا أدنى مقومات للحياة.

في نيسان/ أبريل، أعلنت جامعات الضفة الغربية مساندتها لطلاب الجامعات الغزية باستكمال دراستهم إلكترونياً مع طلابها. انضممت لجامعة النجاح، إلا أن شريحة "السيليكوم" خذلت أملي بتعطلها. ولم يتوقف الأمر عندها فقد تلاها الاجتياح الثاني لمخيم جباليا في أيار/ مايو.

وفي نهاية تموز/ يوليو، وبعد عشرة أشهر من انقطاع الدراسة، أعلنت جامعتي استكمال الدراسة إلكترونياً لمن يستطيع ذلك، وبدأت سنتي الجامعية الثالثة في نهايتها تقويمياً. كنت أصعد إلى السطح، فهناك فقط تتوفر شبكة الشريحة "الإسرائيلية"، وأحياناً أصعد إلى أعلى السلم الحديدي لأتمكن من تحميل ملف أو رفع تكليف أو تقديم

اختبار، ناهيك عن فصل الشبكة المتكرر بسبب القصف أو تشويش الزنَّانات. ولا يخفى الخطر الداهم في بقائي طويلاً على السطح تحت تلك الطائرات والقذائف العشوائية.

ومع بدء الفصل الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر 2024، أعلن الاحتلال العملية الثالثة على مخيمنا (مخيم جباليا). كنتُ ألخص موادِّي الدراسية خلال حصارنا علّي أتناسى قلق مستقبلنا المجهول. وفي السابع عشر من ذات الشهر، فجَّر الاحتلال منزلنا ومنازل أخرى من حارتنا. ذهبت إلى ركام منزل عمي حيث كنا نحتمي. كل ما أريده هو أن أجد هاتفي ودفتر التلخيص فهما يشكِّلان ما تبقَّى لديَّ من أمل لاستكمال الدراسة، فقد كنت ألخِّص المساقات على هاتفي، إذ لا مكتبات تعمل لتطبع الكتب. واستمر ذلك الحال على مدار الفصول الدراسية الأربعة. وجدت الدفتر ممزقاً، أخذته واستكملنا رحلة النزوح.

وصلت الشيخ رضوان، وفتحت صفحتي الدراسية بعد أكثر من أربع ساعات على نافذة الشرفة لأجد زميلاتي قد انتهين من تقديم الاختبارات النصفية وتسليم بعض التكاليف. حينها، كنت بين خيارين أحلاهما مرّ: استكمال الفصل والاكتفاء باحتساب الاختبارات النهائية، أو سحبه بالكامل وتأخر فصل دراسي. فاستكملتُ الفصل الأكثر إرهاقاً خلال مسيرتي الدراسية، وحصلت على معدل 92 ,93 ٪، وكان الأقل طيلة السنوات الأربع. افتتحنا السنة الدراسية الرابعة في شهر كانون الثاني/ يناير 2025 بخبر الهدنة التي لم تكتمل... سنة تلخصت بساعات انتظار أمام الشبَّاك لتحميل محاضرة أو رفع واجب، وانقطاع الكهرباء والإنترنت، والشكر للكشَّاف الأخضر الذي استمر معي سنة يتحمل معي برد الشتاء القارس ويساعدني في قتل البعوض المتربِّص الذي لا يتركنا طوال العام.

بدأ الفصل الثاني، آخر فصل في مسيرتي الجامعية وسنتي الحرب العجاف. أربعة أشهر من الدراسة تزامنت مع المجاعة. كنت أحمد الله أن الدراسة تمنحني شيئاً يلهيني عن الجوع. صدر جدول الاختبارات النهائية، وبدأت المجاعة بالانحسار، ليعلن جيش الاحتلال "الإسرائيلي" حملته العسكرية على غزة. بدأت الاختبارات والقصف يتزايد، الاحتلال يتقدم أكثر نحونا، وشقتنا تكتظ بالنازحين، وهلا تحمد الله أن الكشاف يعمل من جديد مسلطاً ضوءه على عينيَّ فأتخذ منه عازلاً عما يحدث حولي. بدأت الاختبارات الساعة الحادية عشرة صباحاً. أستيقظ باكراً، وأصلي ركعتين، ثم أذهب لتقديمها في نقطة الإنترنت الأقرب من مكان سكني، وهي النقطة الأضمن إذا حصل تقدُّم عسكري.

أنهيت دراستي في 4 أيلول/ سبتمبر 2025، وكان هاتفي قد أعلن تخرجَه قبلي، فقد تعطَّل بعد أن حمل معي أربعة فصول من الكتب والاختبارات والتكاليف! انتهت الحرب في العاشر من تشرين الأول/ أكتوبر 2025، وصدرت آخر درجة، لأنهي بها سنتين شداد بأربعة فصول دراسية في كل منها كان فصل من الأحداث المأساوية التي لا يمرُّ يوم دونها. تخرجت بمعدل 95.42 % بالمرتبة الأولى على دفعتي، مسطرةً نجاحاً جديداً يضاف إلى مسيرتي الأكاديمية المكلَّلة بالتفوق الذي لم أتخلَّ عنه تحت أيِّ ظرف. ولم أسمح للإبادة أن تقطع طريقاً سلكته، أو أن تجعلني أنقض عهدي الذي عاهدته لنفسي حال انتسابي للكلية—ألا أتخرج إلا بالمرتبة الأولى. لم تنتهِ القصة بعد، فلكلِّ غزِّي حكاية طويلة من الجدِّ والكفاح... وآمل ألا تنتهي قصتي عند هذه النقطة.

رسالة من زمن الحرب

نرمين صمصوم، فلسطين (غزة)

بكالوريوس المحاسبة
جامعة القدس المفتوحة، فلسطين

قُطعت الكهرباء عن مدينة غزة منذ أول يوم في حرب الإبادة، وتلت ذلك انقطاعات أكثر وأكبر. في تلك الأيام كنت على مشارف إنهاء آخر فصل دراسي لي في الجامعة، لكنني اضطررت إلى تأجيله سنة كاملة بسبب انقطاع الإنترنت والتيار الكهربائي. كان ذلك استسلاماً لظروف قاهرة، وكنت أعبِّر عن هذا الاستسلام بالرسم في أحيان كثيرة وعلى مدار السنة.

الحرب بشعة بكل أشكالها، لكن هذه الحرب كانت استثنائية، فكل مرحلة مرَّت خلال زمن الحرب، جعلتنا "نشتاق" إلى المرحلة التي سبقتها، لكنها من أولها إلى آخرها كانت حرباً لا سابقة لها.

بدأت الجامعات تمارس "عملها" إلكترونياً، وعادت المدارس "تفتح أبوابها" إلكترونياً كذلك. لكن حتى مع هذه الحلول كانت الظروف قاسية، وحين كنت أريد أن أحضر محاضرة أمشي مسافة بعيدة لأجد كافيتيريا هادئة نوعاً ما، فالبلد كلها أصبحت خيماً، والناس محشورة في الشوارع. كنت أمشي مسافة أخرى لأشحن هاتفي، هذا عدا أيام الامتحانات والمشي مجدداً، والبحث عن الهدوء—والبحث عن مكان قد يكون آمناً و"لا يمكن استهدافه". لكن وجود مكان آمن في غزة كذبة كبرى، ذلك أن كل الأماكن مستهدفة، وكل الأرواح مستباحة.

تذكَّرت، وأنا أكتب هذا النص، الدراسة في ليالي الحرب: كنت مرة أدرس امتحان مادة صعبة في ليلة ارتكبوا فيها مجزرة راحت ضحيتها عائلة كاملة مُسحت من السجل المدني. صباح اليوم التالي كنت أردِّد: "زرعوا في داخلي شيء أكثر، أكثر على الدوام، مثل صيغة مُبالغة".

غزة لم تكن مثالية، لكنها كانت دافئة. لم نكن سعداء، لكننا نحبها ونحب صورتها—صورتها التي أردنا أن تبقى في الذاكرة كما هي: غزة البسيطة، غزة اللعنة التي تطاردنا أينما كنا...

كان الكرسي في مكانه. أما نحن، فلم يعد أحدٌ منا في مكانه

لانا نضال حمد، فلسطين (غزة)

كلية الطب

جامعة الأزهر، فلسطين

الجامعة ربيع حياتي. هناك كبرت أحلامي بهدوء، بين العيادات والمختبرات. تعلَّمت أن أمسك أدواتي بثقة، وأن أقترب كل يوم من الحلم الذي رافقني منذ طفولتي: أن أصبح طبيبة أسنان. كانت همومي بسيطة، تدور حول امتحان يقترب، أو تدريب عملي أخشى ألا أتقنه كما أريد. لم يخطر ببالي يوماً أن أغادرها على عجل، دون أن أعرف أن ذلك اليوم قد يكون آخر لقاء بيني وبين الحياة التي أحببتها.

حين عدت إلى الجامعة بعد الحرب، شعرت أنني أدخلها للمرة الأولى. لم يكن في الممرات ذلك الضجيج الذي اعتدناه، ولا الوجوه التي كانت تمنح المكان دفأه، حتى أجهزة التدريب التي قضينا ساعات طويلة نتعلم عليها كانت معطَّلة، يكسوها الخراب. وكأن الحرب مرَّت بها كما مرَّت بنا، وتركت فيها ندبة لا تُخفى. ومع كل خطوة قادتني إلى ردهة الكلية التي لم تكن بالنسبة لغيرنا سوى مساحة نعبرها كل صباح، لكنها بالنسبة إلينا كانت بداية الحكاية. هناك كنا نلتقي قبل المحاضرات، نتبادل الملاحظات، ونضحك على أمور تبدو اليوم بعيدة إلى حدٍّ يؤلم.

لفت نظري الكرسي الذي اعتدنا أن نجلس حوله، كان لا يزال في مكانه، هادئاً، كأن الزمن توقَّف عنده وحده. بقي الكرسي، أما نحن فلم نبقَ—تفرَّق أصدقائي: بعضهم غادر غزة، وبعضهم ابتلعته طرق لم نخطط للسير فيها يوماً. وقفت أمام الكرسي طويلاً، لا أحدِّق في قطعة أثاث، بل في سنوات كاملة من عمري. شعرت أن المكان لم يفقد أصواتنا فقط، بل احتفظ بها في صمته، وكأنه يرفض أن يصدق أننا لن نجتمع حوله مرة أخرى.

في تلك اللحظة، أدركت أنني لم أكن أفتقد أصدقائي وحدهم، بل أفتقد نفسي أيضاً—تلك الطالبة التي كانت تدخل الجامعة وهي منشغلة بموعد امتحان أو حالة سريرية، لا بأخبار الحرب. الطالبة التي كانت تضحك من قلبها، وتؤمن أن المستقبل ينتظرها بصبر. تركتُ جزءاً منِّي في ذلك المكان، ولا زلت، كلَّما عدت إليه، أحاول أن أجده بين الممرات وذلك الكرسي الذي بقي شاهداً على حياة لم تكتمل.

في جباليا، عرفتُ شكلاً جديداً من الوحدة. امتدت الأيام ببطء، وملأ الصمت المكان، بينما كنت أبحث عن أيِّ شيء يعيدني إلى نفسي. انقطع الإنترنت تماماً، وبدا ذلك الانقطاع شبيهاً بمستقبلنا في تلك الأيام معلَّقاً بين الانتظار والمجهول. كلَّما شعرت بالضيق، فتحت هاتفي وتنقَّلت بين الصور ومقاطع الفيديو، أبحث عن نافذة صغيرة تُطلُّ على حياة لا زالت موجودة في مكان آخر. أتوقَّف طويلاً عند صورة لي بملابس العيد. يحمل الفستان الأصفر ذكرى لم تعد كما كانت: لون أحببته يوماً، ثم ارتبط في ذاكرتي بـ"الخط الأصفر"، وببيتنا الذي يقع عليه. "الخط الأصفر"

مصطلح لم أكن أعرفه قبل الحرب، ولو سمعته يوماً لتخيَّلت معنى مختلفاً تماماً، أما الآن فقد أصبح يحمل داخلي حكاية مكان فقدته. وأعود إلى صورة الطعام الذي أعدَّه أبي لنا بحب، أو صورة الكعكة التي جمعتنا حول لحظة بسيطة من الفرح. وكلَّما اشتد الجوع وأنا آكل رغيف الشعير الخشن، فتحتُ تلك الصورة، لأجد فيها مائدة أفتقد دفأها أكثر مما أفتقد طعامها. وأحياناً أشغِّل مقطعاً لي وأنا أغني في إحدى أمسيات "يراعات"... لا زلت أذكر الأغنية: "قلها بعشق صوتك لما بتقولي صباح الخير". يصلني صوتي القديم، فتعود إليَّ صورة الفتاة التي وقفت أمام الناس بثقة، تحمل حلمها معها، وترى في الأيام القادمة مساحة للموسيقى والدراسة والحياة.

تضاريس مطرَّزة...

فهد شهاب، فلسطين (غزة)

كلية الطب

جامعة الأزهر، مصر

جئت من مدينة لها من كل تضاريس هذا الكون، وحدّها بحر ونهر. لا أعرف اتساعها يصل إلى أين، لكنهم أوصلوني لما بعدها. رأيت بلادي مرة من علٍ، واتسع صدري على أكبر المرادفات: ماذا يعني الوطن، وأنا أتوطَّن غربة تشبه إلى حدٍّ كبير كتاباً معلَّقاً أو لوحة تركت على حدود معلقة بين سماء وأرض.

عشت في بلاد لم يكن من حظِّي فيها سوى بحر وقليل من وجع. امتلكت فيها نهراً لكنه على الضفة الأخرى، ومنعت زيارتها مرتين، لكنني نجحت ببساطة في أن أرى النهر في قارة أخرى. ما يمنعني أن أحب النهر هذه المرة هو أنني فقدت فيه شخصاً ملأ عقلي بالذاكرة. النهر تلاقي وجع على ضفتين مختلفتين، فماذا تحاور ضفة ترى الأخرى مقابلها طوال الوقت؟ ضفة النهر التي على جهتي لا تشعر بالملل من الضفة الأخرى على الرغم من أنهما دوماً متقابلتان. لماذا لا تملُّ إحداهما الأخرى؟ لو أن الأشياء التي أحبها تكون مثل ضفة النهر، سيكون بمقدوري قطع النهر إليها، وسيكون بمقدوري مطالعتها طوال الوقت... لكن حظِّي فقط يقتصر على بحر لا شاطئ له. البحر يتلاشى مع محيط أوسع، وأفقد أنا كل أشيائي مؤقَّتة البقاء على شاطئ البحر هذا.

أجاد المغترب الذي يحيا داخلي كتابة كل الرسائل التي يتوجَّب عليه كتابتها، وأخذني من بعض الحنين إلى كل مفرق سؤال عن المكان في المدينة التي جئت منها. وحين ينأى المكان الذي أنا فيه عن شارع حارتي، أتذكر كل أصوات المدينة كيف كانت تعجُّ بالضباب—هذا الذي تشكَّل بعد طمس جال كل ذاكرتي. أذهب مع كل محطات التشبث لأن أحافظ على المدينة كما هي، كما كانت، لا إلى ما صارت إليه... لأنها ببساطة لم تعد قادرة على أن تكون صلبة كما كنت فيها. فمن خرج من البلاد وأفقدها بخروجه الرقَّة وسمح لوحوش كثيرة أن تسرق حقاً ليس لها، أن تتخذ من شوارعنا هناك خلف البعيد خيمة وخيبة مسكِّناً مؤقَّتاً لنا.

المؤقَّت الدائم الذي افترشناه كان يشبه إلى حدٍّ ما توأمة الأخوة، الرقة بين قماش الرسم وقماش الخيمة وكلاهما يحمي قلبي—قلبي الهش هذا، وغذاؤه الرقة، وقلبي الذي سكن الخيمة: "عائلتي ذات الستة أفراد من أب وأم ورجل صغير وثلاث أميرات طوَّعن حنينهن إليَّ بكل دعاء عرفنه لكيف نصون الودَّ مع أخٍ لنا في الغربة". هناك يسكن قلبي، ويجيد ثنائية التواجد بين محطة مترو وأخرى مثل التي أستخدمها في يومي العادي هنا.

ككل المؤقَّت الدائم الذي أصبحنا عليه، أجد صعوبة وهشاشة... فكيف يحقُّ لنا أن نزور المدينة مرة أخرى لنكون عند حسن ظنها بنا، وأن نأخذ عزاءها، ونرفع أصابعنا علامات نصر ودليل فرح علَّه يجد الطريق مرة أخرى إلى شارع الوحدة أو عمر المختار. وإذا زار حيَّ الشجاعية مرةً، سأذكر له برقَّة الباحث الشاب أن جدَّ جدِّي عمل هنا في محطة القطار التي كانت قبل عقد وأكثر. أنا لا أعود إلى المدينة لأنني كالكثيرين لم أخرج منها حتى اللحظة... لقد بقينا عند زمان/ مكان متجمِّد، حفظنا عندها لحظات التوقف أمام التشبث، والتكون والتلاشي عند كل اللحظات التي كتبنا فيها أسماءنا على أشجار حارتنا نوثِّق بلغة الطفل العنيد... إنني أمتلك حق القدوم إليها مهما ابتعدت. أجيد الآن القول إنني جئت من مدينة لها من كل تضاريس هذا الكون نصيب، وسأظل أذكر أنها البهية التي زرعت داخلي وطناً، وألزمتني سقايته بالحرف واللون كلما نشدت للحنين سؤالاً: "حين أعود هل ستنسين ثوبك المطرَّز خلف الخزانة وترتدين الوجع لي؟"

مرحبا دفتري، أتيتك وأنا مُتعبة

رويدة سلمان، فلسطين (غزة)

بكالوريوس الإعلام، كلية الإعلام
جامعة الأقصى، فلسطين

ما أحتاجه ضوء شمعة فحسب، لم أتوقع أناه في سنة 2024 يكون الحلم أو الأمنية هو "شمعة". كطالبة في عامها الأخير، تُحضِّر لبحث التخرج، كانت تجربتي تمرُّ بطرق وعرة ولَّدتها الظروف القاسية الملتفَّة حول بلادي من قصف وقتل وانعدام البنية التحتية وانقطاع الكهرباء. أضطر للاستيقاظ باكراً لإنهاء كتابة بحثي قبل غروب الشمس، فمع انسدال الشمس تنتهي الحياة. وانتظار الصباح هو ما يشغلنا فقط. في ليلة من ليالي الانتظار فكَّرت ما الدافع من أجل الاستمرار؟ لماذا مع كل ما نعايشه نستمر حيث إنه لا حياة مستمرة هنا... فقط الموت يحاوطنا، يكبِّلنا ويسيطر على المشهد؟ لم أجد الإجابة حقاً. ما أعرفه فقط هو أن العدو يُهزم بهذا القلم، بهذا الإصرار، وبهذه الروح.

مرحبا دفتري، أتيتك وأنا مُتعبة، مُتعبة حقاً. فمنذ قليل كنت أركض وراء شبكات الإنترنت من أجل الالتحاق بالاختبار الذي أعاد الدكتور فتحه لي لأنني لم أقدِّم بسبب سوء الإنترنت. هل يعقل حتى الفرصة الثانية لا

تُسعفني؟ ما هذا البؤس؟ فكَّرت مطوَّلاً بهذا الأمر... ليس بالاختبار، بل حياتي هنا. هل تُكتب لي فرصة كل يوم بالنجاة؟ ومتى سيحين الوقت؟ أفكار سوداوية تلاحقني لا أعلم لماذا يكبُّ الواقع علينا بشاعته دفعة واحدة. مواقف صغيرة وحقوق بسيطة... هذا ما نسعى له فقط: هدوء يحتوينا، فكر صافٍ سليم، وإكمال مسيرة العلم... لربما أحلامنا تصعب يوماً عن يوم، إلا أنه لا بدَّ لنا من مواجهة العذاب. أذكر طوال حياتي الدراسية كانت تأتي حروب كأنها مخيم صيفي أو شتوي تفصل بين مراحل الدراسة، لكن كهذه الحرب لم ترَ قط عيني. ربما لأنها سنة التخرُّج، فلا بدَّ من النجاة من هذه الإبادة للحصول على درجة البكالوريوس بجدارة.

***

طلبة غزة بين الحرب وذاكرة المكان الجامعي والمجتمعي

د. عبد الله كراز، فلسطين (غزة)

أستاذ الأدب والنقد في قسم اللغة الإنجليزية
جامعة الأزهر، فلسطين

لم تكن الحرب المدمرة في غزة مجرد حدث عابر في حياة الطلبة، بل أصبحت نقطة تحول عميقة غيَّرت مسارهم التعليمي والإنساني. فقد وجد آلاف الطلبة أنفسهم أمام واقع تتداخل فيه تحديات البقاء مع حقهم الأساسي في التعليم، فتحولت الدراسة من نشاط يومي منتظم إلى تجربة شاقة تتطلب الصبر والإصرار والقدرة على التكيُّف مع ظروف استثنائية. وبين النزوح وفقدان المنازل وتعطل المؤسسات التعليمية، برزت إرادة الطلبة في مواصلة التعلم باعتبارها شكلاً من أشكال الصمود والمحافظة على الأمل.

واقعياً، يمثل المكان الجامعي في الوعي الجمعي أكثر من مجرد مبانٍ وقاعات دراسية، فهو فضاء للمعرفة والحوار، وميدان لتكوين الصداقات، وبناء الشخصية، وصناعة الأحلام المهنية والمستقبلية. وفي زمن الحرب، تعرَّضت هذه الفضاءات لتغيُّرات جذرية، إذ تعطَّلت الحياة الأكاديمية أو انتقلت إلى بدائل مؤقتة، وفقد كثير من الطلبة فرص الالتقاء المباشر بأساتذتهم وزملائهم. ومع ذلك، بقيت الجامعة حاضرة في الذاكرة باعتبارها رمزاً للاستمرار والقدرة على النهوض، حتى وإن غابت جدرانها أو تعذر الوصول إليها.

كما أن المجتمع الغزي، بما يحمله من روابط اجتماعية متينة، لعب دوراً محورياً في دعم الطلبة خلال الأزمة. فقد تحولت البيوت ومراكز الإيواء والمساحات المجتمعية إلى أماكن للتعلُّم ما أمكن ذلك، وعملت الأسر على توفير الحدِّ الأدنى من البيئة التعليمية رغم قسوة الظروف. وأصبحت المبادرات التطوعية والتعليمية شاهداً على تمسك المجتمع بقيمة العلم، وإيمانه بأن الاستثمار في الإنسان هو الطريق نحو التعافي وإعادة البناء.

تحمل ذاكرة المكان الجامعي والمجتمعي بعداً ثقافياً يتجاوز حدود الجغرافيا، فهي ذاكرة ترتبط بالأصوات والصور والتجارب اليومية التي شكّلت هوية الطلبة: فالمكتبة التي كانت تحتضن ساعات القراءة، والساحة التي شهدت النقاشات والأنشطة، والممرات التي جمعت الزملاء، جميعها تحولت إلى رموز تستدعي الحنين والأمل معاً. إن هذه الذاكرة لا تقتصر على استرجاع الماضي، بل تسهم بحق في تعزيز الانتماء والإصرار على استعادة الحياة الأكاديمية متى توفرت الظروف.

وعلى الرغم من الخسائر الكبيرة التي تسببت بها الحرب، فإن تجربة الطلاب في غزة تقدِّم نموذجاً إنسانياً يعكس قدرة الإنسان على التمسك بالعلم في أحلك الأوقات. فقد أدرك كثير من الطلبة أن التعليم ليس مجرد وسيلة للحصول على شهادة، بل هو أداة لحماية الهوية، وبناء المستقبل، ومواجهة آثار الأزمات طويلة الأمد. ومن هنا، فإن الحفاظ على المؤسسات التعليمية، ودعم الطلبة نفسياً وأكاديمياً، وإعادة إحياء الذاكرة الجامعية والمجتمعية، يمثل مسؤولية مشتركة تسهم في استعادة الحياة الطبيعية وتعزيز فرص التنمية بعد انتهاء الصراعات. ويبقى التعليم أحد أهم ركائز الصمود، وتظل الجامعة رمزاً للأمل الذي يتجدَّد مهما اشتدت المحن والتحديات.

المعرفة تحت القصف: ذاكرة الأستاذ والطالب في غزة

د. محمود نافذ الناطور، فلسطين (غزة)

أستاذ أصول التربية الرياضية
جامعة الأقصى، فلسطين

في زمن الحرب، لم تعد حياة الأستاذ الجامعي والطالب في قطاع غزة مرتبطة بقاعات المحاضرات أو المكتبات أو الجداول الدراسية، بل أصبحت رحلة يومية للبحث عن الأمان والإنترنت ومساحة صغيرة تسمح لنا بمواصلة التفكير. عايشنا النزوح من مكان إلى آخر، وحملنا معنا ما استطعنا من الكتب والأوراق والهواتف، كأننا نحاول إنقاذ جزء من ذاكرتنا وهويتنا من بين الركام.

كنت أرى طلبتي في أماكن النزوح، يحملون التعب والخوف في وجوههم، لكنهم لم يفقدوا رغبتهم في التعلُّم. كنا نتقاسم المعاناة نفسها: الخيمة الضيقة، وانقطاع الكهرباء، وضعف الاتصال بالإنترنت، وصعوبة الحصول على الماء والغذاء، والقلق المستمر على الأهل والأصدقاء. لم تكن العلاقة بين الأستاذ والطالب في تلك الأيام علاقة أكاديمية تقليدية، بل أصبحت علاقة إنسانية قائمة على التضامن والدعم وتبادل الأمل.

كنا نلهث بحثاً عن نقطة إنترنت، نصعد إلى أماكن مرتفعة أو نقف طويلاً قرب مبنى ما، فقط لنرسل واجباً أو نحمل كتاباً أو نطمئن على زميل. كان الوصول إلى المعرفة يحتاج إلى شجاعة وصبر، وأصبحت المحاضرة القصيرة إنجازاً

كبيراً. أحياناً كنا نناقش فكرة علمية بينما تحيط بنا أصوات القصف، فنصمت لحظات، ثم نعود إلى الحديث وكأن استمرار النقاش شكل من أشكال مقاومة الخوف.

في الحرب، يكتشف الطالب الجامعي أن المعرفة ليست شهادة فقط، بل وسيلة لحماية الوعي والكرامة. فالطالب الذي يقرأ وسط النزوح يقول لنفسه وللعالم إن الحرب قد تدمِّر المباني، لكنها لا تستطيع بسهولة أن تدمر العقل. والثقافة في هذه الظروف لا تكون ترفاً، بل تصبح حاجة روحية تساعد الإنسان على فهم ما يحدث، والتعبير عن ألمه، والمحافظة على توازنه النفسي وهويته الوطنية.

أما الحياة الأكاديمية، فقد فقدت شكلها المعتاد، لكنها لم تفقد معناها. فتحولت الخيمة إلى قاعة درس، والهاتف إلى مكتبة، والرسالة القصيرة إلى مساحة للحوار. تعلَّمنا أن التعليم لا يسكن في الجدران، بل في الإرادة التي تجمع الأستاذ وطلبته حول سؤال أو فكرة أو حلم بمستقبل أفضل.

كانت ذاكرة المكان ترافقنا في كل انتقال. نتذكَّر الجامعة، والممرات، والمقاعد، والمكتبة، وأصوات الطلبة في الساحات. لم تكن تلك الأماكن مجرد مبانٍ، بل كانت جزءاً من تكويننا العلمي والإنساني. وحين غادرناها قسراً، حملناها في داخلنا، وأعدنا بناءها بالكلمات والذكريات.

لقد علمتنا الحرب أن الحفاظ على المعرفة فعل صمود، وأن الكتاب قد يكون وطناً مؤقتاً، وأن الأستاذ والطالب يستطيعان معاً حماية شعلة الثقافة من الانطفاء. ورغم الفقد والنزوح والخوف، بقينا نؤمن بأن العودة إلى الجامعة ستأتي يوماً، وأن ذاكرة المكان ستساعدنا على إعادة بناء الحياة والتعليم والإنسان.

التعليم في غزة بين الإبادة ومنظومة الاستنزاف وخلق الإعاقة

د. ياسمين سنونو، فلسطين (غزة)

كلية الطب، جامعة واين ستيت
ديترويت، الولايات المتحدة الأمريكية

لا تُقاس الإبادة الجماعية بعدد الأجساد التي غابت فحسب، بل بما تتركه من غياب وانشطار في الروح، ومقاعد وصفوف لم تعد موجودة، وكتب دفنتها الأنقاض قبل أن تُقرأ. فهي لا تستهدف الإنسان وحده، بل تطال المقومات التي تجعل الحياة ممكنة: الأسرة، والمستشفى، والمدرسة، والجامعة، والذاكرة، والقدرة على تخيُّل الغد. في غزة، لم يكن تدمير التعليم أثراً جانبياً، بل غدا جزءاً من استهداف أوسع يمارسه إرهاب الدولة اليهودية "الإسرائيلية" الصهيونية ضدَّ الجسد الفلسطيني وكينونته ومستقبله.

يمكن فهم ذلك في إطار ما أسمِّيه "منظومة الاستنزاف" وخلق الإعاقة (Scheme of Debilitation) كنهج منظم لا يكتفي بإصابة الجسد أو القضاء عليه، بل يسعى إلى إضعاف المجتمع واستنزاف قدرته على البقاء والتعافي. فالإعاقة هنا لا تُختزل في بتر الأطراف، بل تشمل الصدمات النفسية، وتدمير المنازل والمستشفيات والمدارس وشبكات الماء والغذاء ومراكز التأهيل، وفرض الحواجز التي تعيق الحركة والعلاج والوصول إلى الأجهزة المساعدة. إنها صناعة متعمدة للوهن: قتل سريع بالصواريخ، وقتل بطيء بالجوع والمرض واليأس.

يقف التعليم في قلب هذه المنظومة، ففي التجربة الفلسطينية ليس التعليم مجرد طريق إلى وظيفة أو شهادة، بل هو جزء من الكينونة الفلسطينية. حفظ الفلسطيني به لغته وذاكرته، وحمل قريته المهجَّرة في القصائد والخرائط، وبنى نافذة حين أُغلقت الأبواب. كان الكتاب بيتاً متنقلاً يصعب هدمه، وكانت المدرسة مساحة يعيد فيها الفلسطيني بناء ذاته في وجه مشروع يسعى إلى اقتلاعه من أرضه وروايته. لذلك، فإن استهداف التعليم هو استهداف للكينونة ذاتها، ومحاولة لقطع الصلة بين الفلسطيني وماضيه، وبين أطفالنا ومستقبلهم.

لقد دُمِّرت مدارس وجامعات، واستشهد طلبة ومعلمون وأكاديميون، وتحولت مدارس كثيرة إلى ملاجئ للنازحين. لم تعد السبورة تحمل درساً في اللغة أو الرياضيات، وصارت الجدران المتصدعة تستند إليها فرش العائلات، وصار جرس المدرسة عاجزاً عن أن يعلو فوق صوت الطائرات. أما المقاعد التي اتسعت لأحلام الأطفال، فقد غدت قطعاً متناثرة تحت الركام.

واليوم، بدلاً من أن يحمل الطفل حقيبته، يحمل وعاءً فارغاً بحثاً عن الماء. وبدلاً من أن ينتظر دوره للإجابة في الصف، ينتظر أمام حمَّام مشترك أو في طابور الطعام. وبدلاً من أن يحفظ جدول الضرب، يتعلَّم أصوات الطائرات، ويحسب المسافة بين خيمته وأقرب نقطة للمساعدات. هكذا تُستبدل مناهج الطفولة بمناهج النجاة، ويصبح البقاء الدرس اليومي الأقسى.

تتضاعف المأساة لدى الأطفال والأشخاص من ذوي الإعاقة. فمن فقد كرسيه المتحرِّك تحت الأنقاض لا يستطيع الوصول إلى مكان تعليمي مؤقت، ومن لديه إعاقة سمعية قد لا تصله التعليمات والإنذارات، ومن يحتاج إلى دعم فردي يجد نفسه في بيئة نزوح تفتقر إلى أبسط شروط المواءمة. هنا يتقاطع تدمير التعليم مع خلق الإعاقة: يُصاب الجسد، وتُهدم المدرسة، ثم تُقام الحواجز التي تمنع العلاج والتأهيل والتعلم.

ومع ذلك، تظهر مبادرات صغيرة كالمصابيح في ليل داكن كالرماد: معلمون يدرِّسون في الخيام، وفنانون يفتحون للأطفال نافذة للرسم، وشباب يتعلَّمون اللغات والحرف والموسيقى. لكنها لا تعوِّض مدرسة آمنة، ولا ترفع مسؤولية العالم عن حماية حق الفلسطينيين في التعليم. إن مستقبل غزة يرتبط إلى حدٍّ كبير بقدرة المجتمع على حماية حق أطفاله وشبابه في التعليم، باعتباره ركيزة للتعافي وإعادة البناء. ومن ثم، فإن أيَّ جهود إنسانية أو تنموية ينبغي أن تضع استعادة العملية التعليمية في مقدمة الأولويات، إلى جانب توفير الاحتياجات الأساسية

الأخرى. كما أن دراسة الآثار الممتدة للإبادة الجماعية على التعليم، بما في ذلك آثارها النفسية والاجتماعية والمؤسسية، تمثِّل خطوة ضرورية لفهم حجم التحديات ووضع سياسات أكثر فاعلية لدعم المجتمع المتضرر وإعادة بناء قدراته على المدى الطويل.

الطالب الجامعي في غزة، من قاعات المحاضرات إلى معركة البقاء

د. بسام حسن سعيد، فلسطين (غزة)

أكاديمي وكاتب فلسطيني

حين نتحدث عن طلبة جامعات غزة في ظل حرب الإبادة، فإننا لا نتحدث عن طلاب تعطلت دراستهم فحسب، بل عن جيل وجد نفسه يعيش واحدة من أكثر التجارب الإنسانية قسوة في التاريخ المعاصر. فالحرب لم توقف العملية التعليمية فقط، بل أعادت تشكيل حياة الطالب الجامعي بالكامل، وغيَّرت سلَّم أولوياته، وفرضت عليه أن يتعلَّم كيف يحمي حياته وأسرته قبل أن يفكر في المحاضرات والامتحانات ومشاريع التخرج.

قبل الحرب، كانت الجامعة بالنسبة للطالب الغزيّ مساحة للحياة بقدر ما كانت مكاناً للتعلم. هناك كان يلتقي أصدقاءه، ويختلف مع زملائه في النقاشات، ويشارك في الأنشطة الطلابية، ويجلس في المكتبة ساعات طويلة، ويحلم بوظيفة أو بمنحة دراسية أو بإكمال دراساته العليا. كانت الجامعة تمثِّل نافذة على العالم، ومساحة يشعر فيها الطالب أن المستقبل، على الرغم من الحصار، ما زال ممكناً. لذلك، فإن تدمير الجامعات لم يكن مجرد تدمير لمبانٍ وقاعات ومختبرات، بل كان محاولة لقطع العلاقة بين الإنسان ومستقبله، وبين المجتمع وأحد أهم مصادر إنتاج المعرفة.

مع امتداد الحرب، وجد آلاف الطلبة أنفسهم نازحين من مكان إلى آخر، يحملون ما استطاعوا حمله من حاجيات بسيطة، بينما بقيت كتبهم ودفاترهم وأجهزتهم تحت الأنقاض أو في منازل لم يعد الوصول إليها ممكناً. بعضهم فقد أسرته، وبعضهم فقد أصدقاءه أو أساتذته، وآخرون فقدوا الإحساس بالاستقرار الذي يحتاجه أيُّ طالب حتى يستطيع أن يركز أو أن يقرأ صفحة واحدة. لقد أصبح القلق والخوف والجوع جزءاً من الحياة اليومية، وهي ظروف تجعل الحديث عن الدراسة يبدو أحياناً وكأنه حديث عن زمن بعيد.

ومع ذلك، فإن أكثر ما يلفت الانتباه هو أن هوية الطالب الجامعي لم تختفِ. ففي الخيام ومراكز الإيواء، ما زال الطلبة يتحدثون عن تخصصاتهم، ويتساءلون عن جامعاتهم، ويتابعون أخبار زملائهم، ويحاولون الحصول على أيِّ فرصة للتعلم عن بُعد كلما توفرت الكهرباء أو شبكة الإنترنت. وبعضهم يحتفظ ببطاقته الجامعية أو بصورة التقطها في حرم الجامعة، ليس لأنها مجرد ذكرى، بل لأنها تمثل جزءاً من هويته الشخصية، ودليلاً على أنه كانت له حياة مليئة بالطموحات قبل أن تقتحمها الحرب.

ولو تحدثنا من منظور اجتماعي، يمكن القول إن هذه الحرب كشفت أن الطالب الجامعي ليس مجرد متلقٍ للمعرفة، بل هو أيضاً فرد داخل أسرة ومجتمع يتحمل أدواراً متعددة. فكثير من الطلبة أصبحوا مسؤولين عن توفير الماء والغذاء، وحتى التحطيب وصولاً إلى رعاية الأطفال وكبار السن، والوقوف ساعات طويلة في طوابير المساعدات. هذه المسؤوليات لم تكن جزءاً من حياتهم الجامعية، لكنها أصبحت اليوم واقعاً يستهلك وقتهم وجهدهم ويؤثر في قدرتهم على مواصلة تعليمهم. ومع ذلك، بقي الإيمان بقيمة التعليم حاضراً، لأن الغزيّ يدرك أن إعادة بناء المجتمع لن تتحقق بالإسمنت وحده، وإنما بالعقول التي ستقود عملية البناء وكذلك حاجة للخلاص الفردى والجماعى.

أما ذاكرة المكان الجامعي، فهي من أكثر ما يثير الحنين لدى الطلبة. فالجامعة ليست جدراناً وقاعات فقط، بل هي رائحة الكتب، وضجيج الساحات، والمقاعد التي اعتادوا الجلوس عليها، والمكتبة التي كانت ملاذاً قبل الامتحانات، والكافتيريا التي شهدت أحاديث لا تُنسى، والأساتذة الذين تركوا أثراً في وجدانهم قبل عقولهم. وعندما دُمِّرت هذه الأماكن، شعر كثير من الطلبة أن جزءاً من ذاكرتهم الشخصية قد انهار معها، وأن سنوات من العمر لم تعد موجودة إلا في الصور والذكريات.

إن طلبة جامعات غزة لا يحتاجون بعد الحرب إلى إعادة فتح الجامعات فحسب، بل إلى استعادة الإحساس بالأمان، وإلى دعم نفسي وأكاديمي يعوِّض ما فقدوه من سنوات وتجارب وفرص. فالحرب سرقت منهم وقتاً لا يمكن تعويضه، لكنها لم تستطع أن تنتزع منهم إيمانهم بأن العلم سيظل الطريق الأهم نحو الحياة. وربما يكون هذا هو المعنى الأعمق لتجربتهم: أن الجامعة قد تُهدم، وأن القاعات قد تتحول إلى ركام، لكن فكرة التعليم نفسها تبقى عصية على التدمير، لأن الإنسان الذي يتمسك بحلمه في أحلك الظروف يكون قد انتصر، ولو مؤقتاً، على الحرب.

العلم والعمل والألم والأمل: غزة والتعلم والتعليم

د. جهاد الشويخ، فلسطين (غزة)

أستاذ المناهج والتعليم، كلية التربية
جامعة بيرزيت، فلسطين

قال لي صديقي: "مسكينة بنتي، طول اليوم بتلف وبتدور مع كتابها: مرة بتهرب من الشمس في الخيمة، مرة بتدور على أقرب زاوية فيها التقاط أفضل للنت، وهيك."

كيف نفسر "حرقة" غزة وحرصها على التعليم؟ لا تفارقني صورة تسنيم وهي جالسة على حجر سقف بيت أباده الفاشيون الصهاينة، وتحاول أن تلتقط "نت" كي تقدِّم امتحان الثانوية العامة. ولا صورة سارة الصغيرة التي استشهدت على حجر يشبه مقعد الدراسة في صفها-الخيمة الذي يضمُّ الصفوف الأساسية الثلاثة الأولى. ولا مناشدة روان لما تبقى من وزارة التربية والتعليم في الضفة:

"أنا طالبة قسم علمي، وكنت أتمنى أن أدرس الهندسة، وكنت أرسم لمستقبلي وأخطط له الكثير والكثير... بات ذلك مستحيلاً. أنهكني الهمُّ والانتظار لقراراتكم. أناشدكم باسمي وباسم كل طلاب وطالبات غزة الحبيبة غزة المكلومة غزة الجريحة المذبوحة من الوريد للوريد، غزة التي تُباد وتموت أن تخففوا علينا هذا المنهج وهذه المواد وتجدوا لنا حلاً يخفف عن كاهلنا عبء الدراسة في ظل هذه الأوضاع المريرة ".

القلق يمتدُّ حتى الصف الأول: "إيش نعمل"، "بدنا قصص"، "بحس بنتي ما بتعرف إشي"، "شوف بنتي اللي عمرها 6 شو كتبت: 'غزة راحت، والسما زعلانة'". وطلبة الجامعات كذلك.

آلاء حالة فريدة من التعلُّم تحت الإبادة: كانت تحضر المحاضرة في مستشفى ناصر بسبب وجود إنترنت، مرات حضرت من غرفة العناية المركَّزة، مرات من قسم النساء، مرات من الاستقبال، مرات بالقرب من مكان الصلاة على الشهداء. متماسكة بشكل لافت للنظر. ولطيفة. تسير ما يقارب نصف ساعة من بيتها للمستشفى. نصف ساعة من رؤية الدمار ومن الشعور بالخطر وعدم الأمان، ومن الخوف من أيِّ قصف قد يحدث في أيِّ لحظة، ومن القلق على أهلها الذين تتركهم في البيت.

كتبت زميلة لي عن أحد طلبتها في غزة، وكيف يطمئن عليها بعدما علم عن دخول الفاشيين الصهاينة إلى الجامعة: "سلامات دكتورة، طمنيني عليكي". الشاب الذي يقطن خيمة تطايرت جنباتها قبل أسبوع وأخذت الريح في طريقها كل شيء، اللحف والوسائد، والأكواب، وحتى الأقلام، والألوان والأحلام يطمئن عليَّ أنا التي أسكن في بيت، وأجد باصاً ينقلني، وأذهب إلى الجامعة والمدرسة، ولديَّ قهوتي وغدائي. خجلت أن أقول له بأني كنت خائفة.

وأنا بدوري خجلت أن أسأل زميلتي: هل تعلَّم طلبة غزة وحدهم، منفصلين عن طلبة الضفة؟ في الحقيقة أحتار في كيفية الكتابة عن التعليم في ظل إبادة غزة، سواء في غزة أو في الضفة بما فيها القدس. وعلى الرغم من الحديث الإيجابي الذي أسمعه دائماً، حتى قبل الإبادة، بأن طلبة غزة مجتهدون ومثابرون، إلا أن هناك شعوراً تام بالعجز لا تحتاجه غزة ولا يفيدها. وخاصة من أصحاب علم النفس التقليديين، الذين ينطلقون، حسب وجهة نظري، من أن الناس مليئة بالمشاكل ويحتاجون إلى خبراء لإصلاحهم. ما أصبح واضحاً لديَّ هو أن غزة تستطيع تعليم العالم كيفية حب الحياة، والإيمان بالله، وحب الأطفال. من لا يريد فهم العبارة الأخيرة، فليذهب إلى الجحيم.

من المتوقَّع أن يقوم أناس أبيد نصف شعبهم في الداخل أن يتمردوا معرفياً، وهذا دور الجامعات والمؤسسات. آن الأوان أن نشعر أننا نستطيع أن ننتج معرفة، وليس السُّم الدائم بأننا تابعون للمعرفة الأورو-أمريكية، وأن بإمكاننا اختراع عجلة جديدة. إن شعباً فيه أهل غزة يجب أن يفخر وأن يشعر بعزة، وينتصر في التحدي الوجودي على الإبادة التي قتلت عشرات الآلاف ومحت معظم مظاهر الحياة، وأن نتعلَّم جميعاً من غزة وأهلها الشعور بالعزة والكرامة.

التعليم الجامعي في غزة خلال سنوات الإبادة

د. أسعد أبو جهل، فلسطين (غزة)

دائرة التربية والتعليم العالي، منظمة التحرير الفلسطينية

لم تعد تجربة الطالب الجامعي في غزة خلال سنوات الحرب والإبادة تشبه أيَّ تجربة تعليمية عرفها العالم من قبل. فالجامعة لم تعد مجرد قاعات ومحاضرات ومختبرات ومكتبات، والطالب لم يعد منشغلاً فقط بامتحان أو بحث أو متطلب أكاديمي، بل أصبح يبحث أولاً عن مكان آمن، وعن الكهرباء، وعن شبكة إنترنت، وعن هاتف يستطيع من خلاله التواصل، وعن بيت بقي قائماً يمكنه أن يدرس فيه. وفي كثير من الأحيان، لم يبقَ من الجامعة أو البيت سوى الذاكرة.

لقد طالت الحرب كل مقومات العملية التعليمية: دُمِّرت الجامعات، ومُحيت أماكن كانت تشكِّل جزءاً أساسياً من حياة الطلبة، وتم تشتيت الأسر، وتغيرت أماكن السكن مرات عديدة، وانقطعت الكهرباء والاتصالات والإنترنت لفترات طويلة، وأصبح الوصول إلى أبسط متطلبات التعليم الجامعي إنجازاً يحتاج إلى جهد وصبر ومخاطرة حين أصبح طلب العلم معركة يومية.

ومن خلال عملي في متابعة بعض طلبة غزة الراغبين في الحصول على منح دراسية خارج فلسطين، عايشت جانباً آخر من هذه المعاناة. كان الطالب الذي يرغب في التقدم لمنحة يحتاج إلى تجهيز وثائق وشهادات وكشوف علامات وجوازات سفر وملفات إلكترونية، وهي أمور تبدو بسيطة في الظروف الطبيعية، لكنها في غزة خلال الحرب تحولت إلى مهمة شاقة ومعقدة. فكيف يمكن لطالب أن يجهز ملفه إذا لم تتوفر الكهرباء لتشغيل الحاسوب؟ وكيف يستطيع إرسال وثيقة إذا لم يتوفر الإنترنت؟ وكيف يمكنه طباعة أوراقه أو مسحها ضوئياً بينما المكان الذي كان يقدم هذه الخدمات قد دُمِّر أو يُتعذَّر الوصول إليه؟

كنت أتلقى رسائل الطلبة واستفساراتهم، وأحاول مساعدتهم قدر الإمكان، لكن التواصل نفسه كان معركة. فلم يكن توفُّر الإنترنت أمراً مضموناً ولا توفُّر الكهرباء أمراً متاحاً. وكنت أتنقَّل من مكان إلى آخر بحثاً عن نقطة اتصال بالإنترنت، أو مكان يمكنني فيه شحن الهاتف والحاسوب. وأحياناً كان الوصول إلى هذه الأماكن يعني الاقتراب من مناطق خطرة أو السير لمسافات طويلة في ظروف أمنية قاسية. ومع ذلك، كان هاجسي أن أبقى على تواصل مع الطلبة، لأنني كنت أدرك أن ضياع فرصة التقديم على منحة ما قد يعني بالنسبة لبعضهم ضياع نافذة نادرة نحو مستقبل مختلف.

كان الطالب يتواصل معي من خيمة أو مدرسة تحولت الى مركز إيواء أو بيت مهدَّم جزئياً، وأحياناً من مكان نزوح مؤقت، ويسأل عن فرصة منحة أو موعد تقديم أو وثيقة ناقصة. خلف كل سؤال كان هناك إنسان يحاول أن

يتمسك بحقه في التعليم، على الرغم من أن كل الظروف المحيطة به كانت تدفعه إلى التخلي عنه.

هذه التجربة جعلتني أرى التعليم الجامعي في غزة بصورة مختلفة. لقد أصبح التعليم فعل مقاومة للحرب والنسيان، وأصبح الحفاظ على فرصة طالب في الدراسة نوعاً من الحفاظ على المستقبل نفسه. فالطالب الذي يبحث عن منحة وسط الركام لا يبحث فقط عن مقعد جامعي في بلد آخر، بل يبحث عن فرصة ليواصل حياته، ويحافظ على حلمه، فيثبت أن الحرب مهما طالت لم تستطع أن تنتزع منه حقه في أن يتعلم ويحلم ويصنع مستقبله.

وفي هذه السنوات لم تكن مهمتي بالنسبة لي مجرد متابعة طلبات أو فرز ملفات أو نقل أسماء، بل كانت مسؤولية إنسانية تجاه طلبة أعرف حجم ما يواجهونه. وقد جعلتني هذه التجربة أكثر إيماناً بأن دعم طلبة غزة تعليمياً ليس مساعدة عابرة، بل هو استثمار في الإنسان الفلسطيني، وفي قدرته على النهوض من بين الركام وبناء مستقبل أفضل.

التعليم الفلسطيني في غزة خلال حرب الإبادة

د. ولاء بطاط، فلسطين (غزة)

أستاذة الإعلام المشاركة، قسم تكنولوجيا الإعلام، كلية الآداب والعلوم التربوية
جامعة فلسطين التقنية خضوري، فلسطين

خلال الحرب "الإسرائيلية" على قطاع غزة منذ سنة 2023، تعرض التعليم لاستهداف واسع وممنهج طال الطلبة والتربويين والأكاديميين، والمدارس والجامعات، في مشهد يعكس استهدافاً لا يطال الحاضر الفلسطيني فحسب، بل يمسُّ مستقبل شعب كامل وحقه في المعرفة والتعليم.

لكن ما رأيته وعايشته مع زملائي الأكاديميين وطلبتنا في غزة كان شيئاً آخر. كان إصراراً استثنائياً على مواصلة التعليم، على الرغم من أن كل الظروف كانت تقول إن الاستمرار شبه مستحيل. عايشت مع الطلبة والأكاديميين أقسى الظروف التي يمكن أن يواجهها إنسان وهو يحاول أن يتعلَّم أو يعلِّم: انعدام مقومات الحياة، وفقدان المنازل، والنزوح، والخيام المكتظة، وانقطاع الكهرباء والإنترنت، وصعوبة الوصول إلى مكان آمن وهادئ يمكن فيه متابعة محاضرة أو إعداد بحث أو مناقشة رسالة علمية.

كان التزام الطلبة بالمحاضرات الإلكترونية في كثير من الأحيان أشبه بمعجزة يومية: طالب يحاول الدخول إلى محاضرته بينما يعيش في خيمة، وآخر يبحث عن شبكة إنترنت، وثالث يحاول متابعة دراسته وسط أصوات القصف والنزوح وفقدان أفراد من أسرته، وأستاذ يحاول الوصول إلى طلبته ومتابعة أبحاثهم على الرغم من الظروف التي يعيشها هو أيضاً. حتى التواصل بين الطلبة والمشرفين كان في كثير من الأحيان معقداً، وكانت تتحول أبسط متطلبات العملية التعليمية إلى تحدٍّ حقيقي. ومع ذلك كانت هناك محاولات جادة لمواصلة العملية التعليمية.

شاركتُ مع عدد من الزملاء الأكاديميين من غزة في الإشراف والمناقشة والتحكيم لعدد من رسائل الدراسات العليا، وكنت أتابع عن قرب إصرار الطلبة والأساتذة على حماية مسيرتهم التعليمية والعلمية على الرغم من كل ما كان ولا زال يحيط بهم وبالعملية التعليمية من مخاطر ومعيقات. وهنا أدركت أكثر من أيٍّ وقت مضى أن التعليم بالنسبة للفلسطيني ليس مجرد محاضرة أو كتاب أو شهادة... إنه تمسك بالمستقبل.

إن الطالب الذي يصرُّ على حضور محاضرته من خيمة، والأستاذ الذي يواصل التدريس والبحث على الرغم من فقدان بيته، والباحث الذي يتمسَّك برسالته العلمية وسط الحرب... إنما يعلنون جميعاً أن الإنسان الفلسطيني، على الرغم من كل ما يُفرض عليه، ما زال قادراً على التمسُّك بأسباب البقاء والنهوض. لقد حاولت الحرب أن تهدم المكان، لكن الطلبة والأساتذة تمسكوا ببناء الإنسان. وربما كانت هذه إحدى أكثر الصور التي بقيت عالقة في ذاكرتي من تجربة التعليم في غزة، حتى في أقسى لحظات الموت، صورة من ظل يبحث عن نافذة للعلم، لأنه يعرف أن من يفقد مستقبله يفقد القدرة على النهوض.

***

"ألوان من قلب غزة"

الفنانة ريم أبو الروس، فلسطين (غزة)

أؤمن أن اللون يمكن أن يكون مساحة نجاة، وأن اللوحة قد تتحول إلى وطنٍ صغير حين يضيق الأفق المسلوب. من هنا وُلدت مبادرة "ألوان من قلب غزة". على مدار خمسة أسابيع، رسمنا معاً. لم تكن مجرَّد دروس فن، كانت رحلة حبٍّ واكتشاف، تعلَّم خلالها الأطفال كيف يكون للرمز معنى، وكيف يصبح للون حياة.

تعرَّفنا على ألوان الأكريليك والألوان المائية والجواش، ومزجنا الظل بالنور، وتركنا للفرشاة ما تعجز الكلمات عنه. كان بحر غزة حاضراً في لوحاتهم، ساطعاً، واسعاً، مليئاً بالأمل. رسموا شبكة الصيد وسمك غزة، ورسموا الخيمة الباردة التي سرقت دفء قلوبهم، أرادوها فقط محطة انطلاق... ففي انتظارهم بيت يحملونه معهم أينما نزحوا، وتمنَّوا لو أن الوطن يُطوى في لوحة. رسموا زهرة الحنون، والكوفية، والعلم الفلسطيني، وسماء غزة التي لا تشبه أيَّ سماء، كانت بالِتة الألوان بين أيديهم كطائر يحنو فوق الخيام، يحاول أن يهرب من القضبان، ويُعلِّمنا كيف نرى الضوء حتى في أقسى اللحظات. هذه المبادرة ليست فقط عن الفن، بل عن قلوب صغيرة اختارت أن تحلم، وعن ألوان خرجت من قلب غزة لتقول للعالم: نحن هنا، لننتشل الحياة من رحم الإبادة، لنحيا رغماً عن الإبادة.

أربع ساعات من المشي؟

الكاتبة شروق دغمش، فلسطين (غزة)

لديَّ رغبة في أن أفعل شيئاً كنت أفعله دائماً قبل الحرب، كأن أسرق وردة متدلية من سور بيت ما، أو أرنَّ جرس بيت، أودُّ لو أشرب فنجان قهوة تحت دالية العنب، وأكمل مشيي البطيء وكأن الإصبع الذي ضغط على زر الجرس ليس لي، وأضحك في سرِّي على طفلة كنتها ذات يوم. فكانت حين ترنُّ أجراس بيوت الجيران، أو البيوت التي في طريق مدرستها... تركض حتى آخر الشارع ظانَّة أن ركضها سيُنجيها بينما هو ما كان يكشف أمرها.

مشيتُ في شوارع المدينة حتى تعبت قدماي، وابيضَّ حذائي، وتعثرت بالركام والخيبات عشرات المرات، واستعدت ذكرياتي في أربع ساعات. فقط أربع ساعات من المشي تذكَّرت فيها كيف كانت الشوارع، ومَن مشى فيها معي، وماذا دار بيننا من حديث. تذكَّرت كل الذين اختفوا من حياتي أو استشهدوا أو سافروا أو تفرَّقوا في بلاد الخيام والمواصي أو لا يزال مصيرهم مجهولاً.

بكيت كأن سيدي مات الآن، والآن الآن فقدت سهام ومصطفى ومجد ومعتز وسارة وبدرية ورغدة وأسماء وميادة وعمتي نورا. وابتسمت كأنني الآن ضحكت على نكتة قالتها صديقتي مريم في آخر مرة التقينا فيها، مريم التي لم تقل نكتة طوال حياتها أرادت أن تكون النكتة هي أول ما يذكِّرني بها. وارتجفت كأنني الآن سمعت أول صاروخ. وخفت مثلما خفت عندما قُصِف أول بيت قريب لي وكان أهله يخصونني. كان الشهداء العشرة هم عمي حسن وزوجته ومحمد ونور وتسنيم وسجى ومنى ونهى وضحى وسما.

كانت الشوارع تطول، والركام يمتدُّ أكثر. لم أتوقَّف إلا قبالة جامعة الأزهر—جامعتي التي درست فيها، ولي فيها ذكريات وأصدقاء كثر. وقفت بالضبط أمام جدار عليه رسمة للرئيس الراحل ياسر عرفات لم يظهر منها إلا جبينه وكوفيته السمراء بينما القذيفة تأكله من عينيه حتى آخر صدره. يا إلهي، أهذا مصير الفلسطيني حتى لو كان رسمة؟

تذكرت وسام الغرباوي، زميلي في الكلية، كان مجتهداً، وطيباً، ومثابراً. عمل مدرساً فور تخرجنا، وحصل على جائزة أفضل معلِّم. كنت أتوقَّع له مستقبلاً يحقِّق فيه مزيداً من الإنجازات. لم أكن أدري أنه كان يبذل كل طاقته ليحقق كل ما يريد في عمره القصير. استعدت أيام الجامعة: هنا كنا نأكل، وهنا كنا نمشي، وهنا كنا نبوح بأسرارنا... هنا تخاصمنا، وهنا تصالحنا... هنا كنا نأخذ محاضرات اللغة، وهنا الصرف وهنا النحو وهنا الأدب. وهنا، مكان هذه الخيمة المهترئة بالضبط، كان إبراهيم جالساً ورأيته لأول مرة في حياتي. قابلني أستاذي في النحو. في البداية استغربت أنه لا يزال حياً، وظننت أنني أستحضره في خيالي، وهذا ما يحدث معي عندما أقابل أيَّ إنسان أعرفه ولم أرَه طوال الحرب. لا أعرف لماذا في اللحظة الأولى يظن عقلي أنه مات... بعدما سلَّمت عليه وسألته عن

أخباره، وحمد الله أنه فقد بيته وماله في الحرب ولم يمت له ابن أو بنت. سألته هل تتذكَّرني أم أنك عرفتني من وجهي فقط؟ فقال لي أنت لا تُنْسَي يا شروق... وسعيد بأنك نجوتِ من الحرب. إذن كلنا نتوقَّع أن الآخر لا بدَّ أنه مات، لست وحدي. مشيت ومشيت ومشيت ومشيت، ولم أجد وردة، أو سور بيت، أو بيتاً كاملاً، أو جرساً، أو مكاناً دافئاً أودُّ لو أشرب فيه، تحت دالية العنب، فنجان قهوة

عندما يُعلي الجنوب معنى الجنوب

رنا سكرية

الجامعة الأميركية في بيروت، لبنان

من منظور الاستعمار الاستيطاني الإحلالي، لم يكن سلوك الكيان "الإسرائيلي" بعد 7 تشريين الأول/ أكتوبر 2023 سوى استمرار، بل وتصعيد لاحتلال قائم منذ عقود خلت لأرض فلسطين. إنه مشروع استئصالي قام على شعار "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" رفعته الحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر كتبرير لاستيطان فلسطين. ومن خلاله أوغل قادة الحركة الصهيونية في ارتكابهم المجازر بحق الفلسطينيين ، وتنفيذ حملات طرد الأهالي أصحاب الأرض، فاستخدموا أساليب دعائية مليئة بالأضاليل وأكاذيب التاريخ. وساعدهم في تعميمها تبنِّي الفكر الاستعماري المتجذِّر في دول الغرب الرأسمالي ونفوذه المادي والاقتصادي. وقد أدَّت هذه الحملات الممنهجة إلى طرد وقتل مئات الآلاف من أبناء الشعب الفلسطيني، ثم إعلان إقامة كيان "إسرائيل" سنة 1948، وتمدُّده وتوسُّعه في حروب لاحقة توِّجت بممارسة إبادة جماعية لا تزال مستمرة في قطاع غزة منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023، واحتلال جزء من جنوب لبنان وجنوب سورية في ظل صراع مفتوح مع أهل الأرض في هذه المنطقة.

في الواقع، طالما عبَّر الكيان "الإسرائيلي" علناً عن أطماعه لإقامة "إسرائيل الكبرى" التي تشمل فلسطين، ولبنان، والأردن، وسورية، وأجزاء من العراق والسعودية ومصر الحالية. لكن هذا ليس جديداً لأن الطموح، الذي يُعبَّر عنه الآن بشكل صريح، ينسجم تماماً مع رؤية ثيودور هرتزل الصهيونية التأسيسية لـ"إسرائيل الكبرى" التي تمتد من "النيل إلى الفرات"، ومع "التطلُّعات الصهيونية" لديفيد بن غوريون التي تمتد من مصر إلى العراق، ومراسلات حاييم وايزمان مع حكومة بريطانيا لضمِّ أراضي جنوب لبنان حتى نهر الأوَّلي، أي شمال صيدا.

وهنا، يمكن القول إن سلوك الكيان كشف ولا يزال يكشف بوضوح تام، في هذه اللحظة التاريخية الفارقة، عن جوهر الأجندة الصهيونية. وتتمثل هذه الأجندة في التوسُّع الإقليمي لـ"إسرائيل" وما يصاحبه من إبادة وتطهير عرقي في أماكن احتلاله مدفوعاً بشعاراته القديمة/ الجديدة وبخرائط تشير إلى هذه المشاريع التوسعية—أي "إسرائيل الكبرى" كما يتردَّد دائماً على ألسنة قادة هذا الكيان في المحطات العسكرية والحروب المختلفة. وهنا، من الحريِّ الإشارة إلى أن قادة هذا الكيان لا يعترفون بنهائية حدود كيانهم، وذلك نظراً لربطهم هذا الهدف بمنطلقهم الديني التوراتي المُتبنَّى في صلب العقيدة الصهيونية. أو كما عبَّر عنها أستاذ الدراسات اليهودية والأديان المقارنة فوزي البدوي "أن أرض 'إسرائيل' في النصوص التلمودية تُشبَّه بجلد الغزال: في الحرارة تتمدد، وفي البرودة تتقلص."[1]

في خطط الحركة الصهيونية ومشاريعها تبرز أطماع الصهاينة في أراضي لبنان وسورية كأراضٍ تشملها النبوءات التوراتية باعتبارها "أرض الميعاد"، بالإضافة إلى فلسطين المحتلة، أي الحق الحصري لهم بامتلاكها دون حضور لأيِّ شعب آخر إلا في دائرة إخضاعه. من هذا المنطلق، نال جنوب لبنان النصيب الأكبر من اعتداءات الكيان الصهيوني منذ سنة 1948. وقد وصلت "إسرائيل" في بعض محطات حروبها إلى احتلال جزء من جنوب لبنان (من آذار 1978 إلى أيار 2000)، لكن فصلاً آخر في مسلسل هذه الحروب الوحشية توالى وأعاد سيرة احتلال هذا الجزء من جنوب لبنان.[2]

***

ابتدأت الحرب الأخيرة على لبنان في 8 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 عندما أعلنت المقاومة الإسلامية في لبنان إسناد غزة. لكن مسار الحرب شهد ذروتين من التصعيد الحاد (حرب الـ 66 يوماً من 23 أيلول/ سبتمبر 2024 إلى 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 2024، ومن 2 آذار/ مارس 2026 وحتى اللحظة)، ويعتبر هذا الصراع الدامي نموذجاً للحروب الاستعمارية المستمرة التي تتصاعد حدتها وآلياتها، إذ ما سُميَ "فترة وقف إطلاق النار" الذي لم تلتزم به "إسرائيل"، بل كان مجرد تضليل. وكان الرئيس الأمريكي قد عرف وقف إطلاق النار بقوله: "في ذلك الجزء من العالم وقف إطلاق النار يعني استمرار إطلاق النار ولكن بوتيرة أكثر اعتدالاً."[3] لقد أسفرت مرحلة وقف إطلاق النار التي استمرت 15 شهراً بين الحربين عن استشهاد 500 شخص، وجرح أكثر من 1000 آخرين، وتدمير 45 قرية، وقصف واغتيالات في مناطق امتدت من الجنوب إلى البقاع والضاحية الجنوبية للعاصمة بيروت.[4]

وعلى وقع قصف الطيران الحربي "الإسرائيلي"، وتحليق المسيرات وأزيزها المستمر في فضاءات الجنوب والعاصمة بيروت، وصولاً إلى البقاع الشمالي—الحدود مع سورية، وقتل المدنيين وتدمير بيوتهم ومؤسساتهم البلدية والمدنية، والتوغُّلات البرية، وعمليات التجريف والإحراق والتفجير والتمشيط، واستخدام القنابل الفوسفورية والمضيئة... فقد تغيرت ملامح قرى ومدن بأكملها بعد تحويلها إلى ركام، ومحو معالمها، ولا تزال العمليات الوحشية مستمرة. وتحت وطأة الحالة الخانقة من التدمير الممنهج والفقدان المؤلم، دخل جنوب لبنان وأهله، كما هو الحال في غزة، مرحلة جديدة من الحروب مع "إسرائيل"، يميزها صمود ومقاومة بكافة أشكالها، وبخاصة تبرز على شكل تحدٍّ يرفض الاستسلام، وتمسُّكٍ بالأرض مهما كانت التضحيات.

أن تكتب عن الجنوب، جنوب لبنان، أو جبل عامل في ظل الاحتلال والإبادة والتهجير وخطط الاستعمار الصهيوني التوسعي، يعني أن تقوم بفعل شهادة حيوي يحول دون تطبيع الظلم في ظل صمت محلي وإقليمي ودولي. كما ويجسِّد توثيق هذه الشهادة مفهوم الصمود والمقاومة اليومية في سجل تاريخي يخلِّد إرادة البقاء ورفض الاحتلال. وهنا، سأعرض ثلاثة مشاهد توثِّق صمود الأهالي وتشبثهم بأرضهم.

المشهد الأول: نحن أهل الأرض

تصرخ إحدى المتظاهرات، وهي والدة الشهيد عماد الدين حسن جفَّال وأخت شهيد، ضدّ "المفاوضات الثنائية" بين الدولة اللبنانية والكيان "الإسرائيلي"—المفاوضات التي انطلقت في 14 نيسان/ أبريل 2024 برعاية أمريكية. فتقول بلهجتها الجنوبية:

"أني أم شهيد
وأني اخت شهيد
أني ابني استشهد بضيعتي
أني ابني استشهد قدام بيتي
بضيعة بالجنوب قضاء بنت جبيل، اسمها رشاف
استشهد قدام البيت
ما راح عمطرح
كان يدافع عن أرضو ، عن بيتو،
هذي الأرض أرضنا، جبلناها بولادنا
جبلناها مش بس بدم ولادنا، جبلناها بولادنا شخصياً.
أني ضبِّيت ابني أشلاء ،عظام ناشفة، لحمو ودمّو وشراينو انجبلت بهدي الأرض.
لما حدا بحقّ له يقرِّر عني،
ما حدا بحق له يوقف مع 'الإسرائيلي' ضدي،
نحن اللي منقرر،
اجريهم اللي بتقرر،
دمهم اللي بيقرر،
لحمهم اللي تناثر بالأجواء بقرر،
نحن مش بس أرضنا طاهرة لأنها انجبلت بالدم،
نحن هوانا طاهر لأنو شذرات دمهم ولحمهم تناثرت في الهواء
بس هالقد." [5]



مرئية رقم (1): والدة الشهيد عماد الدين حسن جفَّال،
من رشاف—بنت جبيل، Free Palestine TV، 10 آب 2026

إن كلمات هذه السيدة الصابرة هي ترجمة فعلية لمفهمة أهل الأرض بما هي ارتباط متبادل وعلاقة اجتماعية وثقافية وروحية وصلة قرابة مع ترابها. إنه ارتباط تشكَّل منه انتماء أهلها لها وعلاقتهم السياسية والوطنية والنفسية بها،

أي مع المكان بما هو هوية وانتماء وفعل حضاري. الأرض ليست عقاراً يباع ويشترى ويتبدل، إنها جوهر الوجود الفردي والجماعي، وتتجاوز العلاقة معها المنظور المادي الضيق لتصبح عملية حية لإنتاج المعنى والذاكرة الوطنية في مواجهة سياسات المحو والاحتلال. تتجسد هذه العلاقة السياسية في مفهوم الصمود والمقاومة اليومية، وبهذا المعنى، نفهم تعلُّق أهل الجنوب اللبناني بأرضهم، شأنهم شأن الشعب الفلسطيني وكل الشعوب المناضلة ضدّ الاستعمار والاحتلال، واستعدادهم للتضحية بأرواحهم في سبيل الدفاع عن الأرض، والصمود في وجه الإبادة الجماعية، واستمرار هذه التضحية جيلاً بعد آخر، وحرباً إثر أخرى. فكم من شهيد كان جريحاً سابقاً أو مقاتلاً سابقاً في حروب سابقة ضدّ الصهيانة. وكم من شهيد هو ابن وحفيد وأخ شهيد. وكم من أهل الجنوب دُمِّر بيته وفقد رزقه مرات متتالية منذ سنة 1948، وقبلها بكثير إذ يفيد سجل المقاومة المجيد أن حركات فلسطينية معارضة للأطماع الصهيونية بدأت عند الفلاحين من العام 1886، وبعدها بشكل أكثر منهجية في طبريا في العام 1901.[6]

وفي هذا السياق، يخبرنا الجنوبيون من أهل الأرض حكايا أجدادهم وأهاليهم عن مقاومتهم اليومية للعدو الصهيوني وعملائه. فمنهم من كان يُخبِّئ معلبات الطعام في البراري للمقاومين، ومنهم من يخبز يومياً ويترك أرغفة البقاء في مطبخ بيته للفدائيين... لقد كانوا، ولا زالوا، يسعون في سبل العيش في بيئة معسكرة كثيفة، حتى في أيام "السلم"، حيث تُشكِّل أعمال المراقبة وزرع الألغام وإلقاء القنابل العنقودية والاشتباكات وضبط الحدود جزءاً من الواقع اليومي، وبخاصة في القرى المتاخمة للحدود. ولأنهم أهل الأرض، أبدع الجنوبيون في صناعة الحياة في بيئة مقاومة حيث الحرب هي الشبح الحاضر—الغائب في كل وقت.

المشهد الثاني: صور الشهداء

تزيِّن صور الشهداء بأحجامها المختلفة وتواريخ ارتقائهم أعمدة الإنارة، وجوانب الطرقات، والساحات العامة، ومنازل الأقرباء، وأمكنة الاستشهاد، والمقابر الجماعية المؤقتة والتي ابتدع لها أهلها مفردة "الوديعة"، أي الأمانة إلى حين عودة الرفات إلى مكانها الأول. إنها صور تحمل معنى أكبر من الإشارة إلى خسارة أو وداع أو تشييع أو عزاء أو حداد... لتصبح رمزاً لقيم الفداء والتضحية. ومن أجل تحرير الأرض تغدو الصورة، وبقوة أكثر مجموعات الصور المتتالية في مشهدية الجنوب، شاهداً على عنف العدو تقابله إرادة البقاء ورفض الخضوع كترجمة فعلية لما يقدمه أهل الأرض من أجل بقائهم.

يُنظر إلى الشهداء على أنهم أحياء يستعصون على الموت، وتتجاوز صورهم اعتبارها تمثيلات بصرية لتشكِّل حالة تلعب دوراً فاعلاً في العمل السياسي، وحافظة للذاكرة الجماعية، وملهماً حيوياً للأحياء، ولتعزز ثقافة مقاومة واعية مستمرة. فالشهداء لم يغيبوا، بل أعادوا إنتاج فكرة التضحية من أجل الحق، وزرعوا قيماً ترتحل من مكان إلى آخر، ومن جيل إلى آخر.



مرئية رقم (2): شهداء مدينة صور، تصوير المؤلفة، 19 آب 2026

المشهد الثالث: بيع كعك العباس

على الطريق المؤدي إلى صفد البطيخ (شقرا—برعشيت) في قضاء بنت جبيل، وبالقرب ومقابل قرى وقعت تحت الاحتلال مجدداً [مثل ميس الجبل وحولا وتلة شقرا]، وعلى وقع أصوات التفجيرات "الإسرائيلية" الفاشية في القرى المجاورة، يجلس الحاج علي زين الدين، وهو رجل سبعيني في العمر على حافة الطريق، باسطاً ما حضَّره فجراً مع زوجته من أنواع الحلوى محلية الصنع على شكل أقراص العيد المشابهة لهذا النوع من الأقراص في فلسطين وسورية، والتي تُعرف باسم "كعك العباس"، لكنها تكاد تكون حصراً جنوبية الصنعة والتسمية. وكعك العباس هذا ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمناسبة مراسم عاشوراء الكربلائية، ويقدم عن أرواح الموتى والشهداء في هذه المناسبة. ولهذا الكعك الجنوبي الصنعة نكهة مميزة بإضافة كمية اليانسون وبهار العقدة الصفراء.

ومع هذا الرجل السبعيني دخل أحد الناشطين من أبناء الأرض ومن الفاعلين في مبادرات مجتمعية بدردشة تأملية لمحاولة استكناه مشاعره.[7] كان بريق عيون الرجل أسرع جواباً، مع التفاتة مرفوعة الرأس، مردِّداً كلمات مقتضبة تفصح عن معاناة صحية أجبرته على ترك عمله في مهنة النجارة، وعن سعيه إلى تأمين قوت عائلته من

خلال بيع كعك العباس، وكأنه يرفض الإفصاح أكثر عن حاله، وكأنه يقول إن كرامته تأبى التسوُّل، وكأنه يقول إن تشبُّثه بأرضه وبجذوره تجسده هذه الكعكة بكل ما تحمل من رمزيات البقاء رغم العطش والجوع والخوف. وهي الكعكة المصنوعة من خيرات أرضه وعليها سيبقى.



مرئية رقم (3): الحاج علي زين الدين والناشط حسين صالح،
صفحة Hussein Saleh، 2026

***

إن اختيار هذه المشاهد الثلاثة الملتحمة بالأرض يتجلَّى من خلالها صمود الجنوبيين، أهل الأرض، ورفض المحو والتهجير القسري. وكما في غزة، ومختلف أنحاء فلسطين، يبقى الإصرار على البقاء وسيلة أعلى من شعور الحزن في الجنوب، وأكثر فاعلية للإبقاء على نقاء الذاكرة، ومواجهة الفقد، والبقاء على هذه الأرض بقوة الحق

الإحالات

[1] فوزي البدوي، "من غزة إلى ايران: كيف يشتغل الدين في الحرب،" **بودكاست ديوان أثير**، 30 آذار 2026، شوهد في 10 آب 2026. https://www.youtube.com/watch?v=HWMx3-Xlr6Y&t=3s.

[2] للمزيد انظر: رندة حيدر ورازي نابلسي، "الاعتداءات 'الإسرائيلية' على لبنان 1948-2026: جدول زمني،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 147 (2026): 221-239.

[3] "Trump: Middle-East ceasefires involve 'moderate' shooting," *TRT World*, 4 June 2026, accessed 10 August 2026. https://www.youtube.com/shorts/lH3rK3ALbA4.

[4] لمزيد من الإحصائيات عن الاعتداءات "الإسرائيلية" على لبنان، يمكن مراجعة الخريطة التفاعلية في **مجلة أشغال عامة**، "الاعتداءات "الإسرائيلية" على لبنان: أشكال القصف، ووعية الأهداف، وعدد الشهداء..." شوهد في 10 آب 2026: maps-interactive=categories_?/magazine/com.publicworksstudio//:https .

[5] "الشعب اللبناني يتظاهرون ضد التطبيع"، *Free Palestine TV*، 14 نيسان 2026، شوهد في 10 آب 2026. https://www.youtube.com/shorts/uRI3E5CdoYw .

[6] بلال عوض سلامة، **في معنى الأرض: استعادة الذات الفلسطينية** (الدوحة /بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021).

[7] صفحة Hussein Saleh على فيسبوك، 12 آب 2026، شوهد في 14 آب 2026. https//:www.facebook.com/share/v19876/vV2nr /.

طبيبة غزة: من الأستوديو إلى الخيمة

يحيى صلاح المغربي، مصر

تتتبع هذه الشهادة رحلة ريمان وزميلاتها من طلبة الطب الفلسطينيين الذين اتخذوا من السودان "ملاذاً تعليمياً"، بعد حرب 2014، ليجدوا أنفسهم عالقين في "فقدان غامض (Ambiguous Loss)" بعد اندلاع حرب الخرطوم 2023 وعودتهم القسرية إلى غزة. تستخدم الشهادة أطراً سوسيولوجية ونقدية لإدوارد سعيد وهومي بابا وبولين بوس لتحليل حالة "الغياب المزدوج" والتحولات الهوياتية والاقتصادية التي واجهها هؤلاء الأطباء "الافتراضيون"، وصولاً إلى تحول سرديتهم من أروقة الإستوديوهات إلى خيام النزوح، حيث يواجهون اليوم برزخ المنفى الدائم وصراع البقاء المهني والإنساني.

كانت محطة معبر رفح في العام 2022 تقوم بدور عنق الزجاجة، ممر ضيق مضغوط حيث تنكمش الجغرافيا في ممر واحد ملئ بالغبار. في هذ اليوم، كان الحر يتلاشى من الحواجز الخرسانية، لكن ريمان ماضي وقفت متحدية كآبة الحدود. ارتدت فستان تخرجها، القماش الأسود الصناعي الثقيل كظاهرة حريرية تحت خلفية شاحنات الديزل المتوقفة وآليات الاحتلال. كان من المفترض أن يكون هذا رمزاً للنصر: عودة الابنة إلى الوطن، ابنة وطبيبة وسفيرة نجحت في التنقل بين التضامن التعليمي في الخرطوم لتأمين مستقبل عائلة نجت من حرب 2014. ومع ذلك، عندما لامست أطراف الفستان حصى غزة، بدأت الصورة تتصدع. لم تكن هذه عودة إلى الوطن، بل كانت انحداراً إلى طبقة أعمق وأكثر تركيباً من المنفى. الشهادة التي حملتها كانت "وطناً محمولاً"، كما يسميها إدوارد سعيد،[1] وهي شهادة تهدف إلى توفير السيادة للفلسطيني حيث لا تستطيع الدولة توفيرها. وبدلاً من ذلك، أصبحت شهادة على ما تحدده بولين بوس بـ"الفقدان الغامض" حالة وجود يكون الفقدان فيها غير محدد وغير قابل للمعالجة، بل حالة مستمرة من عدم اليقين المستمر والمهتز الذي يتآكل معه أساس الذات.

لطالما عُرفت السردية الفلسطينية بجدلية الصمود والمنفى، وبالرغم من ذلك فإن التاريخ المعاصر لقطاع غزة خاصة في العقد الذي تلا حرب 2014 وسبق حرب 2023 يتطلب إعادة تشكيل مرة أخرى—زماناً ومكاناً. نحكي هنا قصة ريمان، صديقتنا الفلسطينية في السودان، إذ هاجرت كآلاف الشباب الفلسطيني من غزة إلى السودان لمتابعة تعلُّم الطب. لم تكن هذه الحركة سعياً مجرداً للحصول على المؤهل الأكاديمي فحسب، بل كان تنقلاً اجتماعياً وسياسياً بالتزامن مع الحصار "الإسرائيلي"، وكان استخداماً استراتيجياً لمفهوم العروبة الشامل، وتمريناً عميقاً على تشكيل الهوية العابرة للحدود.

فلسطينيو غزة الذين كانوا بالآلاف في السودان يدرسون في كلية الطب، غادروا غزة المحاصرة ليشهدوا انهيار السودان بين سنتي 2019 و2023، ما أجبرهم على العودة الصادمة إلى وطن كان نفسه على شفير الفناء. كانت تجربة هؤلاء الطلاب تشكل منفى مزدوجاً فريداً يتميز بحالة مستمرة مما تصفه المعالجة الأسرية بولين بوس بالفقدان الغامض، وتصدع الهوية.

تمثل ريمان حالة خاصة من هجرة أهل غزة إلى السودان في إطار النزعة العابرة للحدود Transnationalism. تفترض النظرية العابرة للحدود الكلاسيكية أن المهاجرين يحافظون على روابط متزامنة مع دولتين قوميتين. وبالرغم من ذلك، فإن تجربة ريمان في السودان تخترق هذه النظرية، المهاجرون الغزازوة إلى السودان لم يهاجروا بالأساس من دولة ذات سيادة إلى دولة مضيفة، بل على العكس هاجروا من جيب "بلا دولة" تحت الحصار العسكري الصهيوني إلى دولة "فاشلة" تخوض غمار الثورة... كانوا يعيشون في فضاء ثالث على حد وصف عالم ما بعد الاستعمار الهندي هومي بابا، لكنه كان فضاءً ثالثاً من الهشاشة.

في عمله الرائد **تأملات في المنفى**، يصف إدوارد سعيد المنفى بأنه "حالة منقطعة من الوجود (discontinuous state of being)". بالنسبة لريمان في العام 2021 طالبة الطب الغزاوية في الخرطوم، كان الانقطاع متفاقماً. كانت ريمان وقريناتها فعلياً في الخرطوم ورقمياً في غزة، تراقب ريمان الغارات الجوية عبر واتساب مع ذويها أثناء حضورها دروس التشريح. كان جسمها في قاعة محاضرات في جامعة الإمام في الخرطوم، ونفسيتها مرتبطة بالعنف الإيقاعي في قطاع غزة. وهذا ما خلق هوية ريمان الغزية—السودانية المميزة، فتاة ذات وعي هجين، سواء كان كوزموبوليتانياً أو قومياً عربياً، لكنه متأثر بعمق بصدمة غزيَّة شرسة.

الهروب من سجن مفتوح 2014

على أنقاض الشجاعية وبيت حانون المدمرة بعد العدوان "الإسرائيلي" على غزة في 2014، بدأت تتشكل في وعي آلاف الشباب في غزة فرصة الذهاب إلى السودان للدراسة. كانت حرب الخمسين يوماً، التي أسماها الاحتلال بـ"الجرف الصامد"، لحظة فاصلة لجيل ريمان. مع استشهاد أكثر من 2000 فلسطيني واستهداف البنية التحتية التعليمية الحيوية، تقلص أفق الاحتمالات في غزة بشكل عنيف. فبالنسبة لطلبة المرحلة الثانوية الذين تخرجوا في ظل هذا الصراع، لم تكن الجامعة مجرد خطوة تالية، بل منفذ هروب.

كان دافع ريمان وأقرانها للمغادرة مدفوعاً بما وصفه رشيد الخالدي بـ"استمرار السرد الفلسطيني" و"رفض المحو."[2] فلطالما كان التعليم هو الوطن المحمول للفلسطينيين. وفي حالة انعدام الدولة، تعتبر شهادة الطب هي العملة النهائية للبقاء، ذلك أن التعليم هو الممتلكات غير القابلة للنقل أو السرقة أو المصادرة عند نقطة تفتيش. وهكذا، أصبح السعي وراء الطب استراتيجية عائلية جماعية للبقاء.

ولكن، لماذا السودان؟ في المشهد الجيوسياسي في منتصف العقد الثاني من الألفية الثالثة، كانت الخيارات المتاحة للطلاب الفلسطينيين تتناقص. كانت المراكز التقليدية للتعليم الفلسطيني (سوريا، ومصر، والعراق) إما معادية سياسياً أو غارقة في صراعاتها الخاصة. وحده السودان، تحت حكم عمر البشير، حافظ على سياسة قوية للتضامن التعليمي. فأصبحت منحة السودان شريان نجاة.

على عكس المنح الدراسية الغربية التي تتطلب تأشيرات معقدة غالباً ما تعيقها سيطرة الاحتلال الصهيوني على الحدود، سهَّل السودان دخولاً نسبياً معقولاً. وللترابط الثقافي دلالة كذلك، فالسودان مكان عربي إسلامي حيث شعرت العائلات الغزية أن أبناءها وبناتها، سيكونون آمنين ثقافياً. وقد مهد هذا الطريق لهجرة عقول جماعية.

بحسب النتائج السوسيولوجية اللافتة من البيانات الديموغرافية فإن تركيبية الجنس في مجموعة طلاب الطب، تشير إلى وجود أغلبية كبيرة من الإناث تصل إلى 65.6 % في بعض الاستطلاعات و81.6 % في استطلاعات أخرى. تتحدى هذه الإحصائية القوالب النمطية البسيطة للاستشراق حول العلاقات بين الجنسين في غزة، كما تشير إلى مرونة عملية داخل النظام الأبوي الفلسطيني: كانت العائلات وعوائل الأسرة الشجعان، كالأستاذ خالد ماضي والد ريمان، مستعدين دائماً لإرسال بناتهم آلاف الأميال إلى الخرطوم لضمان مستقبلهن التعليمي.

هذا التأنيث في تدفق الهجرات كان له آثار عميقة في إعادة بناء الهوية. فبالنسبة للعديد من الشابات في غزة، مثلت الخرطوم مساحة "حكم ذاتي" نسبية. كن بعيدات عن المراقبة الفورية للعائلة الممتدة في قطاع غزة، وتنقَّلن في العاصمة، وأدرن بيوتهن بأنفسهن، وشرَّفن أسرهن بأداء مسؤول، وشاركن في المجال العام كطبيبات المستقبل. يعكس "هَيا بودكاست" الذي تقوده فتيات غزيات، هذه الفئة الديموغرافية المتمكنة.[3] ولذا، فإن قصة ريمان ليست مجرد قصة طالبة، بل قصة امرأة تتفاوض على مكانتها في فضاء عابر للحدود.

طبيبة "تقريباً" 2019

الخرطوم، بالنسبة للطالب الغزي، كانت مفارقة، كانت "بوتقة" بمعنى أنها عرضتهم لحرارة وضغط شديدين، وشكلت منهم جميعاً هوية جديدة. كيف كانت الحياة اليومية والبيئة الأكاديمية للطلاب الفلسطينيين في السودان خلال السنوات المضطربة بين سقوط البشير واندلاع الحرب الأهلية؟

المنهج الطبي في الجامعات السودانية (الخرطوم، الجزيرة، الإمام، جامعة العلوم والتكنولوجيا) معروف بدقة الدراسة، ولكنه معروف كذلك بضعف الموارد: بالنسبة للطلاب الغزيين، كان هذا منظراً مألوفاً. دخلوا إلى نظام يتطلب فطنة إكلينيكية عالية دون الاعتماد على تقنيات التشخيص المتقدمة والأجهزة الحديثة. هذه "تربية الندرة" التي، ربما دون قصد، أعدتهم للمشهد الصحي المدمر الذي سيواجهونه لاحقاً في غزة.

إحصائياً، كان الالتزام بهذا التعليم هائلاً. وامتد متوسط سنوات الدراسة حتى التخرج إلى 6.44 سنة. لم يكن هذا التمدد بسبب الفشل الأكاديمي، بل، كما تقول ريمان، كان بسبب الانقطاعات المنهجية في السياق "السياسي" السوداني—الإضرابات، الثورة، الجائحة. أصبح الانتظار عنصراً رئيسياً في تشكيل طلابنا المهني. كانوا دائماً طلاباً في حالة تعليق، كنَّ طبيبات "تقريباً".

كانت الثورة السودانية في 2019 حدثاً نفسياً محورياً لهذه الدفعة. وبما أنهم نشأوا تحت الركود السياسي الناتج عن حسم حركة حماس الصراع في قطاع غزة بعد الانقسام السياسي بين حركتي فتح وحماس، فلم يكن لديهم خبرة كافية في الانتفاضات الشعبية الناجحة. في الخرطوم، شاهدوا بأم أعينهم أقرانهم من طلاب الطب السودانيين يطيحون بنظام عسكري دكتاتوري.

من الناحية السوسيولوجية، كانت هذه الشهادة تعمل كشكل من أشكال الوكالة السياسية غير المباشرة vicarious political agency، بينما منعهم وضعهم كضيوف أجانب (وجودهم الهشّ) من المشاركة في الاحتجاجات، إلا أنهم تنفسوا هواء الاحتجاجات. كانت شعارات "الحرية، السلام، العدالة" تتوافق مع تطلعاتهم الوطنية المكبوتة. غرست هذه الفترة شعوراً بالقوة المدنية يتناقض بشدة مع حالة الجبرية السياسية التي سادت قطاع غزة المحاصر. لقد تعلم الطلبة درساً عسيراً، وهو أن الأنظمة قد تسقط أحياناً.

ومع ذلك، فقد جلبت الثورة أيضاً عدم الاستقرار، إذ أصبحت إغلاقات الجامعة مستمرة ومتكررة. بدأ "الملاذ الآمن" يتشقق. أصبحت اتحادات الطلاب الفلسطينيين في السودان نقاط دعم للمغتربين، وتعمل على توفير السكن والمساعدات المالية عندما أغلقت الجامعات. وقد رسخ هذا مجتمع "الغزيين في السودان" ككيان شتات معتمد على ذاته، مميز عن الحركة الطلابية الفلسطينية الأوسع.

وبينما يعيشون في الخرطوم، أنشأ طلاب غزة "فضاءً ثالثاً" بتعبير هومي بابا. لم يكونوا سودانيين بالكامل، لكنهم كانوا مميزين عن سكان غزة في وطنهم. تبنوا التعبيرات العامية السودانية، وطوروا ذوقاً للمأكولات المحلية السودانية، وتعاملوا مع الديناميكيات العرقية والقبلية المعقدة في المجتمع السوداني.

لم يكن تكيف ريمان الثقافي استيعاباً كاملاً. ظلت مدركة تماماً لفلسطينيتها، ورأت نفسها سفيرة غير رسمية للقضية. ومع ذلك، واجهت وحيدة المشاعر المعادية للفلسطينيين التي ظهرت أحياناً في الدول العربية المضيفة، وأحياناً مشاعر التضامن الساحقة الخانقة لإنسانيتها. تعلمت في الحالتين أن تتنقل بين هذه التيارات الاجتماعية، واكتسبت مهارتها الثقافية التي جعلت من ريمان ريمان—المهارة الضرورية للمهنيين العابرين للحدود.

من حرب إلى حرب

تخرجت ريمان وعادت إلى غزة في 2022، ارتدت زيَّ التخرج عند المعبر لكي يفرح بها أبوها الذي أرسلها سفيرة للفلسطينيين في جامعات السودان، وعادت إليه بعد أن شرَّفته في أفريقيا العربية المسلمة. لكنها خلفت وراءها زملاء عاشوا معاناة أكبر من أن تُكتب. في 15 نيسان/ أبريل 2023، اندلعت التوترات المتصاعدة بين القوات المسلحة السودانية SAF وقوات الدعم السريع RSF إلى حرب مفتوحة. بالنسبة للطلاب الفلسطينيين الذين خلفتهم ريمان وراءها في الخرطوم بعد تخرجها، كانت هذه التجربة كابوساً عاشوه من قبل في غزة.

أثار صوت القصف في الخرطوم ردود فعل فورية لاضطراب ما بعد الصدمة عند أهل غزة. لم تكن الصدمة هذه المرة لكونهم يعيشون خبرة جديدة، بل كان رعب المألوف الذي خلفوه وراءهم في القطاع المحاصر. تم تهجير 93.1 % من طلاب الطب في فترة ما بعد الحرب الأهلية.[4] وارتفعت درجات الضيق النفسي.

كان الإخلاء من الخرطوم في نيسان/ أبريل 2023 تجربة لوجستية اختبرت صمود الطلاب بشكل آخر. تضمنت الرحلة نزوحاً برياً خطيراً إلى بورسودان، وذلك تجنباً لنقاط تفتيش قوات الدعم السريع والغارات الجوية، تلاها إجلاء بحري إلى جدة أو مصر، وأخيراً رحلة حافلة إلى معبر رفح.

كانت العودة إلى غزة رمزية. كانوا يدخلون إلى "السجن" نفسه الذي قضوا سنوات يحاولون الهروب منه، لكن هذه المرة كانوا يفرُّون إليه بحثاً عن الأمان. المفارقة الملموسة هنا، هي ما وصفته الأمهات في غزة عن الانتظار المؤلم، اللواتي لم يعرفن إن كان أبناؤهن وبناتهن "في الجنة أم على ظاهر الأرض". عندما وصلت الدفعة الأولى المكونة من 172 طالباً إلى رفح في 28 نيسان/ أبريل 2023، كانت تلك أعلى لحظات التنافر المعرفي الوطني: الاحتفال بسلامة أبناء عائدين إلى منطقة حرب.

الصدمة الفريدة هنا هي انتهاك "الملاذ الآمن". اعتادت السودان، التي غادرتها ريمان، أن تكون المكان الذي يذهب إليه الفلسطيني هرباً من الحرب. ولكن أن تلاحقهم الحرب إلى السودان خلَّف لديهم شعوراً بالسجن العالمي. لقد شعروا بأن العنف ليس حدثاً فلسطينياً حصرياً، بل هو حالة ملاصقة لوجودهم ذاته. يصف وائل المصري، طالب طب قوبل أثناء الإخلاء، الوضع ببساطة أنه حرب أهلية، وهي عبارة تحمل دلالات ثقيلة على فلسطيني عاش مطلع أيام صراع الفصائل طفلاً في 2007.[5]

عودة إلى ريمان: الفقدان عن بعد

في شهور السلامة القليلة، سجلت ريمان قصتها التي اقتبسنا تفاصيلها في "هَيا بودكاست"، البودكاست المدعوم من جمعية داليا—منصة شباب غزة لسرد واقعهم. في سياق العائدين، عمل هذا البودكاست كفضاء مضادّ

counter-space. فقد وصفت ياسمين البنا، عضوة في الفريق، المبادرة بأنها "تحولت من ستوديو إلى خيمة" بعد حرب أكتوبر 2023 في غزة.[6]

تمثل رواية ريمان داخل هذا النظام الصوتي صوت الطبيب "تقريباً". فقصتها ليست قصة درامية، بل عن الألم الصامت الثقيل الناتج عن الإمكانات المهدورة. من خلال البودكاست، تحولت الإحصائيات المجردة إلى صوت بشري يعبر عن فقدان المستقبل.

تعرف بولين بوس الفقدان الغامض Ambiguous Loss بأنه خسارة لا تزال غير واضحة وبالتالي تفتقر إلى المعالجة. فبالنسبة لريمان يظهر هذا في شكلين مميزين. الشكل الأول، هو الغياب الجسدي مع الحضور النفسي: فالسودان الذي عرفته قد انتهى. تفرَّق أساتذتها أو قتلوا: مهاجعهم تم نهبها من قوات الدعم السريع الهمجية. ومع ذلك، فإن هذا السودان الضائع لا يزال يشغل أذهانهم بالكامل. هم حاضرون نفسياً في الخرطوم، يتفقدون قنوات الأخبار بهوس، وينعون مدينة أقلَّتهم لبضع سنين لم تعد كما هي. والشكل الآخر، هو الغياب النفسي مع الحضور الجسدي: جسدياً، ظلت ريمان موجودة بأمان مع عائلتها، لكن نفسياً، غابت، ولا تزال منفصلة عن الواقع مجبرةً لأن هويتها المتجذرة في مستقبل مهني تم تعليقه مؤقتاً. إنها حاضرة مع العائلة على مأدبة العشاء لكنها تغيب بروحها، ولا تزال عالقة في حالة مما قبل التخرج.

تقاوم ريمان وفريق هَيا بودكاست وغيرهم سردية أسطورة "السوبر غزيين". هذه الأسطورة (أنهم يمتلكون قدرة خارقة للطبيعة على الصمود) منتشرة بعمق في الخطاب الدولي. وهي رومانسية تُجرِّد الضحية من إنسانيتها بحرمانها من حق الانكسار. تتحدى ريمان هذه السردية. فهي لا تريد أن تكون بطلة صلبة، بل تريد أن تصبح طبيبة مقيمة مبتدئة في مستشفى تعليمي. إن الضغط الدائم على أداء الصمود يدفع إلى حبس التوتر داخلياً. فترتفع معدلات القلق والاكتئاب بين الفلسطينيين لا من آثار الحرب وحسب، بل أيضاً جرَّاء القمع الدائم لشعور الحزن الذي يجبرهم عليه تصور "الغزِّي السوبر". تسمح تجربة البودكاست بالتعبير عن الضعف، والغضب، ورفض أن تكون "صامداً" على حساب الإنسانية.

اقتصاد غزة ما قبل الحرب

لم تكن عودة ريمان إلى غزة مجرد صدمة نفسية بل كانت كذلك تصادماً اقتصادياً، يمثل الانتقال من الاقتصاد السوداني إلى الاقتصاد الغزِّي تحولاً عنيفاً في القوة الشرائية والمنطق الاقتصادي. كان الطلاب في السودان يستعملون الجنيه السوداني. وعلى الرغم من التضخم إلا أن تكاليف المعيشة مقارنة بالخدمات الأساسية كانت قابلة للإدارة لأولئك الذين يأتيهم المال من الخارج. أما غزة، فتتعامل بالشيكل "الإسرائيلي"، وهي عملة قوية من العالم الأول مفروضة على العالم الثالث المحاصر.

الفارق واضح هنا: تخضع الاستشارة الطبية في القطاع الخاص الفلسطيني لتسعيرة تتراوح بين 30 و42 شيكل (8-11 دولار أمريكي) للممارس العام.[7] وعلى النقيض من ذلك، فإن تكاليف المعيشة (الغذاء، الوقود، الكهرباء) مرتبط بأسعار السوق "الإسرائيلية". هذا التناقض النقدي يعني أن الطبيب في غزة يتقاضى أجراً بالكاد يغطي رزقه في اقتصاد الشيكل. ومقارنة بالقطاع الطبي الصهيوني يبرز الفصل العنصري في الأجور. فقد يكسب الاستشاري "الإسرائيلي" 40 ألف شيكل شهرياً. في حين يكسب الاستشاري الغزي الذي يمتلك مهارة طبية مماثلة أقل من 1500 شيكل، إذا تمكن من العثور على وظيفة أصلاً.

يتميز القطاع الطبي في غزة بتناقض قاسٍ: نقص مزمن في المتخصصين والإمدادات، وفائض هائل في الخريجين، ونسب بطالة بين الخريجين الجدد تصل إلى 74 %. وقد بلغ اليأس الاقتصادي بخريجي الطب أن اضطروا للحصول على تصاريح للعمل كعمال يدويين باليومية داخل المستوطنات الصهيونية في فلسطين المحتلة 1948. كان الأجر اليومي للعامل في "إسرائيل" 67 دولاراً (250 شيكل) بالمقارنة بـ9-10 دولار (35 شيكل) في غزة.[8]

بالنسبة للعائدين من السودان، كان هذا الواقع محطِّماً. أنفق الطلبة 6 سنوات من أعمارهم وآلاف الدولارات ليصبحوا أطباء، ليكتشفوا أن الطريقة الوحيدة لإطعام عائلاتهم في غزة هي العمل في البناء في الدولة التي تحاصرهم. هذا هو التجلي النهائي للتراجع عن التنمية de-development كما تصفه سارة روي، أي التفكيك المنهجي لقدرة الاقتصاد على استخدام رأس ماله البشري الخاص.[9]

أشعلت "فيزيتا" (كَشفية) الطبيب التوتر الاجتماعي. ومع امتلاء القطاع العام وعدم القدرة على دفع رواتب أطباء منتظمة، انتشرت العيادات الخاصة، ولم يستطع المواطنون الفقراء بسبب الحصار تحمل حتى رسوم 30 شيكل "متواضعة". وقد أدى ذلك إلى إنشاء "قطاع طب الظل"، فغالباً ما وجد العائدون، مثل ريمان، أنفسهم يتطوعون في المستشفيات لأداء عمل المقيم دون لقب أو أجر، فقط للحفاظ على مهاراتهم الطبية من الضمور. أصبحوا أطباء الظل الضروريين لبقاء النظام الصحي في حين لم تقرّهم البيروقراطية الرسمية بذاك.

التسلسل الزمني للانفصال

تقدم مقالة ألفريد شوتز السوسيولوجية "الغريب" إطاراً قوياً لفهم العائد.[10] يقترب الطالب العائد من المجموعة الرئيسية بقلب متسائل. لم يعد هؤلاء "الأطباء تقريباً" فلسطينيين أصليين بالكامل، فقد أصبحت لديهم عادات جديدة، وأفكار سياسية جديدة، ورؤية أوسع للعالم.

كانت العائلات في غزة تتوقع عودة أبنائها وبناتها كما غادروا، كأبناء وبنات منصاعين. بدلاً من ذلك، عادوا بالغين مصدومين: نجحوا في إدارة المنزل في الخرطوم، ونجوا من حرب أهلية. خلق ذلك احتكاكاً بين الأجيال. وشعر العائدون أنهم "خارج المكان" بتعبير إدوارد سعيد في منازلهم،[11] ما أدى إلى شعور بالاغتراب الاجتماعي زاد من إحباطهم المهني.

لقد كانت المفارقة المأساوية في تقاطع السودان مع غزة هي أن "أمان" غزة لم يدم أكثر من 6 أشهر، فقد تبع التهجير في نيسان/ أبريل 2023 اندلاع الحرب على غزة في تشرين الأول/ أكتوبر 2023. والمستشفيات التي كان هؤلاء الطلاب يأملون في التدريب فيها (الشفاء، ناصر، الإندونيسي) أصبحت ساحات للمعركة الرئيسية، وتم دفع أطباء الظل فجأة إلى النور في دور جراحين في "الخطوط الأمامية".

تنتقل سردية ريمان هنا من الخسارة الغامضة إلى الخسارة الكارثية. وتحول إستوديو هيا بودكاست إلى خيمة. وتحول الصراع من أجل السردية إلى صراع من أجل المياه والطحين. وتم قصف الجامعات في غزة تماماً كما تم قصف الجامعات في الخرطوم.

وبحلول سنة 2025، تشير التقارير إلى أن بعض الطلاب، الذين كانوا يائسين لإنهاء دراستهم، حاولوا تنظيم دورات إكلينيكية مؤقتة في مخيمات النزوح في رفح والمواصي.[12] أقامت الجامعات في تورونتو وأماكن أخرى "حفلات تخرج بديلة" للطلاب في غزة.[13] وعلى الرغم من قوتها الرمزية، إلا أن هذه الطقوس تبرز غياب المؤسسة الفعلية التي تم دكُّها وتسويتها بالأرض.

لقد تفرَّق فيلق طلاب الطب الغزاوي في السودان: بعضهم قضى شهيداً، وبعضهم يعالج المرضى في المستشفيات الميدانية حتى الآن، وبعضهم لا يزال يوثق محتواه حتى الآن، وبعضهم نجح في النزوح. ريمان ماضي الآن طبيبة حرة في مصر تعمل بشكل غير رسمي وتواجه مشاكل في استخراج أوراق المزاولة. وكانت تستعد لدخول امتحانات مجلس التقييمات المهنية واللغوية البريطاني PLAB حتى فوجئت قبل أيام بقرار مجلس الصحة البريطاني بإعطاء الأولوية في أماكن التدريب الطبي في بريطانيا لخريجي كليات الطب البريطانية، ما يغلق أمامها مساراً مهنياً آخر ناضلت لأجله بعد اجتياز امتحان زمالة الكلية الملكية لأطباء النساء والتوليد MRCOG.

شهور قليلة من الاغتراب

يصف عبد الملك الصياد حالة "الغياب المزدوج (Double Absence)" بأنها مرآة للاغتراب الذي يشعر به العائد إلى بلده بعد سفر طويل.[14] العائد يعكس "الفراغ الاجتماعي والشخصي والسياسي" الذي نشأ في وطنه خلال سنواته في الخارج. يعودون جسدياً، ليواجهوا صدمة العودة إلى الوطن، وليدركوا أن المنزل الذي كانوا يشعرون بالحنين إليه لم يعد موجوداً، وحلت محله المقبرة. مصير العائد في قصتنا هو أن يكون حاضراً وغائباً في آنٍ واحد –محصوراً في غزة ومنتمياً إلى العالم الرحب الفسيح لتكونه العلمي والفكري. هذا هو البرزخ الدائم للمنفى الدائم.

في أدبيات المنفى في الجنوب العالمي (محمود درويش، محسن حامد، زينة حلبي) أن العودة ليست أبداً استعادة للماضي السعيد.[15] العودة إلى غزة هي "عودة غريبة" حيث يصبح المألوف (منزل الطفولة) غريباً لأنه لم يعد قادراً على دعم الجسد الواعي للبالغ العائد. العودة إلى الوطن في قصتنا هي منفى ثانوي، عاشته ريمان ثم عاشه أقرانها الذين تلوها بالعودة.

وخلال أيام معدودة، يستيقظ العائدون الذين يشعرون بالاغتراب على صوت صواريخ تشق السماء، وعلى صوت "الضيف" يشق الهواتف، بأن طوفان الأقصى قد بدأ. وبين مشاعر الفرحة والقلق، يبدأ المغتربون في الانتظام في مستشفيات غزة جنوداً مدافعين عن الجسد الفلسطيني، يطبقون كل ما استفادوه في جامعات الدنيا التي جاءوا منها لإنقاذ الأرواح.

ستة شهور هي الهدنة التي منحتها الحياة لأولئك الشباب، لم تكن سعيدة بطبيعة الحال، وإن كانوا يتمنون اليوم أن يعيشوها مجدداً. من حرب إلى حرب ومن ترحال إلى ترحال ومن تهجير إلى تهجير. أصبح الأطباء الفلسطينيون أسرى واقع أصعب من أن يعيشوه منفردين. الآن ينبغي لنا أن نروي حكايتهم، وينبغي علينا الإنصات لها. الآن، في الهدنة الكاذبة، يمكننا أن نتسامع بقصص أشخاص ليسوا مجرد أرقام. وليسوا بطبيعة الحال أبطالاً خارقين. هم بشر مروا بنكبات إنسانية عادية جداً، مغرقة في العادية، حتى قرر العدو الصهيوني وسط الصمت العربي أن يجعلها غير عادية.

ومن منفى إلى منفى تستمر الحكاية..

الإحالات

[1] Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

[2] Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997; reissued 2010)

[3] **بودكاست هيا**، شوهد في 29 آب 2026.

https://www.youtube.com/@hayapodcast. _

[4] Toga Khalid Mohamed, et al., "Medical Education under Siege: The War's Impact on Medical and Paramedical Sudanese Students," *BMC Medical Education*, Vol. 25, No. 1 (2025): 861.
https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC12211513/ .

[5] "Palestinian Students Reach Gaza After Fleeing Sudan," *Al-Monitor*, 28 April 2023, accessed 14 August 2026.
https://www.al-monitor.com/originals/202304//palestinian-students-reach-gaza-after-fleeing-sudan

[6] "Voices from Gaza: Studio Tent - Resilience Continues," *Dalia Association*, accessed 14 August 2026.
https://www.dalia.ps/news/voices-gaza-studio-tent-resilience-continues

[7] "نقابة الأطباء تتمسك برفع الأسعار وشركات التأمين تلوح بوقف التأمين الصحي،" **وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية (وفا)**، 14 شباط 2023، شوهد 14 أغسطس 2026.

https://api.wafa.ps/Pages/Details/65795 .

[8] Baker Zoubi, "Stripped of Permits, Gaza Workers Stranded in the West Bank," *+972 Magazine*, 12 October 2023, accessed 14 August 2026.
https://www.972mag.com/gaza-palestinian-laborers-permits/ .

[9] Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*, 3rd ed. (Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies, 2016).

[10] Alfred Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology," *American Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 6 (1944): 499–507.
https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086219472/ .

[11] إدوارد سعيد، **خارج المكان: سيرة ذاتية**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، 2000).

[12] Reuters, "Israel, Hamas War Impacts Future of Gaza Medical Student," *VOA Africa*, 30 January 2024, accessed 14 August 2026.
https://www.voaafrica.com/a/israel-hamas-war-impacts-future-of-gaza-medical-student/7461554.html .

[13] "'Under the Rubble of Our Dreams': Vigil Honours University Students Killed by Israeli Forces as Western University Graduation Ceremonies Unfold," *NB Media Co-op*, 29 June 2024, accessed 14 August 2026.
https://nbmediacoop.org/202429/06//under-the-rubble-of-our-dreams-vigil-honours-university-students-killed-by-israeli-forces-as-western-university-graduation-ceremonies-unfold/ .

[14] Abdelmalek Sayad, *La double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (Paris: Éditions du Seuil, 1999).

[15] محمود درويش، **في حضرة الغياب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2006)؛
Mohsin Hamid, *Exit West* (New York: Riverhead Books, 2017); Zeina G. Halabi, "Exile" in *The Cambridge Companion to Modern Arabic Literature*, ed. Michael Allan (Cambridge: Cambridge University Press, 2024).

سرد

أبد التلال

إبراهيم أبو هشهش، فلسطين

أعشاب وأزهار برية
عند الحاجز العسكري في صباح الخامس من حزيران

وصلتُ الحاجز عند التاسعة والنصف. اليوم هو الخامس من حزيران. وجدتُ أمامي حوالي عشرين سيارة، ومن إيقاع الحركة والتفتيش قدَّرت أنني سأقف على الأقل ما يقارب الساعة أو أقل بدقائق. صباح هادئ وحرارة معتدلة. بدل أن أستغرق في التفكير في ذكرى الهزيمة التي كنا نظن أنها كبوة عابرة سرعان ما سننهض منها، وجدتني منصرفاً إلى تأمُّل سهل البالوع إلى يميني. هذا السهل من أخصب سهول فلسطين، كان يخصَّص عادة للزراعة الصيفية. هنا تتجمَّع المياه في الشتاء، فتبلعها الأرض وتسير في مساراتها الجوفية لتنبع من منطقة الديوك في أريحا. شعرتُ بامتنان لهذا السهل الذي يروي نخلاتي هناك. صار هذا السهل مهجوراً الآن، تغطِّيه الأعشاب البرية التي تنمو في ارتفاع قامة ولد في العاشرة.

على حافة الشارع نمت شجيرات الطيُّون خضراء يانعة، وستزهر في الخريف لتعبق برائحتها العطرية الثقيلة المدوِّخة، وبينها انتشر الخُرفيش اليابس الذي تحوَّل إلى اللون البني. في طفولتي ارتبط الخُرفيش برفوف لا حصر لها من الحسُّون الذي كان يجد غذاءه في بذور الخُرفيش اليابس... البذور الصغيرة السوداء التي نسمِّيها "قنبز". منذ سنوات طويلة جداً لم أرَ حسُّوناً واحداً في بلادنا. في السهل ارتفع الشوفان البري (السُّبِّيلة)، وتموَّج مع هبَّات النسيم الطفيفة. أما في الأرض اليابسة، على حافة الشارع، فاشرأبت أجيال متتالية من زهرة الهندباء العنيدة بلونها الأصفر—أزهار يبست وتحوَّلت إلى كتل قطنية كروية ناصعة استعداداً لانفصال البذور وطيرانها في مظلَّات حريرية بيضاء، وأزهار متفتِّحة، وأزهار في أكمامها. منذ كانون الثاني حتى الصيف لا تتوقَّف هذه الزهرة عن الحياة في كل مكان، وخاصة في الأرض الصلبة، وحتى في الإسمنت وحوافِّ الطرق المسفلتة. رأيتُ زهرة منها تدلَّت من جدار المرآب وأزهرت. يكفيها ذرة واحدة من التراب لتحيا وتزهر في بهجة، كأنها تناوب عن كل أزهار الربيع التي صُوِّحت.

إلى اليسار مستوطنة "بيت إيل"، وإلى الشرق منها بلدة بيتين. توزَّع انتباهي بين حركة السيارات أمامي ومشهد طائر مينا دخيل يعالج شيئاً ليأكله على يسار الشارع. انبعث من يميني تغريد حادٌّ جميل وسريع، نظرتُ، فإذا طائر صغير جداً، لعلَّه الفسفسة، يتأرجح على عود أخضر من الشومر البري ويغرِّد. امتلأ صباح الخامس من حزيران بتغريد طائر في حجم نحلة كبيرة، لكن فرقة موسيقية كاملة لا تحسن أن تأتي بمثل ألحانه. ابتسمت لنفسي من المفارقة الرمزية: طائر المينا الدخيل جهة المستوطنة حيث تصارعَ يعقوب في الليل مع الرب الذي باركه

وسمَّاه "إسرائيل"، والطائر الصغير المغرِّد الذي يعيش هنا منذ آلاف السنين إلى جهة المدينة، والجنود الذين يفتِّشون السائقين والسيارات يقفون في الأمام. شعرتُ كأنني أشاهد مسرحية تستعيد على نحو كاريكاتوري، ولكن مأساوي، مشاهد متخيَّلة من سفر يشوع:" (1) فقال الرب ليشوع: لا تخف ولا ترتعب. خذ معك جميع رجال الحرب، وقم اصعد إلى عاي. انظر. قد دفعت بيدك ملك عاي وشعبه ومدينته وأرضه، (2) فتفعل بعاي وملكها كما فعلت بأريحا وملكها. غير أن غنيمتها وبهائمها تنهبونها لنفوسكم."[1]

الجنود يقفون بين "بيت إيل" وعاي كما أمرهم الرب قبل ثلاثة آلاف عام. عاي التي هي الآن بلدة دير دبوان الجميلة. تقدَّمتُ مقدار سيارة واحدة، وخطر لي أن كل شيء تغيَّر ظاهرياً ما عدا الأرض والعصافير والأعشاب والأزهار البرية. واصلتُ التأمُّل في حافة سهل البالوع عن يميني، أعشاب يابسة تزحف بينها شجيرات القُبَّار بأزهارها الكبيرة البيضاء النهدية وثمارها التي تشبه الجوز. في طفولتي كنت أشاهدها في الحقول المحصودة، تتمدَّد خضراء بين الهشيم اليابس الأصفر.كنا نسميها مدِّيدة ونحذر من أشواكها الحادة. على جانب الشارع أجمات متفرِّقة من أشواك القوص بأزهارها الزعفرانية، ربما سُمِّيت بالزعفران البري بسبب لون أزهارها. إذا قطعت أحد أغصانها ستسيل منه نقاط بلون الحنَّاء كنا نكتب بها على الصخور أو ننقش بها أيدينا. زهرتها تزدهر منذ أوائل أيار حتى منتصف حزيران تقريباً. أحبُّ النباتات التي تزهر في غير فصل الربيع: في الخريف أحبُّ زهرة الودع (زعفران الخريف)، ومنذ كانون حتى منتصف الصيف تفتنني زهرة الهندباء.

لأول مرَّة أنتبه لوجود العلندى بهذه الكثافة هنا. وجدتني أنظر تلقائياً إلى باطن أصبعي الوسطى الذي حزَّه عود علندى أخضر أردت نزعه فحزَّ عميقاً في لحم إصبعي تاركاً جرحاً بليغاً ما يزال أثره بادياً بوضوح بعد كل هذه السنين. التبس عليَّ الأمر: هل العلندى هو نفسه ما نطلق عليه شعبياً اسم القُضَّاب؟ تحرَّكَت السيارة التي أمامي، فتقدَّمتُ مقدار ثلاثة أمتار. كنتُ متشوقاً لاجتياز الحاجز لأرى إن كانت قد تبقَّت بعض أزهار الخطمي، لكن يبدو أن ذلك سيستغرق خمساً وعشرين دقيقة أخرى على الأقل. الجنديان يشيران إلى سيارة فتتقدَّم ببطء وتقف إلى جانبهما، يفحص أحدهما بطاقة السائق بينما يفتِّش الآخر حقيبة السيارة. يستغرق هذا بضع دقائق، ثم يسمحان له بالمرور. غالباً ما ينشغل الجنديان بالحديث مع جندي آخر يجلس وراء المكعبات الإسمنتية في نقطة الحراسة، قبل أن يرفع أحدهما يده مشيراً للسائق التالي بحركة غير حاسمة، فيتردَّد السائق في الحركة حتى ترتفع اليد ثانية بإيعاز واضح بالتقدم.

أخيراً كنتُ أقفُ بسيارتي على رأس الدور. أشار لي الجندي فتقدَّمت، أوقفتُ السيارة وأطفأتُ المحرِّك. طلب أحدهما الهوية، وأمرني بفتح حقيبة السيارة. تحدَّثا معي بالعبرية فلم أفهم شيئاً سوى ما يعني صباح الخير وكيف حالك. حاولا الشرح، فلم يبدُ عليَّ أنني فهمت، فعلَّق كل منهما بندقيته على كتفه وسحب بسبابتيه طرفَي فمه، فعرفتُ أنهما يطلبان منِّي الابتسام. تقلَّصت عضلتا جانبَي وجهي بما يشبه الابتسامة، لكن نظرتي بقيت جامدة كما كانت، فبدا عليهما السرور وقالا أشياء لم أفهمها، ولكنني عرفت أنها استحسنا ذلك. في كل مرَّة، في مثل هذا الموقف، أتذكَّر

كيف تعلمتُ العبرية على يد العلامة الدكتور ربحي كمال، وبعد فصل واحد صرت قادراً، ببعض الصعوبة، على قراءة الصحف العبرية، ثم بعد ذلك امَّحت هذه اللغة من دماغي، وأخفقَت كل محاولاتي لتعلُّمها ثانية، وكأن هناك شيئاً داخلياً يرفضها. ناولني أحد الجنديين هويتي بعد أن فحص رقمها على هاتفه الجوال قائلاً "ساع [أي انطلق]"، فانطلقت.

حرصتُ على النظر إلى يسار الطريق حيث تزدهر أزهار الخطمي عادة على حافتَي مجرى الماء الجاف، فلم أرَ منها إلا نبتة واحدة فقط يبدو أنها نبتت متأخرة، فقد كانت نبتة غضَّة تحمل خمس أزهار زهرية فاتنة موشَّحة بلون بنفسجي تنحني نحو الأسفل. وعدا ذلك لم يكن سوى نباتات كثيرة: نبتة التسكرا أو شوكة الجمل القنفذية بلونها الفضِّي الأزرق الساحر، طالما فتنتني هذه النبتة التي تزدهر في مثل هذا الأوان! وفي كل مكان انتشر الشوفان البري وشعير إبليس الجاف، وأشواك القوص المزهرة في أواخر أيامها، وبقايا نبتة الحلبلوب الجافة (الفربيون) متشبِّثة بسفح الطريق، بينما ارتفعت مئات الأعلام على صَوارٍ قصيرة، كانت ترفرف بفتور في النسيم الخفيف الذي يهبُّ في صبيحة هذا الخامس من حزيران .

تجاوزت الإشارة الضوئية عند بوابة المستوطنة، واندمجت بالطريق السريع المتَّجه إلى الجنوب. إلى يميني بُرقة، وإلى يساري دير دبوان. تخيَّلت الكمين الذي أمر الرب يشوع بأن ينصبه لملك عاي بين بيت إيل وعاي: "(21) ولما رأى يشوع وجميع إسرائيل أن الكمين قد أخذ المدينة، وأن دخان المدينة قد صعد، انثنوا وضربوا رجال عاي، (22) وهؤلاء خرجوا من المدينة للقائهم، فكانوا في وسط إسرائيل، هؤلاء من هنا وأولئك من هناك. وضربوهم حتى لم يبق منهم شارد ولا منفلت، (23) وأما ملك عاي فأمسكوه حياً وتقدموا به إلى يشوع، (24) وكان لما انتهى إسرائيل من قتل جميع سكان عاي في الحقل في البرية حيث لحقوهم وسقطوا جميعاً بحد السيف حتى فنوا، أن جميع إسرائيل رجع إلى عاي وضربوها بحد السيف، (25) فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً، جميع أهل عاي، (26) ويشوع لم يرد يده التي مدها بالمزراق حتى حرم جميع سكان عاي، (27) لكن البهائم وغنيمة تلك المدينة نهبها إسرائيل لأنفسهم حسب قول الرب الذي أمر به يشوع، (28) وأحرق يشوع عاي وجعلها تلا أبدياً خراباً إلى هذا اليوم، (29) وملك عاي علقه على الخشبة إلى وقت المساء. وعند غروب الشمس أمر يشوع فأنزلوا جثته عن الخشبة وطرحوها عند مدخل باب المدينة، وأقاموا عليها رجمة حجارة عظيمة إلى هذا اليوم، (30) حينئذ بنى يشوع مذبحاً للرب إله إسرائيل في جبل عيبال."[2]

وصلتُ إلى مفترق الطريق، فانعطفت إلى اليسار متَّجها إلى أريحا. كنتُ أشعرُ بسكِينة عجيبة على الرغم من أنني لم أنسَ لحظة واحدة أن هذا اليوم هو الخامس من حزيران، وكيف أنسى ومئات كثيرة من الأعلام ترفرف على جانبَي الطريق. سرت متمهِّلاً في طريق ممتدَّة خالية إلا من بعض سيارات المستوطنين المسرعة. في مكان قريب من السفح شجيرات برية مختلفة بينها شجرة سنديان اجتُثَّت من أصلها بمنشار قبل أعوام. عندما حاذيتها لمحتُ غصنين يانعين يشرئبَّان مقدار متر من أرومتها الملتصقة بالأرض، فابتسمتُ، ولمستُ بسبابتي مفتاح مسجلة السيارة، فانبعثت موسيقى هايدن في كونشيرتو الفلوت.

أبد التلال
(أغنام بلدية ورعاة أشكناز)

أوقفنا مندوب ربِّ الجنود الواقف خلف مربَّعات إسمنتية على حاجز المحكمة أو حاجز "بيت إيل"، حيث تصارع الربُّ مع يعقوب وجثم على صدره وكسر حقوه ورفض أن يتركه عنه حتى يباركه، فقال له: "انهض فأنت إسرائيل". كان هذا جندياً قصير القامة ذا ملامح شرقية. اكتفى بسؤالنا: "إلى أين؟" فأجبته بالعربية الفصحى: "إلى أريحا"، فأشار بيده كلِّية القدرة أن نمرَّ، فمررنا. لم يتفقَّد بطاقاتنا. قبل أن نتحرَّك لمحت الجندي الواقف خلف بندقيته ذات المنظار في برج الحراسة. قلت لصديقي: يستطيع قنَّاص البرج هذا أن يقتلنا بذريعة ما، ولن يتحقَّق أيُّ شخص من صدق دعواه. وتذكَّرنا معاً ما يزيد عن ثمانين شهيداً من الفتية قُتلوا جميعاً في الانتفاضة الثانية برصاصة في العين اليمنى. قنَّاصة متمهِّلون سدَّدوا عليهم بكل تأنٍّ وأردوهم وكأنهم يختبرون مهارتهم لا غير. ردَّدت بصوت مسموع أبيات محمود درويش:

"أقول لمن يراني عبر منظارٍ على برج الحراسة:
لا أراكَ، ولا أراكَ
أرى مكاني كلَّه حولي. أراني في المكان بكل
أعضائي وأسمائي. أرى شجر النخيل ينقِّح
الفصحى من الأخطاء في لغتي
(...)
أرى ما لا يُرى من جاذبية
ما يسيلُ من الجمال الكامل المتكامل الكليِّ
في أبد التلال، ولا أرى قنّاصتي."[3]

ها هي بلادنا حولنا، ولكننا نمرُّ منها مسرعين، فأيُّ توقُّف قد يثير ريبة جندي ينظر إلى العالم من خلال منظار بندقيته. جو شتائي رائق مشرق، كانون الأول هو شهر الشمس الساطعة، ولذلك يسمَّى "شهر الحرَّاثين". تأخَّر المطر، لكن الأرض اخضرَّت هنا وهناك من الهطول السابق. على يسارنا بيتِّين، ثم مستوطنة لم أحاول معرفة اسمها على الرغم من أنني مررت من أمام بوابتها مئات المرَّات. أرى فقط الجنود قصار القامة خلف مربعاتهم الإسمنتية، وفتيات بفساتين طويلة في موقف الباص. نصل إلى الشارع السريع الذي يتوجَّه جنوباً إلى القدس، فنندمج فيه. على يسارنا تبدو أول فِلل دير دبوان، وإلى اليمين بُرقة ببيوتها الجميلة ومئذنة مسجدها الباسقة، ثم أرض خلاء تتخلَّلها أشجار زيتون وأجمات متفرِّقة من السنديان والسمَّاق. ننعطف يساراً حيث تلال مخماس المتلاحقة، وإلى يميننا البرية التي تمتدُّ حتى الغور، وتُسمى جثة دير دبوان. تتخلَّلها مروج كانت تزرع بالقمح وترعى فيها الآلاف من الأغنام. من زمن طويل لم أشاهد أيَّ سرب من غزال الجبل الفلسطيني يركض في هذه البرية، ولكنني رأيت جثة

ثعلب تلتصق بالطريق تماماً، ولم يبقَ سوى الذيل الذي يتموَّج بنعومة بسبب الهواء الخفيف الذي يهبُّ عليه. طريق مستوطنات تتلوَّى صاعدة بين التلال إلى اليمين طالما أحببت أن أسلكها، لكن الأمور صارت خطيرة الآن.

تنعطف الطريق إلى اليسار، إلى جانب الشارع نبتت شجرة تين وحيدة في مجرى ماء المطر. هنا اصطدم طائر جميل بزجاج سيارتي، وانفصل عن سربه إلى الأبد. كنت عائداً من أريحا في حالة من الصفاء التام حين قرر هذا الطائر أن يعبر إلى السفح المجاور إلى يمين الشارع. أتذكَّر ذلك كل مرَّة في الذهاب والإياب وكأنني أمرُّ بضريح شخص أعرفه. إلى اليمين وادٍ صخري سحيق، يتلوَّى بين الجبال الصخرية القاسية، كان أيام الخير والمطر الغزير يهدر هديراً وهو ينحدر مسرعاً إلى الغور ليصبَّ في وادي أريحا في طريقه إلى البحر الميت. نصل إلى دوَّار الطيبة الذي صار يسمى "دوَّار كراميلو". بيت وحيد تحيط به الأشجار إلى اليمين مقابل برج الحراسة الخالي اليوم من الجنود. هنا تبدأ المعرَّجات. طريق ضيقة تتلوَّى منحدرة انحداراً سحيقاً، لكنها تعبر أرضاً سهلية نوعاً ما، في البداية كانت تزرع بالقمح والشعير، أما الآن فلا بدَّ أن ترى هناك قطيعاً لا يقل عن مائة رأس من النعاج البلدية، وحماراً عليه بردعة وخُرجان، يجلس بالقرب منه راعٍ أشكنازي أمرد بسالفين طويلين. إذا كان الجوُّ رائقاً ونظرت إلى اليمين، فسترى البحر الميت لامعاً من بين رؤوس التلال الجرداء التي تبدو كأنها جزء من تضاريس القمر. أما إذا نظرت أمامك فسترى الغور يمتدُّ على اتساع البصر، حيث سهول أريحا والشُّونة الجنوبية ومن بعدها تبدأ الجبال بالارتفاع. وإذا تجوَّلت بناظريك من اليسار إلى اليمين، أي من الشمال إلى الجنوب فسوف ترى مشهداً يمتدُّ من السلط إلى ناعور. أحاول أن أتبيَّن أماكن بعينها، لكن سرعة السيارة وانتباهي للطريق لا يسمحان لي بتأمُّل المشهد كما أريد.

باتت التلال خالية من المضارب البدوية ولا تجوبها الآن إلا قطعان المستوطنين. عند منعطف حاد يجلس غلامان أشكنازيان يحملان عصيّاً ويتفحَّصان في وجه كل سائق يمرُّ بهما. قبل أقل من سنتين كان مرأى دبَّة قطبية تتجول مع دياسمها في هذه البرية أكثر واقعية من وجود هؤلاء، ولكن الواقع الغرائبي صار يسمح بأعجب العجائب. بعد مسافة قصيرة كان يقف مستنداً إلى درابزين الطريق غلام أمرد متورِّد الخدَّين بملامح أوكرانية أو ليتوانية، وسالفين أشقرين طويلين، وقلنسوة المتدينين القوميين المنسوجة، وفي يده عصا ملساء طويلة من النوع المستعمل للمكانس. يبدو مرآه غريباً في هذا المكان المقفر. في طريق العودة كان ما يزال في مكانه وخلفه على المنحدر السحيق قطيع من الماعز البلدية السوداء. في الوادي، أسفل المنحدر، بؤرة مستوطنة رعوية لاحظنا اليوم أنها ازدادت كوخاً جديداً بسطح مثلث قرميدي أحمر. ما زلت غير مصدِّق أن هذه الماعز لا تشعر أن راعيها لا يمتُّ بأيِّ صلة لأيِّ شيء هنا. وهذا شعور استولى عليَّ عندما كنت أرى يومياً بضعة كلاب بلدية تألف جنود حاجز الكونتينر. كانوا يقدِّمون لها شرائح المارتديلا وهي تستلقي عند أقدامهم بألفة تامة. أحسست أن الخراف والماعز والحمير كائنات خائنة كالبشر لأنها رضيت أن تسير بهذه الطمأنينة خلف هؤلاء الغزاة، رغم أنها مسروقة من رعاة بدو في الغالب.

لم يبق في المكان أيُّ قرية بدوية، فقد أزيلت جميعها واختفت معها عشرات القطعان التي كانت ترد على قناة نبع العوجة. الأراضي الشاسعة التي كانت تروى من هذه القناة الغزيرة أصبحت قفراء تتخلَّلها خنادق عميقة حفرتها الآليات لتمنع تنقُّل البدو. قبل سنوات مررت من هنا في أصيل أحد الأيام متوجِّها إلى الجسر، فشاهدت

على يمين الشارع بضع عشرة فتاة بدوية يلعبن كرة القدم على قطعة أرض مهَّدنها لهذه الغاية. كنَّ في غاية الاندماج في لعبهن، ولا يُسمع من خلال أصواتهن المبتهجة إلا صافرة الفتاة التي كانت تحكم المباراة. ما زلت أسمع صيحاتهن المبتهجة تتردَّد في خيالي وتملأ المكان الذي أُجبر قاطنوه على هجره.

في زمن سابق، كانت هنا حقول لا نهاية لها تقف فيها يومياً عشرات شاحنات المرسيدس التي تنتظر شحنها بصناديق البندورة والخيار والموز الريحاوي المعطَّر لتنقلها إلى الكويت والسعودية، أما الآن فـ"الدار قفرا والمزار بعيد". وحتى قناة العوجة لم أعد أجرؤ على الذهاب إليها، وكأنني لم أقضِ هناك مساءات خريفية رائقة لم أسمع فيها إلا خرير الماء المندفع من الجبل، وغناء صرَّار الليل، بينما تلمع اليراعات المضيئة بلونها الفسفوري الأخضر أو الأصفر أو الأحمر. كنا نسمِّيها "سراج الغولة"، وطالما أثارت خوفي في طفولتي من الغولة التي تحمل سراجها وتسير غير مرئية في العتمة. كنتُ أجلس هناك مترقِّباً أن تأتي الثعالب لتشرب، فأرى عيونها تلمع كأنها أضواء. تمنَّيت لو آتي هنا مرَّة في الفجر لمشاهدة الغزلان وهي ترد على الماء. الآن يجلس هناك مستوطنون. آخر مرَّة جئنا فيها إلى هذه القناة في الليل تفاجأنا بوجود بضع عشرة مجنَّدة يجلسن أو يستلقين على الأرض هناك. كان على مبعدة منهن كهل مقدسي ألحَّ عليَّ أن أجلس وأشاركه شرب الشاي طالباً منِّي أن أتجاهلهن، فهن لا وجود فعلياً لهن. قال لي: تعال اشرب شاي وانسَ وجودهن، فأنا شخصياً لا أراهن. لكنني كنت أراهن وأتوجَّس خيفة على مستقبل القناة، فغادرت وقد عرفت أن هذا آخر عهدي بهذا المكان. لا أعرف لماذا كلَّما ذهبتُ هناك كنتُ أتذكَّر وادي الشتا ونبع البحاث والطريق التي تصعد من هناك إلى مرج الحمام. الأماكن تبقى ويتبدَّل ساكنوها. أما الآن، فهذي بلادي كلُّها حولي وتلك بلادنا كلُّها حولنا، وهؤلاء الآن هنا، ومعهم بنادقهم سريعة الطلقات، ولهم مستوطناتهم المحاطة بالأسلاك الشائكة وأبراج الحراسة، ولا بلاد حولهم. حتى أن الكهل المقدسي لا يراهم وهو يشرب الشاي ويدخِّن سيجارته التي تتوهَّج في العتمة كأنها عين حمراء تحرس المكان، أو كأنها سراج أُمِّنا الغولة تتجوَّل ليلاً في أبد التلال.

إبل ترعى في التلال
قرب الحاجز العسكري وأعلام كثيرة جداً ترفرف

منذ أسابيع لم أرَ المستوطنين الأشكيناز وقطعانهم من الأبقار والنعاج البلدية أوالماعز البلدي الأسود على تلال المعرَّجات المشرفة على الغور، فلا بدَّ أنهم انتقلوا إلى أماكن أخرى، مع أن البلاد قد أخصبت هذا الربيع، وارتفع العشب مقدار قدمين على هذه التلال التي ظلَّت جرداء في السنوات الأخيرة بسبب شحّ الأمطار.

على جوانب الطرقات في كل مكان انتصبت أعلام، الآلاف منها، وعلى كل صخرة أو مكعَّب إسمنتي رُسمت النجمة السداسية وبداخلها خارطة فلسطين. أسلوب التوكيد في اللغة يُلقى على سامع متشكِّك، وكلَّما ازداد تشكُّكه كثرت أدوات التوكيد وتعدَّدت أساليبه. الأعلام والشعارات والرعاة الذين يقلِّدون البدو العرب في غطاء الرأس، هي أدوات توكيد، وكذلك نساؤهم المحتشمات اللواتي يحضِّرن القهوة العربية على النار، ويعددن قلاية البندورة، ويطبخن المقلوبة في حقول الزيتون المستولَى عليها... كلُّها أيمان مغلَّظة تسعى إلى توكيد رواية مختلَقة ويقين مزعزع.

"المغلوب مولَع بتقليد الغالب"، لكن قاعدة ابن خلدون الشهيرة هذه انعكست في هذه التلال. الغالب هنا ليس بالضرورة هو من ينصب الحواجز العسكرية ويمنع التجول، ويتجوَّل في البلاد مدجَّجاً بالقوة والجبروت، بل ربما هو هنا مَن صودرت أرضه، من يقف على الحاجز للتفتيش، من كان يتجوَّل بقطعانه منذ آلاف السنين في هذه التلال، من يعقد الحطة على رأسه على طريقة الحجَّارة، من يمتطي منذ عشرة آلاف عام حماره أمام القطيع.

يمكنهم أن يستسلموا لاستيهامات ميثولوجية، ويحضروا ماضياً متخيَّلاً ويضعوه في هذا الحاضر المقيَّد بالخرافات والتاريخ والقوانين العسكرية والأوامر الإدارية والنار والدم، ويوزعوه فوق تلال فلسطين وجبالها، ويجعلوا فتى مولوداً في بروكلين يتجوَّل بقطيع وحمار مسروقَين في هذه المراعي المحتلة، فهل هذا نهاية المطاف؟

عندما كنتُ عائداً من أريحا قبل يومين، تفاجأت بقطيع من الإبل يرعى قرب الحاجز العسكري المعروف باسم "حاجز كراميلو" على دوَّار بلدة الطيبة. كان قطيعاً من حوالي ثلاثين رأساً متماثلة في اللون ما تزال فتيَّة، وكان أربعة جنود وراعيان مستوطنان على قمَّة رأس كل منهما قلنسوة منسوجة تميِّز المتدينين القوميين—يقفون قربها مثل مجموعة من سيَّاح غربيين يتأمَّلون باندهاش مشهداً أصلانياً. إذن هذه آخر تقليعة، فالماعز والنعاج والحمير لم تعد تكفي، بل يجب أن يكتمل المشهد بالجِمال أيضاً، فيعقوب عندما عاد من عند خاله لابان بن بتوئيل في فدَّان أرام "... حمل أولاده ونساءه على الجمال، وساق مواشيه وجميع مقتناه الذي اقتنى، مواشي اقتنائه التي اقتنى في فدَّان أرام، ليجيء إلى إسحق أبيه إلى أرض كنعان."[4]

هذه البلاد التي عبرتها الجيوش والحضارات منذ آلاف السنين، تحوَّلت إلى معدة هائلة بأحماض هاضمة شديدة الفاعلية، إذ لا يمكن تعداد العائلات الألمانية والفرنسية واليونانية والإيطالية التي تعرَّبت منذ الحروب الصليبية وأصبحت جزءاً أصلياً من النسيج الديموغرافي والثقافي الفلسطيني. فهل سيتمكَّن راعي الحيران هذا القادم من بروكلين بعد مائة عام من إلقاء قصيدة من الشعر البدوي أو الشعبي؟ هل سيتمكَّن من مناداة الجِمال بالأصوات التي تدعوها للورود على الماء أو التجمُّع في المراحل والمبيت في المعطن؟ وهل سيتمكَّن من تسمية الأعشاب والأزهار والأشواك والطيور والحشرات بأسمائها الشعبية كما في لهجات بلاد الشام؟ هل سيكون قادراً على التمييز بين خَلَّة وشِعب وصَفحة ومَارِس ومِعْناة..إلى آخره؟ هل يكفي أن يُطلق على الينابيع أسماء، مثل "نبع بنيامين" أو "أليعازر" أو "بتسلئيل" ليتحوَّل خريرها إلى لغة أخرى؟ أم هل يكفي أن يحوِّل مقامات الأولياء والمتصوِّفة وشهداء الحروب الصليبية إلى أسماء شخصيات توراتية ليؤكِّد لنفسه أنه ابن هذه البلاد؟ أم سيواصل الاستعانة على كل ذلك بالدبابة والبندقية والطائرة العمودية وآلاف الأوامر العسكرية؟

ريفيرس
سيرة شخصية ليوم اعتيادي
في مملكة يهودا والسامرة أو أوسلو في عامه الثالث والثلاثين

ربما لم يكن من الحكمة الذهاب إلى أريحا في هذا اليوم، إلا أنني قرَّرت الذهاب حتى بعد أن عرفت ما جرى في

قرية تِل. تفقَّدت وضع الحواجز على موقع "استعلامات فلسطين"، فوجدت أن الحواجز التي سأمرُّ بها سالكة. كان ذلك مكتوباً باللون الأخضر أمام اسم كل حاجز من الحواجز الثلاثة: المحكمة ("بيت إيل") والطيبة ("كراميلو") و"البنانا" في مدخل أريحا، بالإضافة إلى طريق المعرَّجات التي كانت سالكة أيضاً.

كانت محطة الوقود مقفلة بشريط أحمر من النوع الذي تضعه الشرطة حول الموقع الذي وقعت فيه جريمة، مع ذلك واصلت طريقي باتجاه حاجز "بيت إيل" بنصف خزَّان وقود آملاً أن أجد محطة وقود في أريحا. وجدتُ أمامي عدداً قليلاً من السيارات، لكن الحاجز كان مغلقاً أو أنه لمّا يفتح بعد. بعض السيارات يئست واستدارت، أما أنا فقرَّرت البقاء، أمامي كان باص كوستر فيه بعض الركَّاب. تأملتُ سهل البالوع، لم يلفت انتباهي سوى الشومر البري الذي ارتفع في بعض الأماكن حوالي ثلاثة أمتار، تعلوه أزهار حديثة التفتُّح بلون يحتاج إلى عيني امرأة لوصفه، أما أنا فسأقول إنه أصفر فستقيٌّ، إن جاز التعبير. جاءت سيارة تاكسي ونزل منها السائق وفتاتان مبتسمتان، وناولني حبة شيكولاته قائلاً هذه حلاوة النجاح. هاتان الفتاتان نجحتا وستذهبان إلى أريحا بهذا الباص. من كل مكان ارتفعت أصوات المفرقعات ابتهاجاً بالنجاح. دائماً أتخيَّل أن الأخوة الأصغر سناً هم الأكثر احتفالاً بنجاح الأشقَّاء والشقيقات، وهم الذين جهَّزوا المفرقعات قبل وقت طويل.

أنتظرتُ ساعة كاملة أطفأتُ أثناءها محرِّك السيارة مبقياً على المذياع فقط. أخيراً فتح الحاجز وبدأ تحرُّك السيارات ببطء شديد. عندما كنتُ على رأس الدور جاءت سيارة إسعاف تابعة للهلال الأحمر الفلسطيني وتقدَّمت مباشرة إلى الحاجز. ظلَّت واقفة ما يقارب سبع دقائق، ثم رأيتها ترجع إلى الخلف قبل أن تتقدَّم ثانيةً ويُسمح لها بالعبور. عندما وصلت إلى الحاجز اقتربت كثيراً من المكعَّبات الإسمنتية التي يقف الجندي وراءها نزولاً عند أوامر الجندي قبل أسبوعين: "Next time come closer".

بادرني الجندي الجالس وراء الحاجز بقوله: "السلام عليكم، كيف الحال، هل أنت بخير؟" تمتمت بما يعني ردَّ التحية، مفكِّراً في نفسي: يتصرفون هنا بتهذيب موظَّفِي استقبال في فندق فاخر من غير أدنى شعور بأن هذا التهذيب الكاذب يتناقض جوهرياً مع كل شيء يمارسونه، بما فيه هذا الوقوف الطويل المذلِّ على تسعمئة وستين حاجزاً من شمال الضفة حتى جنوبها. المهم أنني انطلقت أخيراً وانصرفت كعادتي إلى تأمل الطريق. كان على طول الجانب الأيمن من الطريق ما يشبه السياج المتصل من شجيرات الشومر التي ارتفعت ارتفاعاً غير مسبوق بسبب غزارة الأمطار في الشتاء الماضي. دائماً تزدهر الأشجار والنباتات على جانبي الطريق، فهي تكون في مقلب الماء الذي يسقط على الطرق. كانت أزهار الشومر تكاد تلامس عشرات الأعلام الزرقاء والبيضاء التي مزَّقتها الرياح.

عادة ما أذهب إلى أريحا بسبب الطريق التي تشعرني بعزلة وتتركني مستسلماً لأفكاري التي تتداعى في كل اتجاه. تأمُّل البرية يشعرني بأنني جزء ضئيل من هذا الكون الخالد، مثلي في ذلك مثل العصافير والثعالب والعظاءات والنباتات والنجوم والكواكب والرياح...إلى آخره. أحبُّ بالذات الطريق المستوية التي تنعطف يساراً من الطريق الرئيسي المتَّجه جنوباً إلى القدس، وتمرُّ بين أراضي بلدَتي مخماس ودير دبوان التي صارت الآن مسرحاً لأنشطة "فتيان

التلال"، ثم طريق المعرَّجات بعد حاجز الطيبة حيث ينفتح أمامك مشهد بانورامي يشمل الغور وجبال البلقاء.

عندما انعطفتُ يساراً إلى الشارع المستوي استسلمت لأفكاري كعادتي، ولم أنتبه إلا في الثانية الأخيرة بأن سيارة حمراء صغيرة فيها ثلاثة فتيان تكاد تلتصق بسيارتي محاولة دفعها عن الطريق. ارتفع الأدرينالين من الصفر إلى المئة دفعة واحدة، فابتعدت بسيارتي وحافظت على سيطرتي على المقود. لاحقتني السيارة حوالي مئتي متر بهذه الطريقة ثم تجاوزتني وصارت أمامي مبطئة سرعتها إلى أدنى حدٍّ، وهذا ما فعلته أنا أيضاً وأنا أنظر في المرآة آملاً أن تمرَّ سيارات عربية، ولكن الطريق كانت شبه خالية سوى من بضع سيارت مستوطنين تتجاوزنا مسرعة من الاتجاه المعاكس. فكَّرت باحتمال أن تتوقَّف سيارتهم أمامي ويترجَّلوا منها حاملين هراواتهم ومسدساتهم وعبوات رذاذ الفلفل، ورسمت خطة للإفلات بتجاوزهم بأقصى سرعة ممكنة، ولكن سرعان ما رأيت أن ذلك يحتمل خطراً أكبر، فقد يطاردونني حتى المنعطفات الخطيرة التي تمرُّ من فوق جرف هارٍ يخترقه وادٍ صخريٍّ شكَّلته السيول في عصور جيولوجية سحيقة. فكَّرت أن الانعطاف في اللحظة المناسبة ثم الاستدارة والعودة إلى الطريق الرئيسي حيث تزداد حركة المرور والسيارات العربية، هو الحل الأمثل، ولكن لم أنفِّذ أياً من الخطتين لأن السيارة الحمراء انطلقت بسرعة شديدة وسرعان ما اختفت من أمامي.

وصلت أخيراً إلى حاجز "البنانا" على مدخل أريحا الشمالي، فوجدت سيارة عسكرية تقف في عرض الطريق مقفلة ممرَّ الدخول. أبطأت السرعة، فرأيت جندياً يقف على الأرض يشير بيده بحركة تعني أن عليَّ الرجوع. كانت أمامي سيارتان رجعتا عن الحاجز، وكان أحد أصدقائي بالصدفة في واحدة منهما، فقرَّرنا أن نذهب ثلاثتنا عن طريق العُوجة. وهكذا سرتُ خلفهما بسرعة تتراوح بين مئة ومئة وعشرة كيلومترات في الساعة، ومع ذلك سرعان ما اختفيا من أمامي، فقد كانا يقودان بسرعة فائقة. واصلتُ السير حتى شارع 90 السريع الذي يربط أقصى جنوب فلسطين بأقصى شمالها من جهة الشرق مخترقاً النقب وغور الأردن وبيسان. انعطفتُ إلى محطة وقود قريبة، وسألت رجلاً يصبُّ الزيت في محرِّك شاحنته الصغيرة عن وضع الطريق، فقال إن جميع مداخل أريحا ومخارجها مغلقة. سألته هل يوجد وقود في المحطة، فقال لا توجد قطرة وقود واحدة في كل محطات أريحا، وذكر أنه ملأ خزان سيارته بخمسمئة شاقل من محطة فَصايل، وأين تقع فَصايل؟ فقال على بعد خمسة عشر كيلومتراً إلى الشمال من هنا. "وكيف أذهب؟" فقال: اتبعني أنا ذاهب إلى هناك، بعد "الرمزون [الإشارة الضوئية]" بحوالي مئة متر تكون المحطة إلى اليسار.

انطلقنا وسار أمامي بسرعة شديدة. كنتُ أسير بسرعة مائة وعشرين، ولكنه ظلَّ يسبقني بمسافة طويلة. كان هذا الطريق سريعاً تحفُّ به بساتين النخيل وشاخصات متتالية تحمل أسماء مستوطنات وقرى زراعية بالعبرية والعربية. ربما لم أشعر بيأس طوال حياتي مثلما شعرت ذلك اليوم. التصرُّفات البديهية الاعتيادية للمستعمرين توحي بأنهم هنا منذ مئات السنين، جرَّاراتهم الزراعية التي تقطر خلفها عربات طويلة موسوقة بصناديق الخضار أو أكياس السماد، واليافطات التي تنبِّه السائقين بأن مركبات زراعية تعبر الشارع، والنساء الشقراوات بمناديل رأس زرقاء إلى جانب أزواجهن بلحاهم الصهباء ونظَّاراتهم الشمسية، والاسترخاء التامُّ الذين يعيشون به أيامهم، والبلاد التي أخذوها قبل أن أعرفها... تذكَّرت المقولة الشهيرة لمهندس أوسلو الذي ردَّ على سؤال عن هذا المشروع

بقوله: "إما أن يفضي بنا إلى الدولة أو إلى الكارثة". ها نحن قد بلغنا أحد الاحتمالين، فقد صار في وسع فتى في السادسة عشر أن يقف مغلِقاً السبيل أمام بلدة يقطنها عشرة آلاف فلسطيني، فتى بقميص أبيض قادر برسالة قصيرة على هاتفه المحمول أن يحرِّك وزارة حرب كاملة بجنرالاتها وشاحناتها العسكرية وجنودها المؤتمِرين بأمره.

في سياق هذه الأفكار، وجدتُني أقف أمام الإشارة الضوئية، وبعد أن تجاوزتها رأيتُ شاخصة تشير إلى استراحة ومحطة وقود على بعد خمسمائة متر. تفاجأت أن المحطة كانت إلى يسار الشارع، ولم يكن هناك أي تحويلة تؤدِّي إليها، فواصلت القيادة متجاوزاً المحطة على أمل وجود مثل هذه التحويلة، ولكني ارتكبت حماقتي الثانية منذ الصباح عندما قرَّرت الانعطاف على الطريق السريع في مكان غير مسموح به. كنت أعرف أن في ذلك مخالفة لا تقلُّ عقوبتها عن حجز السيارة ومحكمة وغرامة مالية باهظة، ومع ذلك فعلتُ مستثيراً غضب المستوطنين الذين عبَّروا عن ذلك بإطلاق أبواق سياراتهم باستنكار، ولكن عقلي كان قد عزب عني في تلك اللحظة. رجعتُ إلى المحطة، فوجدت أن سيارة تقف في مدخلها فظننتُ أن هذا هو المخرج وسيكون المدخل هو الآخر، ولكن العكس كان هو الصحيح، فتحيَّرت، ثم أشار عليَّ مستوطن يلتقط صوراً مع زوجته إلى جانب الشارع بأن أرجع إلى الخلف قائلاً بالإنجليزية: "ريفيرس، هل تعرف ما معنى ريفيرس؟" فأومأت إليه أن" "نعم". رجعتُ إلى الخلف، وعندما وصلت إلى المدخل المنحني اضطررت إلى العودة، لأن سيارة كانت تخرج، وتكرّر ذلك ثلاث مرات حتى نجحتُ أخيراً في الدخول، فوجدتُ شاباً عربياً يملأ خزان سيارته، فعرفتُ أن الخدمة ذاتية. دلَّني على وجوب الدفع في الداخل، هناك كان شاب عربي يخدم العملاء في حانوت يبيع مشروبات ولوازم مختلفة. أعطيته النقود وساعدني في تعبئة الخزان بعد أن ركن سيارته. وهكذا انتهت رحلتي إلى أريحا في يوم الجمعة الثقيل ذاك الذي بدا كأنه فاتحة حقبة جديدة من تاريخنا.

على حافة الأسطورة

في طريقنا إلى أريحا قبل ثلاثة أسابيع، وبعد أن انتهينا من منطقة المعرَّجات، واستوت الأرض في ما يشبه السهل الواسع الذي يمتدُّ من الشارع حتى قناة نبع العوجا، شاهدنا إلى شمال الشارع المسفلت راعياً مع قطيع صغير من الجداء السوداء، وهو مشهد مألوف هنا منذ آلاف السنين، وخاصة هذا النوع من الماعز الأسود الصغير الحجم الذي كاد ينقرض. كنا نسميه "بدّيوي" فهو يشبه السلالة البلدية السوداء، ولكنه أصغر حجماً، وأصبر على الجوع والعطش ويرضى بالقليل، فضلاً عن مقاومته للأمراض. وهناك حديث نبوي يشبِّه المؤمن بالشاة الأعرابية التي تقضم قضماً، ولا تخضم خضماً.

كل شيء سيكون عادياً لو أن هذا الراعي لم يكن فتى أشكنازياً أشقر بعينين زرقاوين وجديلتين شقراوين تتدليان من سالفيه، إضافة إلى قلنسوة المتدينين القوميين البيضاء التي تعتلي قمة رأسه الأشقر الصغير. تمهَّلتُ قليلاً عندما حاذيتُه، وقلت: "حتى أنتَ صرتَ راعياً أيها الغلام؟" فنظر إليَّ بعينين واسعتين مندهشتين. لعلَّه كان غير مقتنع تماماً بدوره هذا، ولكنه ظنَّ ربما أنه سيقتنع حين يعيش الدور ويندمج فيه: دور الراعي "الإسرائيلي"

القديم الذي كان يتجوَّل بماعزه في برِّية القدس. لأول مرة ينقلب المشهد هنا ويغدو الغالب مولعاً بتقليد المغلوب. أردتُ أن أقول له: "ينقصك أيضاً كلب الراعي الفلسطيني، الكلب الكنعاني ذو الجسم الغزلاني والذيل المرفوع إلى أعلى على شكل حلقة متداخلة." ولكني مضيت في طريقي، فهو لن يفهمني على أيِّ حال.

حين عدنا بعد ثلاث ساعات، كان الراعي الأوروبي ما يزال في مكانه، والغريب جداً أن القطيع الصغير كان يقف ساكناً لا يتحرَّك، ولا يرعى، فليس في ذلك المكان في هذا الوقت سوى التراب الأمغر. وهو أمر غريب لمن اختبر الخروج إلى الجبال بقطيع من السُّخول، لأنها ستجبره على الهرولة خلفها عشرات الكيلومترات. ولكن جداء هذا الولد كانت ساكنة مثله.

في المرات التالية التي نزلت فيها إلى أريحا عن طريق المعرَّجات لم أشاهد الراعي الأشكنازي وسخوله الأعرابية السوداء. لا مجال للشك أن وقوفه هنا كان مجرد إعلان أوَّلي عن تحويل هذا السهل الرحب الذي يمتدُّ على عشرين ألف دونم، وما فيه من ماء متدفِّق غزير، إلى محمية رعوية استيطانية، تمهيداً للاستيلاء عليه. ولكنهم يعملون بدأب ومثابرة ونفس طويل. ونحن نأمل أن يتغلَّب نفسنا الطويل على نفسهم الطويل. من الأفضل لهذا الفتى أن يعتمر بدل هذه القلنسوة الصغيرة قبعة لها حافة تتدلَّى وتغطي العنق من الخلف، كي لا تغلبه شمس أريحا الحارقة التي لا يمكن لبشرة مثل بشرته الشقراء احتمالها. فتخصَّه بأمراض جلدية خاصة به، مثلما فعلت شمس أستراليا بجلد الرجل الأبيض الذي استعمر أرض تلك القارة البعيدة، بعد أن ربط سكانها الأصليين بسلاسل معدنية غليظة من أعناقهم، وسلك كل عشرين أو ثلاثين منهم معاً تحت حراسة مستعمر أبيض يعتمر قبَّعة صيادين من الفلين ويرتدي بنطلوناً خاكياً قصيراً، ويتنكَّب بندقية بماسورة طويلة... ثم وضعهم في محميات معزولة.

ولكن مشروع هذا الفتى، المندهش مثل سائح، تأخَّر بضع مئات من السنين، ولم تكتمل جريمته التي قامت على عنف تأسيسي، مثلما اكتملت مشروعات أسلافه من البيض المستعمرين في أمريكا وأستراليا ونيوزيلاند، فنحن هنا أيضاً كل يوم

الإحالات

[1] **العهد القديم**، يشوع (8: 1-2).

[2] **العهد القديم**، يشوع (8: 21-30).

[3] محمود درويش، **لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي** (بيروت: رياض الريِّس للكتب والنشر، 2009)، 32.

[4] **العهد القديم**، التكوين (31: 18).

شعر

عِناق الورق

علي أبو عجمية، فلسطين

طِباع الموت

الصيفُ أعتقَ مَجْدَهُ
وتقدَّمَ
الكَرْمَ القديمَ مُعاقراً
خمرَ المحبّةِ وانحنى لنديمِهِ:
لا تقترب،
لا تبتعدْ
لا تغترب،
لا ترتعدْ
إنّي كفيتُكَ خاطري،
وحلفتُ باسمكَ أن تعودَ
وأن تُبارزَ من بَرَى عُود الرِّجال.
هل أنزلَ التُفّاحُ آدمهُ خطايا؟
هل نَزَعْتُكَ من جِنان النّاسِ
فاختلطتْ سَماؤُكَ مع سماء اللهِ؟
هل زادَ الصديقُ صدارةً؟
اشربْ لتذكرَ أنّنا
نِسيانُ من جمعوا
طِباعَ الموتِ في الهَذَيان.

صحوة

أكرمتُ أسمائي وحفّزتُ الجوارحَ
كي تُصلّي،
السماءُ قطعتُها من حَبْلِها.
يا ربُّ إنّي ساكنٌ نَفْسِي
ولكنّي افتقدتكَ
اتّخذني
في الجحيمِ مقارعاً ناري
وخذني في الجِنانِ ...
أنا جريحُ النّعمة الأولى
وقد حازت يداي على القَبول.

عِناق الورق

مجازكِ حُرٌّ، وَتُفّاحة الآدميِّ شَفق.
أفلتي النجمَ والقبضةَ المستديرةَ؛
عُضّي الأساورَ ...
أسمى الطُقوس عِناق الوَرَق.

لغة لا أعرفها

يا وردةً في الصّقيع المُرّ. يا قِراناً معقوداً بين القَصَبةِ والأنين. يا لُهاثاً لا يصلُ ولا ينتهي. يا معجماً وفدت إليه الكلماتُ المعذّبة. يا فؤاداً من الفرائض والفراشات. يا عسلاً أنتجتهُ الوُرود الواثقة. يا مريضاً أنقضُ عافيتي بين كَماليه. يا كلّ نداءٍ مكتظٍّ وكظيم. يا شفقاً مشفوعاً بالأشياء المشحونة والضّوء الضاري. يا ملحاً مبذولاً في رحلة يأسٍ محظورة. يا لغةً لا أعرفها إلا في اللّيل الأوسطِ وأترجمُ فيها أسمائي

أهديتني حقل رُمَّان

هلا الشروف، فلسطين

سأقولُ الحقيقة

سأقولُ الحقيقة، ولا شيءَ غير الحقيقة:
منذُ ذلك اليوم الذي رأيتُكَ تنسابُ فيه من الشقوقِ عرفتُك.
كانت الشمسُ تختفي في حجابٍ من الغيم،
وكنتُ بلا حائطٍ أو وتد،
خيمتي طارتْ مع الريح، وكنتُ مُستوحِدةً ومُستوحِشة.
أبرَقَتْ وأرعَدَتْ، وسالتْ مياهٌ على كلِّ شيءٍ،
تبلَّلْتُ حتى ذابَ ملحي، ولم يعُد لي مفرٌّ من الماءِ سوى الماء.
قلتُ: اسبحي!
استدقَّ عودي ورقَّ جلدي، وهِمْتُ.
القشعريرةُ لازمتني، ووخزٌ على باب صدري، وفراشةٌ طارتْ في دمي،
وصرتُ أهذي،
أنادي ولا أجدُ، أمشي ولا أصلُ.
أنا إن سمعتُكَ، ماذا سأسمع؟
يومانِ في الطين، والمارُّونَ بي يرونَ جذعي يكادُ يئنُّ من وطأةِ الريح،
وأنا أرى الليلَ والنجمَ مفاتيحَ للأُنسِ،
وأرى ما وراءَ الجبالِ مغاليقَ للشَّك.
قلتُ: احدِسي!
وغرزتُ حدسيَ في الطينِ إلى جانبي،
ودَلَقتُ ماءً علينا كِلَينا،
المارُّون بنا رأوا جذعَينِ كادا يطيحانِ من ثِقَلِ السواد،

ونحنُ رأينا السكونَ مداخِلَ للنور،
ورأينا ما تحتَ جِذعَينا مخارجَ للأسى.
أنا إن رأيتُكَ ما الذي سأراه؟
سأقولُ الحقيقة، ولا شيءَ غير الحقيقة:
منذُ ذلكَ اليوم الذي قلتُ لكَ فيه: كُنْ! كُنتَ،
وتقشَّفْتُ في كلِّ شيءٍ سوى في الكلام:
الكلامُ بحرٌ أقفزُ فيه،
الكلامُ داءٌ أداويهِ بالكلام،
الكلامُ دواءٌ أستطبُّ به،
الكلام ترابي الذي أزرعهُ بما أشاء، فينبتُ ما أشاء،
وأسقيهِ بالماءِ وأقطفُهُ،
الكلامُ هائمٌ على وجهه فأدُلُّهُ إلى الكلام،
الكلامُ ماءٌ أدلُقُهُ في فتحةِ الروح فتتّسع،
الكلامُ فتحةٌ في الروح أدلقُ فيها الماءَ فيزهر،
الكلامُ بابٌ ومفتاحٌ،
الكلامُ بابي إليكَ
ومفتاحُ بابي إليكَ.
سأقولُ الحقيقة، ولا شيءَ غير الحقيقة:
منذ ذلك اليوم الذي تبلَّلْتُ فيه ناديتَني:
هِيبي، أنتِ، أيَّتُها المُعشوشِبة.

سأدلُّكَ إلى الطريق

سأدلُّك إلى الطريق، اتبعني،
سأدلُّك في الطريق.
عبر الكهوف، والممرّات، ومتاهات الأسئلة.
سأمشي أمامك،
مثل شمسٍ تسير ويتبعها كلُّ شيء،

سأمشي أمامك.
عبرتُها مئات المرّات،
تلك الغابات التي لا تنام، بكائناتِها: ناجيتُها كلّها.
وتلك الصخور التي تصعد ثمّ تهبط ثمّ تجرح من يستهين بقسوتها: جرَّحتني كلّها.
وتلك السهوب التي تركضُ فيها خيول الحقيقة.
سأدلُّك على الطريق، سأدلُّك في الطريق، اتبعني.
عند أوّل الحقل، ستضربنا صعقة الموت، لا تخف!
سنصحو آخرَين، لسنا نحن ولا نعرف من سنكون بعد هذا الطريق.
عند منتصفه، ستغسلنا يد إلهيّة بالعتمة التي لا بدّ منها.
وفي آخره، سنعود إلى نقطة الصفر، حيث لا أنا أنا، ولا أنت أنت.
سأدلُّك بعد الطريق،
الطريق الذي التفّ مراراً حول نفسه، حتّى ظنّ بأنّه خاتم بيد الحياة، ولم يكن سوى جسرها.
سأدلُّك.
أنا قطعته ألف مرّة، وضعتُ فيه، إلى أن سحبتني يد إلهيّة، ربّما، من يدي،
وصدّقتْ رغبتي في الجفاف من الدمع، ورفعتني إلى سدرة المنتهى، ربّما.
أنا قطعت الطريق،
وفي سقوف الكهوف التي نمتُ فيها، تدلّتْ حبالٌ، تركتُها لك.
وعبر الممرّات التي سرتُ فيها، مشت ينابيع ماء أثيريّة،
سوّيتُ قيعانها لأجلك،
أمّا متاهات الأسئلة، فتلك لها أسرارها، لا يفكّها سوى أنت.
فاستدلَّ بي إليكَ، أيّها الشِّعر،
يا صديقي الذي لا قَبله ولا بعده.
أنا وصلت،
فأين أنت؟

أهديتَني حقلَ رُمَّان

أهديتَني حقل رُمَّانٍ، وكلُّ الهدايا منك.
وأنا قبلتُهُ، وسرحتُ فيه، وطوّقتُهُ بالسناسل لأجلك.
أنت تعرفني، وأنا أعرفك،
إلَّا أنَّ جلالك أوسع من رقَّتي،
وكلامك أعلى من شجرتي.
اليوم سأعصرُ الرمَّاناتِ وأشربُ نخبكَ في حقلي هذا،
وأكتبُ عنك، لأنَّني لا أستطيعُ أن أكتبَك،
فالشعر قشرة التجربة، بياضُها في اللَّيل، سوادُها في النهار، وألوانُ طيفٍ سبعةٌ فقط،
إنَّهُ الشكلُ والصوتُ والظلُّ، ولا شيء أكثر، لهذا غيّرتُ مقولتي فيه،
مثلما أنَّني غيَّرتُ مقولتي في نفسي: إنَّها وعاءٌ فقط،
تضعُ فيها من نورك فتضيءُ، أضعُ فيها من عتمتي فتنطفئ.
أمَّا أنت فحقلُ الحقول، وهذا الحقل الذي هو كلُّ ما أملكُ، لك،
مثلما أنَّني طوعُ أمرك:
تُقرِّبُني أنجلي، وتُضيءُ حبَّاتُ النمشِ في وجهي على مرآةِ وجهك،
تُبعدُني أتكسَّرُ مثل الحشائش في ليل آب.
ألا ترى أنَّني لا أُمسكُ شيئًا منك إلَّا وأدركتُ أنَّهُ منك ولكن ليس أنت؟

أشدّ الظمأ

طارق العربي، فلسطين

ذئبٌ يغادر القطيع

اليوم رأيت أربعة عمال يتناولون طعام الإفطار: عامل نظافة وثلاثة حمّالين.
عامل النظافة كان يقف بعيداً عن المجموعة،
يأكل خبزه مثل رجل يتنفس ببطء، مثل ذئبٍ مُنفردٍ وحزين.
وأنا أريد إخبارك بذلك؛ إخبارَك بالقصة؛
نادوني لأتناول طعام الإفطار معهم، لكنّي لم أذهب.
أردت ذلك، لكن عامل النظافة منعني عن المشي خُطوةً واحدة ...
أردت تناول طعامي معه، أن أجلس إلى المائدة وأضحكَ معهُ
وبدلاً من هذا رحت أشق طريقي مبتعداً مثل ذئب يغادر القطيع،
كمن يحفر قبراً لأبيه.
عامل النظافة يضحك والأصدقاء في الخارج يضحكون من لعثمتي وأنا أضحك
أضحكُ وأتألّم،
ما أجمل العمى يا صديقي، ما أجمل العمى بعد كل ذلك!

أشدّ الظمأ

... ثمّ أدّعي أنّنا هنا لنكمل حديثاً لم يدم أكثر من ثلاث دقائق،
لن أخبرك أنّ المرأة التي جاءت لتشتري الأفوكاتو
تقصّدت أن تراني بهذه الهيئة،
وأنّها كانت تبدو في السيارة التي جاءت بها لتنضمّ إلى العمّال
مُتسكعةً مثل امرأة قضت حياتها في التسوّق وصالونات التجميل.
في عالم ما بعد البروليتاريا يُنقذنا الطين من الجوع؛
والصخر من ضيق الشوارع؛ والكتب من علّة الزمان.
سوف أجيء إلى هنا كلّ صباح، مع أنّه يمكن رؤية صفّ العربات الطويل،

كلّ يوم كعربات قطار تنفصل الواحدة عن الأخرى.
مع أنّ الرجل الذي بال على نفسه وأخذ يتنفّس مثل الأسماك
لمّا عرف الجميع أنّه بال على نفسه،
ما زال يدفع العربة إلى أعلى وبالوتيرةِ نفسها منذ سنوات.
إنّ أشدّ الظمأ هو ظمأ يتغلغلُ بين الأصابع في الليالي الطويلةِ
وإنّ صيف هذه الحرب طويل، يكسره التحدّث مع تاجر،
كي يحمي نفسه من تجّار آخرين،
يريدون أن يعرفوا كيف أصبح الأذى بضاعة.
أجلسَ ابنه مكانه.
وادّعى أنني كنت أمشّط شعرك الطويل،
كأنني قلت كل ما تعذّر عليَّ قوله،
لن أخبر أحداً كم كانت فاتنة ذلك الصباح،
سيقولون أنّني أهذي بجمال غير موجود.

اليد اليسرى

أبعد من كناية،
أقول إنها مشكلة لغوية، فكل ما يتضّح يفقد سِرّهُ
استيقظتُ من نومي وأنتِ فيه،
و فيه رجل يمرّن نفسه على استعمال اليد اليسرى بدلاً من اليمنى،
ولما وجد عمله شاقاً جلس صامتاً على الكُرسيّ،
حتى بدا أنه يحاول أن يدرّب جسدهُ على حياةٍ أخرى،
ولما نجح الرجل في تحريك يده اليسرى، قلت:
إنّ المسيح حقاً قام، استخدم يدهُ اليسرى ومشى على الماء.
لكنّ الكناية لم تكن في المعجزة، بل في الرجل الذي أحتاجه.
بينما كنت أقف في الساحةِ ببنطالٍ من الكتّان وقميصٍ كُحليّ
ورأس كبيرة بدت في الصورة أكبر من جسدي.
كان الضحى يشبه ضحى لا أتذكّرهُ، وكانَ الرجلُ
كما لو أنه سبقني إلى هذا الصباح، يرفع صندوقاً بيده اليسرى،

كأنّ كل صندوق هو محاولته الأولى.
وأنا لا أعرف بأيّ يد أحمل هذا كلّه.
ظلّ الرجل يرفع صندوقاً تلو آخر، وفكرت أنني وبمساعدة منه،
أستطيعُ أن أعبرَ هذا الصباح:
السادس والعشرين من أكتوبر، في سوق نابلس.
إنّ اليد التي عادت من نومها، أيقظت الجملة الأولى،
وتركت لهذا الصباح يدي الأخرى.

حيواناتٌ مَسعورة

سنواتٌ من العذاب من أجلِ أن نكون ملائكةً بملابسَ نظيفة؛
وإذ يفارق الواحد عُمْرَه الآن يكتشفُ
أنّ البراءةَ ليست إلا السنوات التي كنّا نصدق فيها كلّ شيء،
حتّى المرّات الّتي أخبرونا فيها أننا حين نكبر
سيكون بإمكاننا شراء الأحذية التي نريد والذهاب بها إلى أيّ مكان.
الذي يجرّ العربة يعرف شكلاً آخرَ للسنوات،
إذ لا تمرّ سنة إلّا ويكسرها، متظاهراً بأنّه أفضل حالاً ممّا كانَ عليه.
لكنّي لا أعرف كيف أفسّر أنّني وبعد كلّ هذا العمر،
آخذ غضبي معي إلى كلّ مكان، حتّى أنّني صباح اليوم
جعلتهُ يكنسُ بابَ الدكّان مثل حماريَ الحزين،
وجعلت أبو الجود يقوم برفع الصناديق من مكان إلى آخر،
ثلاث مرات بلا سبب ثم جلست أتحسّس بريق عينيه،
وهو يبحثُ بصوت اجترحَ الإيمانَ من قناع الكفر
عن شتيمةٍ مُناسبة،
وبحذاء قاوم حجارة الأزقة على مرّ الزمان،
حتى صارَ العبد الفقير إلى الله: أبو الجود، صاحب الحذاء.
مؤخراً صرت أظن الجمال لن ينجو
وأنّ المعرفة الكثيرة مثل المعرفة القليلة،
في اللحظة الّتي ننفي فيها البراءة؛ نبدأ بالعواء مثل حيوانات مسعورة

فتاة من غزة

نجيّا محمود، فلسطين

(1)

في خيمة منسية في طرف هذا العالم
أحيا كمن ماتت وأشبه من رقدوا في المأتم
أصحو على قصف يذكرني بأني حاضرة
وأنام في وجع وعجز في ترقب ما يكون.

حتى بحرنا المكسور لم يسلم من الفقد الأليم
أمواجه اختلطت بأشلاء الأحبة في الصميم
وهناك في غرف التناقض والمنافع والكلام
يتلونون كعادتهم ويوزعون لنا الخيام.

لا تقلقوا
فالموت مستمر هنا والذبح مستمر هنا
والوقت مشلول يحدق في الدماء
إلا أنني مجبرة
آكل وأشرب الكولا وأبكي في الخفاء.

(2)

أنا نجيّا
في خيمتي التي تغفو على حافة الأيام
تركت ملامحي القديمة في مرآة الأمس
وذبل شغفي بهدوء كما تذبل وردة غاب عنها المطر.

لم أعد تلك الفتاة التي تركض خلف أحلامها
الأيام هنا سرقت لوني وسرقت حتى قدرتي على الألم
صار الوجع يمر بجانبي فلا ألتفت
والخوف يطرق بابي فلا أرتجف.

صرت خفيفة جداً مثل ظل
أشاهد العمر يمر من ثقب القماش
فتاة كانت يوماً تفيض بالحياة
وصارت اليوم غيمة هادئة.

لكنها غيمة تخبئ في قلبها قطرة ندى
ورغم هذا السكون الشاحب
أحتفظ في داخلي ببذرة صغيرة ترفض الموت
أنتظر فجراً يمسح عن روحي هذا الرماد
لأوقظ أحلامي من سباتها
وأنفض غبار الخيمة عن قلبي
وأعود يوماً نجيّا التي تبتسم للحياة.

(3)

هي فتاة من غزة
تركت ملامحها الناعمة في مرآة الأمس
وأتت إلى هذه الخيمة تحمل قلبها في يديها
تتأمل وجهها اليوم فلا تبحث عن إشراقة الأيام الهادئة
إنما تقرأ في شحوبها قصة حزن أعمق من كل الكلمات.

لم يسرق التعب جمالها
لقد منحه لوناً آخر يشبه الغيم الثقيل المليء بالمطر
يمتزج بتراب مدينتها الحنون
في عينيها المتعبتين يسكن سكون بحر خذلوه

وفي هدوئها ألم نبيل لا يشوه الروح
لكنه يعيد تشكيلها لتصبح أكثر رقة وشفافية
وتقف كشجرة باقية رغم قسوة الريح.

هي التي كانت ترتب أحلامها بخفة فراشة
صارت اليوم ترتب وجعها بهدوء حكيمة
لم تعد تتزين بما تصنعه الأيام
واكتفت بهذا الجمال الغريب الذي يتركه الألم
وكأن الوجع صقل روحها تماماً
مثل زجاج مكسور يعكس الضوء وسط العتمة.

في غزة لا يذوي الجمال تحت الخيام
إنه يمتزج بالدموع وينضج ليصبح أكثر مهابة

كل خط رسمه السهر على وجهها هو قصيدة
وكل نظرة شاردة نحو السماء هي بوح ودعاء صامت
لأنها ورغم كل هذا الخراب الشاحب
حتى ملامح التعب على وجهها جمال

عن أيّ شيء

علي مواسي، فلسطين

غناءٌ في مدرسة البنات

صباح الخير أيّتها البلاد
القطرات على شبابيكك دموعٌ تهرول مِن أعالي الجنوب
العصافير المختبئة مِن الشّتاء سرب نازحين
هزّة رعدك الآن عويل أمّهات
شمسك المخطوفة خلف الغيم غناءٌ مِن شجرٍ في مدرسة البنات
يداك تحفران قبراً كبيراً لأجساد الصّغار
يداك تحفران ينابيعَ في باطن الأرض
يداك خطوط نجمٍ طويل المدى في السّماء
قصير المدى، مِن مسافة العمرِ
في موضع مشي الحفاة
قلبي بحرٌ مِن سهول
حرثتْها المجنزرات تحت ظلّ الطائرات
قلبي بكاءٌ
قلبي فجرٌ
قديم.

أيّها العالَم

مهلاً على غيمٍ مِن بسمة الطّفلة تحمل حلواها على الرّأس، تبيعها في المخيّم
مهلاً على قلبٍ مِن الأجساد تغتسل بماء البحر في النّزوح
مهلاً على الهدهدات تدخل في زعيق الصّواريخ

مهلاً على ألعابٍ تحصل في الخيام
على أحاديثَ حول النّار، حيث جرحٌ يتفتّح وأملٌ يتّسع
على يدين تجوعان فتسرقان كيس طحين
على أناسٍ نيامٍ إلى الأبد في الطّرقات
ثُقِبَتْ أجسادهم بالرّصاص
مهلاً على عصافيرَ فقدتْ أشجارها
وخيولٍ عزيزةٍ على أصحابها
ذُبِحَتْ لوأد الجوع والدّموع
مهلاً عليّ في احتراقي
مهلاً علينا حتّى
نقوم.

كأنّه جرح دمشق

هذا قلبي
مخبوزٌ على نارٍ ميّتة
معجونٌ بماءٍ مِن أسئلةٍ بلا أجوبة
تستوطنه طفيليّاتٌ مِن زمن الجليد

خذوه
ازرعوه في أرضٍ لا لغةَ فيها ولا أسماء
دعوه يغنّي في براري الخوف
اسمعوا صراخه المبحوح
جرحه الجريح
كأنّه صهيلٌ دمشقيٌّ
عتيق.

دمع اليمن

في النّهر الأردنيّ رماديَ المنثور
له صوت كتبٍ إبراهيميّةٍ محترقة
كأنّها سطرٌ في لوح سومر
أو عينٌ منقوشةٌ في قبر مصرَ القديم
حيث مِن فم التّمساح نيلٌ
ومِن جناح الأسد حديقة نخلٍ
ومنّي، في الرّيح، طوفانٌ
يشبه دمع
اليمن

لا

لا أحدَ لك في هذه المذبحة
لا أحدَ للحمك المفروم بأسنان النّار
لا أحدَ يمشي إليك ليرى عينيك في الذّهول
ليرى الدّمع فيهما مِن حُلْكَة الموت القديم

لا شيءَ معك
سوى يديك تحفران في الرّكام
سوى قدميك الواقفتين في التّعب الطّويل
سوى صراخك المفجوع مِن الأشلاء على الأشلاء

لا شيءَ
سوى أن تكون نورك النّار ما استطعت
تحرق به أخضر العالَم ويابسه
دون أن تعتذر عن شيء، أيّ شيءٍ
لأحدٍ سواك.

أطفال الحيتان

أكتب لأطفال حيتانٍ يلعبون في ماءٍ لا ينتهي
وهناك حيث الرّيح تدلّي أقدامها مِن سفوح الجبال
قلوبٌ ترقص في دائرةٍ وتدخل في الأغنية
إلى أن يصير كلّ بياضٍ غزلاناً وزهوراً
زرقاء

أكتب لأمّهاتٍ أضعن أطفالهنّ في طرق الحروب
ثمّ رحن يكتبن أسماءهم وأسماء آخرين في أرغفة الصّباح المغمّسة بالزّيت في مواسم القطاف
يوزّعنه على العابرين إلى بلاد
الرّوح

أكتب لعينيك الكرديّتين
للكحل الّذي ضمّني بكلتا يديه كلّما دخلتُ في سِحْرِ كلامهما الّذي بلا كلام

أين أنت في البلاد؟
نمشي في موانئ أثينا دون أن يعرف البحر أمر وجودنا
ولا قمم الجبال في إيران، ولا خفر الحدود في
طريق العبور

أكتب لكي تعود بسمتك ولو قبلةَ حمام
تلمس جبهة النّخل في حيفا
فتصحو نوافير الأندلس
ولا ننام

غزة

(السبت 11 أكتوبر 2025)

نمرود بينا جانغرانغ، تشاد/ فرنسا
ترجمة: أنس العيلة، فلسطين

فقط هذا الطريق المليءُ بالألوان الذي يمتدُّ أمامها مباشرةً،
طريقٌ على طول البحرِ من الغرب
وعلى طول الأَجَاج لملَّاحات الشرق
(المحيط ملحٌ متحجِّر، سأدرك ذلك لاحقاً)

أصبح البصرُ حاسَّتي الوحيدة
بما أنه متَّصلٌ بهذا الهاتف الذي أكرهه
أنا غاضب على نفسي مما يحدث لي
وكلُّ شيء يحدثُ في جفافٍ مُروِّع

أنظرُ إلى هذا الطريق المليء بالرجال
الذين يحثُّون الخطى شمالاً
يتوجَّهون نحو ما لا يمكن التوجُّه إليه
ورغم ذلك هو اتجاه الوطن والبيت والأمل

* نمرود بينا جانغرانغ (Nimrod Bena Djangrang) شاعر وروائي وكاتب مقالات فرنسي أصله من تشاد. ولد في العام 1958، ويعيش في فرنسا منذ أكثر من عشرين عاماً. صدرت له مجموعة شعرية تشمل مختارات من قصائده عن دار النشر غاليمار بعنوان **سأملكُ مملكةً من الخشب الطافي** في العام 2017. وصدرت له عدَّة روايات عن دار النشر أكت سود، منها: **الرحيل** و**شرفة مُطلَّة على الجزائري**. وهو مدير دار النشر أوبسيديان. وقد حصل على عدَّة جوائز أدبية، منها: جائزة إدوارد غليسان في العام 2008، التي تهدف إلى "تكريم عمل فني بارز في عصرنا يمتاز بشعرية التنوُّع، والاندماج بين الثقافات، وجميع أشكال التحرر، سواء كان ذلك تحرر الخيال أو اللغة أو الثقافة".

قبل قليل قال هؤلاء المشاةُ لأمهاتهم
وزوجاتهم وأطفالهم
إنهم سيعودون لاصطحابهم قبل أن ينطلقوا
في هذا الطريق الطويل
طريق الباحثين عن اللجوء
حيث الفناء في الشمال
الذي تضربه أقدامهم بأملٍ جنونيٍّ
(غازِيَّةٌ أرواحهم كومٌ من الأنقاض
بذرةٌ جامعة ركام مُستقبَلٍ)

هل يجب أن يكون المرءُ مجنوناً ليؤمن بذلك
ليؤمن بغير المرئيِّ الذي يجعل الأرضَ الأمَّ تهتزُّ
والطفل الذي يريد أن يستعيد لعبتَه الحديقة
وشجرة الزيتون في عطرِ الزعتر!

قلبي يصرخُ على هذا الطريق الذاهب شمالاً
قناةٌ كبيرةٌ من الضوء واللازورد حيث تنهمر دموعي
تلفُّني ككفنٍ من النسيان
أنا الذي لا أريد أن أنسى شيئاً
في صباح سبتٍ جميلٍ أكثر مما ينبغي كما أرى.

جسدي فارغٌ
لم أعد أرَ شيئاً
لم أعد أشعر بشيء
بقعٌ من الظلِّ ومن اللون
تصرفُ عجزي
وأنا مندهشٌ من رؤيتهم
بعينَي باحثٍ عن بقايا كائنات

لم أعد أؤمن بأيِّ شيء
لا أؤمن بما أرى
لم أكن أبداً شاعراً سيِّئاً إلى هذا الحدِّ
على طول طريق خالٍ من الصيحات والأصوات

من أجل غزة الشهيدة ليلَ نهارْ

فيليب تانسلان، فرنسا
ترجمة: أنس العيلة، فلسطين

يضعُ التاريخُ على عنقِ الفلسطيني
عقداً ضيقاً مُتعدَّد الألوان
مساءً وصباحاً، تُغنِّي حكمةُ الطائر
لكلِّ إمرئ أرض مولِده
حتى ما بين النجوم

عندما يضعُ المستعمرُ بين عينَي ضحيته احتلالَ الأفق
وعندما يرغب بإخفاء الآخرين عن نظره
دعوه يدركُ أنه لن يستطيع سرقة أو محو ذاكرة أبناء الأرض
أنه لن ينجح أبداً في إبادة وضوح الينبوع وعمق البئر
ولا في امتلاك دفء شعاع الشمس
ولا في ثني رقعة من السماء الزرقاء عن تدفئة المُطارد... دائماً

كلُّ الأشياء متَّصلة
الرماد الذي يريد المُحتلُّ أن يحوِّل أرض فلسطين إليه
هو رماد الجميع، رجالاً ونساءً، مختلطين عبر الزمن

---

* فيليب تانسلان (Philippe Tancelin) شاعر فرنسي من مواليد العام 1948، وهو من أكثر الشعراء الفرنسيين ومن أقدمهم انخراطاً في قضية فلسطين. بدأ اهتمامه السياسي بعد أحداث أيار/ مايو 1968 في فرنسا، وانخرط في فترة السبعينيات في "لجان فلسطين" التي كان عضواً فيها. ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم، لم يتوقَّف تانسلان عن الكتابة من أجل فلسطين من خلال المقالات والنصوص الأدبية والمسرحيات. ومن بين أهم مؤلفاته **حُلم الحَجَر**، الذي يتناول موضوع الانتفاضة، وهي مسرحية ترجمها إلى العربية كاظم جهاد ونُشرت في مجلة **الكرمل** في العام 1992، وحازت على جائزة أفضل كاتب مسرحي في مسرح "دي سيلستان" في العام 1993، ونُشرت لاحقاً عن دار لارمتان الفرنسية. ثم كتابه **المخيمات المنسية**، وهو شهادة مُستمدَّة من زيارة إلى مخيمَي صبرا وشاتيلا، ونشر في العام 2011 عن دار لارمتان. وكتابه الذي صدر مؤخَّراً بعنوان **اللامتغيِّر / فلسطين: الشعر، بلا انفصال**، وهو مجموعة من المقالات والقصائد والكتابات التي نُشرت بين 1982-2024.

ودون ذاكرة هؤلاء كما أولئك
لا يمكن لهذا الرماد الذي لا ينفصل إلا أن يموت من الوحدة

الدُّبَال يفتحُ أخاديد ذاكرة الفلسطينيين:
مفتاح البيت المدمَّر
الابتسامة المندهشة للفتاة الصغيرة تحت الأنقاض
الركض المتوقِّف للابن لحظة القصف
الأب والأم تائهان نازحان منكسران من الألم
الشجرة التي لا يزال منديل عروس معلَّقاً عليها

الدُّبَال يغذِّي العشبَ البريَّ الذي ينبت بين الحجارة
ويقيمُ على طريقٍ عقودٍ من عدم الاعتراف
حقَّ الشعب في أرضه
ويكتب على صفحات تاريخه قصيدة الأمل والشجاعة
التي تسكن أسمى مكان في شخص الإنسان

فليت المُطارَد يوماً ما
يتمكَّن من التنفُّس بين أزهار الياسمين
نشوةَ صباحٍ حرٍّ

ليت الطائر يوماًما
يرى في عينَي شجرة الزيتون المحترقة
ظلَّ طيرانه المحفوظ

أن يسمع يوماً ما
من يصرخ بكلمات الحبِّ التي لا تضيع
ويذوق سَكينة الشفاء الذي يغلِّف الحلم الذي لم يهرب

كي نضيء الغد فلنبحث عن وجه الماضي

فلنسمع النداء المتصاعد من آبار الهجر
فلننظر بعيون العرَّافين
ولنلمس بأيدي الباحثين عن المياه
لندرك أن ما ينبغي قوله سيُختم
وأن ما يُودُّ أن يُسكت عنه سُيعلن
لنحتفل بجمال الحقِّ في كلِّ خطوة فلسطينية
كلُّ حقٍّ تاريخي يلتفُّ على رقابة الزمن ويهزمه
فهو يستشعر بين صفحات اللغزِ
فصل الربيع الذي يُحييه الفعل في رحلته من الجسد إلى اللانهاية

صوت غزة القتيل
يرسم الباب الذي ينفتح على موقع انبثاق جذريٍّ
من أجل الكرامة
إنه يهمسُ لقلوبنا سرَّ مستقبل إنسانيٍّ
أكثر من إنسانيّ.

عندما لا تعود هناك ظلالٌ تمتدُّ من شجرة إلى شجرة
عندما لا يعود هناك خيالٌ يلتحقُ بالأفق
عندما لا تهبُّ الريحُ سوى صمت السكون
عندما لا تصبح الصحراء سوى ساحة بلا روح
أيُّ طائر سيطير من عشِّه الذي زال إلى مكان آخر، لم يعد هناك ما يدعوه إليه؟
أيُّ حضور هارب سيصل مرة أخرى إلى الحرية؟
أيُّ سماء لن تشهد سقوطه في أعماق صمتنا؟
عندها
سنعلم أن يداً فلسطينية سترتفع بجلالٍ دائم
لتزرع جوهر الأرض الذي نحلم به

تشکیل

مرونة

منذر جوابرة، فلسطين

في أول معرض استعادي افتراضي، تحتدُّ الأسئلة عبر تفكيك الأعمال ومشاهدتها من علو. وبالرغم من أن هذا عرض مؤقَّت على ورق افتراضي، فقد استوقفتني أسئلة عديدة: ما الذي يجمع هذه الأعمال في خط فني؟ وهل قدمت هذه التجربة نموذجاً بصرياً تراكمياً؟ في وقت سابق كان السؤال التالي: هل حافظت الأعمال على سياقاتها الفكرية في خط منتظم، أم أنها كانت مرتبكة وتخضع للمزاج الفوضوي العام الناتج عن حالة الإرباك السياسي والاجتماعي وغيرها؟

ربما يشكِّل هذا المعرض بالنسبة لي إعادة اكتشاف تجريبي حول الأعمال نفسها، إن خضعت للعبثية أو التشكيك أو التفكيك، وسرعان ما تبيَّن أن أسئلة المكان والاغتراب الذاتي معه، وما يتشابك معه من سياق سياسي قد تربَّع في فكرة الأعمال دون أن ينزعها، بل طرح مجموعة من الاحتمالات لسؤال واحد. كان التجريب التقني واحداً من التحديات التي حررتني من النمطية، وعدم الخضوع للشكل الواحد، ومحاولة الانفتاح عليه من زوايا متعددة، ما سمح للقفزات والتنقلات في المادة، باعتبارها جزءاً من دينامية العمل.

لقد اتجهت تجربتي الفنية نحو مآلات بصرية عديدة، قد تكون قد كسرت الرمزية الفلسطينية في بعض الأحيان، لكنها انطلقت من حالة ملتصقة بهموم الناس والظروف السياسية، بحيث انساقت تحت نظريتَي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وقد برز ذلك خاصة في التجارب الأخيرة التي تطرَّقت من خلالها إلى كسر الشكل ونقده من التجربة الشخصية، ابتداءً من تمزيق لوحاتي الأصلية التي أنتجتها بين الأعوام 2001-2018، وإعادة بنائها وقد حررتها من سياقاتها العاطفية والزمانية، وانتهاءً بمشروع الإسمنت الذي قارب مفاهيم الاستعمار وما بعد الاستعمار والهويات البصرية المشوَّهة من هذه المادة. لقد ترتَّب على ذلك قبح المشهد الحضري الذي يعكس فكراً احتلالياً استعمارياً مثَّلته مادة الإسمنت عبر امتدادها الأفقي في احتلال العمارة المحلية لكل مكان دخلته على حساب تاريخ الأرض والهوية المعمارية. أصحاب المكان الفلسطينيون، استطاعوا تكييف مواد الطبيعة، بين الحجر أو الطين حسب حاجاتهم، فيما غزت مادة الإسمنت القاتلة والحارة والحارقة للأرض كل زاوية من زوايا حياتنا. وقد تجلَّت أكثر رمزيَّاتها مرارة في فلسطين في الاختلال المعماري الرمادي المنعكس للشكل الاستيطاني، والسجون، والحواجز، وجدار الفصل العنصري... كما أن المخيم، بوصفه أبرز التبعات المعمارية للاستعمار، أصبح أكثر الكتل الإسمنتية التي تركت على الأرض قبحاً.

في مقابل ذلك كله، كانت الأسئلة الأخلاقية تواجه تفوُّق المادة وتقدمها، وذلك بعدم تجميلها أو السعي إلى ذلك، بالرغم من المقولات الشهيرة لمهندسين ذوي خلفية بيضاء تغزَّلوا بجمالها مثل لو كوربوزييه وبيير لويجي نيرفي الذين رأوا في الخرسانة غزواً نبيلاً، أو أنها أجمل مادة اخترعها الإنسان، إلا أن هذه الرؤى "الجمالية" تتصادم بواقعها الاستعماري على الأقل بالنسبة للفلسطيني أو من يعيشون في عالم الجنوب، وهي من أكثر التمظهرات التي حطَّمت الثقافات المحلية وعملت على تدويلها لخدمة المشروع الكولونيالي الذي غزا العالم في واحدة من أكثر التأثيرات تشويهاً، وهو الإسمنت

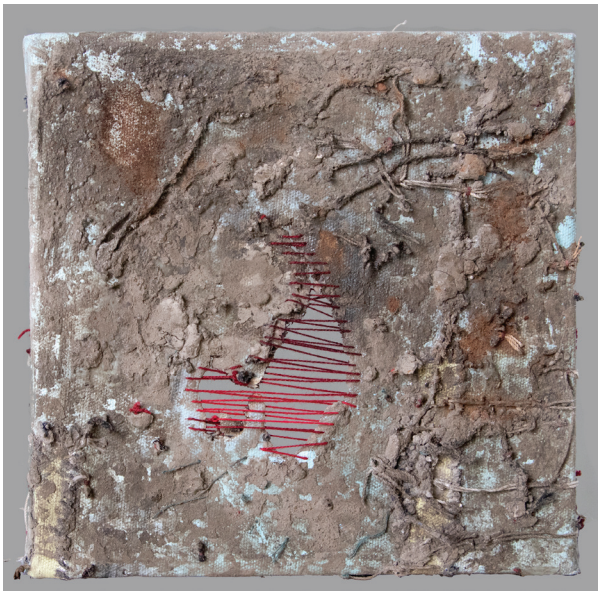


منذر جوابرة، جاليري آرتزوتيك،
عمَّان، 2025، تصوير: العزيز عاطف



منذر جوابرة، غريب هذا اللون... غريبة هذه المادة، 2023

تركيب إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 25x24x80 cm /120x154.5 cm



منذر جوابرة، بدون عنوان # 1، 2022
إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 21x21 cm



منذر جوابرة، بدون عنوان # 2، 2022
إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 21x21 cm



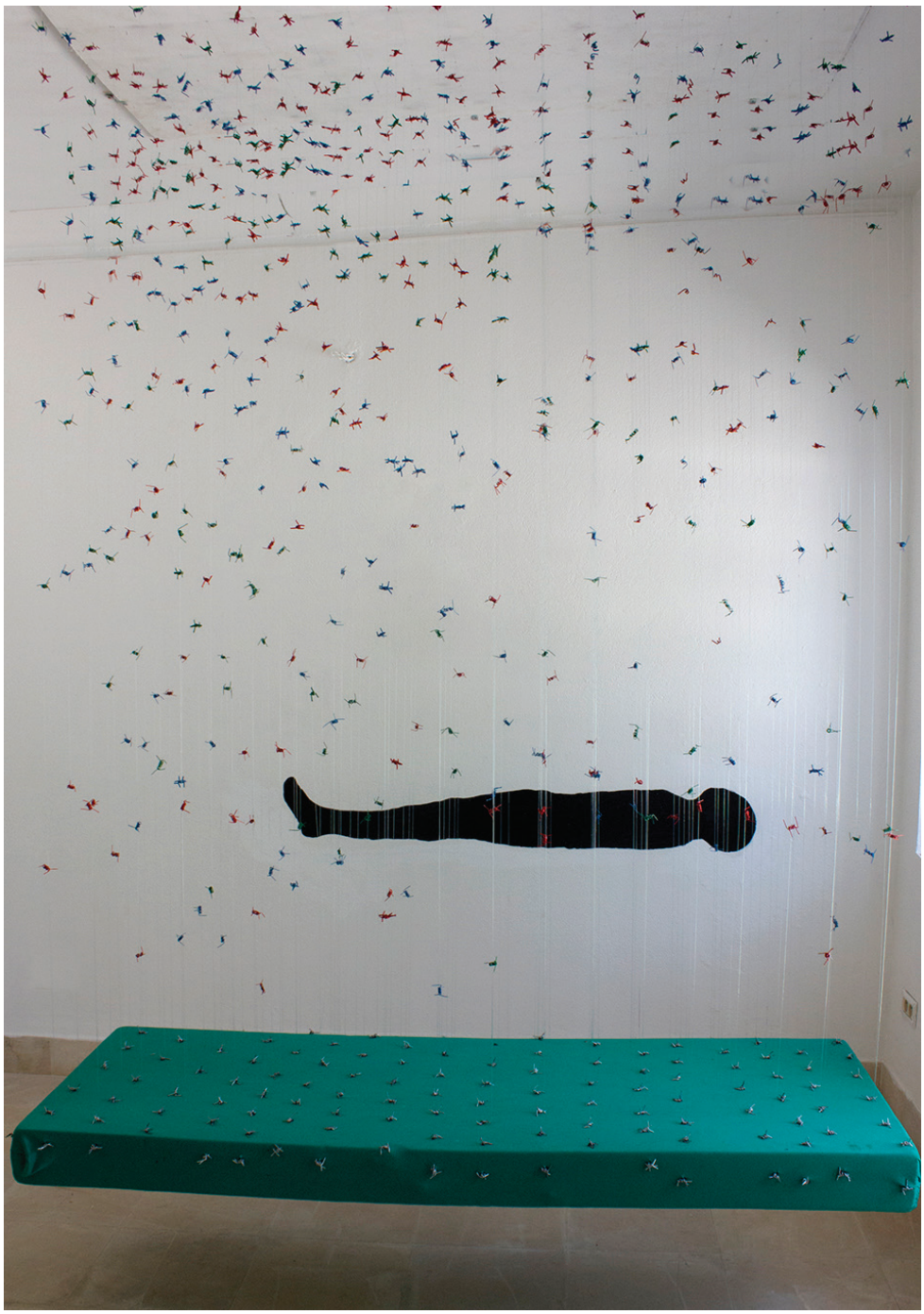
منذر جوابرة، علوّ # 12، 2014

أداء فني رقمي—ورق فضي، 90x60 cm



منذر جوابرة، # علوّ 14، 2014

أداء فني رقمي—طباعة فضية، 90x60 cm



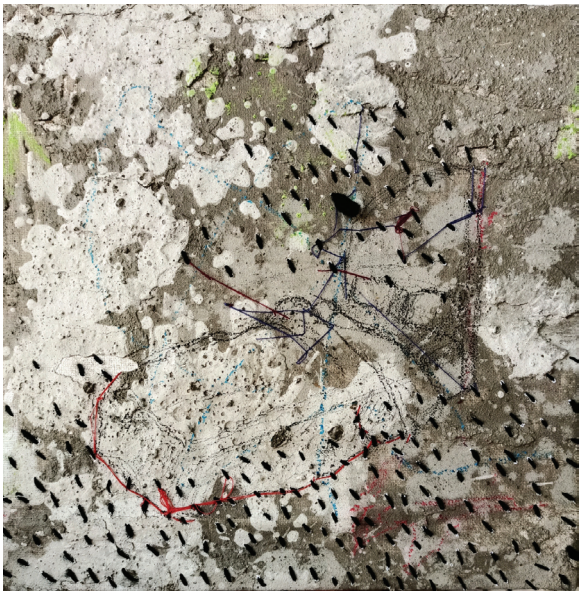
منذر جوابرة، علوّ # 3، 2017

تركيب وغرافيتي—أسلاك ومواد مختلفة، 190x70x245 cm + 100 cm



منذر جوابرة، بلا عنوان # 1، 2021

إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 144x77 cm



منذر جوابرة، بلا عنوان # 3، 2022

إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 29x29 cm



منذر جوابرة، بلا عنوان # 4، 2022

إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 29x29 cm



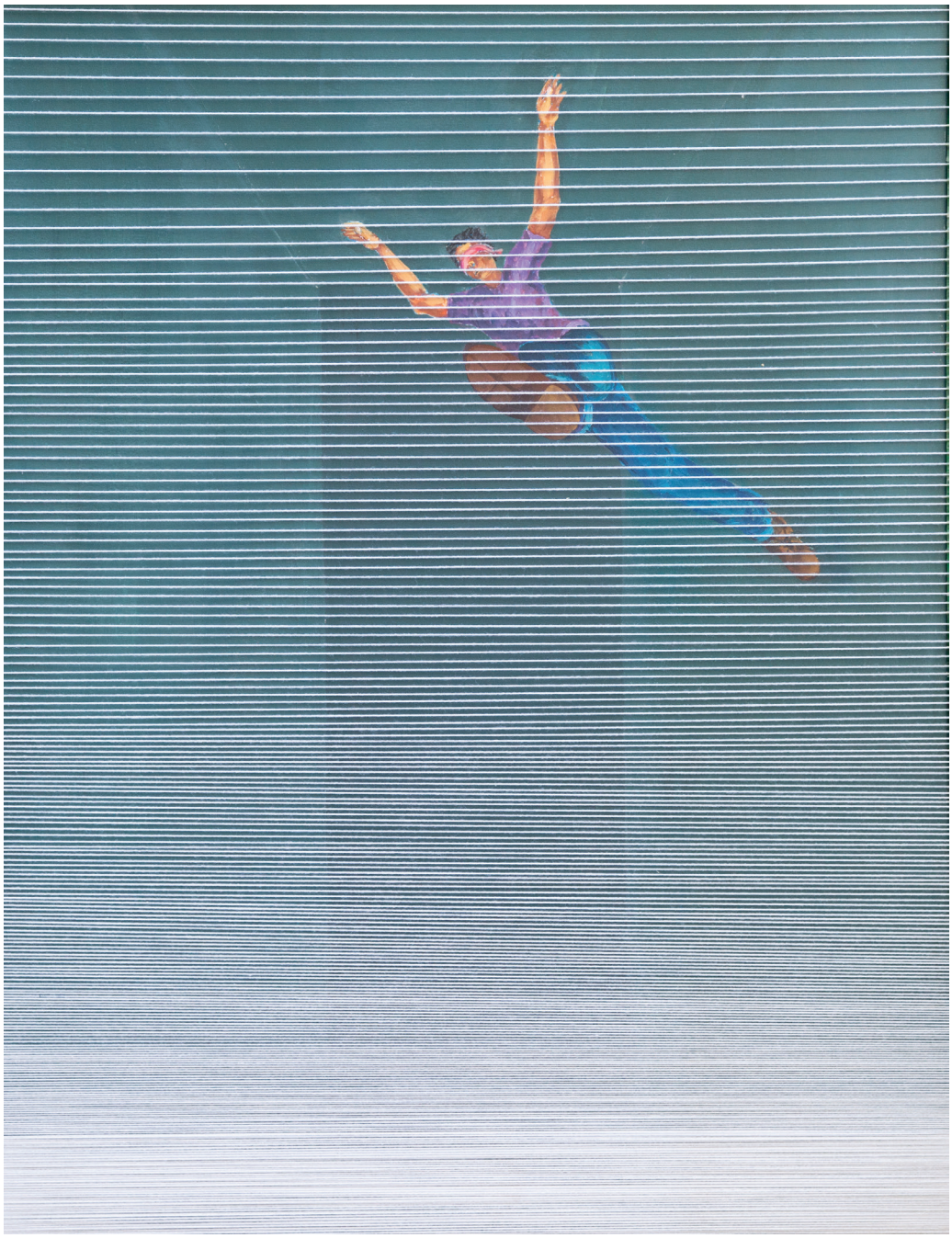
منذر جوابرة، من مجموعة مشروع مواطنة # 8، 2014
أكريليك على قماش، 200x180 cm



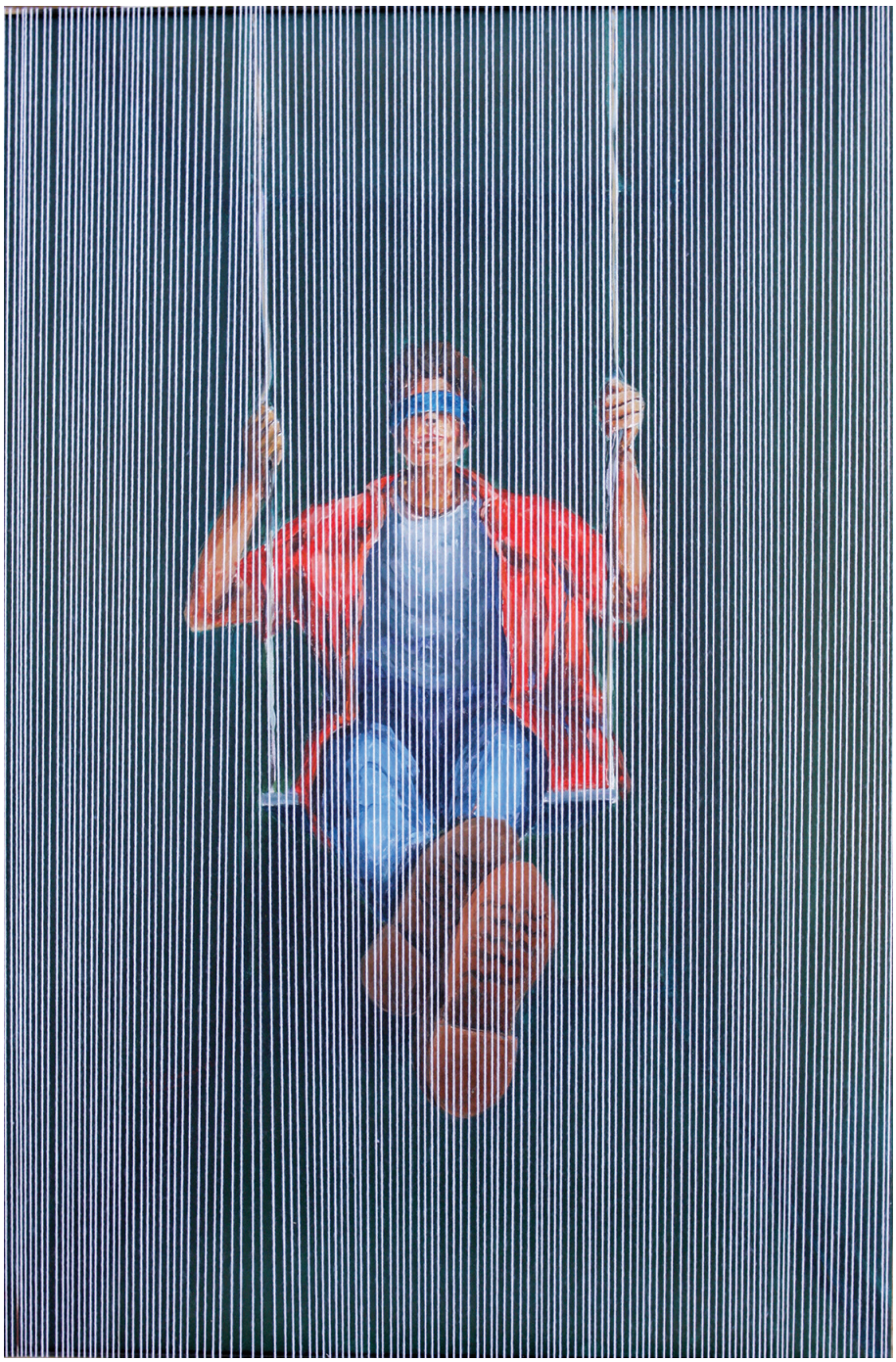
منذر جوابرة، من مجموعة مشروع ما كان يُعرف # 9، 2012
أكريليك على قماش، 143x207 cm



منذر جوابرة، من مجموعة مشروع ما كان يُعرف # 12، 2012
أكريليك على قماش، 200x150 cm



منذر جوابرة، من مجموعة مشروع زمن مكسور # 6، 2015
أكريليك وصوف على قماش، 155x121 cm



منذر جوابرة، من مجموعة مشروع زمن مكسور # 7، 2015
أكريليك على قماش، 118x80 cm



منذر جوابرة، استراتيجيات المرونة # 10، 2025

إسمنت وخيوط وزهرة ورد المجنونة ومواد مختلفة على قماش، 140x100 cm



منذر جوابرة، استراتيجيات المرونة # 8، 2025

إسمنت وخيوط وزهرة ورد المجنونة ومواد مختلفة على قماش، 210x140 cm



منذر جوابرة، استراتيجيات المرونة # 9، 2025

إسمنت وخيوط وزهرة ورد المجنونة ومواد مختلفة على قماش، 165x110 cm



منذر جوابرة، مقدمة # 2، 2022

نسيج لوحات أصلية معاد تركيبها على قماش، 80x80 cm

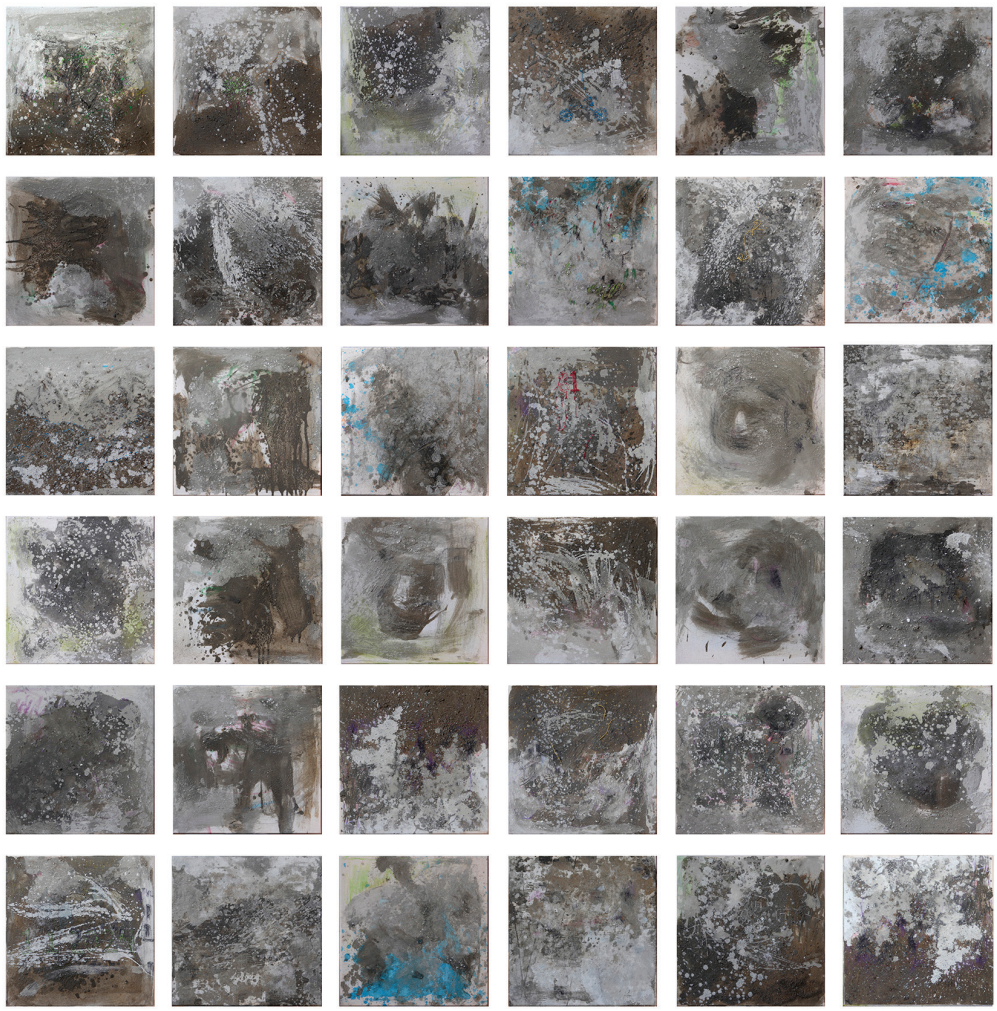


منذر جوابرة، مقدمة # 3، 2022

نسيج لوحات أصلية معاد تركيبها على قماش، 80x80 cm



منذر جوابرة، شجرة الحي، 2024
إسمنت ومواد مختلفة على قماش، 80x80 cm



منذر جوابرة، ذاكرة على جدار، 2023

إسمنت معالج ومرن ومواد مختلفة على قماش

36 قطعة، كل قطعة، 36.5x36.5 cm



منذر جوابرة، مشهد # 1، 2026

إسمنت معالج ومواد مختلفة على قماش، 90x60 cm



منذر جوابرة، بيت لحم مدينة السلام، 2022

وصف المواد، 90x60 cm

الأثر الباقي: عن سيرة خليل بيدس في سجون الإنجليز

أحرار وقيود: الأسرى الفلسطينيون في سجون الإنجليز 1917-1948 (2)

عوني فارس، فلسطين

"يا سجن القدس قلبي جص منَّك
شباب كثير تشكي الضيم منَّك
هنيئاً للي طلع سليم منَّك
يحنِّي الدار وأبواب العتابْ"
عتابا فلسطينية

خطَّ الأديب الفلسطيني خليل بيدس[1] نصاً مبكراً سمَّاه "حديث السجون،"[2] ونشره على صفحات مجلته الأدبية **النفائس العصرية**[3] قبل أكثر من قرن من الزمن. وقد اختار ألا يكون المتن من وحي خياله، كما هي عادة أهل صنعته، ولا مما يقتات عليه من سِيَر أهل الأزمنة العتيقة وتراثهم الغني، ولا حتى مما أتقنه من ترجمات للأدب العالمي المعاصر، لا سيما الأدب الروسي، وإنما أراده سجلّاً يحوي شهادته للتاريخ، فسرد فيه قصة اعتقاله على يد الإنجليز في 4 نيسان/أبريل من سنة 1920. وقد جاء ذلك بعد إلقائه خطبة في جمهور من المحتفلين في موسم النبي موسى، كانوا محتشدين في ساحة باب الخليل في مدينة القدس المحتلة. وقدَّم في النص تفاصيل عن محاكمته أمام محكمة عسكرية إنجليزية، وروى جوانب من تجربته أثناء أسره في سجني القدس وعكا، حتى إطلاق سراحه.

تنبع أهمية هذا النص في كونه من بواكير الكتابات الفلسطينية التي دوَّنت التجربة الاعتقالية في سجون الإنجليز أثناء احتلالهم لفلسطين، وقد طرَّزه صاحبه بعد شهرين من تحرره من الأسر، وكان قد اعتقله الإنجليز بعد فترة بسيطة من تحرر آخر دفعة من المعتقلين الفلسطينيين على خلفية الحرب العظمى.[4] كما أن للنص خصوصية أخرى، إذ إن كاتبه أديب وقاصّ، ولم يكن في حينه، وفق ما رواه عن نفسه، منخرطاً في النشاط الوطني بالقدر الذي يجعله عرضة للسجن، كما كان يظن. وقد أثارت تجربته الاعتقالية في نفسه التساؤلات حول الموقف من الشأن العام، وعلاقة المثقف بالسلطة ونظرته لجبروتها. وربما كانت سَجْنَتُه من الصدمات الأولى التي تعرضت لها النخبة الثقافية الفلسطينية، تحديداً تلك التي كانت مفتونة بوهج الحداثة الغربية، ومؤمنة بعدل الإنجليز، وترى الحوار معهم سبيلاً لتحقيق طموحات الفلسطينيين السياسية. وقد أخذ هذا الافتتان بالتصدع بمرور الوقت، وتوالي الأحداث، وافتضاح التبنِّي البريطاني المطلق للمشروع الصهيوني، وتصاعد إجراءات الإنجليز القمعية ضدَّ الشعب الفلسطيني.

إن نص بيدس هو واحد من الكتابات التذكارية التي سرد فيها ما علق في ذهنه عن واقعة أسره دون الرجوع إلى وثائق أو تدوينات، وإنما بالاعتماد على ذاكرة حية وحادة، قادرة على استعادة حدث قريب. وقد ظهر إلى النور مدفوعاً بالالتفاف الشعبي الواسع مع الكاتب، من لحظة الاعتقال الأولى حتى التحرر، ومتأثراً بحسِّه التاريخي العالي،[5] وإيمانه الراسخ بأهمية التدوين، باعتباره إستراتيجية ناجحة لنسج "أثرٍ باقٍ،"[6] حيث خصَّص نصَّه لمجلته، كونها "أحقّ من غيرها" في حفظ الحادثة "تاريخاً لما وقع لصاحبها."[7] وهو النص الأول في مجاله، فلا يوجد، على حدٍّ علمنا، أدبيات فلسطينية سبقته في تناول تجارب اعتقالية في سنوات الاحتلال الإنجليزي الأولى، خصوصاً اعتقالات سنة 1920، باستثناء ما ورد من شذرات في بعض المذكرات واليوميات والأبحاث والدراسات التي نُشرت بعد سنوات طويلة، مثل مذكرات عمر الصالح البرغوثي،[8] وأحمد الشقيري،[9] وموسى العلمي،[10] وخليل البديري،[11] ويوميات خليل السكاكيني،[12] ودراسات عبد الوهاب الكيالي،[13] وبيان نويهض الحوت.[14]

ثورة تسبق الاعتقال

ارتبط اعتقال بيدس بأحداث ثورة القدس التي اندلعت أثناء فعاليات موسم النبي موسى في 4 نيسان/ أبريل من العام 1920،[15] وعُرفت لاحقاً في بعض الأدبيات الفلسطينية بـ"ثورة العشرين،"[16] وهي من محطات المواجهة الميدانية المباشرة الأولى للفلسطينيين مع المشروع الصهيوني بعد انتهاء الحرب العظمى.[17] وقد افتتح بيدس حديثه عن تجربته الاعتقالية بتقديم شهادة عن الثورة، ركَّز فيها على سرد بعض التفاصيل حول أسباب اندلاعها، وأهم أحداثها الميدانية، خصوصاً في يومها الأول، بالإضافة إلى تدوين ما توصل له من خلاصات بشأنها. أشار بيدس إلى أن موسم النبي موسى أثناء الحكم العثماني كان يشهد أحياناً حالات من الفوضى والنزاعات و"الطُّوَش"، بيد أنها كانت عفوية ونتاج الازدحام. وكانت السلطات العثمانية تستعد لها بتكثيف الإجراءات وتشديد الترتيبات بما يضمن أقل الأضرار. أما الصدامات الدامية التي وقعت بين الجماهير الفلسطينية المحتشدة في البلدة القديمة والمجموعات الصهيونية، فكانت مختلفة عن سابقاتها، لكنها لم تكن بتخطيط فلسطيني مسبق.[18]

لقد تأثرت الصدامات الجديدة بعاملين مستحدثين في الحياة العامة الفلسطينية: أولهما قوة الدرك البريطانية التي تمثِّل السلطة الجديدة، وثانيهما المستوطنون الأوروبيون الذين قدموا إلى فلسطين بمشروع استعماري إحلالي. أدى سلوك الإنجليز إلى حدوث تدافع واحتكاكات مع الجماهير، ونتج عن اندساس مئات من المستوطنين بين الحشود المحتفلة وتحرشهم بالناس[19] وقوعُ الاشتباك بين العرب واليهود. ولذا، فقد كان السبب هو "اليهود أنفسهم بما أظهره بعضهم في تلك الجهة من الصلف والازدراء،"[20] بالإضافة إلى ارتداء بعضهم الأثواب العسكرية الإنجليزية، وإطلاق النار على الجماهير التي لم تمتلك في تلك المرحلة سوى الحجارة والعصيّ.[21] وقد عاين بيدس ذلك بنفسه، حين تعرض له رجل يهودي "وهو بثياب العسكر الإنجليزي"[22] "عند باب صيدلية الخواجا خريستاكي اليوناني."[23] وسبق لليهود أن تحرشوا بالمتظاهرين في المظاهرتين السابقتين لأحداث نيسان، فكانوا يعزفون "بالمرش الصهيوني على مسمع من المتظاهرين، ونشروا الراية الصهيونية، وأوعزوا إلى أصحاب المخازن بعدم إقفالها في المظاهرة الأولى التي حدثت يوم الجمعة."[24]

أدت الأحداث إلى انتشار الذعر في المدينة المقدسة، خصوصاً مع إرسال الإنجليز تعزيزات عسكرية وقيامهم بإغلاق أبوابها الرئيسية، وبثِّ العساكر "في كل مكان"، وإعلان الأحكام العرفية، ونصب "المدافع الرشاشة في جميع الساحات ومعاطف الطرق،"[25] والإبقاء على حالة الاستنفار الأمني والعسكري حتى عودة الهدوء إلى المدينة مجدداً.[26] وقد نتج عن الثورة مصرع وجرح العشرات من العرب واليهود، وإحراق عدد من المنازل، ونهب بعض المخازن.[27] كما قام الإنجليز باعتقال 105 أشخاص من العرب واليهود،[28] وإصدار أحكام قضائية متعددة بحق 23 شخصاً، بالإضافة إلى تنحية موسى كاظم الحسيني من منصبه رئيساً لبلدية القدس.[29]

استدعاء بيدس ورفاقه وإيداعهم السجن

كان الاستدعاء للتحقيق واحداً من الأساليب التي انتهجها الإنجليز لفرض السيطرة على المدينة وقمع الجموع الثائرة، وتم إخضاع عدد من القائمين على تنظيم فعاليات الموسم والخطباء للاستجواب، منهم بيدس الذي استُدعي إلى دار الحكومة عصر يوم 4 نيسان/ أبريل عام 1920، أي في اليوم نفسه الذي اندلعت فيه أحداث الثورة. ومن بين من استدعوا أيضاً: عبد الفتاح درويش، وابن عمه سعيد درويش، وعارف العارف، وكامل البديري، والشيخ حسن أبو السعود.

وبتفحص قائمة المستدعيين أعلاه، نجد أنهم من المنخرطين في الحراك الوطني العام الذي بدأ بالظهور في المدن الفلسطينية الرئيسية، لا سيما مدينة القدس، في وقت مبكر من الاحتلال الإنجليزي لفلسطين. وقد تمخَّض عن ذلك الحراك جملة نشاطات نظمتها الجمعيات والنوادي الفلسطينية، بما في ذلك تنظيم المناسبات ذات الطابع الجماهيري مثل موسم النبي موسى، حيث أخذ البعدان الوطني والسياسي يظهران بشكل واضح في تلك النشاطات من خلال الشعارات المرفوعة وهتافات الحشود المشاركة وخطابات النشطاء. كما كان لبعض المستدعيين تجارب اعتقالية سابقة على يد الإنجليز، مثل عبد الفتاح درويش الذي اعتقله الإنجليز في أيام الاحتلال الأولى، وسيكون لبعضهم دور بارز في الحركة الوطنية في السنوات اللاحقة، مثل حسن أبو السعود المقدسي المعمم.

في حينه، صدر أمر إنجليزي بتوقيف المستدعيين، وأُخذوا إلى السجن بصحبة أربعة من الضباط، وأصبحوا في "ضيافة" الحكومة، إلى أن صدر أمر من قبل المدير العام الجنرال "بولز" بإخلاء سبيلهم بعد أربعة أيام من الاعتقال.[30] لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ استُدعي بيدس مجدداً بعد أسبوعين مع ستة من رفاقه، هم: عبد الفتاح درويش، وكامل البديري، وحسن أبو السعود، وعبد اللطيف الحسيني، والحاج أمين الحسيني، وعارف العارف،[31] وأدخلوا السجن، وعقد لهم الإنجليز ديواناً عرفياً ضمَّ ثلاثة من المسؤولين البريطانيين. وجرت المحاكمة بناءً على اتهامات وجهها لهم مدعٍ عام بريطاني يدعى الكابتن "كويكلي"، تضمنت التحريض على الفتنة بموجب المواد (57-62-66) من القانون العثماني.

محاكمة بيدس

أوضح بيدس أنه أصبح ورفاقه نزلاء سجن القدس، وأشار إلى أن أولى جلسات محاكمتهم بدأت في 20 نيسان/أبريل. ويبدو أن الإنجليز كانوا حريصين على إظهار تمسكهم بالقانون وبالإجراءات المتبعة في المحاكم، من خلال الالتزام بإعطاء فرصة للمحامين للدفاع عن موكليهم، والاستماع إلى شهادات الشهود.. إلى آخره.

عُقدت جلسات المحكمة صباحاً وبعد الظهر، وكان الأسرى يحضرون إليها برفقة مجموعة من الجنود البريطانيين المسلحين الذين أوكلت لهم مهمة إعادة الأسرى إلى غرف السجن بعد انتهاء الجلسات. وقد سُمح للمحامي حسن البديري بتمثيل الأسرى، على أن يعاونه محامٍ ثانٍ في الكتابة، وأُطلِعت مجموعة أخرى من المحامين على لائحة الدفاع وأقرَّتها.[32] كما تضمنت إجراءات المحاكمة الاستماع إلى شهود فلسطينيين وإنجليز ويهود، منهم موسى كاظم الحسيني، رئيس البلدية، والكابتن "ودي"، وكيل مطران الإنجليز، ورئيس الكلية الإنجليزية في القدس، والمستر "رينولدز" رئيس مدرسة القديس جرجس الإنجليزية في القدس.

وسُمح للأسرى بالحديث، وكان لافتاً ما جاء في مرافعة بيدس عن نفسه، سواءً أمام المحكمة أو في نصِّه، إذ كشف بما قاله وخطَّه لاحقاً، عن جانب من شخصيته: فهو مثقف على هامش الحراك السياسي، حيث لا تتعدى مشاركته في الشأن العام الخطابة في المناسبات الوطنية والتراثية والاجتماعية في حال طُلب منه ذلك. لم يكن من العاملين في الجمعيات أو النوادي الوطنية، ومع ذلك فهو متابع جيد لتطورات المشروع الصهيوني في تلك المرحلة المبكرة، لا سيما عمليات التسليح التي أخذت بالتسارع. وقد أشار في مرافعته إلى حصول الصهاينة على السلاح من جهات متعددة خصوصاً الولايات المتحدة، وأظهر علمه بمسألة توزيع السلاح على العناصر الصهيونية قبل يوم أو يومين من الحادثة.

وبعد عقد عدة جلسات، برّأت المحكمة كلاً من كامل البديري والشيخ حسن أبو السعود وعبد اللطيف الحسيني،[33] وأعيد بيدس ودرويش إلى غرف السجن، وتكرر إحضارهما إلى دار الحكومة لعدة أيام إلى أن صدر الحكم عليهما بحبسهما سنتين وغرامة مالية مقدارها عشرون جنيهاً لكل منهما. وقد أعلمهما بالحكم مدير البوليس الكابتن "هوس" واعتبر "جرمهما" سياسياً، وصادق على الحكم الجنرال قائد فرقة لاهور الثالثة، فيما حكمت المحكمة غيابياً على الحاج أمين الحسيني وعارف العارف بعشر سنوات مع الأشغال الشاقة. وفي هذا السياق، أدى اختفاء الحسيني والعارف إلى اتخاذ الإنجليز سلسلة من الإجراءات الأمنية مثل تتبع عدد من المشتبه بمعاونتهما على الإفلات من قبضة السلطات البريطانية واعتقالهم، ومنهم: محمود الدباغ، وعارف الجاعوني، وشكيب الدقاق، وفخري الجاعوني.[34] ومن المعتقلين أيضاً: عمر الصالح البرغوثي،[35] وحسن التوتنجي، وزهدي العلمي، وإسماعيل القنبور.[36]

لقد بدا واضحاً أن دفاع بيدس عن نفسه لم يؤدِّ إلى تبرئته كما كان مأمولاً، وكان الحكم عليه صادماً. وقد أعلن بيدس استهجانه قبول المحكمة بشهادة الصهاينة ضدَّه على الرغم مما لهذه الشهادة من عوار قانوني فاضح،

واستهجن أيضاً عدم اكتراث المحكمة لشهادة الفلسطينيين والإنجليز على الرغم من صدقها ومتانتها القانونية. كان ذلك مؤشراً عملياً على انحياز القضاء البريطاني للصهاينة الأمر الذي سيتكرر بكثافة في وقت لاحق، وسيساهم في تغيير نظرة النخبة الثقافية والسياسية الفلسطينية لبريطانيا وسياساتها في فلسطين.[37]

الأسير بيدس وظهور قضية الأسرى في السياق النضالي الفلسطيني

أسهمت حالة التضامن مع بيدس ورفاقه المعتقلين في تشكيل الأنوية الأولى لإرث وطني كبير يتعلق بتفاعل الفلسطينيين تاريخياً مع قضية الأسرى، التي تحولت، بمرور الوقت، إلى أحد عناوين النضال الوطني. نقصد هنا تلك الخطوات العملية التي عبَّر بها أهل فلسطين (أفراداً ومؤسسات) عن التفافهم حول بيدس ورفاقه، مثل: تعيين محامين للدفاع عنهم، وزيارتهم بشكل دوري، والاهتمام بأسرهم مادياً ومعنوياً، والقيام بحملات توعوية تتضمن إبراز معاناتهم، والضغط السياسي من أجل إطلاق سراحهم.

ولعل أول ما يثير الانتباه في قضية التفاعل مع بيدس، إصدار عائلته بياناً عبَّرت فيه عن صبرها وثباتها بعد نطق المحكمة بالحكم على بيدس، وشكرت فيه المتضامنين معه. وكان البيان بتوقيع إبراهيم خليل بيدس. وجاء البيان بعنوان "إلى الأمة"، أشاد فيه بحملة التضامن الواسعة مع أبيه التي أطلقها "رجال الأمة"، وكان من تجلياتها طاقم المحامين الذي استعد للترافع عنه، كما ورد آنفاً، والتواصل الاجتماعي مع العائلة من خلال الزيارات والاتصالات والبرقيات. ومما جاء في البيان: "تلقيت ووالدتي وأخوتي الصغار الحكم على والدي بالصبر الجميل ونحن نشكر لرجال الأمة ما أظهروه من الحميَّة والأريحية وعواطف الولاء سواءً كان ذلك مشافهة أو كتابة، وإني أرجو في هذا المقام من الأصدقاء وأهل الفضل الذين لهم علاقة ما بوالدي أو يريدون الاستخبار عنه أو مفاوضته بشيء أن يتكرموا بمشافهتي..."[38]

لقد كان من أهم مظاهر التضامن مع بيدس انتظام زيارته في السجن من قبل الوجهاء والأصدقاء وعموم الناس، بالإضافة إلى انشغال الصحافة الفلسطينية بقضيته، ونشرها المقالات والبيانات والتعليقات التي استنكرت الحكم، ودعت إلى إطلاق سراحه، ووجَّهت جمهورها إلى التواصل معه ومع عائلته، والانتقال بالتضامن من الشعار إلى العمل الميداني الحقيقي.

هذا، وتفيدنا مراجعة تفاعل الصحافة الفلسطينية مع قضية اعتقال بيدس في فهم جانب من التصورات السياسية التي حكمت النخب الثقافية والسياسية في تلك المرحلة. لقد عوَّلت الصحف الفلسطينية على "عدل " بريطانيا، وأنها لن تترك بيدس ورفيقه في السجن كونهما بريئان.[39] وهذا يعكس بوضوح طبيعة الخطاب السياسي الذي تبناه تيار مركزي داخل النخب الفلسطينية، والذي كان قائماً على إخراج الإنجليز من معادلة الصراع، وقصر الجهد الوطني على المواجهة مع المشروع الصهيوني. وقد تراجع هذا الخطاب بشكل كبير منذ بداية ثلاثينيات القرن العشرين، حتى أصبح شعار "بريطانيا أصل الداء والبلاء" أكثر الشعارات قبولاً وتداولاً.

لقد كان تأكيد الصحف على اعتبار السجن ثمناً طبيعياً للحرية والاستقلال[40] مساهمة توعوية على طريق تعزيز ثقافة التحدي للاحتلال والاستعداد المسبق لدفع الثمن. وكانت دعوتها إلى التحرك فلسطينياً نصرة لبيدس ورفيقه، وتذكُّرهما دائماً، مشاركة في الدفع إلى ابتكار وسائل وأساليب فاعلة في مواجهة سياسة الاعتقال التي استخدمها الإنجليز على نطاق واسع ضدَّ الحركة الوطنية وشبابها المقاوم. أما الإشادة بالأسيرين، واعتبارهما بطلين وطنيين، فأشارت لتبلور مرحلة جديدة في التعاطي الفلسطيني مع الأسرى، قوامها احترامهم، ومنحهم مكانة اجتماعية وسياسية رفيعة، وفاءً لتضحياتهم، ولما آمنوا به، واستنكاراً لممارسات الاحتلال بحقهم.

كتبت صحيفة **القدس الشريف**: "أمَّا نحن فلا نريد من تذكير أبناء قومنا أن من الواجب علينا أن نضع صور هذين البطلين نصب أعيننا كل حين،"[41] وطباعة صورهما "على بطاقة واحدة ونبيع هذه البطاقة في جميع أنحاء فلسطين بأثمان بخسة لنقدم لهؤلاء السادة تذكاراً جميلاً ليومهما هذا."[42] ودعت صحيفتا **القدس الشريف** و**مرآة الشرق** إلى مناصرة السجينين، وتساءلتا عن واجب الجمعيات والمحامين في مدن فلسطين تجاههما.[43] وناشدت صحيفة أخرى جمهورها مساعدة بيدس مادياً كونه لا يملك[44] "إلا قوته وقوت عياله الأسبوعي إن لم نقل اليومي فهل يمد له أحد يد المساعدة؟"[45]

الحياة الاعتقالية في سجون الإنجليز كما عاشها بيدس

تطابقت شهادة بيدس مع ما جاء في التغطيات الصحفية بشأن المعاملة الحسنة التي تلقاها من إدارة السجن، وتجنب الإدارة استخدام العنف معه، على الرغم من أن العنف كان مستخدماً بشكل واسع في السجون. ويعود ذلك، بشكل أساسي، إلى عدة أمور منها ما يتعلق بحالة التوتر بين الفلسطينيين والإنجليز التي لم تكن قد وصلت إلى مستويات تدفع المحتلين إلى اتخاذ إجراءات أشد صرامة وقسوة ضدَّ الفلسطينيين. كما أن السلطات العسكرية الإنجليزية لم تكن قد استكملت بناء منظومتها القمعية، ولم يستقر شكل حكمها الإداري، وكانت أكثر قابلية للاستجابة لمطالبات الفلسطينيين بالتعامل مع بيدس ورفيقه بلطف، بعد أن أصبح سجنهما قضية رأي عام. هذا بالإضافة إلى حالة السجون في تلك الفترة، حيث لم تكن تعجُّ بالأسرى الوطنيين، ولم يشكِّل عددهم وقضاياهم ضغطاً كبيراً على السلطات البريطانية وتوجهاتها. وربما يكون لطبيعة قضية بيدس أثر في طريقة تعامل الإدارة معه، ناهيك عن خلفيته الاجتماعية والفكرية ومواقفه من القضايا العامة.

يصور النص طبيعة حياة بيدس ورفيقه في سجن القدس، الذي امتاز عن غيره من السجون بالترتيب والنظام. فقد عاشا في غرفة منفصلة عن باقي السجناء، وسُمح لهما بتجاوز القوانين المعمول بها داخل السجن، فكان بمقدورهما إحضار الطعام على نفقتهما، وارتداء ملابسهما الخاصة، واستقبال الزائرين، واقتناء الكتب والجرائد (على أن تُجاز من قلم السجن)، حتى صار شغلهما الشاغل، كما أوضح بيدس "أن نعد الأيام ونكتب المفكرات ونتنسَّم الأخبار."[46] وعلى الرغم مما تمتعا به من "امتيازات"، إلا أن اليوم في نظرهما كان كأنه شهر، لا يدريان

كيف يقضيانه،[47] حتى أصابهما الملل، فكانا يقضيان الليالي أرقين حتى الصباح، يسيران في غرفتيهما، ويعدان الخطوات حتى يصلا إلى الألف ثم يبدآ من جديد.[48]

ويبدو أن مردَّ الملل والأرق عائد إلى كونهما حديثا عهد بالسجن، ولم تكن لهما أدنى معرفة بكيفية قضاء الوقت داخله، وكانا يتوقعان الإفراج في أيِّ لحظة، الأمر الذي عطَّل رغبتهما في ممارسة أيِّ نشاط. وقد عزَّز هذا التوقع ما كان ينقله الزوار لهما، إذ كانوا يمنُّونهما بالفرج في كل حين. لكنَّ توالي خيبات الأمل جعلهما يسأمان سماع الأخبار، ويطلبان من الناس عدم الخوض في موضوع الإفراج عنهما، حتى أنَّ بيدس كتب: "وآلينا على أنفسنا أن نقيم المدة كلها في السجن ولا نريد عفواً."[49] ولا ندري إن كانت بعض الأخبار التي وصلت لهما مدسوسة لإحباطهما، أم أن ناقلها استهدف رفع معنوياتهما ودفعهما للتجلُّد في مواجهة السجن.

النقل إلى سجن عكا

يتضح مما رواه بيدس أن متابعة الأهل والأصدقاء لقضيتهما كانت فاعلة، وكانت تطورات قضيتهما، بما فيها تدخلات الشخصيات الوطنية لصالحهما، تصل إلى بعض الأقارب الذين كانوا يقومون بإيصالها لهما في الزيارة. ومما نُقل لهما من الأقارب خبر قرب نقلهما إلى سجن عكا. ومع ذلك، سُرِّبت إليهما بعض الأخبار غير الصحيحة، مثل خبر الإفراج عنهما الذي صادف موعده اليوم نفسه الذي نُقلا فيه إلى سجن عكا. وعندما طلبت منهما إدارة السجن الاستعداد للمغادرة، اعتقدا أنهما لابدَّ مفرج عنهما ليتفاجآ أنهما مرحَّلان إلى سجن عكا. ولك أن تتصور حجم خيبة الأمل التي أصابتهما في ذلك الحين! فقد كانا متعلِّقان بالأمل بالفرج، وإذا بهما ينقلان إلى سجن آخر.

قدَّم نص بيدس تفاصيل دقيقة عن نقلهما إلى سجن عكا، ووفق شهادته، فقد أخبرهما مدير السجن بأنهما سينقلان بالقطار، وهذا ما تم بالفعل، إذ نُقلا بعربتين فيهما أربعة جنود بسلاحهم في 19 أيار/ مايو 1920. وقد زاد من حسرتهما أنهما كانا يترقبان زيارة الأهل في ذلك اليوم، لكن موعد الزيارة تزامن تماماً مع نقلهما إلى سجن آخر. ولعل من سوء حظ الأسرى الفلسطينيين أن هذه المشاهد ظلَّت تتكرر في السجون طوال فترة الاحتلال البريطاني، وبعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين وحتى يومنا هذا.

نُقل السجينان من القدس إلى اللِّد، ومن اللِّد إلى حيفا التي وصلاها مساءً، حيث استقبلهم مدير البوليس الكابتن "ستيورت"، وتمكَّن بعض الأصدقاء من زيارتهما بينما كانا في حيفا، ومنهم: إسكندر كساب، وفضول ربيز، وغبريل سعد، ونجيب نصار. كما زارهما في الليل مدير البوليس بصحبة شوقي سعد، قومندان البوليس والجندرمة في حيفا. ومن ثم نُقلا في الصباح إلى عكا مع الخفراء الأربعة. وبعد ساعة من وصولهما إلى عكا، زارهما مدير السجن محمود بيك، وأمر بترتيب غرفة لهما فيها كل ما يلزم من الأسِرَّة والكراسي والطاولات، وزارهما في اليوم التالي حاكم عكا، الكابتن "لويك".

كانت ظروف اعتقال بيدس ودرويش في سجن عكا أفضل حالاً من باقي السجناء، فقد سُمح لهما بالزيارة، فزارهما عدد من معارفهما من كبراء حيفا، ومنهم: فؤاد بيك سعد، وأبو الخير الموقع، وإبراهيم بيك الخليل، ورشيد الحاج إبراهيم، وفيكتور خياط، وزارهما الشيخ محمد مراد مفتي حيفا، وعباس أفندي، والمطران غريغوريوس حجار، والشيخ عبد الله الجزار- مفتي عكا، والشيخ أسعد الشقيري. وقد سُمح لهما بقضاء نزهة يومية لبضع ساعات خارج السجن، في ساحة كبيرة يعلوها سور مرتفع. وكانا يحصلان على ما يريدانه من جرائد ومجلات، بالإضافة إلى المصحف الشريف، وبعض الكتب في العلوم الشرعية التي خُصِّصت لعبد الفتاح درويش. كما أن الجمعية الإسلامية-المسيحية عيَّنت لهما طبَّاخاً خاصاً يطبخ لهما يومياً.[50]

ومع ما توفر لهما من أسباب الراحة، إلا أن الأرق بقي ملازماً لبيدس، وأصابته الحمّى، فعاينه الدكتور داود أفندي بولس والدكتور فؤاد أفندي. ولم يمضِ على مكوثهما في عكا إلا أياماً، حتى جاءهما خبر تخفيف العقوبة عليهما إلى ستة أشهر،[51] فاعترضا على الحكومة لأنها لا تساوي في قراراتها بين الصهيونيين والوطنيين، ذلك أنها لو فعلت لنزل الحكم إلى شهر أو شهرين.

الإفراج وعبء اللقاء العابر

توقَّع بيدس الإفراج عنه، خصوصاً وأنه قرأ في الصحف عن قرب إعلان المندوب السامي هربرت صموئيل العفو عن سجناء أحداث القدس. وهذا ما تم بالفعل، إذ زاره حاكم عكا في مساء 8 تموز/ يوليو 1920، وأخبره أنه صدر العفو عنه وباقي السجناء في قضية ثورة العشرين.[52]

شرعت الإدارة باتخاذ الإجراءات الروتينية لعملية الإفراج، وحدث لقاء عابر بين بيدس وزئيف جابوتنسكي في تلك اللحظة. وقد أثار اللقاء ضجة إعلامية كبيرة، فاضطر بيدس لتوضيح الموقف، فذكر في نصه ما جرى في لقائه مع جابوتنسكي،[53] وكانت بعض الصحف العبرية الناطقة بالعربية، ومنها **صحيفة السلام** الصادرة في يافا قد ادَّعت أن بيدس تقدَّم نحو جابوتنسكي "وصافحه مصافحة أخوية، وطلب منه السماح عما حدث، وزاد على قوله إنه وزميله لم يكونا يعلمان بالنتائج الوبيلة التي نشأت عن تلك الخطب المهيِّجة لأنهما كانا مدفوعين لذلك. أما الآن فإنهما قد وقفا، بعد تلاوة منشور هربرت صموئيل، بأن صالح البلاد والوطن وأبناء العرب جميعاً مرتبط بالاتحاد والإخاء والوئام مع اليهود."[54] وقد نفى بيدس هذا الحوار جملة وتفصيلاً، وكتب مقالة في **صحيفة بيت المقدس** تحت عنوان "هذيان وبهتان"[55] أكَّد فيها أنه ورفيقه لم يطلبا السماح من أحد "ولن نطلبه ولم نكن مدفوعين إلى تلك الخطب المهيجة، كما ادُّعيت زوراً وبهتاناً، ولم نتقدم إلى الخواجا جابوتنسكي، بل هو الذي تقدم إلينا وصافحنا."[56] وأشار بيدس في مقالته إلى أن كلامه مع جابوتنسكي سواءً في باحة السجن أو أثناء طريق العودة إلى القدس "لم يكن إلا في مواضيع أدبية لا دخل للسياسة فيها ولم نتعرض بكلمة واحدة لفلسطين وأحوالها أو لحادثة القدس والخطب وغير ذلك."[57]

لقد دلَّت صياغة الخبر عن اللقاء بين الرجلين في باحة سجن عكا، ونشره في الصحف العبرية على حرص الصهاينة على تصدير مشهد متوهَّم للواقع يخدم روايتهم، يكون فيه الصهيوني طبيعياً ومتفوقاً مادياً وأخلاقياً، ويبدو فيه الفلسطيني متقبِّلاً لعدوه، ونادماً على نضاله، ومتوسِّلاً منه الغفران. كما ودلَّت الضجة التي أحدثها شيوع الخبر على وجود إجماع فلسطيني على رفض التواصل مع المشروع الصهيوني وتعبيراته المختلفة، وتأكيد مقاطعته ورفض التطبيع معه، خصوصاً من قبل المثقفين والأدباء والمناضلين بما فيهم الأسرى والأسرى المحررين. وقد حرص بيدس من خلال توضيح ما جرى في اللقاء على إظهار وطنيَّته، وصدق توجهاته، خصوصاً وأن مجلته شاركت في تبيان خطر المشروع الصهيوني، ودعت إلى مقاومته.[58]

أُفرج عن بيدس ورفيقه في مساء 8 تموز/ يوليو 1920،[59] وجرى لهما استقبال حافل في أكثر من مدينة وقرية قبل أن يصلا إلى القدس،[60] الأمر الذي يدلُّ على المكانة التي حظيا بها. لقد أمضى الأسيران المحرران في مدينة عكا يومين، ثم توجها إلى حيفا وبقيا فيها يومين، ثم سافرا إلى القدس بالقطار، واستُقبلا استقبالاً حافلاً في قرية بتِّير، أُعدَّ له مسبقاً، وأعلن عنه في الصحف،[61] وقضيا يوماً كاملاً فيها في ضيافة مختار القرية، ثمَّ اتَّجها إلى محطة القدس، واستُقبلا من قبل الجماهير، وكان من المستقبلين عارف الدجاني، رئيس الجمعية الإسلامية المسيحية، كما أقامت جمعية المنتدى الأدبي لهما حفل استقبال، وخطب بيدس في الجماهير مجدداً.[62]

بيدس ودروس السجن

من الخلاصات اللافتة لتجربة بيدس ما ذكره في نصه عن أن تجربة السجن فتَّحت عينيه على حقيقته إذ "لم نكن قبل هذه الحادثة نعرف السجون ونهتم بها، ولم يكن يخطر في بالنا أن هنالك قوماً يتألمون."[63] وهذا مشهد تكرر في حياة الفلسطينيين خلال عقود طويلة من الصراع مع الاستعمار. فعلى الرغم من كثافة حضور الاعتقال وما يكتنفه من معاناة في حياة الفلسطينيين، إلا أن هنالك من يجهله أو يصرُّ على تجاهل وجوده. وحتى في مراحل التعافي الوطني وزيادة اهتمام الفلسطينيين بقضية الأسرى، تبقى شريحة المتجاهلين والجاهلين موجودة، ولا يوقظها من غفلتها إلا اعتقال الاحتلال أحد الأقارب أو الأصدقاء.

أما الخلاصة الأخرى، فتتعلق بالحكومة والسياسة. وهنا يبدو بيدس حريصاً على إيقاظ أقرانه المثقفين والطيبين من الناس، وتنبيه الوطنيين من شدة بطش الحكومة ومكائدها. فلا يكفي، وفق كلام بيدس، أن يكون الإنسان صادقاً حتى يأمن شرَّ الحكومة، فمهما كان المرء "صادقاً وأديباً وبعيداً عن الشرِّ، ومهما شهد له ماضيه بكل ذلك... فعليه أن يرهب الحكومة على الدوام، ويحذر بطشها على الدوام."[64] وهذا الحذر لا يعني الانسحاب والتقوقع حول الذات، لأن شرَّ الحكومة متأهب دائماً للإيقاع بالناس سواءً اقتربوا من السياسة أو ابتعدوا عنها، وعلى المثقف ألا يركن لما تحصَّل عليه من "العلم والفلسفة"، بل عليه أن ينكبَّ على دراسة السياسة "من جميع وجوهها، ويعرف أن لها باطناً وظاهراً، بل عدَّة بواطن وعدَّة ظواهر قد لا يعرفها إلا الله ومن شاب شعره وهو متبوئ منصَّات السياسة يحل من رموزها وأسرارها."[65]

ملاحظات ختامية

لقد أكَّد النص على وجود سجناء سياسيين في سجون الإنجليز في فلسطين في تلك المرحلة، الأمر الذي يعني أن الساحة النضالية لم تكن خالية من مناضلين يكافحون من أجل الخلاص الوطني، على الرغم من أن فلسطين لم تكن قد شُفيت بعد من جراحات الحرب العظمى وتداعياتها. كما أشار النص إلى بعض القوانين المعمول بها داخل السجون في مطلع عشرينيات القرن العشرين، مثل: منع التدخين والمطالعة بحجة أنهما من التسلية (لاحظ أنهما ممنوعان كذلك في السجون الصهيونية منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023 تحت الحجة نفسها)، وإجبار السجناء على المشي حفاة داخل السجن وفي باحاته، على أن يُمنحوا فورة يومية مقدارها ساعتان تُقضى في حديقة السجن. ونوَّه النص إلى انتشار ظاهرة التعامل بخشونة مع السجناء، إذ كانت تكال لهم الشتائم ويضربون دون سبب، ويكلَّفون ما لا يطيقون من الأعمال. ومن القوانين اللافتة التي كشف عنها النص أن الأسير في سجن القدس يقضي تسعة أشهر عن كل السنة، وأما في سجن عكا، فيقضي اثني عشر شهراً عن كل سنة.

في المقابل، لم يذكر النص أسماء الأسرى الذين رافقوا بيدس في سجنه، خصوصاً من اعتقلوا على خلفية الثورة، سوى زميله درويش، وعدد قليل من زملائه الذين حوكموا معه. وبعض من لم يذكرهم بيدس حوكموا بأحكام عالية أشارت إليها الصحف، مثل يوسف سمعان الحبش ومحمد إسماعيل اقنيبي اللذين حُكما بخمس عشرة سنة مع الأشغال الشاقة، وصدَّق على الحكم عليهما قائد فرقة لاهور الثالثة.[66] وقد كان هذا بالإضافة إلى الأحكام القاسية التي صدرت بحق الحاج أمين الحسيني وعارف العارف،[67] اللذين لم يشملهما العفو الذي أصدره المندوب السامي بحجة أنهما لم يسلِّما نفسيهما للقضاء البريطاني[68]

الإحالات

[1] خليل بيدس (1875-1949): ولد في مدينة الناصرة. أديب ومترجم ومدرِّس وخطيب. صاحب **مجلة النفائس العصرية**. اهتم بترجمة الأدب الروسي إلى العربية، وكتب مقالات أدبية وقصص وحكايات في أكثر من مجلة وصحيفة. اضطر لمغادرة بيته في القدس خلال أحداث النكبة، وما لبث أن توفي في لبنان مقهوراً.

[2] خليل بيدس، "حديث السجون"، **مجلة النفائس العصرية**، الجزء 18، السنة 7 (15 أيلول 1920): 253-258، 267-274، 283-288.

[3] صدرت **مجلة النفائس العصرية** أول مرة في حيفا في العام 1908، وما لبثت أن انتقلت إلى القدس، وهي مجلة أدبية تاريخية فكاهية. توقفت عن الصدور أواخر سنة 1923.

[4] للمزيد حول الأسرى الفلسطينيين في سجون الإنجليز خلال الحرب العالمية الأولى، انظر: عوني فارس، "أحرار وقيود، طلائع الأسرى الفلسطينيين في سجون الإنجليز 1917-1919،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العددان 4-5 (2026): 578-588.

[5] يبدو تعلُّقه بالتاريخ واضحاً من كثرة النصوص التاريخية التي نشرها في أعداد **مجلة النفائس العصرية**.

[6] بيدس، مصدر سبق ذكره، 253.

[7] المصدر نفسه، 253.

[8] عمر الصالح البرغوثي، **المراحل** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001)، 227-228.

[9] أحمد الشقيري، **أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية** (بيروت: دار النهار، 1969)، 75.

[10] جوفري وارين فرلونغ ، **فلسطين بلادي: قصة موسى العلمي**، ترجمة أحمد العلمي (لندن: د.ن، 1990)، 87.

[11] خليل البديري، **ستة وستون عاماً مع الحركة الوطنية الفلسطينية وفيها** (القدس: منشورات صلاح الدين، 1982)، 11-12.

[12] أكرم مسلَّم (تحرير)، **يوميات خليل السكاكيني- المجلد الأول، نيويورك – النهضة الأرثوذكسية -الحرب العظمى- الانتداب وأسئلة الهوية 1907-1922،** ط 2 (رام الله: مركز خليل السكاكيني ومؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2026)، 883-884.

[13] عبد الوهاب الكيالي، **تاريخ فلسطين الحديث،** ط9 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985)، 122-126.

[14] بيان نويهض الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948**، ط3 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1986)، 120-122.

[15] حول ثورة القدس، انظر: عوني فارس، "صعود العلم: إضاءة على أحداث ثورة العشرين (1)،" منصة **إطار**، 13 كانون الثاني 2026، شوهد في 22 أيار 2026.

https://2u.pw/pu9s2k.

وانظر كذلك: عوني فارس، "صعود العلم: إضاءة على أحداث ثورة العشرين (2)،" منصة **إطار**، 30 آذار 2026، شوهد في 22 أيار 2026.
https://2u.pw/39jFhC.

[16] أطلق المؤرخون الفلسطينيون عدة توصيفات على ما جرى بين 4-10 نيسان/ أبريل 1920، مثل "ثورة العشرين" (عبد الوهاب الكيالي، **الموسوعة الفلسطينية**)، و"اضطرابات نيسان" (بيان نويهض الحوت)، و"أحداث النبي موسى" (عبد القادر ياسين). أما الصحافة الفلسطينية، فأطلقت عليها عدة تسميات، مثل "فتنة القدس" (**النفير** و**مرآة الشرق** و**القدس الشريف**) و"اضطرابات القدس" (**فلسطين** و**الكرمل**). ويمكن الرجوع إلى عدد من المصادر حول تفاصيل أحداث القدس في العام 1920، انظر: سحر الهنيدي، **التأسيس البريطاني للوطن القومي اليهودي فترة هربرت صامويل 1920-1925** ، ط1 (بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2003)، 49-57؛ عبد الوهاب الكيالي، مصدر سبق ذكره، 122-126؛ بيان نويهض الحوت، مصدر سبق ذكره، 120-122.

[17] تعود الاحتكاكات بين أهل فلسطين والمشروع الصهيوني إلى مرحلة سابقة على أحداث القدس، تحديداً منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث اندلعت مواجهات بين الفلاحين الفلسطينيين من جهة والمستوطنين الأوروبيين من جهة أخرى في بعض المناطق التي شهدت بدايات الاستيطان الصهيوني.

[18] تحتاج هذه الخلاصة إلى مزيد النقاش من والتحرّي، إذ كانت فلسطين تعيش قبيل أحداث نيسان 1920 حالة من التوتر المتصاعد، حيث جرت مظاهرات في أكثر من مدينة فلسطينية منها مظاهرة القدس في 27 شباط/ فبراير 1920. كما حدث هجوم مسلح على مستوطنتي "المطلة" و"تل حاي" أدَّى إلى مقتل سبعة من اليهود، منهم الكابتن جوزيف/ [يوسيف] ترامبلدور [تشير بعض المصادر أنه قتل على يد المقاومة العاملية للفرنسيين]، ولا يُستبعد أمام هذا التصعيد، أن يكون بعض الفلسطينيين قد خطَّط لاستغلال موسم النبي موسى للحشد ضدَّ الصهاينة ومشروعهم الاستيطاني.

[19] شارك في الأحداث قوة مدربة تابعة لجابوتنسكي قوامها 100 رجل، وقد نسَّق جابوتنسكي خطواته مع المسؤولين البريطانيين. انظر: سحر الهنيدي، مصدر سبق ذكره، 57.

[20] بيدس، مصدر سبق ذكره، 254.

[21] المصدر نفسه، 267.

[22] المصدر نفسه، 267.

[23] المصدر نفسه، 268.

[24] المصدر نفسه، 267.

[25] المصدر نفسه، 254.

[26] لا بدَّ من الإشارة إلى أن الأحداث لم تتوقف عند القدس، فقد امتدت إلى مناطق أخرى في نابلس وبيسان وغيرهما، وأخذت الطابع المسلح، انظر: فارس، "صعود العلم... (2)، مصدر سبق ذكره.

https://2u.pw/39jFhC.

[27] يرى عبد الوهاب الكيالي أن الأحداث وقعت بين 4-10 من نيسان، وأنَّها أدت إلى جرح 251 شخصاً، منها 22 إصابة خطرة. قُتل من اليهود خمسة وجُرح 18 شخصاً، واستشهد أربعة من العرب وجرح 24 آخرين، وجرح سبعة من الجنود البريطانيين. وهنالك إحصائيات بالنتائج نشرتها الصحف الفلسطينية منها: **مرآة الشرق**، 21 نيسان 1920. انظر: الكيالي، مصدر سبق ذكره، 123.

[28] تنقل **مرآة الشرق** هذا العدد عن مصادر رسمية. انظر: **مرآة الشرق**، 21 نيسان 1920.

[29] الكيالي، مصدر سبق ذكره، 124-125.

[30] عن خبر إطلاق سراح الموقوفين، انظر: القدس الشريف، 13 نيسان 1920.

[31] تمكَّن الحاج أمين الحسيني وعارف العارف من مغادرة فلسطين، ولم يحضرا المحكمة.

[32] والمحامون هم: جميل بيك الحسيني (القدس)، وراغب الإمام (يافا)، وسليمان التاجي الفاروقي (الرملة)، وإبراهيم كمال (القدس).

[33] انظر خبر البراءة في: **مرآة الشرق**، 28 نيسان 1920.

[34] **الأخبار**، 12 أيار 1920.

[35] ذكر عمر الصالح البرغوثي تفاصيل اعتقاله في أحداث موسم النبي موسى وإيداعه سجن عكا في مذكراته، وتبدو الحياة الاعتقالية في سجن عكا شبيهة بما أورده بيدس من تفاصيل، انظر: البرغوثي، مصدر سبق ذكره، 227-228.

[36] حول أسماء السجناء والأحكام الصادرة بحقهم، انظر: **النفير**، 3 أيار 1920؛ **مرآة الشرق**، 21 نيسان 1920. صدرت أحكام على عددٍ من الصهاينة منهم جابوتنسكي قائد المجموعات الصهيونية المشاغبة، الذي حُكم بالحبس خمسة عشرة سنة، وحُكم على تسعة عشر صهيونياً بالسجن ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة، ونقلوا إلى سجن عكا، ثم خُفِّف الحكم على جابوتنسكي لسنة والباقي ستة أشهر. انظر: **النفير**، 3 أيار 1920؛ **مرآة الشرق**، 21 نيسان 1920؛ **مرآة الشرق**، 19 أيار 1920.

[37] رنا بركات، "مجرمون أم شهداء؟ فلندع المحكمة تقرر! الإرث الاستعماري البريطاني في فلسطين وتجريم المقاومة،" **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، المجلد 2، العدد 2 (2013): 55-72.

[38] **مرآة الشرق**، 2 حزيران 1920.

[39] المصدر نفسه.

[40] انظر: **القدس الشريف**، 6 أيار 1920.

[41] المصدر نفسه.

[42] المصدر نفسه.

[43] **القدس الشريف**، 13 أيار 1920؛ **مرآة الشرق**، 19 أيار 1920.

[44] يبدو أن الصحيفة اعتمدت في دعوتها على جهد سابق تم فيه انطلاق حملة لجمع التبرعات لأسر المعتقلين بعد أيام من اندلاع ثورة العشرين. حول هذه الحملة انظر: **القدس الشريف**، 13 نيسان 1920.

[45] **بريد اليوم**، 14 أيار 1920.

[46] بيدس، مصدر سبق ذكره، 271.

[47] المصدر نفسه، 271.

[48] المصدر نفسه، 271.

[49] المصدر نفسه، 272.

[50] **القدس الشريف**، 12 حزيران 1920.

[51] **مرآة الشرق**، 26 أيار 1920.

[52] قال هربرت صموئيل في خطاب تولِّيه منصب المندوب السامي في فلسطين: "على أن الشعائر التي كانت سبباً للاضطرابات المحزنة قبل ثلاثة

أشهر قد هدأت الآن، وأن تكون قد استحكمت حلقات الوفاق التام بين عناصر الشعب المختلفة. أنا لذلك أمنح العفو تاماً عن الذين حُجز عليهم عاقبة تلك الحوادث وعن كل المسجونين بتهم سياسية في فلسطين على أن تعاد لهم حقوقهم المدنية والسياسية تماماً." حول تفاصيل هذا القرار انظر: **السلام**، 9 تموز 1920.

[53] بيدس، مصدر سبق ذكره، 284.

[54] **السلام**، 14 تموز 1920.

[55] **بيت المقدس**، 24 تموز 1920.

[56] المصدر نفسه.

[57] المصدر نفسه.

[58] نشر بيدس العديد من المقالات في مجلته ضد المشروع الصهيوني، انظر منها على سبيل المثال مقال: مغنم إلياس مغنم، "الصهيونيين أفضل الوسائل لمقاومتهم،" **مجلة النفائس العصرية**، الجزء 16، السنة 7 (15شباط 1920): 212- 216.

[59] أوردت صحيفة **السلام** بأن الإفراج تم في وضح النهار بعد اعتراض السجناء على الإفراج مساءً. انظر: **السلام**، 14 تموز 1920.

[60] يتشابه ما ذكره بيدس من حفاوة الاستقبال الذي حظي به حين إطلاق سراحه مع ما ذكره عمر الصالح في مذكراته عن مشاهد إطلاق سراحه واستقباله، انظر: البرغوثي، مصدر سبق ذكره، 228.

[61] **القدس الشريف**، 12 تموز 1920.

[62] غطت الصحف حفل استقبالهما في القدس، وقد كتبت صحيفة **بيت المقدس** تقريراً عن وصولهما إلى القدس بعنوان "فخر الرجال سلاسل وقيود"، انظر: **بيت المقدس**، 14 تموز 1920.

[63] بيدس، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[64] المصدر نفسه، ص 285.

[65] المصدر نفسه، ص 286.

[66] **النفير**، 3 أيار 1920.

[67] تذكر بعض المصادر أن عارف العارف سجن ثلاثة أيام، ثم هرب خارج فلسطين، وربما أن المقصد هو الأيام التي قضاها مع بيدس وصحبه في محاكمتهم الأولى بين 4-7 نيسان 1920. كما تذكر المصادر أنه حكم بالإعدام ثم خُفِّف الحكم إلى عشر سنوات. للمزيد انظر: **عارف العارف موجز سيرته.. كتبه ومؤلفاته 1892-1964** (القدس، مطبعة المعارف، 1964)، 4. أما الحاج أمين الحسيني، فقد حُكم عليه بعشر سنوات، انظر: عبد الكريم العمر، **مذكرات الحاج أمين الحسيني** (دمشق، الأهالي للطباعة والنشر، 1999)، 16.

[68] **القدس الشريف**، 12 تموز 1920.

شكوى الشهيد الفصيح

محمود درويش

سيدي الوطن!

لم أعد قادراً على الانحناء أمامك. ولم يعد في وسعي الاشتراك في حفلات توزيع الأوسمة على أبطالك العائدين. وحين تسلَّلت إلى أحد مقاعد المتفرِّجين، زجرني أحد الحرس، وأعادني من حيث أتيت، فتدحرجتُ من هراوته إلى أول قبر... واختبأت.

هذا هو دوري. وهذا هو عملي، وقد أدَّيتهما. لم أطالب بنزهة بين قبرين، ولم أطلب ضريحاً خاصّاً بي، لأن موظَّفي دائرة تسجيل البطولة لم يعترفوا باسمي المبعثر بين الهواء والرمل. حين جاء الوزراء والسيَّاح الأجانب وهواة جمع الآثار الحربية إلى جثة العاصفة النارية، كانت عواطفهم تتدفَّق على قطع الحديد المتناثرة... أشلاء طائرات ودبابات. كانوا يجمعونها بلهفة تشبه لهفة أمي وهي تجمع ما نسيه الحصَّادون في الحقول. وحين مرُّوا، مصادفة، بأشلاء جسمي واسمي أبدوا إعجابهم بالتضحية واشمئزازهم من اللحم البشري، وقالوا: ليست هذه قطعاً نادرة، ولا تصلح للمتحف والديكور والذكرى. وتركوني هناك.

*

هذا هو دوري يا سيدي الوطن. خادمك في الحياة هو خادمك في الموت بلا أجر. ومن كان فقيراً حياً يواصل عمله في خدمة الشهداء الأغنياء ميِّتاً. على حياتي السلام، وعلى جثتي ينزل الظلام. والموتى من شدَّة الكسل يلمِّعون توابيتهم ويزخرفون أضرحتهم ويحوِّلونها إلى مزار قومي. لا تظن أن هذا الأمر يهمُّني، فمن لم يكترث باسمه حياً لا يكترث بمستقبل ذكراه شهيداً. والأبطال، دائماً، أحياء ومن عائلات عريقة.

من أين تعلَّمت هذه الحكمة؟ من الحبر الذي يعاملني، موضوعاً، ويهملني كائناً. أعرف أني صرت مادة للتَّلف. ولكن، هل كنت محتاجاً إلى هذه الحشرة يا سيدي الوطن؟ دخلت في عبارتك العجيبة وتداخلت. وصلت إليك وتوصلت. وصدَّقت أنك لي، ولم أدرك أني أموت دفاعاً عن شيء آخر.

*ظهرت هذه الشكوى في كتاب محمود درويش، **وداعاً أيتها الحرب، وداعاً أيها السلام** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية—مركز الأبحاث، 1974)، 146-152.

لم أعرف أني أموت أبداً، لأنك محتاج دائماً إلى هذه الوجبة. هكذا قالوا باسمك. وأنت لا تتكلَّم ولا تنطق، كأن صمتك القاسي عقاب المعذَّبين ليزدادوا عذاباً من أجلك. هل كان عذابي خطأً أم حقاً؟ إياك أن تعود إلى الصمت مرة أخرى، لأني ما عدت قادراً على تفسيره والاندماج به. هل كنت تريد عذاباً أكثر تعذيباً، أم كنت تريد عذاباً أجمل!

*

وضعونا في خندق انتظار الموت سنين طويلة. وقالوا: هذا هو أمر الوطن. كنا قادمين من البيوت الطينية والأكواخ الخشبية... جياعاً، وشبه عراة، ومرضى، ومعافين بك. كانت رفرفة العلم تغطِّينا. وكنا نكتب رسائل إلى الأهل البعيدين الذين صاروا بلا مصدر رزق، ننسى أن نصف أشواقنا إليهم لأن حبَّك كان يستنزفنا، ونحن عبيدك يا سيدي الوطن وعشاقك بلا وصل. وكنا نعتبر إشراك الزوجة والأطفال في القلب وهناً في الروح الوطنية، لأن التفكير بغير الخندق خيانة!

مرَّة تساءلنا عن لون الشمس في الخارج، فأتانا ضابط كبير من قسم التوجيه المعنوي ليوبِّخنا: "إن التاريخ كلَّه يقف في انتظاركم. وآمال الوطن كلُّها تسكن بين أصابعكم والزناد. لقد شرَّفكم الله والوطن بحمايته، فكيف تسألون عن أمور دنيوية أخرى؟" شعرنا بثلج الخجل يا سيدي الوطن، ورضينا أن لا يكون لنا من نصيب فيك إلا بيوت من طين، وموت جميل لا يأتي، ومجاعة دائمة.

*

وتحوَّلت إلى هاجس. تغلغلتَ فينا، يوماً يوماً، وتجنَّحت من شيء إلى حلم. ليست لنا مطالب، فأنت النعمة. وصرنا نقارنك بالجنة وكنت المتفوِّق أبداً كلَّما ازددنا شوقاً إلى تفجير المعجزة. ما هي المعجزة؟ ما هي المعجزة؟ جاهزون للضغط على اللغم المربوط بالشريان... جاهزون. ولكن الأمر لم يصدر، ولم تأمرنا يا سيدي. صارت القنبلة أثمن من القلب. وكنا ننتظر الأمر بالحرية! في انتظار هذا الأمر تحوَّلت، أيها الوطن، إلى وعد. متى يصدر الأمر فنلتقي بالوطن السحري؟ تساءلنا وتساءلنا، لا رغبةً في الخلاص من الخندق العاطل عن العمل، بل توقاً إلى ملاقاتك، فاتَّهمونا بممارسة الشكِّ وبالتدخُّل فيما لا يعنينا. هل صحيح، أنك لا تعنينا يا سيدي! وحرمونا من وجبات الغداء، فاشتدَّ جوع أهلنا الذين كنا نرسل إليهم بعض قوتنا. وحرمونا من السلاح الذي سنعانقك به ونموت. فصار حرماننا اثنين، وعذابنا موتاً، موتاً قبيحاً، يا سيدي الوطن!

*

انتهت العقوبة وصدر أمر يقول إنك محتاج إلى أبنائك الشجعان. وإنك جاهز لإصدار الحكم علينا بالموت الموعود. هل كنت تتكلَّم حقاً يا سيدي الوطن!

هل كنت توقِّع على أوراق رسمية بهذه اللغة الفخمة؟ وإذا كنت تتقن الكتابة والكلام، فلماذا لم تكتب إلينا مباشرة؟ لم تأتِ إلينا وتخاطبنا؟ هل كنت تشعر أنك بحاجة إلى مترجمين؟ لسنا أميِّين إلى هذا الحدِّ يا سيدي!

ومتى كنت تتسلَّل من شرايين قلوبنا وتذهب إلى المكتب لتخاطبنا بالورق الرسمي؟ هل أنت محتاج، حقاً، إلى كل هؤلاء الموظفين! وهل طلبت منهم أن يضطَّهدونا من أجل الطاعة؟ هل أنت هم؟ هل هم أنت! وهل ثمَّة طاعة أكبر مما نحن فيه يا سيدي! لم نأخذ منك شيئاً، ولم نطالبك بشيء إلا السماح لنا بالذهاب إلى ملاقاتك بالموت.

*

وطن.. وطن ولا وطن، حتى أذنت لنا أخيراً بالخوض في بحيرة النار. اليوم ولدنا—هكذا قلنا ونحن نرمي بأجسادنا وبحرمان العصور إلى قلب البركان. خذ كلَّ شيء! خذ ما تبقَّى، يا سيدي، خذ! من بخار الصحراء نشرب، ومن قشور الصخور نأكل لتكوين مزيد من دم نقدِّمه لك. خذ كلَّ شيء يا سيدي! فقد التقينا وتعانقنا وتخاطبنا بلا وساطة. وعرفنا، مرَّة واحدة، أنك قابل للملامسة، وصغير، وجميل، وفينا.

سنأخذك إلى أكواخنا ونأكل الجراد والبصل معاً، وننام معاً. ثم نصحو في أول صباح بخفَّة ورشاقة لنبنيك وأنت مرتاح. الذين يحررونك هم الذين يبنونك يا سيدي الوطن. وستكون مثلنا ولنا جميعاً.

لقد عثرنا على اللغة المشتركة البسيطة، البسيطة كاسمك. لست فخماً ولا مخيفاً ولا بعيداً كما قالوا. ولا تحتاج إلى وساطة وبوليس كما قالوا. سنأخذك معنا إلى البيوت الفقيرة وتكون إقامتنا دائمة.

ولكن، دعنا نموت بكثرة الآن. انتظر قليلاً لكي نموت كثيراً، فتكون لنا تماماً، تماماً... لا للغزاة ولا للموظَّفين الذين كانوا يزوِّرون توقيعك وصورتك وصوتك. عفواً، لا وقت لهذا الآن، فما زال في شراييني قطرة دم، وأنت للشهداء.

*

وانتهى دمي. اكتملت علاقتي فتكاملت. توحَّدت فانتهت وحدتي. أين أنت الآن، وأين أنا؟ أكاد أقول.. وأكاد أقول: كأني لم أمت، وكأنك لم تحيَ. ذهبت إلى المستقبل، فذهبت إلى الماضي. ذهبت للتحرُّر، فذهبت للتجمُّد. أكاد أصرخ، أكاد أصرخ: لماذا تتركني يا سيدي الوطن؟ لماذا يشقُّنا الوداع في أوج الوصول؟

لماذا تخرجني منك لتعود إلى المكتب وتخاطبني بهذه اللغة التي خضت الحرب لأدمِّرها؟ ولماذا لم تذهب إلى بيوتنا وتأكل معنا وتنام؟ لماذا تعيدني إلى دوري السابق. ولمن أقدِّم شكواي؟

لم يجف دمي بعد...
ولم تعثر جثَّتي على قبرها بعد...
وها أنت تعود إلى وظيفتك اليومية وتبصق عليَّ.
ألا تغسل يديك من دمي أولاً، لتكون قادراً على كتابة الأوامر ضدَّ دمي!

لقد حوَّلتني، في لحظة، إلى جوهر. أندمتَ... فأعدتني إلى حالتي السابقة... إلى قشرة؟ هل تستخدم حياتي وموتي من أجل حساب، وأنا أُعطيك بدون حساب العقلي!

وهل انتهت رحلتك، لتخلعني منك كحذاء عتيق غير صالح للاستعمال!

لم أكن ألعب حين ذهبت إلى تجديد حياتك بموتي، يا سيدي الوطن، لم أكن ألعب. ولا أريد أن أصدق ما يقوله الوشاة. يقولون إنك تلعب بدمي الآن، ولا أصدِّق. فالوطن لا يكذب ولا يلعب يا سيدي الوطن. فمن يكذب ويلعب إذن!

هل أنت أسير وشهيد مثلي؟ هل أنت مثلي!

وهل نحن توأمان، في الخدمة، دون أن أدري!

*

لمن أقدِّم شكواي؟ جئت أمس لأزورك، فصدَّني حرَّاسك، وقالوا: عُد إلى واجبك ودورك. فالشهداء لا يتدخَّلون بالأمور العامة. وليس للشهداء دخل بقضايا الدولة! ماذا يكونون إذن؟

أين أنت، ومن أنت؟ أخشى أن تكون مثلي. لا، لا أريد أن أُصدِّق أنك مثلي. وأخشى أن أصدِّق أن تكون مثلهم. لا، لا أريد أن أُصدِّق أنك مثلهم. فمن أنت... وأين أنت؟ هل عادوا إلى وقفتهم الطويلة المدجَّجة بيني وبينك؟ هل عادوا إلى ترميم الحاجز بيننا، بعدما توحَّدنا، يا سيدي الوطن؟ ومتى فعلوا ذلك؟ عندما كنت مشغولاً بالغوص فيك؟ وكانوا يتربَّصون باللحظة التي أغمضت فيها عيني على صدرك الضيِّق. هل اخترقوا تلك البرهة؟

متى تصل شكوايَ يا سيدي؟ وما هو عنوانك.. أو: أين هي زنزانتك أين هي؟ لم أتعب من البحث عنك، ولكن حرَّاس الحاجز يشدِّدون الحصار. سأعود إلى قبري الضائع، وتعود إلى حريتك الضائعة. سأعود، لأفكِّر بك بطريقة أخرى، لأتوحَّد بك بطريقة أخرى. ولكن، أعطني، يا سيدي، إطلالة واحدة من زنزانتك المخبَّأة في الملفات. أعطني، يا سيدي، صيحة واحدة من مكانك المجهول. وحين تقرأ رسالتي لا تغضب عليَّ، لأني أحبُّك. واعرف الآن أنك مثلي، ولكن عمرك أطول، ومفاجآتك أعظم. ولن أغترب عنك.. لن أغترب، لأن الموتى لا يغتربون عن التراب يا سيدي الوطن

المخلص

ابنك الذي نسي اسمه

حين لفظ اسمك

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

يارا السالم، فلسطين

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

انتقال المفاهيم وحدودها التاريخية

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

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

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

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

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

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

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

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

العالم المعيش بوصفه شرطاً للخبرة

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

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

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

من العالم المعيش إلى حدود السولاستالجيا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الإحالات

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

[1] Glenn Albrecht, Gina-Maree Sartore, Linda Connor, Nick Higginbotham, Sonia Freeman, Brian Kelly, Helen Stain, Anne Tonna, and Georgia Pollard, "Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change," *Australasian Psychiatry*, Vol. 15, Supplement 1 (2007): S95–S98; Glenn A. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World* (*Ithaca and London: Cornell University Press*, 2019).

[2] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).

[3] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962).

[4] Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. by Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1994).

[5] Albrecht, "Solastalgia," op. cit.; Albrecht, *Earth Emotions*, op. cit.

أحلام بشارات: السرد بوصفه بيتاً وحرية في "مصنع الذكريات"

بيسان نتِّيل، فلسطين

توثِّق هذه البطاقة جزءاً من رحلة الكاتبة والروائية أحلام بشارات وتجربتها الأدبية والجمالية الفريدة، مثرية القراءة النقدية بالتركيز أولاً على "أحلام الإنسانة"—الكاتبة التي تختار القرب الوجداني الصادق واليومي مِمَّن تكتب لهم وعنهم، لتنسج من أصواتهم نصّاً حيّاً يقاوِم. وفي مواجهة الخطوط المقيِّدة، وسياسات الاستعمار، وجدار الفصل العنصري الذي يسعى لتقطيع الجغرافيا والأجساد، تعمل هذه البطاقة على فعل القراءة المتأنية للغة بشارات بوصفها فعل تعافٍ ومساحةً حرة تتنفَّس فيها المخيلة. إنها لغة لا تكتفي بتقديم الحكاية، بل تجعل من الكلمة أداة للصوت الداخلي لليافعين والأطفال، ووسيلةً لإعادة الامتلاك الشعوري للمكان والزمان. ومن محطَّات أعمالها التي تتوقَّف فيها البطاقة بشكل خاص عند رواية **مصنع الذكريات** (2018) نموذجاً، حيث نذهب مع بشارات في رحلة عميقة إلى قريتها الأولى—طَمُّون، إلى خزَّان ذاكرتها الشفافة وذكرياتها الممتدَّة. تتأمل البطاقة كيف يؤثِّر "المكان الأول" في تشكيل هوية الكاتبة ورؤيتها للوجود. فالبيئة الريفية، بحقولها ونسيمها وندوبها، ليست مجرَّد خلفية للأحداث عند بشارات، بل هي مكوِّن أصيل في بناء الذات الشاعرة والكاتبة. تتبَّع البطاقة الفلسفة السردية لبشارات وقدرتها الاستثنائية على تحويل التفاصيل اليومية العادية والأشياء المهملة إلى رموز وجودية وممارسة جمالية واعية، حيث يغدو الحكي لديها وسيلة لاستعادة الغائبين، وجسراً يربط الماضي بالحاضر. عبر هذه القراءة، يظهر النص لدى بشارات كفعل مقاومة تجسِّد نَفَساً متواصلاً يرفض القطيعة والعزلة التي يفرضها الجدار، وخصوصاً الأجيال الشابة، ودعوة مفتوحة للعبور نحو اكتشاف الذات، وإعادة بناء العالم بالكلمات. هي "أحلام" التي زارت غزة يوماً، وكانت قادرةً بحسِّها الشفيف على الاتصال العميق مع بحرها، وتأمُّل أزقَّة بلدة غزة القديمة وشوارعها ووجوه ناسها، والجلوس مع يافعيها للاستماع لأصواتهم وأحلامهم. وهي ذاتها "أحلام" التي التقيت بها في رام الله—ابنة الجبل، والأم الحاضنة التي ظلَّت طوال فترة الحرب والإبادة على تواصل مع أحبائها وأصدقائها في قطاع غزة، تساندهم وتستمدُّ منهم وبهم معنى الصمود.

أحلام بشارات كاتبة فلسطينية من مواليد الجفتلك في العام 1975. درست الأدب العربي وحازت على درجتي البكالوريوس والماجستير من كلية الآداب في جامعة النجاح الوطنية في نابلس. وكتبت الرواية والقصة والشعر، ولا سيَّما في مجال أدب اليافعين. وهي مدرِّبة على الكتابة الإبداعية، وتعمل

مع الأطفال الأسرى والمحكومين بالحبس المنزلي في القدس. ومن أعمالها: **ثم أصبح اسمي طائراً** (2026)، **رحلة من الجنوب إلى...** (2025)، **مياو مياو** (2025)، **رحلة أمي الطويلة** (2024)، **من تحت بندقية الصياد** (2024)، **اسم طائر** (2021)، **مصنع الذكريات** (2018)، **سرير جدي** (2018)، **مريم سيدة الإسطرلاب** (2018)، **جنجر** (2017)، **قصر الأميرة بهرج** (2016)، **شجرة البونسيانا** (2014)، **أشجار للناس الغائبين** (2013)، **اسمي الحركي فراشة** (2012)، **تأبينات زرقاء** (2010)، **إذا كانت تراودني... فهي مجرد أفكار** (2010)، **لأني أحبُّك** (2005)... إلى جانب عدد من النصوص والحكايات والقصص الموجَّهة إلى الأطفال، والمقالات والحوارات الثقافية، والعديد من ترجمات أعمالها إلى لغات أجنبية منها الإنجليزية والفارسية والكورية والإسبانية.



مرئية رقم (1): أحلام بشارات، رام الله، أرشيف الكاتبة، 2025

جغرافيا الذاكرة والمكان الأول: "طَمُّون" وتشكيل هوية

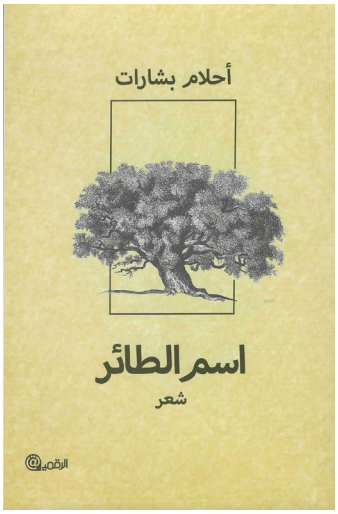
"إنه صباح القرية
سهلٌ فوقه بيوت
يقع بين جبلين
تركتُ مسح الغبار عن الزجاج
المزيَّن بنتوءات كالدرن فوق الثمار
وانشغلتُ بكَ
ستجوع عائلتي
ستجوع القطط تحت شجرة الزيتون."[1]

ربما يمكن أن نبدأ من هنا، من صباح القرية كما تراه بشارات، لا كما يمكن أن نصفه من الخارج. فالجملة الأولى لا تقدِّم لنا مكاناً فحسب، وإنما تفتح مشهداً كاملاً: إنه سهل تعلوه البيوت، محاصر بين جبلين، صباح يبدأ بالعمل، وامرأة تترك تنظيف الزجاج وتنشغل بما هو أكثر إلحاحاً من العمل نفسه، ثم تأتي الجملة: "ستجوع عائلتي، ستجوع القطط تحت شجرة الزيتون،"[2] لتعيدنا فجأة من عالم الصورة إلى عالم الحاجة. في هذا النص، تظهر القرية بوصفها أكثر من صورة، تظهر كائناً حياً لهُ إيقاعه، وأعماله، وحيواناته، وأشجاره، وبيوته، وجوعه. إنها القرية التي تعرفها بشارات من الداخل—القرية التي لم تدخلها بوصفها موضوعاً أدبياً، وإنما عاشت فيها طفولتها الأولى، واختبرت من خلالها العالم قبل أن تبدأ في تسميته والكتابة عنه، والبحث عن ذاتها فيه.

"أحلام بشارات" هي بنت القرية والجبل، ولدت في الجِفتلك، ونشأت بين طَمُّون والجِفتلك في تجربة جعلت المكان جزءاً مبكراً من تكوينها الشخصي. لم تكن طفولتها محصورة في بيت واحد أو جغرافيا واحدة، بل كانت تمتد بين القرية والأرض الزراعية، بين الجبل والسهل. ومن هذه الحركة اليومية تشكَّلت علاقتها الأولى بالمكان: ليس باعتباره منظراً، بل باعتباره حياة تُعاش.

في الجِفتلك، كانت الأرض جزءاً من الحياة اليومية: الزراعة، والمواسم، والحرُّ، والطريق، والحيوانات، والأشجار، والعمل. وفي طَمُّون، كانت القرية: البيت، والمدرسة، والجبل، والعلاقات الاجتماعية. وبين المكانين تعرّفت أحلام على الأشياء في بداياتها الأولى: الأشياء قبل أن تتحوَّل إلى مفاهيم، حين يكون العالم مجموعة من الروائح والأصوات وملمس الأشياء والألوان والطرق الطويلة والوجوه التي تتكرر كل يوم. ولهذا تبدو عبارة "الأشياء أولها" مدخلاً مناسباً إلى تجربة أحلام بشارات. فالكاتبة التي ستكتب لاحقاً عن الذاكرة والمكان والإنسان، بدأت علاقتها بالعالم من التفاصيل الصغيرة جداً: من الأرض التي تُزرع، والشجرة التي تظلّل، والحيوان الذي يجوع، والبيت الذي يُرى من بعيد، والغبار الذي يتجمع على زجاج النافذة.

حتى المدرسة لم تكن منفصلة عن هذه التجربة، فقد تنقلت أحلام بين مدارس مختلفة، وعاشت التعليم في بيئات اجتماعية وجغرافية متباينة: بين مدارس الوكالة في الغور والمدرسة الحكومية في طَمُّون، وبين المدرسين والطلاب والعوالم التي كانت تتقاطع داخل المدرسة. كانت المدرسة مساحة أخرى لاكتشاف العالم، لكنها لم تَمحُ العالم الأول الذي جاءت منه—عالم القرية والجبل والأرض. ومن هنا يمكن فهم خصوصية تجربتها، فأحلام لم تتعلَّم المكان من الكتب، بل تعلمت الحياة أولاً، ثم بدأت لاحقاً في كتابة ما تعلَّمته. ولذلك، لا يبدو المكان في كتابتها وصفاً جغرافياً، ولا تتحوَّل شجرة الزيتون إلى رمز جاهز منفصل عن الحياة. الزيتونة موجودة لأن هناك عائلة قد تجوع، والقطط موجودة لأنها جزء من البيت، والعمل موجود لأن تركه يعني أن شيئاً ما سيتعطل.



مرئية رقم (2): غلاف ديوان **اسم طائر** (2021)

في المقطع من **اسم طائر** (2021)، تكشف الجملة الأخيرة منه هذه العلاقة بوضوح: "ستجوع عائلتي، ستجوع القطط تحت شجرة الزيتون."[3] هنا لا يعود الجوع مجازاً فقط، بل يدخل إلى قلب المشهد الريفي، ويضع الجسد والحاجة والعمل في مواجهة الرغبة. ومن هنا يمكن أن نقرأ بشارات لا بوصفها كاتبة تستعيد قرية من الذاكرة فحسب، وإنما بوصفها ابنة مكان ما زال يسكن جسدها وطريقة نظرها إلى الأشياء. فَطمُّون والجِفتلك لا يظهران في كتابتها كحنين إلى ماضٍ مكتمل، بل يستمرَّان في تشكيل الأسئلة التي تطرحها عن الإنسان، والجسد، والحرية، والخوف، والجوع، والحب، والبيت. إنها تكتب القرية لأنها تعرفها من الداخل، تعرفُ صباحها، والغبار الذي يغطِّي الزجاج، وشجرة الزيتون، والجبلين اللذين يحتضنان السهل، وتعرف أيضاً ما لا يظهر في الصورة الجميلة: العمل، والتعب، والحاجة، والخوف من أن تجوع العائلة. ولذلك، حين نقرأ بشارات، ربما علينا ألا نسأل فقط: كيف تكتب عن طَمُّون؟ بل أن نسأل: ماذا فعلت طَمُّون والجفتلك بـ"أحلام" قبل أن تصبح كاتبة؟ فبين القرية والجبل، وبين الأرض والمدرسة، وبين الحياة اليومية والأشياء الأولى... تشكَّلت تلك العين التي ستصبح لاحقاً عيناً أدبية، عيناً لا تنظر إلى المكان بوصفه مشهداً، وإنما بوصفه ذاكرةً وجسداً وعلاقات ومسؤوليات وحكايات. ومن هنا، تبدأ أحلام بشارات: من صباح قرية، بين جبلين.

من صباح القرية إلى الفراغ الأبيض: تشكُّل عين أحلام بشارات

في الفراغ الأبيض تستعيد بشارات طفولتها من خلال علاقتها بالقراءة، تستعيد من خلالها طريقة كاملة في النظر إلى العالم: تبدأ من الجرائد التي كانت تقرؤها وهي طفلة أثناء تواجدها مع والدها، فتقطِّعها إلى أنصاف، وتثبِّتها في صناديق الخضار، ثم تطويها بحيث تظهر أخبار وتختفي أخرى، وتقول إنها كانت تختار "بعناية وسرعة" الخبر الذي تريد له أن يظهر على السطح.[4] هذه التفاصيل الصغيرة لطفلة لا تتعامل مع الجريدة باعتبارها نصاً مكتملاً تنبغي قراءته من أوله إلى آخره، بل هي محاولات لإعادة تركيبها: تقطع، تطوي، تخفي، وتُظهر—أي أنها، منذ البداية، تتعامل مع الصفحة باعتبارها مساحة يمكن إعادة ترتيبها، ومع الصورة والكلمة باعتبارهما مواد قابلة للاختيار. ولعل الأكثر أهمية هنا أنها تنتبه إلى "الفراغ الأبيض"، المساحة الخالية من الكتابة التي كانت تساعدها على تحديد موضع القطع، لكنها في الوقت نفسه كانت تستحوذ على اهتمامها بقدر ما تستحوذ عليه المساحات المكتوبة والمصورة. هنا تظهر مبكِّراً علاقة أحلام بما هو غير مكتوب، بما يقع بين الأشياء، وما تتركه الصفحة للقارئ كي يراه أو يتخيَّله.



مرئية رقم (3): بيسان نتيل ورهاف البطنيجي وأحلام بشارات وفداء زياد، غزة، أرشيف المؤلفة، 2022

هذه النقطة يمكن أن تصبح مفتاحاً لقراءة تجربة بشارات الأدبية لاحقاً: فأحلام لا تنتبه فقط إلى ما يقوله المكان، وإنما إلى ما يسكت عنه أيضاً، فهي: لا ترى البيوت وحدها، بل المسافة بينها، ولا ترى شجرة الزيتون وحدها، بل ما يحدث تحتها، ولا ترى الحكاية بوصفها سلسلة مكتملة، وإنما تنتبه إلى الصمت الذي يتخلَّلها. وهذا بالضبط ما يحدث في مقطع **اسم طائر**: "ستجوع عائلتي، ستجوع القطط تحت شجرة الزيتون". فالمشهد يبدأ بصورة مكانية: سهل، وبيوت، وجبلان، وصباح... لكنه سرعان ما ينفتح على شيء غير مرئي في الصورة الأولى: الجوع. خلف جمال القرية توجد حاجة، وخلف الزيتونة توجد عائلة، وخلف الحياة اليومية يوجد عمل ومسؤولية.

هنا نستطيع قراءة حياة بشارات بالعودة إلى طفولتها بين طَمُّون والجفتلك، فقد تشكَّلت علاقتها الأولى بالعالم في بيئة لم يكن فيها المكان مشهداً منفصلاً عن العمل: فالحقول ليست خلفية، بل مصدر رزق؛ وصناديق الخضار ليست مجرَّد أشياء، بل مكان القراءة نفسه؛ والجريدة لا تُقرأ في غرفة هادئة، بل أثناء العمل، وفي اللحظة التي يجب فيها ألا تلاحَظ الطفلة أنها توقَّفت عن العمل. ولذلك، فإن القراءة عند بشارات تبدأ من داخل الحياة اليومية، لا خارجها. تنتقل من الحقل إلى نابلس لتمر عبر هذا التحوُّل في علاقتها بالوسيط. عندما تصبح الصحف في يدها بعيداً عن صناديق الخضار، تفقد شيئاً من سحرها، وتنتقل إلى الصوت: صوت بائع الجرائد العم أبو خليل السنونو. المدينة هنا لا تدخل تجربتها بوصفها جغرافيا جديدة وحسب، بل بوصفها صوتاً، لنجد أن هناك شبهاً خفياً بين الكاتبة وبائع الجرائد الكفيف الذي يعرف المدينة بالعصا والصوت. وهكذا، يمكن أن نرى أن طفولتها لم تبنِ قارئة فقط، بل بنت حواس متعدِّدة للكتابة: عين ترى الصورة والبياض، ويد تقطع وتعيد الترتيب، وأذن تلتقط صوت المدينة، ويد قادرة على تحويل المشهد إلى نَصٍّ.

يعيدها صوت بائع الجرائد على نحو خفي، إلى مشهدها الأول مع الجريدة، إلى تلك اللحظة التي كانت تقطع فيها صفحاتها لتعرف أيّ خبر سيحتلّ مكانه في صندوق الخضار، وتبحث في مساحاتها الفارغة عمّا يمكن أن يتحول إلى نص. فالجريدة، التي كانت في البداية جزءاً من يوم العمل، ستصبح لاحقاً موضوعاً للتأمل والكتابة، بينما يظلّ الصوت وسيطاً يعيد وصل الحاضر بذلك المشهد الطفولي الأول... وفي المساحة التي يتركها الخيال مفتوحة أمام الطفلة:"حكايات 'الزير سالم'، و'باطية من هان لقباطية'، و'الوشَّاح مسلَّم'، و'الطير الأخضر الذي يمشي ويتمختر'... حكايات منحت طفولتي الفرح الحقيقي. ونوم أمي المتلاحق من تعب أعمال الزراعة، وهي تحكي الحكايات، أعطاني فرصاً ذهبية متكررة لصمت الراوي. كان نوم أمي مقطعاً مهمّاً في أي حكاية، كان جزءاً من الحكاية مثل الفراغ الأبيض في الجريدة، وكان صوت أبي وهو يقول لي أنا ابنة الخمس سنوات: 'وهاي خرافيتي وطار عجاجها وعليك أن تردي نعاجها'، إشعاراً بإطلاق حريتي في عالم الخيال. لقد منحني هذان العجوزان اللذان أحب أن أعتبرهما جديَّ طفولة سعيدة بهذه الحكايات، رمتني، منذ القصص، التي أولها كذب وآخرها كذب، على طريق الكتابة."[5]

تأتي الحكاية الشفوية التي كانت تسمعها أحلام من أمها وأبيها بعد أعمال الزراعة إلى هنا، حيث يحدث شيء بالغ الأهمية: فالفراغ الأبيض في الجريدة يجد نظيره في نوم الأم أثناء الحكاية. تقول بشارات إن نوم أمها كان جزءاً من الحكاية مثل الفراغ الأبيض في الجريدة. ولا شك أن هذه المقارنة تكشف شيئاً عميقاً عن تكوُّن خيالها:

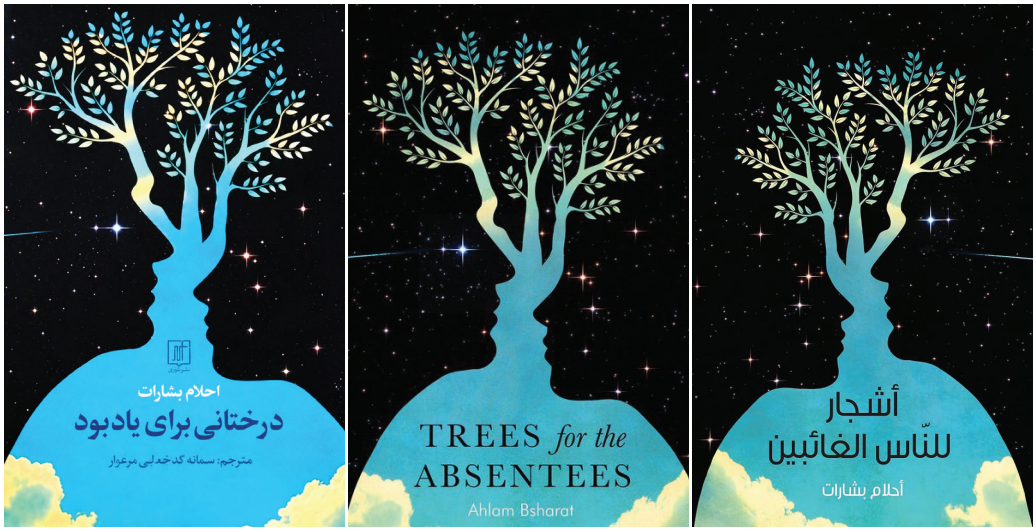
فالحكاية ليست فقط ما يقوله الراوي، وإنما أيضاً ما يتوقَّف عن قوله—صمت الأم لا يوقف القصة، بل يترك الطفلة داخلها تكملها. والفراغ لا يعني غياب الحكاية، بل المساحة التي يمكن للخيال أن يتحرَّك فيها. ومن هنا يمكن فهم لماذا تنتهي شهادتها بقولها إن حكايات الطفولة "رمتني، منذ القصص، التي أولها كذب وآخرها كذب، على طريق الكتابة".

الكتابة إذن، لم تأتِ من القراءة وحدها، ولا من المدرسة وحدها، وإنما من اجتماع الحقل والجريدة والحكاية، الحقل الأوسع الذي أعطاها تفاصيل الحياة المادية: الأرض، والزراعة، والتعب، والجوع، والأشجار، والحيوانات، والجريدة، وفعل الاختيار: ماذا يظهر؟ ماذا يختفي؟ أين نقطع؟ ماذا نترك في البياض؟ إنها تكتب "صباح القرية": لا نقرأ فقط صورةً لقرية بين جبلين، بل نقرأ عيناً تعلَّمت منذ طفولتها أن المشهد له سطح وله ما تحته، وأن البياض مهمٌّ مثل الكلام، وأن الصورة لا تكتمل إلا بما يغيب عنها. وعلى ذلك، لا تكون أحلام بشارات مجرَّد "كاتبة من فلسطين"، كما تعرِّف نفسها في نهاية المقال،[6] بل تصبح كاتبة تشكَّلت من تجربة فلسطينية يومية شديدة الخصوصية: طفلة بين الحقل والمدرسة، بين طَمُّون والجِفتلك، بين الجريدة والحكاية، وبين ما قيل وما تركه الفراغ الأبيض مفتوحاً.

القرب من الناس وثبات الروح بين الجبل والبحر

"بدأ البحث عن طرق بديلة للتعبير عمَّا يعيشه الفلسطيني في غزة، ليس أكثر رحمة من التواطؤ مع الموت بخلق موت غير رحيم عند حافة المحاولة. تحوَّلت محاولات التعبير تلك إلى اختبار لحشد استخلاصات من عبارات الحكمة باستخدام عبارة 'ماذا لو؟!' ماذا لو لم تأكلك الحرب؟ ماذا لو لم تنجُ؟ ماذا لو كنت تعيش في مكان آخر؟ ماذا لو لم تكن كاتباً؟ ماذا لو لم يُبتلَ الفلسطينيون بعدوٍّ مثل 'إسرائيل'؟ ماذا لو كان هناك إله يتدخَّل في الوقت المناسب وفي اللحظة المناسبة؟ ماذا لو كنت أعيش في غزة ولم أكن أعيش في الغور الفلسطيني؟ ماذا لو توقَّف التاريخ عن أن يكرِّر نفسه؟ ماذا لو تخلَّت الحرب عن وظيفتها وعملت في مهنة أخرى؟ ماذا لو علقتُ في غزة في آخر زيارة للقطاع قبل عام بالضبط من الحرب الأخيرة؟"[7]

تبدو جغرافيا بشارات أوسع من حدود المكان الذي تعيش فيه شخصياتها، إنها جغرافيا العلاقات، بين الحنين والاغتراب، حيث لا يكون القرب من المكان منفصلاً عن القرب من البشر الذين منحوه معناه. ولعل هذا ما يجعل نصوصها قريبة إلى هذا الحدِّ من الحياة اليومية الفلسطينية، فهي لا تبدأ من الأحداث الكبرى، بل من التفاصيل التي تبدو صغيرة: امرأة تمرُّ في الحقل، أو أمٌّ تصبُّ الشاي، أو طفل يريد الذهاب إلى البحر، أو عائلة تتشارك البيت، أو أجساد تتعب من العمل في الأرض. من هذه التفاصيل ومثيلاتها نرى كيف تستعيد بشارات طفولتها في الأغوار، وتستعيد النساء اللواتي كانت تراهُنَّ مع أمها وجدتها في الحقول، ثم تعيد إدخالهنَّ إلى عالمها الأدبي متنقلةً بهنَّ من الغور إلى نابلس في **أشجار للناس الغائبين** (2013). هكذا لا يعود المكان مجرَّد جغرافيا، بل يصبح مجموعة من الوجوه والأصوات والروائح والحركات التي تحفظه في الذاكرة.



مرئية رقم (4): أغلفة رواية **أشجار للناس الغائبين** (2013)، بالعربية والإنجليزية والفارسية

من هنا يمكن فهم ذلك الحضور المتكرر للجبل والبحر في عالمها. فالجبل يبدو ثابتاً، متماسكاً، قريباً من فكرة الجذور والاحتمال والصمود، بينما يبدو البحر أكثر انفتاحاً، بوصفه جهةً أخرى للحركة والحلم والذهاب. لكنهما، على الرغم من اختلافهما، لا يتناقضان. كلاهما يمنح الإنسان الفلسطيني طريقة لتخيُّل نفسه خارج الحدود التي فُرضت عليه: الجبل يعلِّمه أن يبقى، والبحر يذكِّره بأن العالم أوسع من المكان المحاصر. ولعلَّ هذه العلاقة بيننا وبين المكان وما يتيحه من بقاء أو ابتعاد تفتح سؤالاً آخر عند الكاتبة: "كيف أنفي أنني لست شبحاً، وأنا أحاول ملامسة آلام 45581 من الشهداء، ثم لا أستطيع أن أكون قطرة دم من دمائهم؟"[8] إنها مسافة جغرافية تفصلها عن غزة، لا تدَّعي أحلام أنها تعيش الموت نفسه الذي يعيشه أهل غزة، ولا تحاول أن تستعير تجربتهم، بل تجعل من هذه المسافة نفسها موضوعاً للكتابة. لذلك يبدو سؤالها "ألم أكن فلسطينية بما يكفي؟" أكثر من سؤال عن الهوية، إنه سؤال عن العلاقة بين الانتماء والجسد، وعن اللحظة التي يتحوَّل فيها الموت إلى معيار للحكم على صدق الفلسطيني وانتمائه مختزلة شعورها بسؤال: "ولماذا يصبح الموت دليلاً على الفلسطينية الكافية؟"

تعيش بشارات في الغور الفلسطيني، بينما تستعيد غزة بوصفها مدينة البحر. وبين الجبل والبحر تتحرَّك كتابتها: من مكان الذاكرة والجذور إلى مكان الرغبة والاحتمال. لكنها لا تضع المكانين أحدهما في مواجهة الآخر، فغزة التي تتخيَّلها ليست مكاناً بعيداً عن الغور، بل جزءاً من جغرافيا فلسطينية واحدة تحملها الذاكرة حتى عندما تمنع الحدود والحواجز الوصول إليها. ولذا، تأتي صيغة "ماذا لو؟" في المقالة كوسيلة للعبور. "ماذا لو كنتُ أعيش في غزة، ولم أكن أعيش في الغور الفلسطيني؟" لا يعني هذا السؤال أن الكاتبة تستطيع أن تعرف تجربة غزة من خارجها، وإنما تعني أنها ترفض أن تتعامل مع المسافة بوصفها عذراً للابتعاد عن الآخرين. إنها محاولة للتخيُّل دون ادعاء التماثل، وللاقتراب دون مصادرة تجربة من يعيشون الحرب في أجسادهم.

ومن هنا يصبح القرب من الناس في كتابة بشارات فعلاً أخلاقياً، فهي تتابع ما يكتبه أصدقاؤها في المدن التي تموت، وتعيش معهم، عبر الكتابة، حركة النزوح من مدينة مدمَّرة إلى مدينة أخرى تنتظر مصيرها. لكنها، في الوقت نفسه، تشعر بالذنب لأنها ما زالت قادرة على الكتابة من مكان لا يقع فيه الموت الأكيد. هذا التوتُّر هو الذي يمنع نصها من التحوُّل إلى خطاب عن الضحية من الخارج، ذلك أنها تضع نفسها باستمرار تحت مساءلة السؤال: من أين أتكلم؟ ولمن؟ وما الذي يمنحني الحق في الكتابة؟

وفي هذا السياق، تصبح غزة أكثر من مدينة تعيش الإبادة، إنها مدينة كان يمكن أن تكون. حين تقول: "لو كانت غزة مدينةً بلا حرب، لاخترتُها لأقضي فيها ما تبقى من حياتي،" فهي تستعيد غزة قبل أن تبتلعها الحرب في المخيّلة: مدينة تطلُّ على البحر، يمكن المشي فيها، ويمكن للإنسان أن يعيش فيها حياته اليومية دون أن تتحوَّل الحياة كلُّها إلى انتظار للموت. هنا تتَّصل كتابة بشارات عن غزة بكتابتها عن الطفولة والوقت. ففي نصها عن الوقت الفلسطيني الضائع،[9] يصبح الاحتلال قوةً لا تصادر المكان فقط، بل تصادر الزمن الذي كان يعيشه الأطفال داخل المكان: وقت اللعب، والعودة إلى البيت، والذهاب إلى البحر، والعيش خارج الخوف. أما في "لو كنتُ في غزة... لو كانت مدينة بلا حرب،"[10] فإن الحرب تصل إلى مستوى آخر من المصادرة: إنها تصادر قدرة الإنسان على تخيل المدينة نفسها بوصفها مكاناً للحياة. ولهذا، تأتي استعارة "الغرفة المجاورة" بوصفها واحدة من أكثر صور النص كثافة، الموت في الغرفة المجاورة، بينما الكاتبة في الغرفة الأخرى لتظهر مرة أخرى جغرافيا المكان. الباب بينهما ليس جداراً يفصل الحياة عن الموت تماماً، بل هي حدٌّ رقيق يسمح بوصول أصوات الموت ورائحته وآثاره. هي ليست في قلب الموت، لكنها لا تستطيع مغادرة جواره. يظهر الأمل في النص متردداً، ومتناقضاً، وقادراً على أن ينقذ، وقادراً على أن يتحوَّل إلى حجر يسحب الجسد إلى القاع، وكأن السؤال الحقيقي ليس: هل نأمل أم نيأس؟ بل: كيف نستمرُّ في الحياة دون أن نشعر بأن استمرارنا خيانة لمن لم يستطيعوا ذلك؟



مرئية رقم (5): أغلفة رواية **اسمي الحركي فراشة** (2012)، بالعربية والإنجليزية والفارسية

بين الجبل والبحر، إذن، لا تبحث بشارات عن مكان ثالث، بل عن طريقة للبقاء قريبة من الناس، تتحرَّك الكتابة عبرها بوصفها شكلاً من أشكال الرفقة: أن تظلَّ إلى جانب من يموت، دون أن تدَّعي أنك عشت موته، وأن تتمسَّك بإمكانية الحياة، دون أن تنكر الموت الذي يملأ الغرفة المجاورة. هنا تحديداً يكمن ثبات الروح في كتابة بشارات: ليس في اليقين، ولا في الأمل السهل، ولا في القدرة على تفسير ما يحدث، بل في الاستمرار بالسؤال، وفي إبقاء الباب مفتوحاً بين الغرفتين، بين الجبل والبحر، وبين من بقي ومن غاب، وبين المدينة التي ماتت والمدينة التي لا تزال تحاول أن تُتخيَّل.

تتَّضح هذه العلاقة بصورة مؤلمة في كتابتها عن أطفال فلسطين. في مقالها: "كيف أضاع الاحتلال 'الإسرائيلي' وقت الأطفال الفلسطينيين؟"[11] حيث لا تتحدَّث بشارات عن الاحتلال باعتباره قوةً تصادر الأرض فقط، وإنما باعتباره قوةً تصادر الوقت أيضاً. فالطفل الذي كان ينهي عمله مع أبيه ثم يعود إلى البيت ويستحمُّ ويغيِّر ملابسه ويذهب إلى البحر، يصبح فجأة محبوساً في مساحة محدَّدة، لا يستطيع تجاوزها. يصبح المكان الذي كان فضاءً للحركة واللعب جزءاً من حدود السجن. وهنا، تكتسب عبارة "القرب من الناس" معناها الأعمق في تجربة بشارات إذ تقترب من أبناء شعبها الفلسطينيين عبر تفاصيل حياتهم، لا عبر تمثيلهم من الخارج. فالطفل ليس "ضحية" فقط، بل هو شخص له عادة ووقت وشارع وبحر وأصدقاء. والمرأة في الحقل ليست صورةً للفقر أو التعب، بل هي إنسانة لها رائحة وملامح وحزن وذاكرة. وحتى العائلة التي تُجبر على العيش داخل مساحة ضيِّقة، تظلُّ قادرة على إعادة تنظيم حياتها وعلاقاتها، وكأن الناس يحاولون، كلما ضُيِّقت عليهم الجغرافيا، أن يوسِّعوا الحياة من داخلها.

ولهذا كله، تبدو كتابة بشارات، في جوهرها، مقاومة لفكرة أن الاحتلال يستطيع أن يعرِّف الفلسطيني من خلال ما سلبه منه. صحيح أنه يستطيع أن يمنع الطفل من البحر، وأن يحدِّد له مساحة الحركة، وأن يقطع الطريق بين مدينة وأخرى... لكنه لا يستطيع بسهولة أن يلغي العلاقة التي نشأت بين الإنسان والمكان. هنا تحديداً تلتقي الجغرافيات الفلسطينية في كتابة بشارات: الغور لا يبقى بعيداً عن نابلس، والقرية لا تنفصل عن المدينة، والجبل يمكن أن يطلَّ على البحر حتى لو حالت الحواجز والمسافات دونه. المكان ينتقل مع الإنسان، والإنسان يحمل مكانه في لغته ونصِّه وعلاقاته. ولذلك، فإننا نستطيع أن نفسِّر كيف يمكن لبشارات أن تمتلك القدرة على الاستمرار في الحركة الداخلية حين تُمنع الحركة في الخارج. وربما لهذا تبدو الأمكنة في عالم بشارات قابلة للمغادرة، لكنها غير قابلة للفقدان.

الفلسفة السردية في "مصنع الذكريات": الكلمة بوصفها مساحة للحرية

تختار بشارات أن تفتتح روايتها **مصنع الذكريات** (2018) بعتبة نصِّية مكثَّفة للشاعر اليوناني يانيس ريتوس: "الأواني فقط تحمل شيئاً من البيت والذكرى". يضعنا هذا الاقتباس، منذ اللحظة الأولى، أمام فلسفة عميقة تؤكِّد أن الجمادات قد تحمل في داخلها الأرواح والذاكرة والذكريات. وهذا تحديداً ما يجعلنا نستحضر مشهد الأواني البيضاء المزخرفة بالأزرق على حوافها ليست مجرَّد أدوات، بل هي خزائن لتفاصيل دقيقة لا تتبدَّد: رائحة

الوجبات التي تعدُّها الأمهات، وأصوات مضغ الطعام الممتزجة بالضحكات وأحياناً ببعض الشجارات البريئة، وتلك الطمأنينة المطلقة بأن الجميع سيعودون ليجتمعوا في صباح الغد على مائدة الإفطار ذاتها. لكن ماذا يبقى حين يتخلخل هذا اليقين، وحين تتحوَّل الأواني والذكريات إلى أثر؟ من هذا المخاض الإنساني المفجع، تتوالى أحداث الرواية، فحين يرتجف العالم بغياب الأم، يصبح الفقد زلزالاً يعيد ترتيب خريطة الوجود بأكمله. تتَّخذ الرحلة شكل محاولة طفولية مستميتة لإيقاف الزمن عبر استدعاء الترويدة الأولى: "وكوكا بال تالا لا لا..." عودي يا أمي، ومحاولة التجاوز الفاشلة، واكتشاف البطل أن فقدان الأم لا يمكن تجاوزه حتى وإن كان محاطاً بكل أبناء المدينة. فوحشة الفقد في تجربتها الأولى هي الأكثر قسوة وخسارة. يتَّسع صدى النداء ليشارك فيه أطفال آخرون، محاولين ترديد ترويدة الأم إلى طقس جماعي للعزاء. تتداخل أصواتهم مع عناصر الطبيعة ووحشة المكان بين تراب، وخشب، ونتفات صوف، وروائح الحظائر والخرُّوب في محاولة واحدة موجَّهة للريح والغيوم والذكريات كي لا ترحل، وكأنهم يرفضون أن ينطفئ ذلك المارد المضيء الذي منح الحياة معناها الأول.

تنتقل الكاتبة من الفقد الخاص إلى فضاء أوسع من الوجع الجمعي، فعند تقاطع مفترق الطرق، وتوزُّع الأصدقاء على مدارس وشعب مختلفة، تتكشَّف أولى حكايات النضج الإجباري وفهم قاعدة الحياة الصارمة: "فلا يمكن أن نظلَّ كما ولدتنا أمهاتنا دون تغيير يذكر". هنا، لم يعد الصراع محصوراً في غياب الأم فحسب، بل امتدَّ ليعانق تحوُّلات الروح والمكان، حيث تتجلَّى محاولات الأصدقاء المستمرة لتعلُّم مرونة التعامل مع قسوة الواقع عبر تمثُّل الشجرة التي تواجه تقلُّبات الطبيعة بصلابة وليونة في آنٍ معاً. غير أن هذا التأمُّل الفلسفي الهادئ في معنى النمو يتكسر بوحشية أمام الواقع المعيش، حين تباغت السماء الأطفال بالغيوم ليعقبها صوت مدوٍ لدورية جيش تفرض "انبطاحاً" قسرياً على الأرض. في هذه اللحظة الخاطفة، تمتزج براءة التفاصيل اليومية بمرارة الخطر الداهم لتترك خلفها سيلاً من مشاعر العجز والغضب.



مرئية رقم (6): غلاف رواية **مصنع الذكريات** (2018)

تنجح بشارات ببراعة فائقة في هندسة هذا الانتقال الشعوري، حيث تكتسح طاقة "التطبيق العملي" القاسي كل قواعد الطفولة، إذ لا يعود البناء السردي مجرَّد حكاية عن الفقد الفردي، بل يتحوَّل إلى شهادة أدبية عميقة على جيل كامل وجد نفسه مجبراً على تجاوز عتبات الروضة واللعب، ليجد أبناؤه وبناته أنفسهم فجأة أمام مرآة الكبار، حيث تبرز أسئلة، مثل: متى كبر أصدقائي في الروضة وأصبحوا حكماء؟ تأخذنا الرواية في رحلة نحو البوح والكتمان عن أسرار الكوكب الداخلي. تفتتح هذه الصفحة فضاءً تأملياً عميقاً حول طبيعة العلاقة مع الآخرين، حيث تتساءل السردية عن حدود البوح والأسرار الخفية في داخلنا. وحين تختبر الشخصية فكرة اختيار شخص واحد من بين سكان الكوكب لتلقي السرَّ بين يديه، فإنها تصطدم بسؤال الذاكرة والهوية: ما هي الأسرار التي يحتفظ بها أصدقائي؟ ومن علَّمهم؟ أمهاتهم؟ يرتسم هنا طيف الأمومة بوصفها المرجع الأول للغة والتهذيب، قبل أن تتشابك الأسئلة مع تقلُّبات الواقع العائلي المعيش بعد رحيل الأم وحلول زوجة الأب مكانها، وما يتبع ذلك من حساسيات في نطق الكلمات وأولويات النداء.

إن سلطة اللغة وضوابط التعبير تتجسَّد في هذا المقطع وتجسِّد أزمة الكلمة وسط صراعات البيت اليومية. وهنا، تنجح بشارات عبر هذا النسج الدقيق في إبراز الصراع الصامت للأطفال وهم يحاولون تهذيب مشاعرهم، وحساب كلماتهم بعناية فائقة، وسط عالم منقسم بين قسوة الفقد العائلي ودفء التضامن الروحي بين الأصدقاء. وفي رحلة أسرار الكوكب الصغير وجغرافية الأسئلة اليومية، تأخذنا الرواية نحو "ذكرى واحدة عن الطيران"، حيث يتداخل الحلم بالواقع، وتبدأ الشخصية سرد حلمها الخاص وكأنها ترتدي عباءة "طبيب الأعشاب" الذي يمتدُّ من أعلى شجرة الخرُّوب ليلامس رموش عين الشمس. يعكس هذا الخيال الملقى على عتبات النص قدرة بشارات على تحويل التفاصيل اليومية البسيطة، كغسل النوافذ أو انتظار صوت قادم من بطن الشمس، إلى طقوس شعرية ساخرة ودافئة، وحوارات تبثّ حكمةً مكثَّفة، حيث تختزل الكاتبة فلسفة الوجود الفلسطيني. فالشمس ليست مجرَّد عنصر طبيعي، بل هي مزيج متوتِّر من النور والظلمة، ومن طاقة الاشتعال وقوت اليوم الضروري (الخبز).

أما في "جغرافيا الضحك وفوضى حصَّة الفن"، فتضيء بشارات ببراعة على دورة الحياة اليومية داخل المدرسة، حين يتحوَّل الفصل الدراسي إلى مسرح صغير للحرية والتمرُّد الهادئ، وحيث يعجز الأستاذ عن السيطرة على صخب الطلاب وضحكاتهم التي تنفجر بلا توقف. حصة الفن والضحك هما طوق النجاة الذي يبتكره الأطفال للهروب من ضغط الروتين المدرسي وقسوة العالم الخارجي، لتصبح الكراسات الملوَّنة مساحة أخرى لقول ما لا يمكن قوله، وتأكيد حضور الطلبة المتمرد والجميل وسط صفوف الدراسة، لتصير سلطة الفن أعلى صوتاً من مهمات الإدارة.

في الفصل التاسع من الرواية، يتحوَّل الفقد إلى مصنع للذكريات، وتتوجَّه بشارات نحو العمق الفلسفي والنفسي لمفهوم "صناعة الذكريات"، حيث يتحوَّل الألم والدموع إلى مادة أولية للبقاء. فحين يقول الجد: يا بنيَّ، كلُّ هذا سيصبح ذكريات، دموعك أيضاً ستصبح ذكريات، فإنه يمنح الطفل أفقاً جديداً لاحتمال قسوة الفقد، ذلك أن حضن الجد ورائحة كوفيته وعباءته، وسخونة دمعته على كفِّ البطل... تُمثِّل جميعها طقوساً لإعادة نسج الروح

بعد رحيل الأم. وفي السياق نفسه، فإن قوالب المعمول تتحول إلى جغرافية للحنين إذ تتخذ صناعة الذكريات عند الكاتبة استعارة مدهشة ومبتكرة عبر هذه القوالب التي تُملأ بالتمر، والفستق الحلبي، واللوز. فقوالب القلب، والنجمات، والورد، والأسطوانة والدائرة تصبح أوعية لتشكيل المشاعر. هنا، نرى البطل يضع دمعة جدِّه في قالب حب، وخطأه في قالب نجمة، وغضبه في قالب فستق حلبي، لتذوب دمعة الجدِّ في روحه بطعم اللوز. هذا التماهي بين تفاصيل صناعة الحلوى وحفظ الذاكرة يعكس براعة فائقةً في تحويل المذاق اليومي البسيط إلى لغة وجدانية عميقة، كما يفيد بأن صناعة الذكريات المشتركة وعملية رفض النسيان لا تقف عند حدود الفرد، بل تتحول إلى فعل تضامني جماعي، حيث تُغلَّف الذكريات في ورق ملوَّن على شكل نجوم وقلوب وزهور، وتُحفظ في صناديق خاصة، لتسحب عند الحاجة وتؤكَل وكأنها وجبة للروح. تختتم بشارات هذا المقطع بتساؤلات وجودية موجعة عن مصير ذكريات الأطفال الذين فقدوا أمهاتهم، لكن استمرار الفقد يفرض على هؤلاء الأطفال أن يتحوَّلوا إلى "صُنّاع ذكريات" دائمين، يلفُّون أوجاعهم بالورق الملون ويخفونها في حقائب خاصة كي لا يبتلعهم النسيان.

ومن خلال مقارنة الصور والمواجهة مع المتغيرات، تنتقل السردية إلى اختبار الذاكرة البصرية للأب والأم، حيث تظهر صورة الأب مع امرأة أخرى بثوب أبيض تطبع في الرأس تساؤلات مؤلمة حول التبدُّل والنسيان. يتعمَّق النص في ماهية "مصنع الذكريات" والتساؤل حول الجدوى مما يصنعه. يقف البطل ليواجه أسئلة قاسية عن كيفية التعامل مع الذكريات الجديدة لزوجة الأب والأخ الصغير. وهنا يتجلَّى الحوار العميق مع الأصدقاء حول طبيعة صانع الذكريات: فصانع الذكريات شجاع يحتفظ بذكريات يطالبه قلبه وعقله بالتخلُّص منها، لكنه عامل مخلص لا ينسى ذكرياته مع من أحسنوا إليه. يعترف بالذكريات كلِّها حتى وهي لا تعجبه. وحين يفتح البطل ملفاً لذكريات المرأة التي حلَّت محلَّ أمِّه... وملفاً للجرو الصغير الذي حلَّ محلَّ أخوة كان البطل ينتظرهم، ويواجه صعوبة بالغة في فتح الملفات المتصلِّبة التي ترفض أن تمشي مع أصابعه. فكلما تهاون في فتح الصفحات انغلقت من تلقاء نفسها. يقاوم البطل بقوة بأصابع أكثر صلابة، ليكتب أول ذكرى... ويستمر النقاش العميق حول صانع الذكريات، وحاجة الإنسان إلى عمل إضافي يؤمِّن المؤونة لبيته، لتنتقل المعركة إلى مستوى آخر من وجع الفقد والاحتلال، وصعوبة صناعة الذكريات عن الأب الذي لم يزره ابنه في السجن منذ عامين جرَّاء منعه من الزيارة لأنه لا يحمل هوية. وعندما يخفف عنه بالقول "سواء أحملت هوية أم لم تحمل، هناك دائماً حجة كي يمنعوك"، يختتم البطل موقفه بالتأكيد على الخشية من أن تُنسى صورة أبيه، ليجيب بسرعة أن "القاعدة الأولى في صناعة الذكريات هي مقاومة النسيان"، معلناً التزامه بكتابة الرسائل بشكل يومي وبكلِّ التفاصيل، لتبقى الذاكرة حية ومقاومة في وجه كلِّ محاولات المحو والإلغاء.

تتجسَّد في عوالم رواية بشارات **مصنع الذكريات** فلسفة عميقة تتحوَّل فيها الذاكرة واللغة إلى أدوات مقاومة وجودية. تبدأ هذه الرحلة الوجدانية من استدعاء الأثر والماضي، حيث يتعلَّم الحفيد من جده أن عيش الحاضر لا يعني أبداً خيانة الماضي، وأن الفرح لا يلغي حزننا الدفين على من فقدناهم. يستحضر الجدُّ قصة عشقه لـ "جميلة"، ابنة شجرة الخرُّوب، صاحبة العينين العسليتين والجديلتين... قصة حية لا تُمحى من الذاكرة. وحين

يتساءل الحفيد عن كيفية احتماله رحيلها بعد ولادة العمة لمياء، يشير الجدُّ إلى قلبه تحت العباية مؤكداً بقاءها الخالد، قائلاً: لم ترحل، إنها هنا، مشدِّداً على أنه "لولا الذكريات لرحلت جميلة إلى الأبد". من هنا، يدرك الحفيد أن جدَّه يعمل بدوره في مصنع الذكريات.

في هذا المصنع، يتَّسع الفعل السردي ليتحوَّل إلى طقوس جماعية يمارسها الأطفال لمقاومة النسيان، إذ ينبشون الأرض تحت شجرة الخرُّوب بمعاول ومفكَّات صغيرة بحثاً عن ذكرياتهم المدفونة. وكلما عثروا على ذكرى، أنقذوها من النسيان. تتَّخذ صناعة الذكريات هنا استعارات مدهشة مرتبطة بقوالب المعمول، حيث تُحفظ المشاعر والدموع في أوراق ملونة وتُسحب عند الحاجة لتغذية الروح ومقاومة التلاشي. وهنا نرى كيف يمكن للكاتبة هندسة نص يربط بين حكايات الأجداد، وطقوس الطفولة، ووجع الحصار، لتثبت أن الكلمة والترويدة والذكرى هي الأفق الأخير الذي يحمي الهوية من التلاشي، ويحفظ ضحكات الصغار حية في وجه العتمة.

ثم نبدأ بملاحظة المشاهد باقتراب الابن من أبيه وهو يتابع نشرة الأخبار، ليطرح عليه سؤالاً مفاجئاً: "كم بيتاً بنيْتَ في القرية حتى الآن؟" يعكس هذا السؤال شعوراً عميقاً بالاغتراب والمسافة التي خلفتها سنوات البعد. فمنذ وفاة الأم، لم يعد جلوس الابن مع أبيه مألوفاً، بل تحوَّل إلى محاولات مستمرة لخلق حجج للهروب والابتعاد سواء بالتصنع في الذهاب إلى الدراسة أو اللعب مع الأصدقاء. تتفجَّر الأسئلة المكبوتة حول كيفية نسيان الأم: كيف نسي أكلها؟ كيف نسي تعبها في أن تجعله دائماً مرتاحاً؟ وتتجسَّد حرقة الفقد في تفاصيل صغيرة وموجعة، كالصينية المزيَّنة بريش الطاووس التي كانت تدخل بها الأم ومعها كوبان، بينما يتحوَّل المشهد تدريجياً نحو أفق زمني جديد حين ترتفع سنوات الدراسة إلى الصف الثامن ثم التاسع فالعاشر، مع وعد بتبدُّل الحال وشرب الشاي مع الأب في المساء.

تنهار المسافات ويبلغ التوتُّر ذروته حين يتأمَّل الابن ملامح أبيه لأول مرة منذ سنوات طويلة، ملاحظاً كيف خطَّ التعب والتراب والخلط بالباطون والخشب والحديد تفاصيل وجهه ويديه، ليدرك فجأة وبصدمة مرعبة: "كبُرَ أبي ولم أره. كيف سمحت لنفسي بأن لا أسجّل ذلك في ذاكرتي؟ يا إلهي! تفاجأت! كاد النسيان أن يسرق صورة أبي مني، وجهه، ويديه، ودموعه."[12] هذا الإدراك المفاجئ يقود إلى تحول جذري، فيحضن الابن أباه بقوة لم يعهدها من قبل، مؤكِّداً له بصوت قوي يحمل روح صانع الذكريات: "لن أتركَك أبداً يا أبي، حتى آخر يوم في حياتي... سنظلُّ معك."

تتوزع فصول رواية **مصنع الذكريات** للكاتبة على أربع وعشرين محطة زمنية ونفسية متتابعة، يعيش فيها البطل وأصدقاؤه رحلة نمو واكتشاف للذات وللمحيط من حولهم عبر تخيل "مصنع وهمي" للذكريات تحت شجرة الخروب، بحيث يبدو الزمن في الرواية ليس مجرَّد إطار تتحرَّك فيه الشخصيات، بل مساحة لاختبار المشاعر وفهمها وإعادة النظر فيها. ومن خلال مغامرات جابر ومنصور ورافيا وعدلي، تتكشَّف طبقات متعددة من التجربة الإنسانية. يبدأ الأصدقاء بمحاولة فهم ذواتهم ومشاعرهم، ثم ينتقلون شيئاً فشيئاً إلى اكتشاف الدوائر الأوسع المحيطة بهم: الأسرة، والأصدقاء، والفقد، والخوف، والنسيان، والمرض، وحتى علاقتهم بالطبيعة والزمن.

تبدأ الحكاية تحت شجرة الخرُّوب، حيث يستحضر الأصدقاء ذكرى الأم الراحلة، من خلال كلمة السر "كوكابالي تالالا". ومنذ تلك اللحظة، تصبح الذكرى حاضرة بوصفها شيئاً يمكن استعادته ومشاركته، لا مجرَّد حدث مضى وانقضى، ثم شيئاً فشيئاً نتعرف إلى طباع الأصدقاء الأربعة لنرى كيف تكشف مواقف الغضب والانضباط بينهم عن اختلاف طرائقهم في التعامل مع محيطهم، وعن حاجتهم إلى تعلم مهارة أكثر عمقاً: القدرة على فهم النفس والسيطرة على انفعالاتها، حيث يتحوَّل التحكُّم بالنفس إلى تجربة تخييلية تساعد الأصدقاء على إدراك مشاعرهم والتعامل معها. وفي المقابل، يأخذ الخيال دوره في الرواية إلى فضاءات أبعد، ليصبح الخيال وسيلة للَّعب، لكنه في الوقت نفسه وسيلة لفهم الواقع والتعامل مع أسئلته الصعبة. ومن خلال البحث عن "ذكرى واحدة عن الطيران"، ثم وضع القواعد للوصول إلى الحلم في فصل "حراس درب التبانة"، يتعلَّم الأصدقاء أن الأحلام تحتاج إلى تعاون، وأن لكل فرد دوراً في الوصول إلى الهدف.

ومع تقدُّم الأحداث، تبدأ الشخصيات باكتشاف نفسها بطرق لم تكن متوقَّعة. ففي "حِصَّة الفن" ينكشف جانب مختلف من شخصية عدلي، حين تتحوَّل تجربة الرسم إلى مواجهة مع الذات. ثم يأتي العثور على الجرو "صافي"، الذي لا يكتفي الأصدقاء باعتباره حيواناً أليفاً، بل يمنحونه مكانة الأخ والمرافق في مغامراتهم وخيالاتهم لنرى كيف تبدأ دائرة الأصدقاء بالاتساع. ويصبح الحيوان نفسه جزءاً من عالمهم العاطفي ومن ذاكرتهم المشتركة. وفي الفصل التاسع، تتبلور الفكرة المركزية للرواية مع ظهور مصنع الذكريات، حيث يكتشف الأصدقاء أن الإنسان يستطيع، عبر الخيال والحكي والمشاركة، أن يحفظ لحظاته ويعيد تشكيلها، وكأنه قادر على تعليب الذكريات وحمايتها من الضياع. ثم تعود الشمس إلى مركز الحكاية، خصوصاً مع الاعتدال الربيعي، حين يعمل الفريق على خدمتها وإشاعة البهجة في الكون، غير أن اللعب والخيال يقودان جابر إلى منطقة أكثر عمقاً عندما يبدأ في مواجهة ذكرياته العائلية المعقَّدة؛ فقدان والدته، وعلاقته برنا وكريم. فالذاكرة، في هذه اللحظة، لم تعد مجرَّد صور جميلة من الماضي، بل أصبحت مكاناً يسكنه الإنسان حين يفقد أشخاصاً أو أماكن أو أزمنة لا يستطيع استعادتها، فيظلُّ السؤال حاضراً في ذهنه: هل الخالة رنا ستحلُّ محلَّ الأم؟ وهل والده نسى أمَّه؟

تتعمَّق هذه الأسئلة في جلستيه مع جده وأبيه، إذ يستمع إلى جده وهو يحكي قصة حبِّه للجدة وعلاقته بشجرة الخروب، ثم يقترب أكثر من أبيه البنَّاء، فيكتشف تعبه ووحدته بعد رحيل الأم. وبذلك يبدأ جابر في النظر إلى الكبار كأشخاص يحملون هم أيضاً ذكرياتهم وخساراتهم وأحلامهم. يصبح الماضي العائلي جزءاً من فهمه لنفسه، وتتحوَّل الذكريات إلى وسيلة لفهم الآخرين والتعاطف معهم. وفي الوقت نفسه، يواصل الأصدقاء توسيع عالمهم، فتنضمُّ شخصيات جديدة لتمنح المشاركين أدواراً مختلفة بين محاربي الأمل والنسيان والكابوس. ومع اقتراب اللعبة من ذروتها، تصبح قوالب المعمول أشبه بقوالب للذكريات المدفونة، تُخبَّأ فيها الحكايات وتُوزَّع الأدوار، وكأن الأصدقاء يستعدُّون لخوض معركة رمزية في مواجهة النسيان.

تبلغ هذه الرحلة ذروتها في لعبة البحث عن الذكريات المدفونة، حيث يحاول الأصدقاء حماية ذكرياتهم من أن

يأكلها النسيان. وفي الوقت نفسه، يخوض جابر تجربة مختلفة حين يعمل مع أبيه في ورشة البناء في رمضان تحديداً، فيكتشف من خلال العمل الحقيقي معنى التعب وقيمة الجهد، ويتعلَّم أن الأشياء التي تُبنى تحتاج إلى وقت وصبر، تماماً مثل العلاقات والذكريات والإنسان نفسه. وعند هذه النقطة، نرى كيف تتوسع الكاتبة في مساحة الرواية لتشمل العائلة الممتدَّة وطقوس الشهر الفضيل، لكن الفرح لا يأتي منفصلاً عن القلق، إذ تصل أخبار مقلقة عن مرض صديقهم. ويستمرُّ الزمن في التحرُّك من خلال تفاصيل الحياة اليومية، مثل نمو أسنان الصغير كريم وطقوس إعداد المعمول للعيد، فتبدو الأشياء الصغيرة وكأنها علامات على مرور الوقت وتغير الحياة.

وبينما يكبر الأطفال، تتغيَّر أجسادهم وعلاقاتهم وذكرياتهم، ويصبح الزمن شيئاً يمكن ملاحظته في التفاصيل البسيطة قبل الأحداث الكبيرة. تأتي رحلتهم إلى رام الله للقاء رافيا وشراء هدية غير متوقَّعة لصديقهم المريض، قبل أن يصل الأصدقاء إلى المستشفى لزيارته. هناك، في مواجهة المرض، تتراجع حدود اللعبة والخيال أمام المرض، لكن الأصدقاء لا يتخلَّون عن عالمهم المشترك. يهدونه الجرو "عسل"، ويجدِّدون وعدهم بتحرير الذكريات المدفونة، وكأنهم يقولون إن المرض لا ينبغي أن يكون نهاية الحكاية، وإن الصداقة تستطيع أن تواصل صناعة المعنى حتى في أكثر اللحظات قلقاً وتعباً.



مرئية رقم (7): أحلام بشارات في ورشة كتابة إبداعية، جامعة بيرزيت، أرشيف المؤلفة، 2018

وفي الفصل الأخير، تحت شجرة الخرُّوب، ينبش الأصدقاء الأرض بحثاً عن الذكريات الست التي دفنوها سابقاً،

فتبدو عودتهم إلى المكان وكأنها عودة إلى نقطة البداية، لكنها في الحقيقة تكشف مقدار ما تغيَّروا منذ ذلك الوقت. هنا نرى أنهم لم يعودوا الأطفال الذين يهربون إلى الخيال لمجرَّد اللعب، بل أصبحوا أكثر قدرة على مواجهة ما يخيفهم، وعلى الاعتراف بأن الذكريات قد تحمل الألم بقدر ما تحمل الفرح. وفي هذه الأجواء، نرى كيف يتمثَّل "التحرر"، وإصرارهم على استعادة الذكريات وعدم السماح للنسيان بأن يلتهمها. ونرى كيف تسحبنا الكاتبة إلى نضج عاطفي واضح، وقدرة على مواجهة الفقد والخوف. وفي اللحظة التي يبدو فيها أن الحكاية تعود إلى الأرض وما دُفن فيها، تظهر النبتة التي تتَّخذ شكل قلب، ثم تنمو لتصبح شجرة قوية تمتد نحو الشمس، ونرى كيف يمكن للمشاعر والذكريات الصادقة أن تتحوَّل مع الوقت إلى طاقة للحياة والاستمرار.

ومن خلال زيارة عدلي في المستشفى وإشراك المريض الجديد حمزة في عمل مصنع الذكريات، لا تغلق الرواية أبوابها على الذكريات القديمة، بل تفتح الباب أمام ذكريات جديدة. وبهذا المعنى، لا تبدو **مصنع الذكريات** رواية عن مجموعة من الأطفال ومغامراتهم فحسب، بل رحلة في فهم الزمن والذاكرة والفقد والصداقة. فننتقل في كل محطة من محطاتها الأربعة والعشرين لتضيف طبقة جديدة إلى وعي الشخصيات بأن الإنسان لا يعيش منفصلاً عن ماضيه، وأن ما نفقده لا يختفي بالضرورة، بل قد يجد شكلاً آخر للبقاء. وهذا ما مثَّلته حكمة الجد "عيشك للحاضر لا يعني بالضرورة خيانة الماضي". هنا، يصبح الأصدقاء أنفسهم أشبه بمصنع للذكريات، كل واحد منهم يحمل جزءاً من ذاكرة الآخر لتتحول التجربة المشتركة إلى طريقة لصناعة الأمل والحياة.

الكلمة بوصفها فضاء للحركة والحرية

في حديثها في برنامج **شبابيك**،[13] تبدو أحلام بشارات وهي تتحدَّث عن الكتابة كطريقة في العيش، قائلة إنها ابنة الجبل والغور والساحل، قبل أن تصل إلى اكتشاف آخر أكثر التصاقاً بذاتها: أنها كبُرت بالكتابة. وبين المكان والكتابة تنفتح تجربتها على سؤال الذات، فالكتابة عند بشارات ليست نتيجة لاكتشاف الذات، وإنما هي واحدة من الطرق التي تكتشف بها ذاتها وروحها ومسارات حياتها. إنها تمشي داخل الكتابة، وفي كل مرة يظهر لها طريق جديد، أو ما تسمِّيه "استبصاراً"، يسمح لها بأن ترى حياتها وهي تحدث، وأن تعيد النظر في الأشياء من داخلها.

إن هذا التصوُّر يجعل الكتابة عند بشارات فعلاً متحركاً، فالكاتبة لا تصل إلى المعنى ثم تتوقَّف، وإنما تظلُّ في حالة اكتشاف مستمر، وكأن الكتابة نفسها طريق لا يعرف صاحبه إلى أين سيقوده. وربما لهذا السبب تتعدَّد الأجناس الأدبية في تجربة بشارات، فهي لا تتعامل مع الجنس الأدبي بوصفه قفصاً للنص، ولا ترغب في أن تجعل المشهد حبيس الجملة التي كُتب بها... بل تترك للمشهد احتمالاته، وللشخصيات مساحتها، وللقارئ فرصة أن يتحرك معها خارج حدود الجملة. ومن هنا يمكن فهم علاقتها بالمكان أيضاً، ففي المقارنة التي تجريها بين المدينة والغور، تستدعي عبارة تبدو بسيطة في ظاهرها: "نحن نكنس التراب حتى ينظف." وهذه الجملة، بلا شكٍّ، تفتح تصوراً أوسع عن علاقتها بالمكان، إذ المكان عندها ليس خلفية تجري فيها الحياة، وإنما هو كائن يحتاج إلى أن يُعتنى به ويُهنَدس ويُعاد تشكيله، تماماً كما تحتاج أرواحنا وعلاقاتنا إلى الهندسة. أن تكنس التراب يعني أن تدخل في علاقة

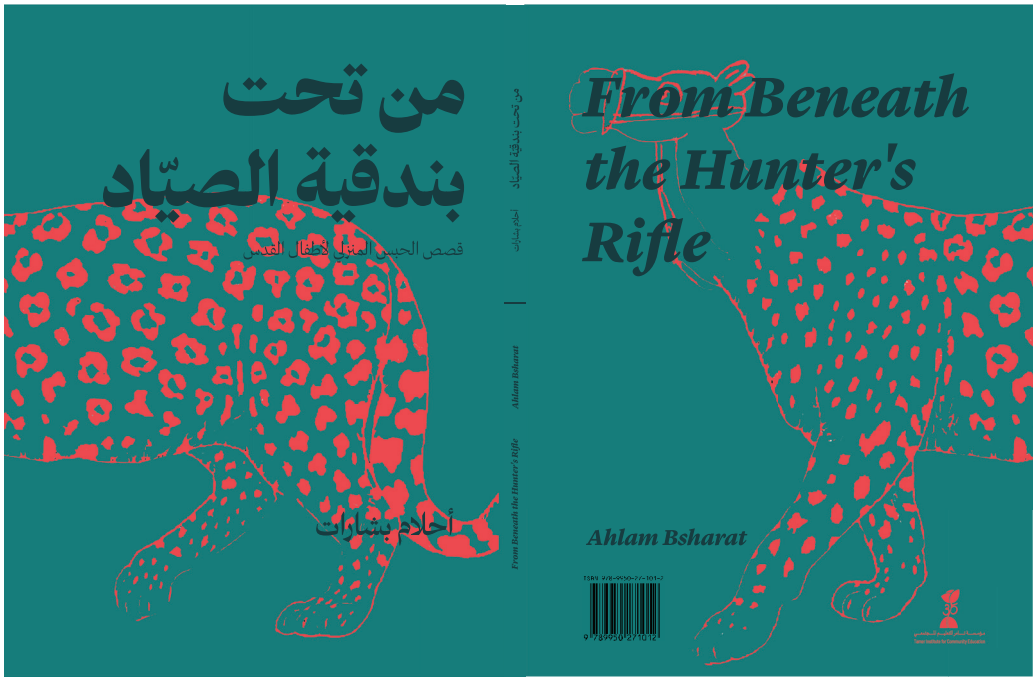
فعلية مع المكان، بحيث تستطيع أن تتدخَّل في محيطه وفي الطريقة التي يعيش بها علاقاته وذاكرته.

هذا الوعي بالمكان، أيضاً، يتَّصل بصورة أعمق بتجربة الفلسطيني مع الحركة والانتظار. ففي عالم سريع الحركة خارج حدود فلسطين، حيث ينتقل الناس وتتشكَّل المدن والعلاقات وتتبدَّل الحياة باستمرار، يبقى الفلسطيني، كما تصفه بشارات، عالقاً في الانتظار: على الحاجز، وأمام نقطة التفتيش، وفي الطريق، وفي المسافة التي تفصل مكاناً عن آخر. لا يعود الانتظار حادثة عابرة في الحياة اليومية، وإنما يتحوَّل إلى حالة نفسية تتراكم داخل الإنسان حتى تدخل في تكوين مشاعره نفسها. ولعل أكثر ما يلفت في هذا السياق هو انتقال بشارات من الحديث عن الانتظار إلى الحديث عن الحب، فالانتظار لا يبقى خارج العاطفة، وإنما يتسلَّل إليها ويعيد تشكيلها. حين تصبح الحركة مقيدة، يصبح اللقاء مؤجَّلاً، وتصبح المسافة جزءاً من العلاقة، والزمن نفسه طرفاً في التجربة العاطفية. هكذا لا يعود الحاجز مجرَّد بنية مادية تفصل بين مكانين، وإنما يتحوَّل إلى بنية شعورية تدخل في الطريقة التي يحبُّ بها الإنسان ويتذكَّر ويحلم.

وفي هذا السياق تكتسب المشاهد التي تستوقفها أحلام أهمية خاصة، هي لا تبحث بالضرورة عن الحدث الكبير، وإنما عن المشهد الذي يبقى عالقاً في الذاكرة، تماماً كما يبقى الإنسان نفسه عالقاً في لحظة انتظار بينما يستمرُّ العالم من حوله في التسارع، وربما هي تلك قوالب المعمول في **مصنع الذكريات**. ولذا، فإننا نرى بشارات في حالة من تعدد الأجناس الأدبية التي تبدو أكثر من مجرد اختيار فني، إنها امتداد لرغبتها في ألَّا يكون المشهد أسيراً لشكل واحد. فالواقع نفسه متعدِّد، والإنسان لا يعيش حياته داخل جنس أدبي واحد، بل تنتقل حياته بين الشعر والحكاية والمشهد والمقال والذاكرة والحوار. وإذا كانت الحياة الفلسطينية قد فرضت على الإنسان أشكالاً متعدِّدة من الانتظار والفقد والحركة المؤجَّلة، فإن الكتابة تحاول أن تستعيد شيئاً من حرية الحركة التي سلبها الاحتلال.



مرئية رقم (8): أحلام بشارات مع الأسير المحرر لؤي المنسى (يمين)، والأسرى الأشبال المحررون محمود شحام وناصر عياش وأحمد بدران، رام الله، أرشيف المؤلفة، 2019



مرئية رقم (9): غلاف كتاب **من تحت بندقية الصياد** (2024)



مرئية رقم (10): غلاف كتاب **عائدون إلى البيت** (2021)

تستحضر بشارات مشهد وجودها في مقهى ممتلئ بمشجِّعي كرة القدم يختصر هذه الرغبة في إعادة تخيُّل العالم: "ماذا لو اجتمع كل هؤلاء الناس في المكان نفسه لسماع الشعر؟" السؤال في ظاهره طريف، لكنه يكشف عن تصوُّر جوهري لدور الأدب. "ماذا يحدث حين تصبح القصيدة قادرة على جمع هذا العدد من الناس؟" "وماذا لو خرج الشعر من مساحته الضيقة ليصبح فعلاً جماعياً، وحدثاً قادراً على صناعة اجتماع مختلف؟" هنا نشاهد عن قرب كيف تعيد الكاتبة بمشهد يومي عابر تخيُّل الواقع نفسه حين تسأل: "ماذا لو؟" أي حين تفتح احتمالاً لم يكن موجوداً، وأن تمنح العالم شكلاً آخر يمكن تخيُّله. وهذا ما تفعله أحلام في كتابتها لليافعين أيضاً: تترك لهم مساحة يمكن أن يتحركوا فيها حين تضيق المساحات الواقعية، وتمنح الخيال وظيفة تتجاوز اللعب إلى إعادة بناء العلاقة مع الذات والمكان والآخر. ومن هذه الزاوية تحديداً يمكن قراءة أعمال بشارات، ومنها **من تحت بندقية الصياد** (2024)، باعتبارها محاولات مختلفة لصناعة هذه المساحة، وتتبُّع لكيفية مواجهة الطفل واقعاً يضيِّق حركته، بينما تصبح الكتابة وسيلة لاستعادة صوته وحقَّه في النظر إلى العالم من موقعه الخاص.

ولهذا كلَّه، تبدو عبارة أحلام حول أنها كبرت بالكتابة مفتاحاً أساسياً لفهم تجربتها، فالكتابة لم تأتِ لتصف الحياة، وإنما حدث جزء من نموها داخلها. إنها طريقة للمشي في الحياة، ولاستخراج الاستبصارات منها، ولمراقبة ما يحدث، ثم منحه شكلاً يسمح له بالبقاء. وإذا كان الواقع الفلسطيني قد جعل الحركة نفسها سؤالاً يومياً، فإن بشارات تجعل من الكتابة حركة بديلة: حركة في الذاكرة، وفي الخيال، وفي اللغة، وفي الاحتمالات. فالكتابة لا تكتفي بقول ما هو موجود، بل تسأل باستمرار: ماذا يمكن أن يكون؟ وفي المسافة بين السؤال والإجابة، تخلق أحلام بشارات واحدة من أهم وظائف الأدب: أن تمنح الإنسان، ولو داخل الصفحة المحددة، مساحة يستطيع أن يتحرَّك فيها بحرية

الإحالات

[1] أحلام بشارات، **اسم الطائر** (فلسطين: الرقمية للنشر والتوزيع، 2020).

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

[4] أحلام بشارات، "قراءات الطفولة وذاكرتها: الفراغ الأبيض،" **العربي الجديد**، 27 أيار 2020، شوهد في 15 آب 2026.
https://sl1nk.com/cp76lat.

[5] المصدر نفسه.

[6] المصدر نفسه.

[7] أحلام بشارات، "لو كنتُ في غزة... لو كانت مدينة بلا حرب،" **رصيف 22**، 21 كانون الثاني 2025، شوهد في 15 آب 2026.
https://raseef22.net/article/1099266 .

[8] المصدر نفسه.

[9] أحلام بشارات، "كيف أضاع الاحتلال 'الإسرائيلي' وقت الأطفال الفلسطينيين؟" **رصيف 22**، 8 كانون الأول 2024، شوهد في 15 آب 2026.
https://raseef22.net/article/1095910.

[10] بشارات، "لو كنتُ في غزة،" مصدر سبق ذكره.

[11] بشارات، "كيف أضاع الاحتلال،" مصدر سبق ذكره.

[12] المصدر نفسه، 83.

[13] أحلام بشارات، **برنامج شبابيك**، الحلقة 7، تلفزيون فلسطين، 15 شباط 2026، شوهد في 15 آب 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=5iUVeQep81g.

نداء إلى المثقفين العرب: المثقف العربي أمام المسؤولية الوطنية

صادق جلال العظم، هادي العلوي، فيصل دراج، سعد الله ونّوس، إلياس خوري

كلما ازدادت أوضاع الوطن العربي تردّياً انطلقت أصوات تحذِّر من الخطر الرابض عند حدود هذا الوطن والمتربص بكل واحد منَّا، خطر الاقتلاع ومحو الهوية. وأخذ هذا التحذير أشكالاً مختلفة، وانطلقت الصرخات لمرَّات متعدِّدة من مختلف مناطق هذا الوطن، نذكر منها نداء مجلة **الكرمل** سنة 1981، ورسالة المثقفين العرب الى الحكام العرب في تموز/ يوليو 1982، وبيانَي اتحاد كتاب المغرب على إثر غزو بيروت ومجازر صبرا وشاتيلا وانتحار الشاعر خليل حاوي في تموز/ يوليو 1982، والأعمال البطولية لكل من سناء المحيدلي وسليمان خاطر... واليوم، وبعد أن أصبح للعدوان ذراع طويلة امتدَّت لتضرب حيثما تشاء بمباركة الرجعية العربية... اليوم وفي ظلِّ التمزق العربي وكل مسلسلات التطبيع والاستسلام الزاحفة على الوطن العربي يأتي هذا النداء الذي نضعه بين أيديكم على أمل أن يكون بداية حقيقية لنقاش جدِّي حول مسؤوليات المثقفين تجاه هذه الأوضاع:

لكأن هذا الانحطاط العربي يأخذ شكل سلسلة هندسية، يطال الرأس والأعضاء، الكل والأجزاء والمركز والأطراف. إنه كالسمكة التي فسد رأسها حتى التلف، وبدا فسادها ينتشر شيئاً فشيئاً ليحتضن الجسم كله. وأخذت بعض المفاهيم، إن لم يكن كلها، شكل الأحجية : الكرامة الوطنية، الاحتكام إلى العقل، قيمة الإنسان، وحدة المجتمع، وظيفة الدولة، دور الشعب، دلالة العدو، تاريخ الأمة، القيم الوطنية، التضامن الاجتماعي، وحدة الأرض واللغة... إن انتصار الإمبريالية لم يكن في فرض الكيان الصهيوني بل في خلق صهيونية عربية انتقلت من السرِّ إلى العلن، ومن النظر إلى الفعل المكشوف صهيونية عربية بلا لعثمة تتوسَّل "إسرائيل" وتقمع الشعب العربي، إن لم تتوسَّل التحالف المضمر أو المعلن مع "إسرائيل" لضرب كل ما هو حيٌّ في المجتمع العربي، حتى أصبح من الصعب الحديث عن الصهيونية بصيغة المفرد.

وإذا كانت "إسرائيل" قوة فاعلة في الثورة المضادَّة على المستوى العالمي، فإن الأنظمة العربية وما يرتبط بها من مؤسسات وقوى إظلامية تلتقي مع "إسرائيل" في سياساتها التي تدعم الثورة المضادَّة وتنتجها باستمرار. وغاية هذه السياسات وهدفها الأخير هو إقرار واستقرار ممالك الظلام، و"إسرائيل" كيان إظلامي بامتياز. ومن يبدأ بالظلام ويكون له الرائد يبدأ بتدمير الإنسان كقوة مبدعة وتحطيم قوى الشعب الحية كلِّها،

*نشر هذا النداء في مجلة **عيون المقالات**، العدد 6-7 (1987): 92-94. وظهر في **السفير الثقافي** بتاريخ 8 تشرين الثاني 1986.

فيتساوى عدد المدارس والسجون، إن لم تصبح المدرسة سجناً، ويتزايد عدد المخبرين عن عدد الأطباء، وتتدهور المرافق العامة وتتطوَّر وسائل القمع والإكراه، ويتقلَّص المجتمع وتنتفخ الدولة... إن سمة الأنظمة المستبدَّة تتكشَّف في زيادة تمركز السلطة وتزايد تهشيم وتهميش المجتمع المدني، فكان دور السلطة المستبدَّة هو تدمير كل ما يعوق حركة السلطة أو لا يشكل امتداداً لها. بل يمكن القول إن دور الأنظمة المستبدَّة، كما يجري في بلدان عربيه معينة، هو تدمير الدولة ومصادرتها لحساب سلطة هي أقرب ما تكون إلى سلطة العصابات المسلحة.

وإذا كان دور العقل هو تنظيم عمل العقل والمجتمع بشكل عقلاني، فإن دور العقل في أنظمه الثورة المضادة هو تحطيم العقل في مستوياته كلِّها: قمع العقل الحاضر، قمع العقل الموروث، استيراد النزعات اللاعقلانية، تدمير العقلانية في الحياة اليومية، استنهاض اللاعقلاني الموروث، إنتاج اللاعقلانية في الحركة والمأكل والمشرب واللباس والنظرية والممارسة. فكانت وظيفة العقل هي تدمير كل ما يعتبر العقل مرجعاً. إن دور المعرفة، في زمن العقل، لا ينفصل عن الإنتاج الاجتماعي الإيجابي، أي أنها أداة في خدمة الإنسان أولاً، تطرح الأسئلة وتحرِّض العقل الطليق على البحث عن الإجابة، فمسار المعرفة هو مسار بحث الإنسان عن الحرية. أما دور المعرفة في أنظمة الاستبداد فهو اكتشاف واختراع واستنباط كل الوسائل والمناهج والأدوات التي تجعل من اللاعقلانية ظاهرة اجتماعية. وفي هذا المشروع، الذي جعله النفط وأزمة القوى الوطنية ممكناً، يتحالف الأكاديمي والجنرال، ويتكامل رجل البوليس والباحث التقني، ويتساند السلطوي المفلس مع المثقف الإداري أو مثقف الاختصاص.

ويكون هدف المسدس والسوط والمجلات الأكاديمية والأوراق الملونة وخبير المعرفة هو تدمير ذلك المجهول-المعلوم: الإنسان العادي، المواطن، الإنسان العربي، الفكر النقدي. ولعل أكبر إنجازات الثورة المضادَّة في هذا المجال هو نقل اللاعقلانية من إطار الكتب والأفكار والنظريات والوعي إلى فضاء الحياة الاجتماعية، حيث تعطي موت المجتمع في النزعات الإقليمية والطائفية البائسة والتعصب الأعمى. لم تكتفِ الثورة المضادَّة في نشر اللاعقلانية في مستوى البنى الفوقية، بل صدَّرت نفطها والذهب والخبراء الكبار إلى كل مكان من أجل خلق قاعدة اجتماعية حقيقية لإنتاج وإعادة إنتاج اللاعقلانية. وهذا ما جعل "الواعظ" رجلاً في الاقتصاد، وبائع الأفكار رجل أعمال، وحامل الشرح والتأويل والتبشير قوة اقتصادية.

وإذا كان المثقف التقني، تاريخياً، ينتج معرفة تسمح للسلطة أن تعرف نقاط ضعفها وقوتها، ويكون سلطوياً في الفعل والطموح، فإن جديد زماننا العربي هو تحوُّل المثقف السلطوي إلى مثال ثقافي اجتماعي، حتى غدا المثقف في شكله المسيطر، لا يرى ذاته خارج حدائق السلطة أو مطابخها، فهو بائع الفكر التابع، وعطَّار المعرفة، الذي يصوغ معرفة تحتاجها السلطة، أو الذي ينتج معرفة سلطوية الصياغة. وبذلك أصبحت هذه الأنظمة العاجزة حيناً، والخائنة حيناً آخر، هي مرجع المعرفة، وهي علم العلوم. إن النسق السلطوي الاستبدادي، وهو مغلق، لا يسمح إلا بنسق "معرفي" مغلق، أي أن استبداد يستعمل المعرفة من أجل هزيمة كل معرفة-حقيقية، فالانغلاق المطلق هو صفة اللاهوت الكامل.

وإذا كانت السلطة المستبدَّة، كما المعرفة المستبدَّة، لا ترى العالم إلا في مرجع وحيد أساسه السلطة، فإن كل ما يخرج عنها له صفة النقيض الذي حسابه النفي والإلغاء. وهذا ما يجعل الحوار والحرِّيات وقبول رأي الآخر مستحيلاً. يوجد المختلف ويتم الاعتراف بالاختلاف حيث توجد الديمقراطية، ويعتبر المختلف هو النقيض المطلوب دفنه واجتثاثه حيث يوجد الاستبداد، وبدون الاختلاف والصراع والحوار لا تتكون المعرفة ولا الإنسان ولا المجتمع، فأحادية الرأي والموقف والقرار تقضي إلى سكون يبشر بالموت.

في هذا المسرح العربي الذي تتابع على خشبته مأساة طويلة أبطالها التجهيل والزجر والخنوع والبطر والبلاغة والسجون والخطيب الأعمى والاستهلاك الهجين، لا يبقى من الإنسان إلا وجوده الشكلي الباحث بذعر عن حلٍّ مشاكل النهار وإنقاذ جلده. ويتراجع في هذا الوجود العنصر الذي يجعل المجتمع مجتمعاً، أي يتراجع معنى المسؤولية، فردية كانت أو جماعية، فالفرد لا يستطيع ان يكون مسؤولاً في مجتمع مسؤولية السلطة فيه هي تدمير الانسان أولاً. إن انحلال معنى المسؤولية في مستوياتها كلِّها، وهو المقدمة الأولى لانحلال المجتمع وتفسيخ ما كان موحَّداً، وتقطيع الشعب والأمة إلى أقاليم ومدن وقرى وشوارع وبيوت حيث تتحلَّل الوحدة الاجتماعية، ويصبح الوطن مكاناً جغرافياً قلق الحدود وغائم الدلالة تتراكم فيه مجموعة من الذرَّات الإنسانية الباحثة عن خلاص فردي. فالتاريخ، يعلِّمنا، إن كنا قادرين على التعلُّم، أن مجتمع القمع وانحلال المسؤولية هو ذاك الذي يكون التفسخ أفقه الوحيد. وهو المجتمع الذي يستبدل الذرَّة التائهة بالفردية الواعية والفعل الخلاق بالفرار واللواذ والانسحاب.

لقد عاش الخطاب العربي، في ألوانه كلِّها، وهو يبشِّر بجمال الزمن الآتي، بقرب انبعاث القوة الهاجعة في طيِّ الزمان، وبالتحقيق المبدع للجوهر العربي المستمر. وفي هذا الخطاب كانت القدس، مدينة مقدَّسة، تجد لها مكاناً في تراجيع صوت الخطيب وهو يوعد بالنذير. وكان توحيد الأمة وبعث مجدها الأثيل يتَّكئان بغبطة على وسائد البلاغة والإنشاء المنضبط الإيقاع، وكان التقدُّم الاجتماعي واقتراب مملكة الحرية يجدان كل ما يطلبان في لغة خطابية تختزل النظرية العلمية إلى لاهوت جديد. وبعد مرور عقود أربعة، تقريباً، على خروج الاستعمار أو دخوله من جديد، تصبح القدس، وكانت مدينة مقدسة، سلعة يبيعها الخونة ويشترون بثمنها مساعدات اقتصادية أمريكية أو مجموعة من خبراء الأمن والإعلام لقمع الشعب الذي لا يزال يدافع عن القدس. وبعد مرور عقود أربعة تقريباً، تظلُّ "إسرائيل" قائمة، وتصبح جزءاً أليفاً من حياتنا اليومية، وتنتزع شرعية تتزايد كلما نقصت كرامة المواطن وتضاءلت شرعية الحاكم وأخذت الأمور شكلاً مختلفاً، فكان الهدف القديم، الذي كان، لا يدور حول القدس وتحرير المجتمع والاستقلال الوطني وتحقيق الكرامة الوطنية، بل يدور حول قمع من يفكر في التحرير والاستقلال والكرامة، حتى أصبح الفكر الوطني والإنسان الوطني والتنظيم الوطني هو العدو الأول.

وفي هذا الفضاء الذي يغتال الكرامة الوطنية ويعرِّض وجود الأمة للخطر، تصبح القوى الوطنية الفلسطينية وجوداً زائداً، يتم قصفها ليلاً وخيانتها نهاراً. ويغدو الفلسطيني مباحاً، لمن يحسن إطلاق الرصاص، فإن عزَّت الرصاصة كانت السكين جاهزة، فإن غابت السكين فصفعة على الوجه تكفي. فإن كانت اليد مشلولة استلم الفلسطيني

إهانة لفظية، وهذا أضعف الإيمان. إن الدفاع عن فلسطين هو جزء من الدفاع عن الهوية الوطنية العربية، ففلسطين، كما نعلم، عربية، والقتال مع الفلسطينيين هو دفاع عن الحدود الوطنية والكرامة الوطنية واحترام التاريخ واللسان العربيين والأرض والسماء العربيتين. مع ذلك، فإن الأمور لا تأخذ في زمن الاستبداد العاجز أو العجز المستبد شكل الأحجية، فالفلسطيني الوطني لا يطارَد لأنه فلسطيني، فمن الفلسطينيين من يعيش مغتبطاً وقريباً من العجز والاستبداد، فالمطارد في الفلسطيني هو فعله الوطني، وبذلك يصبح كلُّ عربيٍّ وطنيٍّ فلسطينياً. إن الجغرافيا لا تفرِّق بين إنسان وإنسان فالفرق يأتي من الموقف السياسي، من وحش ظلامي فاشي وإرهابي وجشع اسمه البيت الأبيض الذي يضرب الأمة العربية بذراع اسمها "إسرائيل"، وبأصابع اسمها الرجعية العربية.

وفي هذا الفضاء الذي يتآمر على كل ما هو حي، يقف لبنان مهدَّداً في وجوده وعرضة لكل أشكال الأخطار، فكأن أنظمة الانحطاط العربية ترفض كل من لا يشاركها الانحطاط، فصدرت كل ما عندها من عجز وتآمر لتهزم هذا الجديد الذي قاتلت من أجله القوى الوطنية اللبنانية، والذي دفعت الجماهير اللبنانية من أجله دمها وراحتها اليومية. وفي هذا الفضاء وبابه الأكبر "كامب ديفيد" يستمر النهج الساداتي الذي استورد كل خبرات الظلام في العالم لينفتح على الخيانة والتواطؤ والاستسلام حتى استطاع أن يجعل من القوى الإظلامية، في أشكالها كلها، قوة تهدِّد كل ما هو ديمقراطي وعقلاني ووطني في مصر.

والسؤال الأخير: ماذا يفعل المثقف الوطني أمام هذا الدمار؟ لمن يكتب، ولماذا يكتب، وكيف يكتب؟ كيف يتمايز المثقف الوطني المسؤول عن المثقف التقني؟ كيف يستعيد المثقف الوطني لغة الوضوح، وكيف يكون جديراً باسمه؟ ليس في الإجابة لغز أو اختراع أو اكتشاف، فالكاتب الوطني العربي يكتب عن جملة الأخطار التي تجعل هويته وأرضه وتاريخه ولغته عرضة للانهيار. والأخطار داخلية وخارجية ووجوهها كثيرة: القمع والاستبداد، تحريم الحريات الديمقراطية، إلغاء الإنسان وعقله، انبعاث النزعات الإقليمية والطائفية والعشائرية والصعود المدوِّي للنزعات اللاعقلانية، في أشكالها كلها، والتآمر على فلسطين، ومطاردة الإنسان الوطني، وتبديد الثروة الوطنية، وتزايد التبعية، وتكريس الأرض والثروات العربية لصالح الإمبريالية الأمريكية، والاعتراف بـ"إسرائيل"، وتطبيع العلاقات، وتهديد الكيان الثقافي والسياسي والحدود الجغرافية للأمة العربية، والاستهانة بالإنسان العربي داخل الوطن وخارجه، وتفكك المجتمع، وانحدار الإنسان العربي إلى مستوى الحشرة أو الآفة في عواصم العالم...

إن الكتابة اليوم فعل سياسي، ولا موقف في الكتابة إن لم يكن موقفاً في السياسة. وإن الدفاع عن الهوية الوطنية هو الإبداع الكتابي الأول، وإن مفردات الكتابة لا تبدأ بالروح أو الأحلام أو الهواء الأسود أو تضامن العرب، إنها تبدأ بالسياسة، والسياسة هي الصراع بين الوطني والخائن، ولغة السياسة هي التي تبدأ بالدكتاتور والبيت الأبيض والكيان الصهيوني وتنتهي بالدعوة إلى الفعل الذي يستعيد كرامة الإنسان والمجتمع، الحاضر والماضي، العقل والتاريخ. والإنسان العربي لا يزال قادراً على الوقوف رغم هذا الركام. وانتشار الاستبداد برهان على أن العربي الوطني لا يزال عالي الصوت والقبضة ويرفض الهزيمة.

إن المثقف الوطني العربي ليس غائباً، فقد مارس دوره في الماضي، ولا يزال يمارس دوره رغم ظروف القهر والإحباط والعسر، ويتحمَّل من أجله كثيراً من العنت والعناء والحرمان. لكن ما لم يقم به المثقف العربي حتى الآن هو ممارسة سلطته أمام سلطة الحاكم، ودوره الفاعل في الحياة اليومية للناس، وتدخله ضدَّ القمع، وارتباطه بالفعل الثقافي من خلال الفعل اليومي المضادّ لما يجري في الحياة الاجتماعية والسياسية. إن ما يضعف هذا الدور تلك العلاقة الارتزاقية بين المثقف والحاكم، التي نظَّر لها واحد من المفكرين العرب البارزين تحت عنوان "تجسير الفجوة بين المثقف والأمير". وفي هذه الحقبة النفطية تصبح العلاقة مختلَّة أكثر فأكثر لصالح الحاكم ضدَّ المثقف. إن الوضع الراهن يطرح على المثقف العربي مسؤولية جديدة لن تتجلَّى في التنظير الثقافي، بل في وحدة النظرية والممارسة، فمن لا يكون وطنياً خارج الكتابة لا يمكنه أن يكون وطنياً في الكتابة

نداء إلى المثقفين العرب

المثقف العربي أمام المسؤولية الوطنية

كلما ازدادت اوضاع الوطن العربي تردياً انطلقت اصوات تحذر من الخطر الرابض عند حدود هذا الوطن والمتربص بكل واحد منا، خطر الاقتلاع ومحو الهوية، واخذ هذا التحذير اشكالا مختلفة، وانطلقت الصرخات لمرات متعددة من مختلف مناطق هذا الوطن، نذكر منها نداء مجلة الكرمل سنة 1981، ورسالة المثقفين العرب الى الحكام العرب في يوليوز 1982، وبياني اتحاد كتاب المغرب على اثر غزو بيروت ومجازر صبرا وشاتيلا وانتحار الشاعر خليل حاوي في يوليوز 1982، والاعمال البطولية لكل من سناء المحيدلي وسليمان خاطر...

واليوم، وبعد ان اصبح للعدوان ذراع طويلة امتدت لتضرب حيثما تشاء بمباركة الرجعية العربية... اليوم، وفي ظل التمزق العربي وكل مسلسلات التطبيع والاستسلام الزاحفة على الوطن العربي يأتي هذا النداء الذي نضعه بين ايديكم على امل ان يكون بداية حقيقية لنقاش جدي حول مسؤوليات المثقفين تجاه هذه الاوضاع :

لكان هذا الانحطاط العربي يأخذ شكل سلسلة هندسية، يطال الراس والاعضاء، الكل والاجزاء، والمركز والاطراف. انه كالسمكة التي فسد راسها حتى التلف، وبدا فسادها ينتشر شيئا فشيئا ليحتضن الجسم كله. واخذت بعض المفاهيم، ان لم يكن كلها، شكل الاحجية : الكرامة الوطنية، الاحتكام الى العقل، قيمة الانسان، وحدة المجتمع، وظيفة الدولة، دور الشعب، دلالة العدو، تاريخ الامة، القيم الوطنية، التضامن الاجتماعي، وحدة الارض واللغة... ان انتصار الامبريالية لم يكن في فرض الكيان الصهيوني بل في خلق صهيونية عربية انتقلت من السر الى العلن، ومن النظر الى الفعل المكشوف، صهيونية عربية بلا لعثمة تتوسل اسرائيل وتقمع الشعب العربي، ان لم تتوسل التحالف المضمر او المعلن مع اسرائيل لضرب كل ما هو حي في المجتمع العربي، حتى اصبح من الصعب الحديث عن الصهيونية بصيغة المفرد.

واذا كانت اسرائيل قوة فاعلة في الثورة المضادة على المستوى العالمي، فان الانظمة العربية وما يرتبط بها من مؤسسات وقوى اظلامية تلتقي مع اسرائيل في سياساتها التي تدعم الثورة المضادة وتنتجها باستمرار، وغاية هذه السياسات وهدفها الاخير هو اقرار واستقرار ممالك الظلام، واسرائيل كيان اظلامي بامتياز. ومن يبدا بالظلام ويكون له الرائد يبدا بتدمير الانسان كقوة مبدعة وتحطيم قوى الشعب الحية كلها، فيتساوى عدد المدارس والسجون، ان لم تصبح المدرسة سجنا، ويتزايد عدد المخبرين عن عدد الاطباء، وتتدهور المرافق العامة وتتطور وسائل القمع والاكراه، ويتقلص المجتمع وتنتفخ الدولة.. ان سمة الانظمة المستبدة تتكشف في زيادة تمركز السلطة وتزايد تهشيم وتهميش المجتمع المدني، فكان دور السلطة المستبدة هو تدمير كل ما يعوق حركه السلطة او لا يشكل امتدادا لها. بل يمكن القول ان دور الانظمه المستبدة، كما يجري في بلدان عربيه معينه، هو تدمير الدوله ومصادرتها لحساب سلطه هي اقرب ما تكون الى سلطه العصابات المسلحه.

واذا كان دور العقل هو تنظيم عمل العقل والمجتمع بشكل عقلاني، فان دور العقل في انظمه الثورة المضادة هو تحطيم العقل في مستوياته كلها : قمع العقل الحاضر، قمع العقل الموروث، استيراد النزعات اللاعقلانيه، تدمير العقلانية في الحياة اليوميه، استنهاض اللاعقلاني الموروث، انتاج اللاعقلانية في الحركه والماكل والمشرب واللباس والنظريه والممارسه. فكان وظيفة العقل هي تدمّير كل ما يعتبر العقل مرجعا، ان دور المعرفة، في زمن العقل، لا ينفصل عن الانتاج الاجتماعي الايجابي، اي انها اداة في خدمة الانسان اولا، تطرح الاسئلة وتحرض العقل الطليق على البحث عن الاجابة، فمسار المعرفة هو مسار بحث الانسان عن الحرية. اما دور المعرفة في انظمة الاستبداد فهو اكتشاف واختراع واستنباط كل الوسائل والمناهج والادوات التي تجعل من اللاعقلانية ظاهرة اجتماعية وفي هذا المشروع، الذي جعله النفط وازمة القوى الوطنية ممكنا، يتحالف الاكاديمي والجنرال، ويتكامل رجل البوليس والباحث التقني، ويتساند السلطوي المفلس مع المثقف الاداري او مثقف الاختصاص.

ويكون هدف المسدس والسوط والمجلات الاكاديمية والاوراق الملونة وخبير المعرفة هو تدمير ذلك المجهول - المعلوم : الانسان العادي، المواطن، الانسان العربي، الفكر النقدي. ولعل اكبر انجازات الثورة المضادة في هذا المجال هو نقل اللاعقلانية من اطار الكتب والافكار والنظريات والوعي الى فضاء الحياة الاجتماعية، حيث تعطي موت المجتمع في النزعات الاقليمية والطائفية البائسة والتعصب الاعمى. لم تكتف الثورة المضادة في نشر اللاعقلانية في مستوى البنى الفوقية، بل صدرت نفطها والذهب والخبراء الكبار الى كل مكان من اجل خلق قاعدة اجتماعية حقيقية لانتاج واعادة انتاج اللاعقلانية. وهذا ما جعل «الواعظ» رجلا في الاقتصاد، وبائع الافكار رجل اعمال، وحامل الشرح والتاويل والتبشير قوة اقتصادية.

واذا كان المثقف التقني، تاريخيا، ينتج معرفة تسمح للسلطة ان تعرف نقاط ضعفها وقوتها، ويكون سلطويا في الفعل والطموح، فان جديد زماننا العربي هو تحول المثقف السلطوي الى مثال ثقافي اجتماعي، حتى غدا المثقف، في شكله المسيطر، لا يرى ذاته خارج حدائق السلطة او مطابخها، فهو بائع الفكر التابع، وعطار المعرفة، الذي يصوغ معرفه تحتاجها السلطه، او الذي ينتج معرفة سلطوية الصياغه. وبذلك اصبحت هذه الانظمه، العاجزة حينا، والخائنة حينا آخر، هي مرجع المعرفة. وهي علم العلوم، ان النسق السلطوي الاستبدادي، وهو مغلق، لا يسمح الا بنسق «معرفي» مغلق، اي ان الاستبداد يستعمل المعرفه من اجل هزيمه كل معرفه حقيقيه. فالانغلاق المطلق هو صفه اللاهوت الكامل.

واذا كانت السلطه المستبدة، كما المعرفه المستبدة، لا ترى العالم الا في مرجع وحيد اساسه السلطه، فان كل ما يخرج عنها له صفة النقيض الذي حسابه النفي والالغاء. وهذا ما يجعل الحوار والحريات وقبول راي الآخر مستحيلا. يوجد المختلف ويتم الاعتراف بالاختلاف حيث توجد الديمقراطيه، ويعتبر المختلف هو النقيض المطلوب دفنه واجتثاثه حيث يوجد الاستبداد، وبدون الاختلاف والصراع والحوار لا تتكون المعرفه ولا الانسان ولا المجتمع، فاحادية الراي والموقف والقرار تقضي الى سكون يبشر بالموت.

في هذا المسرح العربي الذي تتابع على خشبته ماساة طويلة ابطالها التجهيل والزجر والخنوع والبطر والبلاغة والسجون والخطيب الاعمى والاستهلاك الهجين، لا يبقى من الانسان الا وجوده الشكلي الباحث بذعر عن حل مشاكل النهار وانقاذ جلده. ويتراجع في هذا الوجود العنصر الذي يجعل المجتمع مجتمعا، اي يتراجع معنى المسؤولية، فردية كانت او جماعيه، فالفرد لا يستطيع ان يكون مسؤولا في مجتمع مسؤولية السلطه فيه هي تدمير الانسان اولا، ان انحلال معنى المسؤولية. في مستوياتها كلها، وهو المقدمة الاولى لانحلال المجتمع وتفسيخ ما كان موحدا، وتقطيع الشعب والامة الى اقاليم ومدن وقرى وشوارع وبيوت، حيث تتحلل الوحدة الاجتماعية، ويصبح الوطن مكانا جغرافيا قلق الحدود وغائم الدلالة تتراكم فيه مجموعة من الذرات الانسانية الباحثة عن خلاص فردي. فالتاريخ يعلمنا، ان كنا قادرين على التعلم، ان مجتمع القمع وانحلال المسؤوليه هو ذاك الذي يكون التفسخ افقه الوحيد. وهو المجتمع الذي يستبدل الذرة التائهة بالفردية الواعية والفعل الخلاق بالفرار واللواذ والانسحاب.

لقد عاش الخطاب العربي، في الوانه كلها، وهو يبشر بجمال الزمن الآتي، بقرب انبعاث القوة الهاجعة في طي الزمان، وبالتحقيق المبدع للجوهر العربي المستمر. وفي هذا الخطاب كانت القدس، مدينة مقدسة، تجد لها مكانا في تراجيع صوت الخطيب وهو يوعد بالنذير، وكان توحيد الامة وبعث مجدها الاثيل يتكئان بغبطة على وسائد البلاغة والانشاء المنضبط الايقاع، وكان التقدم الاجتماعي واقتراب مملكة الحرية يجدان كل ما يطلبان في لغة خطابية تختزل النظرية العلمية الى لاهوت جديد. وبعد مرور عقود اربعة، تقريبا، على خروج الاستعمار، او دخوله من جديد، تصبح القدس، وكانت مدينة مقدسة، سلعة يبيعها الخونة ويشترون بثمنها مساعدات اقتصادية امريكية او مجموعة من خبراء الامن والاعلام لقمع الشعب الذي لا يزال يدافع عن القدس. وبعد مرور عقود اربعة تقريبا، تظل اسرائيل قائمه، وتصبح جزءا اليفا من حياتنا اليومية، وتنتزع شرعية تتزايد كلما نقصت كرامة المواطن وتضاءلت شرعية الحاكم واخذت الامور شكلا مختلفا، فكان الهدف القديم، الذي كان، لا يدور حول القدس وتحرير المجتمع والاستقلال الوطني وتحقيق الكرامة الوطنية، بل يدور حول قمع من يفكر في التحرير والاستقلال والكرامه، حتى اصبح الفكر الوطني والانسان الوطني والتنظيم الوطني هو العدو الاول.

وفي هذا الفضاء الذي يغتال الكرامه الوطنيه ويعرض وجود الامه للخطر، تصبح القوى الوطنيه الفلسطينيه وجودا زائدا، يتم قصفها ليلا وخيانتها نهارا. ويغدو الفلسطيني مباحا، لمن يحسن اطلاق الرصاص، فان عزت الرصاصه كانت السكين جاهزة، فان غابت السكين فصفعه على الوجه تكفي. فان كانت اليد مشلوله استلم الفلسطيني اهانه لفظيه، وهذا اضعف

الايمان. ان الدفاع عن فلسطين هو جزء من الدفاع عن الهوية الوطنية العربية، ففلسطين، كما نعلم، عربية، والقتال مع الفلسطينيين هو دفاع عن الحدود الوطنية والكرامة الوطنية واحترام التاريخ واللسان العربيين والارض والسماء العربيتين. مع ذلك، فان الامور لا تاخذ في زمن الاستبداد العاجز او العجز المستبد شكل الاحجية، فالفلسطيني الوطني لا يطارد لانه فلسطيني، فمن الفلسطينيين من يعيش مغتبطا وقريبا من العجز والاستبداد، فالمطارد في الفلسطيني هو فعله الوطني، وبذلك يصبح كل عربي وطني فلسطينيا. ان الجغرافيا لا تفرق بين انسان وانسان، فالفرق ياتي من الموقف السياسي من وحش اظلامي فاشي وارهابي وجشع اسمه البيت الابيض الذي يضرب الامة العربية بذراع اسمها اسرائيل، وباصابع اسمها الرجعية العربية.

وفي هذا الفضاء الذي يتآمر على كل ما هو حي يقف لبنان مهددا في وجوده وعرضة لكل اشكال الاخطار، فكان انظمة الانحطاط العربية ترفض كل من لا يشاركها الانحطاط، فصدرت كل ما عندها من عجز وتآمر لتهزم هذا الجديد الذي قاتلت من اجله القوى الوطنية اللبنانية، والذي دفعت الجماهير اللبنانية من اجله دمها وراحتها اليومية. وفي هذا الفضاء وبابه الاكبر «كامب ديفيد» يستمر النهج الساداتي الذي استورد كل خبرات الظلام في العالم لينفتح على الخيانة والتواطؤ والاستسلام حتى استطاع ان يجعل من القوى الاظلامية، في اشكالها كلها، قوة تهدد كل ما هو ديمقراطي وعقلاني ووطني في مصر.

والسؤال الاخير : ماذا يفعل المثقف الوطني امام هذا الدمار؟ لمن يكتب، ولماذا يكتب، وكيف يكتب؟ كيف يتمايز المثقف الوطني المسؤول عن المثقف التقني؟ كيف يستعيد المثقف الوطني لغة الوضوح، وكيف يكون جذيرا باسمه؟ ليس في الاجابة لغز او اختراع او اكتشاف، فالكاتب الوطني العربي يكتب عن جملة الاخطار التي تجعل هويته وارضه وتاريخه ولغته عرضة للانهيار. والاخطار داخلية وخارجية ووجوهها كثيرة : القمع والاستبداد، تحريم الحريات الديمقراطية، الغاء الانسان وعقله، انبعاث النزعات الاقليمية والطائفية والعشائرية، الصعود المدوي للنزعات اللاعقلانيه، في اشكالها كلها، التآمر على فلسطين، مطاردة الانسان الوطني، تبديد الثروة الوطنية، تزايد التبعيه، تكريس الارض والثروات العربية لصالح الامبريالية الامريكية، الاعتراف باسرائيل وتطبيع العلاقات، تهديد الكيان الثقافي والسياسي والحدود الجغرافيه للامة العربية، الاستهانه بالانسان العربي داخل الوطن وخارجه، تفكك المجتمع انحدار الانسان العربي الى مستوى الحشرة او الافة في عواصم العالم...

ان الكتابة اليوم فعل سياسي، ولا موقف في الكتابة ان لم يكن موقفا في السياسة. وان الدفاع عن الهوية الوطنية هو الابداع الكتابي الاول، وان مفردات الكتابة لا تبدا بالروح او الاحلام او الهواء الاسود او تضامن العرب، انها تبدا بالسياسة، والسياسة هي الصراع بين الوطني والخائن، ولغة السياسة هي التي تبدا بالدكتاتور والبيت الابيض والكيان الصهيوني وتنتهي بالدعوة الى الفعل الذي يستعيد كرامة الانسان والمجتمع، الحاضر والماضي، العقل والتاريخ. والانسان العربي لا يزال قادرا على الوقوف رغم هذا الركام. وانتشار الاستبداد برهان على ان العربي الوطني لا يزال عالي الصوت والقبضة ويرفض الهزيمة.

ان المثقف الوطني العربي ليس غائبا، فقد مارس دوره في الماضي، ولا يزال يمارس دوره رغم ظروف القهر والاحباط والعسر، ويتحمل من اجله كثيرا من العنت والعناء والحرمان. لكن ما لم يقم به المثقف العربي حتى الان هو ممارسة سلطته امام سلطة الحاكم، دوره الفاعل في الحياة اليومية للناس، تدخله ضد القمع، ارتباطه بالفعل الثقافي من خلال الفعل اليومي المضاد لما يجري في الحياة الاجتماعية والسياسية. ان ما يضعف هذا الدور تلك العلاقة الارتزاقية بين المثقف والحاكم، التي نظر لها واحد من المفكرين العرب البارزين تحت عنوان «تجسير الفجوة بين المثقف والامير». وفي هذه الحقبة النفطية تصبح العلاقة مختلة اكثر فاكثر لصالح الحاكم ضد المثقف ان الوضع الراهن يطرح على المثقف العربي مسؤولية جديدة لن تتجلى في التنظير الثقافي، بل في وحدة النظرية والممارسة، فمن لا يكون وطنيا خارج الكتابة لا يمكنه ان يكون وطنيا في الكتابة.

صادق العظم
هادي العلوي
فيصل دراج
سعد الله ونوس
إلياس خوري

أسرى الأمل: تخيُّل العالم الجديد الذي تبنيه فلسطين

نورا عريقات وجون رينولدز
مواجهة الصهيونية: نزع الاستعمار عن فلسطين وبناء العالم من جديد
شيكاغو: هيماركت بوكس، 2026
288 صفحة (بالإنجليزية)

قراءة: رنا بركات

هزَّ انفجار هائل في مدينة غزة مدخل مستشفى الأهلي (المعمداني) في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وكان الجيش الصهيوني قد فتح باباً لنهاية العالم من عشرة أيام قبل هذا التاريخ. وعلى الرغم من ذلك، فقد أصابت القنابل في ذلك المساء الكارثي الجميع بالصدمة. كان الهدف من القوة الهائلة للانفجارات، والكارثة الإنسانية التي خلَّفتها، والفعل الوحشي المتمثِّل في مهاجمة مكان للعلاج واللجوء، هو إحداث صدمة لدى الفلسطينيين، حتى وإن كان "السيناريو" الصهيوني قد أصبح، بحلول سنة 2023، مألوفاً ومتكرراً على امتداد أكثر من قرن من العنف الصهيوني، الذي أعقبه ما يتوافق مع السيناريو نفسه: الإنكار، وإلقاء اللوم، والتعتيم، المصحوب بخطاب مُعدّ سلفاً عن الضحية والأمن، وما يرافق ذلك دائماً من الإفلات من العقاب أو المساءلة.

كان جو بايدن، الذي كان آنذاك رئيس آلة الحرب الإمبريالية الأمريكية، في طريقه إلى دولة المستوطنين عندما قصفت "إسرائيل" المستشفى. وفي اليوم التالي، جلس بايدن، الذي يعلن عن نفسه صهيونياً ملتزماً، إلى جانب نظيره مجرم الحرب-المتوحش، وأعلن بتصريحٍ سيئ الصيت أن "فريقهم وليس فريقكم" هو الذي يقف وراء الانفجارات. وبطريقةٍ وحشية ومتقنة التوقيت، ألقيا اللوم على الضحايا بسبب موتهم!

إن القصة السابقة لا تنحصر في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، ذلك أنها تكررت بوحشية وبلا هوادة وانتقلت من غزة إلى لبنان وإيران. ونحن نعرف أن أصداء القنابل التي استهدفت المستشفى وكل من كان بالقرب منه ستظلُّ تتردد في حلقة متكررة لا يطويها الزمن. وبعد ما يقارب ثلاث سنوات من القنابل وأصدائها، وبعد ما يقارب عقدين من حصار "القطاع"، الذي أطلق عليه المستوطنون هذه التسمية، والذي ما كان حتى لأكثر الأساطير شرَّانيةً أن تتخيَّله، وبعد أكثر من قرن من التوحش الاستعمارية الذي مورس على أرض فلسطين وشعبها، ما

تزال هذه الحلقة تتكرر، وما نزال قادرين على الشعور بالصدمة إزاء العنف الاستعماري، حتى إن قيادة العالم المتوحش أبدت صدمتها تجاه شدَّة ما حصل. وما كان من آلة الإبادة الجماعية إلا أن ترد بأن الفلسطينيين هم الذين اقترفوا هذا الفعل الشرير بحق أنفسهم. لقد ألقى الصهاينة اللوم على الفلسطينيين، وبدا أن العالم القاسي سينحاز إلى صفهم مرةً أخرى، ولكن، خلف أصوات القنابل، تردَّد إيقاع آخر.

وبحلول صباح اليوم التالي، باشرت وكالات الأنباء والمنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان والتحقيق، مهمة معرفة من ارتكب هذا الفعل الشنيع، كما لو كان ذلك لغزاً داخل مشهد حملةٍ عسكرية صهيونية أخرى ضد الحياة الفلسطينية! وقيل لنا، كالعادة، إن التوثيق والعمل الجنائي يحتاجان إلى وقت وشجاعة سياسية. نعم، لقد وصلنا إلى هذه العبثية عبر قرن من تجريم المقاومة الفلسطينية ومحو الحياة الفلسطينية. وحتى في خضم الحزن، حاولت وحوش التدمير ومنطقها الاستيطاني مرة أخرى أن تفرض على الفلسطينيين عبء إثبات إبادتهم بأنفسهم، وكانت الدعاية الصهيونية شرسة بقدر ما هي شائعة. وعلى مدى الأسابيع التالية، استمرَّت التحقيقات. وبحلول كانون الأول/ ديسمبر 2023، عرفنا، من خلال أدلة دقيقة وعالية التقنية أنتجتها مؤسسة العمارة الجنائية (Forensic Architecture)، ما كنا نعرفه أصلاً: أن القنابل التي أصابت المستشفى كانت قنابل أمريكية الصنع، أطلقها الجيش الصهيوني على المستشفى. وفي غضون ذلك، وبعد ذلك أيضاً، أضحت المستشفيات وكل من بداخلها في مختلف أنحاء غزة أهدافاً دائمة، ولم تتوقَّف سلسلة القنابل والصواريخ، كما لم يتغير السيناريو الصهيوني والإمبريالي. ومع ذلك، فمن الواضح أيضاً أن عالماً جديداً آخذ في التشكُّل.

إن التحقيق في وحشية الصهاينة بوصفها فعلاً من أفعال الشجاعة، والمطالبة بإخفاق آخر محتوم في اختبار الفلسطينيين أمام سجل المستعمِر في تعريف الإنسانية، هو العالم الذي ترفضه نورا عريقات وجون رينولدز في كتابهما **مواجهة الصهيونية: نزع الاستعمار عن فلسطين وبناء العالم من جديد**.[1] فهما لا يضعان في مركز كتابهما المنطق الاستعماري لهذا العالم المتوحش، حيث يُلقى اللوم على الضحايا ثم يتمُّ إسكاتهم، ولا يتوسَّلان الدخول إلى عالم صُمِّم من أساسه لتدميرنا، وإنما يقدِّمان، بدلاً من ذلك، النضال الفلسطيني من أجل الحرية، والعالم الذي يمكن لأحلام الحرية أن تخلقه. وهما يواجهان ضجيج العالم الذي جرَّد الفلسطينيين من إنسانيتهم وعمل على تغييب فلسطين. لكنهما يتخيَّلان أيضاً الفلسطينيين وفلسطين وهما يبنيان عالماً جديداً. وبينما تخترق أصداء القنابل والصواريخ كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، إلا أنها ليست قادرة على إسكات إيقاعات الحياة.

يشكل كتاب **مواجهة الصهيونية** جزءاً من إرث طويل من الكتابة عن فلسطين، بوصفها وسيلة للكتابة من أجل العدالة في فلسطين وخارجها. ويقرُّ المؤلِّفان بهذا الإرث ويستمدَّان المعرفة منه، إذ يؤطِّران عملهما ويؤسِّسانه على كتابات مثقفين عموميين، مثل فايز صايغ وإدوارد سعيد، إلى جانب كثيرين غيرهما. ووفقاً للمؤلِّفين "يستلهم هذا الكتاب عنوانه من هذه الأصداء المتعاقبة عبر الأجيال في النظرية الفلسطينية والنشاط السياسي، وفي التزامها المتناغم بمواجهة الصهيونية" (21). غير أن المواجهة ليست سوى جزء واحد من معادلتهما، كما يصفانها، إذ

"يتناول الكتاب خطوط الصدع هذه: بين الواقع المادي للصهيونية بوصفها مشروعاً استعمارياً وإقصائياً من جهة، والضرورة التحررية والمؤكِّدة لإنهاء الاستعمار في فلسطين من جهة أخرى" (5). وعلى امتداد ستة فصول، ومقدمة، وخاتمة، يكتبان عبر خطوط الصدع هذه ويكتبان من داخلها، متناولَين الاستعمار والعنصرية والفصل العنصري والإبادة الجماعية، في الوقت الذي يربطان فيه حكايات مناهضة الاستعمار في فلسطين والعالم الثالث بأفق نزع الاستعمار. ومن ثم، فإن المواجهة هنا هي جزء من ممارسة سياسية تأسَّست وترعرعت على أمل أن يكون هناك عالم آخر ممكن، وأن تكون التعبئة السياسية تجسيداً مستمرّاً لذلك الأمل.

وبصفتهما باحثين في الدراسات القانونية النقدية، يقترب كل من عريقات ورينولدز من عالم منظمات حقوق الإنسان الليبرالية، ومن القانون الدولي والنظام العالمي الذي تشكَّلت هذه المنظمات من خلاله، واستمدَّا منه، عبر نقدٍ مشتبك، بهدف "استكشاف حدود وإمكانات التكتيكات والحجج والمؤسسات القانونية في تفكيك الفصل العنصري 'الإسرائيلي' وإنهاء الإبادة الجماعية في غزة" (25). وبناءً على ذلك، يقرُّ المؤلِّفان بأن الكتابة في ظل الإبادة الجماعية مهمة هائلة، وهي تنتمي إلى تقليد طويل من كتابات المثقفين الفلسطينيين امتد لأكثر من قرن. وهذا الكتاب، كما يصرح المؤلِّفان بجرأة منذ بدايته، مكتوب ضمن "موقعية العالم الثالث" (26).

إن مواجهة الصهيونية هي مواجهة العالم الذي بناه الاستعمار والمستوطنون والإمبرياليون. ويمركز المؤلِّفان هذا التاريخ في سياقه، ويضعان عملهما ضمن نهاية العالم التي لا تتحمل فلسطين وحدها عبء معاناتها. ومن ثم، فإن مواجهة الصهيونية تتعلَّق بالضرورة السياسية لمواجهة قسوة العالم القديم الذي يسمح بمحو شعب ومحاولة إبادته، ويمكِّن من ذلك ويحتفي به. كما أن المواجهة مسؤولية أخلاقية وتطلُّع جماعي نحو تفكيك بُنى السلطة وأنظمتها. إن الأمل الجذري في إمكانية وجود عالم آخر هو ما يغذي هذا الكتاب. وضمن الموقعية الأممية لغسان كنفاني، يوضح المؤلِّفان أن التاريخ الإمبريالي هو أيضاً تاريخ للمقاومة، وأن مناهضة الإمبريالية مترابطة بصورة عضوية على امتداد الجغرافيات المختلفة.

تُفتتح الفصول الأولى من الكتاب بتحليل تاريخي للصهيونية بوصفها استعماراً في فلسطين، إذ "يجتمع الاستعمار والفصل العنصري والإبادة الجماعية ضمن المشروع الصهيوني في فلسطين لإنتاج نظام من القمع يقوم على الغزو والعنصرية البنيوية والاقتلاع... بما يبرهن على أن الصهيونية عملت كمبادرة استعمارية وإنتاج مشروع عنصري في آنٍ واحد" (22–23). وإن فهم الجذور الإمبريالية والعنصرية والاستعمارية للصهيونية يمثِّل بداية ضرورية في اللغة الإنجليزية. أما في اللغة العربية، وبالنسبة إلى الفلسطينيين، فيوضح المؤلِّفان أن الصهيونية لطالما فُهمت ضمن هذا الإطار. ومن ثم، فإن المواجهة تتمثَّل أيضاً في ردم الفجوة بين فلسطين باللغة الإنجليزية وفلسطين باللغة العربية. ويحضر هذا التوتر المتعلِّق باللغة والموقع بوصفهما جغرافيتين معرفيتين وثقافيتين للفكر والمعرفة في أجزاء الكتاب المختلفة. وكما جادل إدوارد سعيد في عمله التأسيسي **القضية الفلسطينية** *The Question of Palestine*، فإن الدفاع عن فلسطين في عواصم القوى الغربية كان يتطلَّب نوعاً من عملية الترجمة. لكن السؤال

يبقى: لمن نترجم؟ ومن يتلقَّى هذه الترجمة؟ وهل يمكن إصلاح العالم القديم من خلال الترجمة؟ غير أن **مواجهة الصهيونية** تعقِّد هذه العملية وتوسِّعها بالضرورة، وإن ظلَّ هذا التوتر حاضراً على امتداد الكتاب.

يضع هذا الكتاب نفسه إلى جانب الحركات والتعبئة السياسية، بصورةٍ ملحة وضرورة سياسية أعظم بكثير من ترجمة فلسطين لجمهور غربي. ويقول المؤلفان: "إن فهم طبيعة هذا النظام العنصري والاستعماري وآلياته هو نقطة انطلاق ضرورية لنسأل أنفسنا عن الشكل الذي ينبغي أن تتَّخذه النضالات المناهضة للاستعمار والفصل العنصري. وفي المحصلة، لنبدأ من ذلك في تصوُّر ما ينبغي أن يكون عليه نزع الاستعمار والتحرر في فلسطين" (32). وفي هذا السياق، يحاول كل من عريقات ورينولدز تقديم المعرفة بوصفها أداة للمواجهة والتحرر. ويحتلُّ البعد العنصري للصهيونية موقعاً مركزياً في حججهما، لأنهما يؤكِّدان أنه "مثلما خلقت الصهيونية قومية يهودية ذات سيادة جديدة، فإنها أيضاً صبغت الآخر الفلسطيني بطابع عرقي، بوصفه أدنى منزلة، ودخيلاً، وتهديداً" (41). وبدلاً من تقديم الصهيونية بوصفها استثناءً، يضع هذا الكتاب النظام الاستعماري في فلسطين ضمن الإطار الأوسع للجغرافيات الاستعمارية، مع تركيز خاص على الاستعمار في جنوب أفريقيا بالقول "إن أوجه التقارب بين الصهيونية والفصل العنصري تعكس، جزئياً، أصولهما المشتركة في بوتقة الإمبراطورية البريطانية، وأدوارهما المتكاملة في ترسيخ الإمبريالية الغربية" (49). ومن هنا تبرز سياسة الكتاب بوصفه مشروعاً من مشاريع العالم الثالث، إذ تغذي هذه الروابط حركات التضامن والنضال الجماعي.

تأسست المنظومة الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين على نظام قانوني حاكى أنظمة أخرى في مختلف أراضي الإمبراطورية، وقد أرسيت أدوات العنف الصهيوني خلال عهد الانتداب الاستعماري البريطاني، بما في ذلك الأنظمة القانونية للسلطة. ووفقاً للمؤلفين، فـ"إن القانون العنصري في بنائه لطبقة متفوقة ذات مطالب حصرية في الدولة، والاستعماري في استخراجه ثروة شعب آخر وممتلكاته، هو تحديداً ما يميِّز الصهيونية بوصفها النظير الفكري والسياسي للفصل العنصري" (58). وعلى امتداد العقود الثلاثة من سيطرة الانتداب البريطاني، توسع النظام القانوني أيضاً إلى ما يتجاوز حدود مواد النص الأصلي لصك الانتداب، في صورة الأحكام العرفية وأنظمة الطوارئ. وكان القانون ولا يزال أداة مرنة للسلطة تُستخدم بصورة مستمرة ضدّ الحياة والمقاومة الفلسطينية.

يكشف الكتاب عن صلة الصهيونية، بين قانون عهد الانتداب والأساس القانوني لدولة المستوطنين. ويفترض كل من عريقات ورينولدز، محقَّين، أن هذه الحقيقة التاريخية الواضحة لا تحتاج إلى شرح مثقل بالتفاصيل. ويقود هذا التموضع السياسي إلى الفصول المتبقية من الكتاب، حيث تُرسم الروابط من جنوب أفريقيا إلى النضال الأسود في "جزيرة السلحفاة".

وعلى أثر المثقفين العموميين، يركِّز المؤلِّفان على فايز صايغ وتفاصيل قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 3379. وقد صدر هذا القرار في 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1975، وأعلن أن "الصهيونية شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري". ومن خلال تناول "الصلة بين الاستعمار والعنصرية" التي يجادل بها المؤلِّفان على امتداد

الكتاب، "وصف القرار نفسه الصهيونية بأنها مماثلة لأنظمة الاستعمار والاستعمار الجديد والفصل العنصري" (70–72). ويظلُّ القرار، والوضوح الذي حقَّقه صايغ في صياغته، والسياق الذي نشأ فيه وحُشد له وصُوِّت عليه، درساً قيماً في التعبئة السياسية. "تُظهر لنا مداولات الأمم المتحدة حول الصهيونية في العام 1975 أن ما كان على المحكِّ لم يكن مجرد توصيف صحيح للأيديولوجيا والحركة الصهيونيتين في حدِّ ذاتهما. فقد كانت الخلافات والمناورات الإجرائية وقرارات التصويت أيضاً تكتيكية واستراتيجية... كاشفةً عن قصة أكثر تعقيداً للوحدة الأفرو-عربية، واستراتيجيات حركات العالم الثالث في مواجهة الهيمنة الإمبريالية، فضلاً عن المفهمة المضطربة للعرق والعنصرية نفسها" (92). هذا، ويؤسِّس المؤلِّفان حجتهما حول إنتاج الطابع العرقي والعنصرية داخل الفكر والفعل الفلسطينيين، من خلال التركيز على "مجموعة محدَّدة من التدخُّلات التي قام بها مفكرون ومنظمات فلسطينية، في المقام الأول عبر ما كتب وقيل باللغة الإنجليزية" (72)، ثم يربطان ذلك بالنضالات العالمية، بما في ذلك التحرُّكات المرتبطة بعقد الأمم المتحدة لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري.

إن استعادة السردية التاريخية الأطول لقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 3379 توفِّر للقارئ سياقاً سياسياً وثقافياً للمناورات التي قامت بها كتلة فلسطين في المؤتمر العالمي لمناهضة العنصرية لعام 2001، الذي عُقد في ديربان، جنوب أفريقيا. ويكشف عمل الكتلة لإدراج إدانة مماثلة للصهيونية في مسودة إعلان وبرنامج عمل ديربان عن الإرث الذي امتد عبر أجيال من المثقفين الفلسطينيين (101). لكن السياسة كانت قد تغيرت بصورة جذرية حيال فلسطين عبر هذه الأجيال، إذ ترك زوال منظمة التحرير الفلسطينية الفلسطينيين دون تمثيل سياسي، لتأتي منظَّمات المجتمع المدني وتملأ هذا الفراغ في القرن الجديد. ويستمد كل من عريقات ورينولدز من الأدبيات التاريخية لهذه المرحلة الممتدَّة ليكشفا عن الاستمراريات الفكرية والسياسية بين مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسات المحيطة بها، وبين هذا الاعتماد المستجد على المجتمع المدني في مرحلة ما بعد أوسلو. وعلى الرغم من أنهما يعرضان هذه الأبعاد، بوصفها استمراريات، فإن تفاصيل السياسة الفلسطينية الداخلية وتباييناتها تبدو أقل وضوحاً. يمنح تقديم هذه السردية الشاملة للفكر الفلسطيني، منذ العقود الأولى من القرن الماضي وصولاً إلى القرن الجديد، القارئ فرصة لفهم السياسة الفلسطينية بوصفها استباقية، وذات سيادة فكرية، وبعيدة بوضوح عن كونها مجرد سياسة "ردِّ فعل". لكن هذه ليست القصة الوحيدة لقرن من الفكر، من الأيام الأولى لعهد الاستعمار الانتدابي البريطاني إلى منظمة التحرير الفلسطينية وتراجعها البطيء، من ذروة قدرتها التمثيلية في العام 1968 إلى التآكل البطيء والمتواصل الذي أدَّى في نهاية المطاف إلى كارثة أوسلو.

إنها قصة أطول وأكثر تعقيداً بكثير، فالسياسة الفلسطينية، في مجمل المراحل التاريخية التي يغطِّيها هذا الكتاب، لم تكن مجرد مسألة تتعلَّق بالإنجليزية أو العربية، ولم تكن في المقام الأول كذلك. وعلى الرغم من أن ظروف الشتات فرضت ذلك علينا كشعب، فإن فلسطين باللغة العربية ليست كتلة متجانسة، بل إن التكتيكات والاستراتيجيات التي يشرحها المؤلِّفان ببراعة تمتدُّ أيضاً إلى سياسات التمثيل التي غطَّت طيفاً واسعاً من المواقع والمواقف، وجميع اللغات التي استخدمها أصحابها. وقد كان الخضوع لسياسات الاعتراف ببنى النظام الإمبريالي

السائد في القرنين العشرين والحادي والعشرين ظاهرة متعدِّدة اللغات، كما كان الوقوف في تحدٍّ لهذا النظام العالمي كذلك. وكما يوضح المؤلِّفان، "فإن الانتقال من النضال المناهض للاستعمار إلى مشروع بناء الدولة قد فتَّت الشعب الفلسطيني وجعل من الأصعب إبراز الأبعاد العنصرية والاستعمارية للقمع الإسرائيلي" (102). وقد كانت لغة أوسلو لغةً للتواطؤ، ونوعاً من النسيان القسري، وهو ما شرخ جزءاً من فلسطين باللغة العربية تاركاً أصداء مستمرة. وهذا الكتاب، شأنه شأن الإرث الذي نشأ منه، يذكِّر بالمشهد السياسي الجذري الذي بناه الفلسطينيون، وينخرط فيه ويحتفي به، عبر حركات تنقَّلت بين اللغات وعبرت الجغرافيات.

إن الجسور بين الماضي والحاضر التي يرسمها هذا الكتاب تقود القارئ إلى توسيع السياقات الضيقة التي فرضها عصر أوسلو. فمنذ ما قبل ديربان، ومروراً بديربان، وما بعدها، ظلَّت آفاق التحرر حافزاً للتعبئة. ويؤكِّد المؤلِّفان على حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، إلى جانب "سنوات من التنظيم الشعبي، والمناصرة القانونية وإنتاج المعرفة، [التي] ساعدت أيضاً في وضع الأساس لتجديد رابطة أخرى عابرة للحدود وحاسمة من: التضامن الأسود-الفلسطيني" (129). ومن جديد، يكشف كتاب **مواجهة الصهيونية**، بوصفه سياسة جماعية للتعبئة وبناء الحركات، عن "الطبيعة المتمأسسة في تكوين العنصرية والاستعمار" (130). ولعل هذا يقودنا إلى المناقشة المعمَّقة للتشبيهات والمقارنات، بما فيها الفصل العنصري والإبادة الجماعية.

ينسج المؤلِّفان من الصفحات الأولى للكتاب، تاريخاً ومساراً نظرياً وسياسياً يقودان القارئ إلى فهم الفصل العنصري بكونه ليس بديلاً عن فهم الاستعمار. ويقع هذا المسار في صميم حجَّة الكتاب: فمواجهة الصهيونية تعني فهم استخدامها الفصل العنصري بوصفه تقنية للسيطرة ضمن ترسانتها الأوسع من العنف الاستعماري. ومن ثم، فإن توجيه تهمة الفصل العنصري وحدها، دون وضعها في إطار الاستعمار، هو أمر خارج عن التاريخ، وقد يكون إشكالياً. وقد وضع المؤلِّفان الروابط بين جنوب أفريقيا وفلسطين في سياق موجة ارتباط منظمات حقوق الإنسان الليبرالية بالتحليل القائم على مفهوم الفصل العنصري. وبينما لا ينفيان إمكانية استخدام هذا المفهوم كأداةٍ للتعبئة، فإنهما يوضحان أيضاً حدوده الليبرالية، بالقول "إن صمت منظمات حقوق الإنسان عن الجذور الكامنة وراء الأعراض التي شخصتها بوصفها فصلاً عنصرياً يكشف عن قصة خاصة به. ويتمثَّل جزء مهم من هذه القصة في كيفية قيام القانون الدولي نفسه بتطبيع الغزو والتقسيم في سياقات مثل فلسطين، وبذات الوقت عدم امتلاكه الأدوات أو اللغة أو الاستعداد لتحدي الاستعمار الاستيطاني" (141).

إن من المهم وضع القانون في سياقه بوصفه أداة للسيطرة، لكنه أيضاً فضاء يتأثَّر بالتعبئة الجماهيرية ويمكنه أن يعكس، إن لم يكن يتبنى، سياسات التحرر. وفي هذا الصدد يقول المؤلِّفان: "بصفتنا باحثين قانونيين نعمل ضمن تقليد الدراسات القانونية النقدية والمناهضة للاستعمار، رأينا أن جزءاً من دورنا هنا يتمثَّل في إبراز بعض حالات الغياب والصمت والتناقضات في تقارير حقوق الإنسان، وكيف تعكس هذه التقارير نفسها تواطؤ القانون الدولي وصمته في عدم مواجهة الصهيونية وتطبيع الفصل العنصري 'الإسرائيلي'" (142). ويجادل المؤلِّفان بأن انتفاضة

الكرامة في العام (2021) هي المقياس الذي يستحق التتبُّع، بدلاً من مركزة الجدال حول الاكتشاف المتأخر "للفصل العنصري في فلسطين" من قبل المؤسسات الليبرالية.

ويستكمل المؤلِّفان شرحهما، بأن أي يقظات ليبرالية تحدث لدى المؤسسات والمنظمات قد كانت دائماً نتاجاً لعمل سياسي واسع، وإنتاج فكري، وتعبئة للحركات. وعلى الرغم من هذا العمل السياسي، فإن السقف المنخفض لتهمة الفصل العنصري خارج سياق الاستعمار في فلسطين، كما في أماكن أخرى، يمكن أن يُستخدم غطاءً للتعتيم على الجذور الاستعمارية للصهيونية وعلى العنف الاستعماري الاستيطاني. ولذا، فقد "فهم المثقفون والقادة السياسيون والباحثون القانونيون الأفارقة الفصل العنصري بوضوح شديد بوصفه بنية قانونية-سياسية للاستعمار، وليس شيئاً جديداً أو منفصلاً عنه... لقد فُهم الفصل العنصري إلى حدٍّ كبير ضمن الفئة نفسها التي يندرج فيها الحكم الاستعماري والاحتلال الأجنبي، بما يستلزم العلاج نفسه: التحرر الجماعي، وردّ الأراضي، والتعويضات" (144–145).

ومع ذلك، فإن المناورات القانونية، بما في ذلك كشف القيود الشديدة للمحاكم الدولية، تشكل جزءاً من تعبئة سياسية أكبر. وكما يجادل المؤلِّفان، فإن المناصرة القانونية تظل "أداة محتملة... ضمن السياق الأكبر للعلاقات بين القانون والسياسة، وبين الحركات الاجتماعية والمقاومة الشعبية والتعبئة القانونية" (159)، ذلك أن التكتيكات القانونية ليست استراتيجية سياسية، لكنها يمكن أن تخدمها. ومن هذا المنطلق، يعرض المؤلِّفان تهمة الإبادة الجماعية، ويذكِّران القارئ بمؤتمر الحقوق المدنية في "جزيرة السلحفاة"، الذي قدَّم التماساً إلى الأمم المتحدة في العام 1951 يتَّهم الولايات المتحدة بإبادة الشعب الأسود في لحظة مفصلية من تاريخ الحركات الاجتماعية (180). وعلى الصعيد العالمي وفي فلسطين، وبالإنجليزية والعربية وعبر نسيج الثقافات التي تتحدَّث لغات التحرر، فإن توجيه تهمة الإبادة الجماعية يتعلَّق بالمساءلة بقدر ما يتعلق بالالتزام ببناء عوالم جديدة. واستذكاراً لجميع التواريخ السياسية التي يتناولها المؤلِّفان في بناء فكرة واستراتيجية مواجهة الصهيونية، يتسألان: "إذا لم تكن الحرب على غزة إبادة جماعية، فما هي إذن؟ وإذا كانت محكمة العدل الدولية لا تستطيع أن تسمي الحملة [العسكرية] باسمها، فما قيمتها في العالم الذي نعيش فيه؟" (193).

لقد أصبحت فلسطين الآن، من شواطئ البحر المتوسط إلى تلال القدس، ومن النهر إلى البحر، مركز هذه المعركة العالمية. وتبعاً لذلك، يجادل المؤلِّفان بأن "إمكان نزع الاستعمار في فلسطين هو إمكان للعالم الجديد الذي نحتاج إليه لكي نبقى على قيد الحياة... إن ما يبدو نهاية للعالم هو أيضاً بداية لعالم جديد" (253–254). إن آفاق التحرر التي نسعى إليها هي الآفاق التي نعمل من أجلها، فالأمل يغذِّي العمل، والأمل هو المحرِّك الحقيقي الذي يدفعه.

لا تسعى السياسة النازعة للاستعمار إلى استعادة المستعمرة الاستيطانية أو أيٍّ من الأنظمة التي تدعمها. وهي لا تسعى إلى إصلاح القوانين التمييزية أو إلغائها قانونياً، ولا إلى إصلاح البنى التي أنتجت هذه القوانين وتحديدها. إن النكبة والنكبة المستمرة هما الأساس المفاهيمي والسياسي الذي يصف من خلاله الفلسطينيون الماضي

والحاضر. هل هذه مصطلحات قانونية؟ ليس بعد. هل ينبغي أن تكون كذلك؟ ربما. إنها مفاهيم تتحدَّى الترجمة. لكن هذا أيضاً يقع في صميم فلسطين باللغة العربية، فالأمر لا يتعلق فقط بالعودة إلى لغة ما. إنه عودة، عودة مستمرة، إلى سياسةٍ تحررية، وإن تخيُّل العودة يعني الجمع ولمَّ الشمل، ويعني جلب جميع جغرافياتنا من الشتات، داخل فلسطين وخارجها، إلى فلسطين ومعها، وبجميع اللغات التي نحملها معنا. العودة هي الإيقاع الذي لا يستسلم لضجيج العنف الإمبريالي. والعودة إلى فلسطين ليست حدثاً، لأن الانتماء لا يمكن حصره أو أسره أو تدميره. والعودة هي ثقافة اللغة، لا علم لسانيات. إن حق العودة هو بالفعل حق قانوني للاجئين الفلسطينيين، لكن عودتنا الجماعية إلى فلسطين ومع فلسطين أكبر بكثير من أي وعد قانوني غير مكتمل من عالم يتهاوى. ولذا يسأل هذا الكتاب: كيف يمكننا استخدام هذا الحق القانوني بوصفه تكتيكاً لتحقيق أحلامنا بالحرية؟ إن العودة تقع في قلب هذا الكتاب، وفي قلب أملنا الجماعي الوطني

الإحالات

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية. وبذلك، تتقدم رنا بركات بالشكر والأمل والحب لـ ياسمين قعدان على ممارسة تقريب اللغات الفلسطينية من الشتات إلى العودة المستمرة.

تمَّت هذه المراجعة على الكتاب بنسخته الإنجليزية:

Noura Erakat and John Reynolds, *Confronting Zionism: Decolonizing Palestine and Building the World Anew* (Chicago: Haymarket Books, 2026).

الخيانة في مملكة السرِّ

شلومو بيلد، إيلان ديامنت
الخيانة في مملكة السرِّ: رحلة إلى نفوس جواسيس خانوا دولهم
"تل أبيب": دار مطر، 2024
347 صفحة (بالعبرية)

قراءة: ياسر مناع، فلسطين

مدخل

تحتل الخيانة موقعاً مركزياً في تاريخ أجهزة الاستخبارات والدول، لكونها تمسُّ جوهر العلاقة بين الفرد والمؤسسة التي وثقت به ومنحته حق الوصول إلى أسرارها. وقد جنحت أغلب الكتابات التي تناولت هذه الظاهرة إلى مقاربتها من زاوية أمنية وأخلاقية بحتة، فانشغلت بطبيعة المعلومات المسرَّبة وحجم الضرر الذي لحق بالدولة، فيما مالت كتابات أخرى، بفعل الطابع السرِّي الذي يكتنف قضايا التجسس، إلى صياغتها في قالب حكايات مثيرة عن التجنيد والملاحقة ولحظة الانكشاف. بيد أن هذه المقاربات تبقى قاصرة عن تفسير التحول الداخلي الذي يسبق الفعل نفسه، وعن الإجابة عن الكيفية التي يتمكَّن بها شخص من الاحتفاظ بموقعه داخل مؤسسته وأداء واجباته اليومية، بينما ينقل في الوقت ذاته أسرارها إلى خصمها.

المؤلِّفان

لا يمنحنا الكتاب سيرة ذاتية متكاملة لمؤلفَيه، شلومو بيلد وإيلان ديامنت، وإنما يترك لنا الصفحات التمهيدية والحوار الأخير الذي يُختتم به العمل كي نستشف من خلالهما، دون تصريح مباشر، ملامح الخبرة والمسار المهني الطويل اللذين أخرجا هذا التأليف المشترك إلى الوجود بعد سنوات من التفاعل بين صاحبيه.

يمثِّل بيلد الوجه الأمني والاستخباري في هذا التأليف بحكم تكوينه المهني وتجربته الميدانية الممتدة، إذ يروي في مقدمته أن بداياته انطلقت من دورة تأهيل عملياتية خضع لها في جهاز الأمن العام "الإسرائيلي (الشاباك)"، حيث أمضى سنوات خدمته منغمساً في العمل الميداني المباشر الذي أتاح له الاحتكاك اليومي بتفاصيل هذا العالم السرِّي. ومن هذه التجربة العملية المتراكمة عبر سنوات طويلة، تولَّد اهتمامه العميق بتتبُّع لغز الخيانة، وتحديداً بالأشخاص الذين يبادرون طوعاً إلى عرض خدماتهم على دول أجنبية دون أن يكونوا قد استُدرجوا إليها

ابتداءً، وبالإشارات الخفية النفسية والسلوكية التي كثيراً ما تسبق وربما تُنذر، في لحظة انزلاق الفرد التدريجي من موقع الثقة الذي مُنحه إلى موقع الخيانة الذي انتهى إليه. يتضح هذا جلياً في عناية بيلد الدقيقة بآليات التجنيد وثغرات الحماية ومواطن الضعف المتسربة عبر الزمن داخل جدران المؤسسات السرِّية، إضافة إلى الأثر الفادح الذي يخلِّفه الجاسوس الواحد في جسد الدولة التي وثقت به يوماً ومنحته مفاتيح أسرارها. وفي المقابل، يشغل ديامنت داخل هذا المشروع موقعاً مغايراً تماماً لموقع شريكه، فهو من يتصدَّر في الحوار الختامي النقاش الدائر حول سمات الشخصية والدوافع الظاهرة والمستترة على حدٍّ سواء، وحول الآلية المعقدة التي يعيد بها الجاسوس صياغة أفعاله في روايته الذاتية بحيث يحافظ، على الرغم من فعلته، على صورة إيجابية عن ذاته لا تتصدَّع أمام نفسه وإن تصدَّعت أمام الآخرين.

هذا، وينظر ديامنت إلى الخيانة بوصفها سلوكاً ينضج ببطء شديد داخل سيرة فردية بالغة التعقيد تتشابك فيها خيوط الطفولة والعلاقات العائلية المبكِّرة والحاجة الملحَّة إلى الاعتراف جنباً إلى جنب مع أزمات الهوية والمواقف الأيديولوجية المتراكمة عبر السنين. ولهذا السبب بالتحديد، لا يكتفي ديامنت في تحليله بتسجيل الدافع المُعلن الذي يرفعه الجاسوس شعاراً أمام نفسه وأمام الآخرين، وإنما يغوص أبعد من ذلك بكثير بحثاً عن الوظيفة النفسية الخفية التي يؤدِّيها هذا الدافع المعلن في شخصية صاحبه.

تكشف مقدمة الكتاب أن الشراكة بين بيلد وديامنت تشكَّلت قبل سنوات من مشروع التأليف، حين عملا معاً خلال الخدمة الفعلية، ثم تحولت خبرتهما المشتركة إلى صيغة بحثية تجمع منظورين متمايزين، وهما: منظور أمني يقرأ الخيانة من زاوية المؤسسة المعنية بكشفها ومنعها، ومنظور نفسي يتتبَّع البنية الداخلية والدوافع الشخصية لمن يرتكبها. ويعتمد المؤلِّفان في بناء الحالات على السير الذاتية والمقابلات والوثائق والمصادر الصحافية، ثم يخضعان هذه المادة لتحليل نفسي يستند إلى منهج السيرة النفسية أو "السيكوبيوغرافيا" وإلى تقييم الشخصية عن بُعد في الحالات التي لم يلتقيا أصحابها مباشرة.

وصف الكتاب

صدر كتاب **الخيانة في مملكة السرّ، رحلة إلى نفوس جواسيس خانوا دولتهم** لشلومو بيلد وإيلان ديامنت عن دار مطر "الإسرائيلية" في سنة 2024، يضم مواد تمهيدية وخمسة أقسام موضوعية تتوزَّع على ستة عشر فصلاً، ويعقبها حوار ختامي بين المؤلِّفَين، وملاحظات ببليوغرافية، وفهرس عام.

يتناول الكتاب عدداً من أبرز قضايا التجسس والخيانة في القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، من بينها جوناثان بولارد، وآنا مونتيس، وماركوس كلينغبرغ، وكلاوس فوكس، وكيم فيلبي، وألدريتش إيمز، وروبرت هانسن، ومردخاي فعنونو، وإدوارد سنودن. ولا ينظم المؤلِّفان هذه الحالات وفق تسلسل زمني أو جغرافي، وإنما يصنِّفانها ضمن خمسة أنماط تفسيرية، هي: التماهي مع المعتدي، والوعي بالفعل، والانحرافات الاجتماعية، والأيديولوجيا الظاهرة لدى جواسيس الحرب الباردة، والاحتجاج المرتبط بحق الجمهور في المعرفة.

منهجياً، يجمع الكتاب بين إعادة بناء القضية تاريخياً وتحليل السيرة النفسية لصاحبها. ويتتبَّع المؤلِّفان الطفولة والبنية العائلية والتنشئة الاجتماعية والمسار المهني وأزمات الهوية وظروف التجنيد والعمل السري والانكشاف... بحثاً عن المسار الذي جعل الخيانة ممكنة في وعي الفرد. ويعتمد المؤلِّفان على السيرة النفسية وتقييم الشخصية عن بُعد مستندَين إلى الوثائق والمقابلات والسير الذاتية والدراسات والتغطيات الصحافية. ومن هذا المنظور، لا يفسران الخيانة بالمال أو العقيدة السياسية وحدهما، وإنما يدرسان الحاجة إلى الاعتراف والشعور بالإهانة والرغبة في الانتقام والبحث عن الانتماء والآليات التي يستخدمها الجاسوس لمنح فعله معنى أخلاقياً أو سياسياً يحافظ به على صورته عن ذاته. وتتمثَّل القيمة الأساسية للكتاب في نقله دراسة التجسس من مستوى توصيف الاختراق الأمني إلى تحليل الفاعل الذي أنتجه مع إبقاء حدود التشخيص النفسي عن بُعد موضعاً للنقاش خاصة في الحالات التي لم يخضع أصحابها لفحص مباشر.

الحيِّز النفسي للخيانة

يعرّف المؤلِّفان الخيانة بوصفها فعلاً يهدم علاقة ثقة والتزام بين الفرد والجهة التي تنتظر منه الولاء، سواء كانت شخصاً أو أسرة أو مؤسسة أو دولة. ويحمل وصف الفعل بالخيانة حكماً يصدر عن الطرف الذي يرى أن الفرد نقض التزامه، في حين قد يمنح الفاعل السلوك نفسه معنى مختلفاً، مثل كشف الحقيقة أو مقاومة الظلم أو الالتزام بقضية يراها أسمى. ومن هنا، يميز المؤلِّفان بين التجسس والخيانة: فالتجسس نشاط يتعلَّق بجمع المعلومات السرية أو نقلها، بينما تعبِّر الخيانة عن نقض رابطة الولاء والثقة. وقد يعمل الجاسوس لحساب دولته بدافع وطني، فيُعدُّ مخلِّصاً في نظرها وخائناً في نظر الدولة المستهدَفة، وهو ما يدفع الكاتبين إلى التركيز على تحول علاقة الفرد بدولته أو مؤسسته من الانتماء والثقة إلى القطيعة والعمل ضدّها.

لا يفسر المؤلِّفان الخيانة باعتبارها قراراً عقلانياً منعزلاً يتخذه الفرد في لحظة محددة، وإنما يريانها حصيلة مسار تتفاعل خلاله سمات الشخصية والخبرات السابقة والحاجات النفسية والظروف الاجتماعية والسياسية والفرصة المتاحة. ويستحضران نموذج (MICE)، الذي يضم المال والأيديولوجيا والإكراه والأنا، ويضيفان إليه الانتقام والحاجة إلى القوة والمغامرة والاعتراف. ولا تكفي هذه الدوافع وحدها لتفسير الخيانة، لأن كثيرين يواجهون الإحباط والضائقة والصراع الأيديولوجي دون أن ينتقلوا إلى التجسس. ولذلك، يشير الحيِّز النفسي للخيانة إلى المجال الذي تتقاطع فيه السيرة الشخصية وبنية الشخصية والعلاقات الأسرية والموقع المهني والبيئة الاجتماعية والموقف السياسي والحدث المحفز والتبرير الذاتي. وداخل هذا الحيِّز، يعيد الفرد تفسير فعله بطريقة تسمح له بالحفاظ على صورة أخلاقية إيجابية عن ذاته، حتى وهو يدرك أنه ينتهك الثقة التي مُنحت له.

يعتمد المؤلِّفان في بناء هذا التحليل على السيرة النفسية، أو "السيكوبيوغرافيا" وتقييم الشخصية عن بُعد مستفيدين من السير الذاتية والغيرية والمقابلات والوثائق والدراسات وشهادات الأقارب والزملاء، ويربطان ذلك بالتكوين النفسي للفرد وبالسياق الاجتماعي والسياسي المحيط به. فلا يعزلان الدافع المالي أو الأيديولوجي عن

وظيفته النفسية ولا يقرآن السيرة الفردية خارج المؤسسة والمرحلة التاريخية. وفي الوقت نفسه، يقرُّ المؤلِّفان بحدود هذا المنهج لأن معظم الشخصيات لم تخضع لمقابلات سريرية مباشرة، ولأن المصادر قد تتأثر بتبريرات الجاسوس بعد انكشافه وبرواية المؤسسة التي أدانته وبالمسافة الزمنية واختيارات الباحثَين نفسيهما. ومن هنا، يتم تقديم التحليلات باعتبارها قراءات تفسيرية ليست قطعية للدوافع والعمليات النفسية التي قد تمهد للخيانة.

التماهي مع المعتدي

يستخدم المؤلِّفان مفهوم "التماهي مع المعتدي" لتفسير لجوء الفرد إلى تجاوز شعوره بالعجز أو النقص عبر الاقتراب النفسي من شخصية أو جماعة أو منظومة يراها أكثر قوة وقدرة على الفعل. ولا يفترض هذا المفهوم تبنِّي هوية الخصم بصورة كاملة، وإنما يشير إلى استدخال قيم الطرف الأقوى وصورته وسلطته ضمن تعريف الفرد لذاته بما يمنحه شعوراً بالأمان والانتماء والسيطرة، ويساعده على إعادة تأويل الخيانة بوصفها ولاءً بديلاً.

يظهر هذا النمط بوضوح في حالة جوناثان بولارد[1] الذي يربط المؤلِّفان مساره بشعوره المزمن بالنقص أمام أب ناجح وذي حضور سلطوي، وبميله إلى المبالغة وبناء صورة متخيَّلة عن ذاته. أتاحت علاقة بولارد بـ"إسرائيل" الانتقال في وعيه من موظف محدود المكانة إلى شخص يؤدِّي مهمة ذات قيمة تاريخية ويحمي دولة يراها مهدَّدة وجودياً. وقد غذَّى مشغلو بولارد "الإسرائيليون" حاجته إلى الاعتراف والأهمية، فيما حافظ هو على صورة ذاتية ترى في التجسس تعبيراً عن ولاء قومي وأخلاقي ما ساعده على تحييد معنى الخيانة تجاه المؤسسة الأمريكية التي منحته الثقة.

لكن التماهي يأخذ شكلاً مختلفاً لدى أودي أديب،[2] حيث يتداخل التكوين الأيديولوجي الصارم مع العلاقة بأب نقدي مع الحاجة إلى إثبات الاتساق بين المبادئ والسلوك. لم يرتبط مسار أديب بمنفعة مادية مباشرة، وإنما بالبحث عن موقف أخلاقي وسياسي يراه أكثر نقاءً من الواقع "الإسرائيلي" الذي رفضه. ومع انتقاله نحو جماعة أيديولوجية بديلة، منحها أديب سلطة تحديد الصواب والخطأ، وأصبح العمل مع الخصم في وعيه امتداداً للوفاء بالمبادئ التي تبنَّاها. هذا، ويستعين المؤلِّفان بـ"نظرية التعلُّق" و"دراسات الامتثال الاجتماعي" لفهم هذه القابلية للانقياد إلى سلطة أخلاقية بديلة حيث تداخلت الأيديولوجيا مع الحاجة إلى القبول والانتماء والرغبة في ترك أثر ذي معنى.

أما آنا مونتيس،[3] فيربط المؤلِّفان حالتها بخبرة طفولة اتَّسمت بالخوف والعجز أمام أب عنيف ومسيطر. ووفق قراءتهما، فقد تعلمت مونتيس منذ وقت مبكر إخفاء مشاعرها والفصل بين عالمها الداخلي وسلوكها الظاهر، ثم تحولت السرِّية لاحقاً إلى أداة لإدارة هويتين متوازيتين. حافظت مونتيس علناً على صورة الموظفة المهنية المنضبطة، فيما منحتها علاقتها بكوبا واستخباراتها هوية سرِّية وفَّرت لها الإحساس بالقوة والاستقلال والتميز. كما أتاح لها امتلاك المعلومات والعمل السرِّي الانتقال نفسياً من موقع الخضوع إلى موقع السيطرة مع استمرار الانقسام بين ذاتها العامة وعالمها السرِّي.

توضح الحالات الثلاث أن التماهي مع المعتدي لا يتَّخذ نمطاً واحداً، إذ تجسَّد التماهي لدى بولارد في بناء

صورة بطولية عن الذات، وظهر لدى أديب في شكل انحياز أيديولوجي إلى سلطة بديلة، بينما ارتبط لدى مونتيس بمحاولة نفسية لتجاوز خبرات العجز وفقدان السيطرة. وعلى الرغم من اختلاف السياقات والدوافع، تشترك الحالات الثلاث في إعادة تشكيل الفرد لصورته عن ذاته بالاستناد إلى قوة أو منظومة قيم، يجدها لدى الطرف الآخر، بما يتيح له إعادة تعريف فعل الخيانة داخل وعيه وتحويله إلى سلوك يراه متسقاً مع هويته ومعتقداته.

الواعون

لا تبدأ الخيانة في جميع الحالات من الغواية أو الاستدراج أو البحث عن منفعة شخصية. ففي بعض الحالات يعرف الفاعل منذ البداية طبيعة ما يفعله ويدرك الجهة التي يخدمها والمخاطر التي يتحمَّلها ثم يستمر سنوات وهو يمنح اختياره مبرراً سياسياً وأخلاقياً واضحاً. ومن هذه الزاوية، يقرأ المؤلِّفان حالتَي ماركوس كلينغبرغ[4] وكلاوس إميل فوكس،[5] اللذين يضعانهما ضمن فئة "الواعين"، لأن التجسس لديهما اتَّخذ صورة التزام مستمر ومدروس. ومع ذلك، لا يساوي المؤلِّفان بين الوعي والعقلانية الخالصة، إذ يميزان بين الدافع الذي يستطيع الجاسوس شرحه لنفسه والخبرات والحاجات النفسية التي تمنح هذا الدافع قوته واستمراره. وهكذا، فقد تتحول العقيدة السياسية إلى إطار يربط التجربة الشخصية بقضية أوسع بما يمنح الخسارات الماضية معنى جديداً.

يمثل كلينغبرغ نموذجاً واضحاً لهذا النمط، إذ نشأ في بولندا، وفقد أسرته في المحرقة وخدم في الاتحاد السوفييتي خلال الحرب العالمية الثانية ثم هاجر إلى "إسرائيل" واندفع في مسار علمي قاده إلى مواقع حساسة داخل المعهد "الإسرائيلي" للأبحاث البيولوجية. وعلى الرغم من اندماجه المهني والاجتماعي، فقد نقل معلومات سرِّية إلى الاستخبارات السوفييتية طوال سنوات، وظلَّ يفسِّر هذا السلوك بوصفه وفاءً للدولة التي ارتبطت لديه بهزيمة النازية وبنجاته الشخصية. ومن هنا، يقرأ المؤلِّفان الخيانة لدى كلينغبرغ من خلال هوية الناجي، كون الاتحاد السوفييتي في وعيه جزءاً من السردية التي أعادت إليه الحياة بعد انهيار عالمه الأول.

عاش كلينغبرغ بذلك داخل منظومتين من الولاء، إذ: ارتبط بـ"إسرائيل" من خلال العمل والمكانة والحياة المدنية، فيما ظلَّ يحمل تجاه الاتحاد السوفييتي ديناً تاريخياً ونفسياً أعمق. كان يعرف أنه ينتهك الثقة التي منحتها له المؤسسة "الإسرائيلية"، لكنه أعاد ترتيب واجباته الأخلاقية بحيث منح الوفاء للسوفييت مرتبة أعلى. هذا، وتكتسب عنونة الفصل له بـ"الناجي الأخير" دلالة أساسية، لأنها تكشف موقع تجربة النجاة في تفسير دوافعه. ولا يحول هذا التفسير الأيديولوجيا والامتنان المعلن إلى مجرد غطاء نفسي، إذ يتعامل المؤلِّفان معهما بوصفهما عاملين حقيقيين تشابكا مع تجربة الفقد والنجاة والانتماء.

أما فوكس، فيقدم نموذجاً أكثر وضوحاً من حيث الالتزام الأيديولوجي، إذ لم يتحرك فوكس، وفق ما ورد في الكتاب، بدافع مالي، وإنما انطلق من قناعة شيوعية راسخة ومن اعتقاد أن احتكار الغرب للسلاح النووي سيخلق اختلالاً خطيراً في ميزان القوة العالمي. ولهذا، منح فوكس عمله السرِّي معنى سياسياً يتجاوز موقعه الفردي، ورأى في نقل المعلومات مساهمة في بناء توازن دولي يمنع قوة واحدة من امتلاك تفوُّق مطلق.

يربط المؤلِّفان هذا الالتزام أيضاً بسيرة فوكس الشخصية التي اتَّسمت بالفقد والانقطاع وصعوبة بناء علاقات عاطفية مستقرة. لقد وفَّرت له الشيوعية جماعة واضحة المعالم ونظاماً أخلاقياً يمنحه اليقين والانتماء، فيما أتاح له العمل السرِّي الحفاظ على مساحة داخلية منفصلة عن حياته العلنية. وعندما اعترف لاحقاً، أظهر فوكس إدراكاً للمسؤولية القانونية والأخلاقية عن أفعاله دون أن يتخلَّى تماماً عن المنطق السياسي الذي دفعه إليها. ولذلك، تكشف حالته أن الوعي بالخيانة لا يمنع الفاعل من بناء منظومة أخلاقية بديلة تجعل الفعل مشروعاً في نظره.

يجمع المؤلِّفان الحالتين لأن كلينغبرغ وفوكس عرفا ما يفعلانه، وأدركا طبيعة المعلومات التي ينقلانها، والجهة التي تستفيد منها، واستطاعا الاستمرار سنوات داخل حياة مزدوجة منظمة. وفي الحالتين، امتزج الموقف السياسي بالتجربة النفسية، فتحول التجسُّس إلى فعل يستطيع صاحبه إدراجه داخل صورة متماسكة عن ذاته حتى مع وعيه بأنه ينقض التزاماً قائماً تجاه الدولة أو المؤسسة التي منحته الثقة.

الانحرافات الاجتماعية

يستخدم المؤلِّفان مفهوم "الانحرافات الاجتماعية" لوصف شخصيات لا تضبط سلوكها منظومة مستقرة من الالتزام والثقة والتعاطف، وتميل إلى الكذب والتلاعب واستغلال الآخرين وتجاوز القواعد متى أتاحت لها الظروف منفعة أو إحساساً بالقوة. ولا يفترض الكتاب أن كل من يحمل سمات نرجسية أو معادية للمجتمع سيصبح خائناً، وإنما يرى أن اجتماع هذه السمات مع الوصول إلى الأسرار وضعف الرقابة وشعور الفرد بأنه أذكى من مؤسسته... قد يحوِّل الخلل السلوكي إلى تهديد أمني واسع. وفي هذا الإطار، يوضح فصل "مجرمون في خدمة الأمة" هذه الفكرة من خلال حالات جنَّدتها المؤسسات الأمنية على الرغم من المؤشرات المبكرة على عدم استقرارها. فقد تورَّط أفري إلعاد،[6] المعروف في "قضية لافون"[7] بـ"الرجل الثالث" في تضليل مشغِّليه والتلاعب بالمعلومات والانتقال بين الولاءات، ثم واجه اتهامات بالاتصال بالمخابرات المصرية.

أما فيكتور أوستروفسكي،[8] فيقدم نموذجاً مختلفاً، إذ طرده "الموساد" بعد تعثُّره المهني ثم نشر معلومات عن أساليب الجهاز وعملياته مدفوعاً بمزيج من الغضب والحاجة إلى الاعتراف والرغبة في الانتقام. يستخلص المؤلِّفان من هذه الحالات أن المؤسسة قد تنجذب إلى الجرأة والقدرة على الخداع والمغامرة مع أن السمات نفسها تجعل صاحبها أقل التزاماً بمن جنَّده، وأكثر استعداداً لتبديل ولائه أو استخدام أسرار المؤسسة لمصلحته الشخصية.

وفي السياق نفسه، يقدم ألدريتش ريك إيمز[9] نموذجاً أكثر خطورة للانحراف السلوكي داخل المؤسسة الاستخباراتية. فقد عمل إيمز في وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية، وواجه إخفاقات مهنية وزوجية وديوناً متراكمة قبل أن يتصل بالسوفييت في العام 1985 ويعرض عليهم معلومات سرِّية مقابل المال. وخلال سنوات تجسُّسه، كشف أسماء مصادر أمريكية داخل الاتحاد السوفييتي، ما أدَّى إلى اعتقال عدد منهم وإعدام بعضهم. ويربط المؤلِّفان خيانة إيمز إلى جانب الدافع المالي بنرجسية هشَّة وشعور بالاستحقاق والتفوُّق على المؤسسة مع محدودية واضحة في قدرته على التعاطف مع ضحاياه.

أما روبرت هانسن،[10] فيمثِّل حالة أكثر تعقيداً بسبب التناقض الحاد بين صورته الاجتماعية وحياته السرِّية. فقد عمل في مكتب التحقيقات الفيدرالي الأميركي وسرَّب إلى الاتحاد السوفييتي ثم روسيا، على مدى سنوات، معلومات شديدة الحساسية عن العمليات الأمريكية والمصادر البشرية ووسائل المراقبة، وأسهم موقعه في كشف عملاء عملوا لمصلحة الولايات المتحدة، وانتهى بعضهم إلى الاعتقال والإعدام. وفي حياته العلنية، ظهر هانسن كرجل محافظ شديد التديُّن وارتبط بجماعة "أوبوس داي،"[11] بينما أخفى سلوكيات وعلاقات جنسية سرِّية وتسجيلات وانتهاكات لخصوصية زوجته.

يجمع المؤلِّفان بين حالات في هذا الجزء من الكتاب عبر عنصر مشترك، هو استخدام المؤسسة والناس أدوات لإشباع الحاجة إلى القوة والاعتراف والانتقام مع ضعف الالتزام المتبادل وغياب التعاطف مع نتائج الفعل. ومع ذلك، يبقى تصنيف هذه الشخصيات تحت عنوان الانحرافات الاجتماعية تقديراً تفسيرياً، وذلك لأن المؤلِّفَين يبنيان معظم تشخيصاتهما على السلوك والسِّير والوثائق ولا يستندان إلى فحوص سريرية مباشرة لجميع الحالات.

الأيديولوجيون في الظاهر

يضع المؤلِّفان ستة من جواسيس الحرب الباردة تحت عنوان "الأيديولوجيون في الظاهر"، وذلك لأن الشيوعية أو مناهضة النظام السوفييتي قدمت لكل واحد منهم تفسيراً معلناً لخيانته، بينما تكشف سيرهم عن دوافع نفسية وعلاقات شخصية أكثر تعقيداً. ولا ينكر المؤلِّفان قوة الالتزام السياسي، فالأيديولوجيا منحت هؤلاء لغة أخلاقية تبرر التجسُّس وحدَّدت الطرف الذي اعتبروه جديراً بالولاء، وساعدتهم على تحمُّل حياة مزدوجة امتدت سنوات. لكنهما يرفضان التعامل معها بوصفها تفسيراً مكتفياً بذاته، ويسألان عن الحاجة التي أشبعتها داخل كل شخصية.

في هذا السياق، يظهر كيم فيلبي[12] الذي جنَّدته الاستخبارات السوفييتية خلال دراسته في كامبريدج، ثم تقدم داخل جهاز الاستخبارات البريطاني حتى أصبح من أكثر رجاله ثقة، بينما ظلَّ ينقل أسراره إلى موسكو. يرى الكتاب أن الشيوعية أتاحت له التمرد على طبقته ومجتمعه وأن التجسس منحه شعوراً بالتفوق والقدرة على السيطرة، كما ربطه بصورة الأب القوي والبعيد التي أثَّرت في تكوينه.

أما غاي بورغس،[13] فقد جمع بين القناعة الشيوعية والسلوك المندفع والإفراط في الكحول والحاجة المستمرة إلى الاهتمام، والارتباط النفسي العميق بأمه. وقد وفَّرت له جماعة كامبريدج شبكة انتماء بديلة، بينما أتاح له العمل السرِّي أن يحافظ على مكانته داخل النخبة البريطانية ويعمل في الوقت نفسه على تقويضها. وهكذا تحولت الأيديولوجيا لدى الاثنين إلى إطار جمع التمرد بالانتماء، ومنح الخيانة معنى يتجاوز نقل المعلومات إلى بناء هوية سرِّية يشعر صاحبها بأنه أذكى من المجتمع الذي يعيش داخله.

تظهر محدودية التفسير الأيديولوجي بصورة أوضح في حالتي زئيف أفني[14] ويسرائيل بير،[15] إذ ارتبطت الخيانة لدى كليهما بأزمة هوية وبحث عن مكانة وانتماء. قدَّم أفني نفسه شيوعياً ملتزماً بقضية تاريخية، إلا أن المؤلِّفَين

يربطان مساره أيضاً بعلاقته المضطربة بوالده، وحاجته إلى الاعتراف والقبول، وشعوره بأن المهمة السرِّية تمنحه قيمة يفتقدها في حياته العادية. ومن هذا المنظور، أصبح التجسس لديه ولاءً لسلطة بديلة ووسيلة لإعادة بناء الذات داخل جماعة تمنحه السرَّ والهدف والمكانة.

أما يسرائيل بير، فقد أحاط سيرته بالغموض وقدَّم روايات متناقضة عن أصله وخدمته العسكرية قبل أن يقترب من مراكز القرار الأمني في "إسرائيل" وينقل معلومات إلى السوفييت. ويعرضه الكتاب بوصفه شخصية صاغت هويتها من خلال سيرة مختلقة، واستمدت مكانتها من معرفة عسكرية ادَّعى امتلاكها ومن قربها من أصحاب السلطة.

تكشف الحالات في هذا الجزء، على اختلاف مساراتها، قدرة أصحابها على تحويل الموقف السياسي إلى مبرر أخلاقي للخيانة، واستخدامه غطاءً لدوافع تتصل بالهوية والانتماء والاعتراف والسيطرة. لا ينفي المؤلِّفان حقيقة الدافع الأيديولوجي، لكنهما يريان أنه عمل داخل تكوين نفسي سابق، ومنح الصراع الشخصي لغة سياسية ومشروعاً تاريخياً مكّنا الجاسوس من النظر إلى نفسه بوصفه صاحب رسالة.

حق الجمهور في المعرفة

ينتقل المؤلِّفان في هذا القسم من الخيانة المرتبطة بخدمة دولة أجنبية إلى حالات يبرر أصحابها كشف الأسرار بدعوى خدمة المجتمع وحقه في المعرفة. فمردخاي فعنونو[16] وإدوارد سنودن[17] لم يسلِّما المعلومات إلى جهاز استخباري مقابل المال، وإنما اعتبرا الجمهور صاحب الحق في معرفة ما تخفيه الدولة عنه. ويضع ذلك فعلهما في منطقة خلافية بين الخيانة وكشف المخالفات، إذ ترى المؤسسة في التسريب انتهاكاً للثقة وتهديداً للأمن، بينما يرى المسرِّب أن واجبه تجاه المجتمع قد يتقدَّم على التزامه بالسرِّية عندما تحجب الدولة معلومات تمسُّ الحقوق والمصلحة العامة. ولذلك، لا يحكم الكتاب على الفعل من خلال نيَّة المسرِّب وحدها، وإنما يطرح أسئلة حول من يحدد المصلحة العامة ومدى أحقية الموظف في تمثيل الجمهور وتناسب المعلومات المنشورة مع الهدف المعلن، وما إذا كان قد استنفد الوسائل المؤسسية قبل الكشف. وهنا لا تقوم الخيانة على الولاء لطرف بديل وإنما على صراع بين واجب السرِّية تجاه المؤسسة وواجب أخلاقي يعتقد الفرد أنه يحمله تجاه المجتمع.

يمثِّل فعنونو الحالة "الإسرائيلية" في هذا النقاش، ويربط المؤلِّفان قراره باعتراضه على السياسة النووية "الإسرائيلية" وإيمانه بحق الجمهور في المعرفة إلى جانب مسار شخصي اتَّسم بالعزلة وصعوبة الاندماج والتحولات الدينية والسياسية والشعور بالتهميش. ويعكس استخدام عنوان "نواة العزلة" داخل الفصل، مكانة الوحدة في تفسير مساره، إذ يراها الكتاب جزءاً من تكوينه السابق ودافعاً للبحث عن قضية تمنحه الهوية والمكانة والمعنى. أما سنودن، فيمثِّل نموذجاً أحدث في بيئة رقمية وسَّعت قدرة الدولة على جمع البيانات ومنحت الفرد في المقابل قدرة كبيرة على نسخها وتسريبها. ويرى الكتاب في هذا الأسلوب مؤشراً على سعي سنودن إلى إثارة نقاش عام، ووجهاً يميزه عن الجاسوس الذي يسلم المعلومات سرّاً إلى دولة أخرى. ومع ذلك، يناقش المؤلِّفان تصوُّره لنفسه بوصفه شخصاً اضطر إلى التدخل حين صمت الآخرون. ويربطان ذلك بالحاجة إلى الاستقلال والسيطرة وتقديم

حكمه الشخصي على حكم المؤسسة والقانون. ومن هنا يأتي استخدام عنوان "من ينقذ المنقذ؟" للتساؤل عن الحدِّ الفاصل بين الشجاعة الأخلاقية والاعتقاد بأن الفرد وحده يملك تحديد الصواب. ويخلص المؤلِّفان إلى أن "حق الجمهور في المعرفة" لا ينفي الخيانة ولا يثبتها بذاته، وإنما يتطلَّب تقييم النيَّة، وطبيعة المعلومات وحجم الضرر وطريقة الكشف والبدائل المتاحة لصاحبها.

من تفسير الخيانة إلى الوقاية منها

يعود بيلد وديامنت في الحوار الختامي إلى الفرضية المركزية للكتاب، وهي أن الخيانة لا تنبع من سبب واحد ولا ترتبط بنمط نفسي ثابت. فالمال والأيديولوجيا والإهانة والحاجة إلى الاعتراف والانتقام والمغامرة تكتسب أثرها من خلال سيرة الفرد وعلاقاته وموقعه داخل المؤسسة إلى جانب الفرصة التي تتيح له الوصول إلى الأسرار. ومن هنا، يرفضان بناء صورة نمطية للخائن، فقد شملت الحالات أصحاب قناعات سياسية وشخصيات نرجسية أو معادية للمجتمع، وأفراداً قدَّموا أفعالهم بوصفها احتجاجاً أخلاقياً. ولا يجمع هؤلاء تكوين نفسي واحد، وإنما انتقال الولاء من المؤسسة أو الدولة إلى قضية أو جماعة أو مصلحة ذاتية مع بناء تبرير يسمح للفرد بالحفاظ على صورة إيجابية عن نفسه. كما أن التصنيفات التي يقترحها الكتاب تظل مرنة، لأن الحالة الواحدة قد تجمع بين الدافع الأيديولوجي والحاجة النفسية والمصلحة المادية، وتتغير أهمية كل منها مع الزمن.

هذا، ويظهر اختلاف خلفية المؤلفين في طريقة التعامل مع هذه النتائج. ينطلق بيلد من خبرته الأمنية، فيبحث عن المؤشرات التي كان يمكن للمؤسسة رصدها، وعن أسباب فشل الرقابة وكيفية الاستفادة من المعرفة النفسية في تقليل خطر الاختراق. أما ديامنت، فيحذِّر من تحويل السمات النفسية إلى أدوات لتصنيف الأشخاص بوصفهم خونة محتملين، وذلك لأن النرجسية والعزلة والغضب والحاجة إلى الإثارة تظهر أيضاً لدى أشخاص لا يرتكبون الخيانة. كما يشير إلى أن التحليل النفسي اللاحق يتأثر بمعرفة النتيجة، إذ يُعاد تفسير السيرة والعلاقات والسلوك بعد انكشاف الفعل. ويقرُّ المؤلِّفان كذلك بأن السيرة النفسية والتقييم عن بعد لا يتيحان تشخيصاً قاطعاً، لأنهما يعتمدان غالباً على وثائق وشهادات ومقابلات دون فحص سريري مباشر. لذلك يقدِّمان تفسيراتهما بوصفها فرضيات مرجَّحة، لا أحكاماً نهائية.

لا يرى المؤلِّفان إمكانية التنبؤ بالخيانة بصورة يقينية، فالمؤشر الواحد لا يكفي للحكم، وبعض أخطر الجواسيس حافظوا سنوات على صورة مهنية واجتماعية مستقرة. لذلك، يستبدلان التنبؤ الحتمي بتقدير مستمر للمخاطر يجمع بين فهم الشخصية وملاحظة التغيرات السلوكية والظروف الشخصية وفحص البيئة المؤسسية التي تمنح الفرد القدرة والفرصة للعمل بعيداً عن الرقابة. وبناءً على ذلك، لا تقتصر الوقاية على الفحص الأمني أو النفسي عند التوظيف، وإنما تشمل متابعة التحولات المهنية والمالية والعائلية ومراجعة صلاحيات الوصول إلى المعلومات وتقوية آليات الإبلاغ ومعالجة الإحباطات داخل المؤسسة. ويحذر المؤلِّفان من تحويل الوقاية إلى ملاحقة للسمات النفسية أو المواقف السياسية، لأن ذلك قد يقود إلى اتهامات خاطئة. وتكمن قيمة التحليل

النفسي، وفق هذه المقاربة، في تحسين تقدير المخاطر وفهم اللحظة التي يلتقي فيها الدافع بالقدرة والفرصة، لا في تقديم وسيلة مضمونة لاكتشاف الخائن مسبقاً.

التقييم النقدي للكتاب

تتمثَّل القيمة العلمية لكتاب **الخيانة في مملكة السرِّ** في محاولته بناء مقاربة بينية تجمع الخبرة الاستخبارية بالتحليل النفسي، وتنتقل من السؤال المباشر عن دوافع الجاسوس إلى بحث الطريقة التي يعيد بها الفرد تنظيم ولاءاته وتبرير أفعاله أمام نفسه. غير أن هذا الطموح لا يقابله تأسيس مفاهيمي مماثل في الصرامة، إذ يظلُّ مفهوم الخيانة مرناً وقابلاً للاتساع من دون تعريف إجرائي يحدد عناصره ويفصله بوضوح عن التجسُّس وكشف المخالفات والعصيان السياسي ونقل المعرفة بدافع أخلاقي. وتتيح هذه المرونة جمع حالات متباينة تحت إطار واحد، لكنها تضعف القدرة التحليلية للمفهوم خصوصاً مع انتقال الكتاب بين الحكم القانوني والأخلاقي والنفسي من دون معيار ثابت يفصل بين هذه المستويات.

أما الإشكالية المنهجية الأبرز، فتتمثَّل في الاعتماد على السيرة النفسية وتقييم الشخصية عن بعد. فالمؤلِّفان لا يقدِّمان تشخيصات سريرية، وإنما يعتمدان على الوثائق والسير والمقابلات والشهادات بما تحمله من انتقائية ومواقف ذاتية. ومع ذلك، تُقرأ العلاقات العائلية والعزلة والإحباط المهني والحاجة إلى الاعتراف أحياناً بوصفها مفاتيح لتفسير الخيانة دون أدلة كافية تثبت علاقتها السببية بالفعل. وتبرز هنا مشكلة الاستدلال بأثر رجعي، إذ قد تدفع معرفة النتيجة الباحث إلى إعادة ترتيب الماضي بحيث تبدو بعض الوقائع مقدمات منطقية لها مع أنها ربما لم تكن تحمل الدلالة نفسها قبل انكشاف الخيانة.

ويزداد هذا القصور مع غياب المقارنة بأشخاص امتلكوا السمات نفسها أو مروا بظروف مشابهة دون أن يصبحوا جواسيس. فالإهانة والديون والاضطراب العائلي والقناعة الأيديولوجية والنرجسية ظواهر أوسع بكثير من الخيانة، ولذلك لا يكفي وجودها لدى شخص قد خان لكي تصبح تفسيراً كافياً لسلوكه. ويقر المؤلِّفان نفساهما بعدم وجود نموذج نفسي موحد للخائن، وبأن السمات التي يرصدانها تظهر أيضاً لدى أشخاص لا يرتكبون الخيانة، وهو ما يجعل المقاربة أكثر قدرة على تقديم تفسير لاحق محتمل بأكثر من الحدس أو التنبؤ.

كما يفتقر الكتاب إلى نموذج سببي واضح يحدِّد العلاقة بين الشخصية والدافع والفرصة والسياق المؤسسي. فالأيديولوجيا تظهر أحياناً سبباً مباشراً وأحياناً غطاءً لحاجات نفسية، بينما يعمل المال في بعض الحالات دافعاً وفي حالات أخرى أداةً لتعويض الإحباط أو تحقيق المكانة. ولا يمثِّل هذا التعدد مشكلة في ذاته، لكن الكتاب لا يحدِّد الشروط التي تجعل عاملاً معيناً حاسماً في حالة وثانوياً في أخرى. لذلك، تبقى تصنيفاته مرنة وقابلة لإعادة توزيع الحالات وتؤدي وظيفة تنظيمية وتفسيرية أكثر مما تقدم نظرية مترابطة قابلة للاختبار.

ويظهر كذلك اختلال بين تحليل الفرد وتحليل المؤسسة، فالشخصية تخضع لفحص واسع يشمل الطفولة والعلاقات

والدوافع وآليات الدفاع، بينما تحضر المؤسسة غالباً بوصفها إطاراً يوفر السرَّ والفرصة. ولا تحظى الثقافة التنظيمية وأساليب التجنيد وتراكم الصلاحيات وسوء الإدارة والتهميش المهني وغياب قنوات الاعتراض بالقدر نفسه من التحليل. كما تبقى الدولة في معظم الكتاب مرجعاً ضمنياً لتعريف الولاء والخيانة دون مساءلة متكافئة لمشروعية ممارساتها أو طبيعة الأسرار التي تطالب بحمايتها.

أما القيمة التطبيقية للمقاربة في مجال الوقاية الأمنية فتبقى محدودة، وذلك لأن المؤشرات التي يناقشها الكتاب، مثل التغيُّر المالي والمهني والعزلة والغضب والأزمات العائلية، واسعة الانتشار ولا تصلح منفردة لتحديد خطر أمني. ويعترف المؤلِّفان بأن التنبؤ اليقيني غير ممكن وأن تقدير المخاطر يتطلَّب الجمع بين مؤشرات متعددة وفهم البيئة التنظيمية. ودون ضوابط دقيقة، قد يؤدي توظيف التحليل النفسي أمنياً إلى توسيع دائرة الاشتباه وربط الاختلاف السياسي أو الأزمات الشخصية بخطر الخيانة دون أساس كافٍ

الإحالات

[1] محلل استخبارات مدني سابق في البحرية الأمريكية، تجسَّس لصالح "إسرائيل" وسرَّب إليها معلومات سرية، وحُكم عليه بالسجن المؤبد في العام 1987 وأفرج عنه سنة 2015.

[2] ناشط "إسرائيلي" يساري مناهض للصهيونية، أُدين سنة 1973 بالتجسس لصالح سورية والانتماء إلى شبكة يهودية عربية مرتبطة بمنظمة التحرير الفلسطينية، وحُكم عليه بالسجن 17 عاماً قبل الإفراج عنه في العام 1985. ويضع الكتاب انخراطه في المقاومة الفلسطينية ضمن مفهوم الخيانة، انطلاقاً من انتقال ولائه من الدولة "الإسرائيلية" إلى القضية الفلسطينية التي تبنَّاها.

[3] محللة استخبارات أمريكية سابقة في وكالة استخبارات الدفاع، تجسَّست لصالح كوبا لمدة 17 عاماً، وحُكم عليها بالسجن 25 عاماً قبل الإفراج عنها عام 2023.

[4] عالم أوبئة تجسَّس لصالح الاتحاد السوفيتي ونقل إليه معلومات سرِّية عن الأنشطة البيولوجية والكيميائية "الإسرائيلية"، وحُكم عليه بالسجن 20 عاماً.

[5] فيزيائي نووي ألماني بريطاني نقل أسراراً نووية إلى الاتحاد السوفييتي عن تطوير القنبلة الذرية، وأُدين بالتجسُّس عام 1950 وحُكم عليه من قبل محكمة الجنايات المركزية البريطانية بالسجن 14 عاماً قبل الإفراج عنه في العام 1959.

[6] أفري إلعاد، واسمه الأصلي أبراهام زايدنبرغ، ضابط استخبارات "إسرائيلي" تولَّى رئاسة شبكة تجسُّس "إسرائيلية" في مصر، وعمل هناك بهوية ألمانية مزيفة باسم "باول فرانك". ولاحقاً أدانته محكمة "إسرائيلية" بإقامة اتصالات محظورة مع المخابرات المصرية وحكمت عليه بالسجن 12 سنة.

[7] فضيحة لافون أو "عملية سوزانا"، عملية سرِّية "إسرائيلية" فاشلة نُفذت في مصر في العام 1954، واستهدفت منشآت مصرية وأمريكية وبريطانية بعمليات تفجير. كشفت السلطات المصرية الشبكة المنفِّذة، وتحولت القضية إلى أزمة سياسية في "إسرائيل" ارتبطت بوزير الحرب آنذاك (بنحاس لافون) الذي اتُّهم بإصدار أمر تنفيذها.

[8] فيكتور جون أوستروفسكي، من مواليد سنة 1949، ضابط استخبارات "إسرائيلي" سابق عمل في "الموساد" مدة 14 شهراً قبل فصله من الخدمة. وبعد مغادرته الجهاز، ألَّف كتاب **عن طريق الخداع** (1990)، ثم أصدر لاحقاً كتاب **الوجه الآخر للخداع**، وتناول في الكتابين تجربته وعمله داخل "الموساد".

[9] ألدريتش هيزين أميس، ضابط سابق في وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وتحول إلى عميل مزدوج لصالح الاستخبارات السوفييتية ثم الروسية، حيث سرَّب على مدى سنوات كمّاً واسعاً من المعلومات شديدة الحساسية عن عمليات الوكالة ومصادرها، وأسهمت معلوماته في كشف عدد من العملاء الأمريكيين. تم اعتُقاله في العام 1994 وأُدين بالتجسُّس، وحُكم عليه بالسجن المؤبَّد دون إمكانية الإفراج المشروط.

[10] روبرت فيليب هانسن، عميل سابق في مكتب التحقيقات الفيدرالي الأمريكي، تجسَّس لصالح الاتحاد السوفييتي ثم روسيا بين العامين 1979-2001. سرَّب نحو ستة آلاف وثيقة سرِّية شملت معلومات عن الاستراتيجية النووية الأمريكية وتقنيات عسكرية، وبرامج مكافحة التجسُّس وكشف عملاء يعملون لمصلحة الولايات المتحدة ونفقَ تنصُّت أسفل السفارة السوفييتية. اعتُقل في العام 2001 بعد عملية مراقبة داخلية، وأقرَّ بالتجسس مقابل أكثر من 1.4 مليون دولار نقداً ومقتنيات ثمينة، فحُكم عليه بالسجن المؤبَّد خمس عشرة مرة دون إمكانية الإفراج المشروط، وبقي في السجن حتى وفاته في سنة 2023.

[11] أوبوس داي، وتعني "عمل الله"، مؤسسة كاثوليكية تأسست في إسبانيا في العام 1928 وتركِّز على ترسيخ الالتزام الديني والقداسة في الحياة اليومية، وتضمُّ علمانيين وكهنة ضمن تنظيم كنسي خاص.

[12] كيم فيلبي، ضابط استخبارات بريطاني وعميل مزدوج للاتحاد السوفييتي، وأبرز أعضاء "كامبريدج الخمسة"، حيث عمل في MI6، وسرَّب معلومات حساسة إلى موسكو، ثم انكشف في سنة 1963، وفرَّ إلى الاتحاد السوفييتي حيث عاش حتى وفاته في سنة 1988.

[13] غاي بورغس، دبلوماسي بريطاني وعميل سوفييتي وعضو في شبكة "كامبريدج الخمسة"، حيث جنَّدته الاستخبارات السوفييتية في العام 1935، وعمل لاحقاً في مؤسسات بريطانية عدَّة بينها وزارة الخارجية، قبل أن يفرَّ إلى الاتحاد السوفييتي في العام 1951 برفقة دونالد مكلين، وظلَّ هناك حتى وفاته في سنة 1963.

[14] زئيف أفني، عميل مزدوج يهودي الأصل، جنَّدته الاستخبارات السوفييتية خلال الحرب العالمية الثانية. انتقل إلى "إسرائيل"، وتسلَّل إلى مؤسساتها الحكومية ثم إلى "الموساد"، وعمل دبلوماسياً في عدة عواصم أوروبية، قبل أن يُكشف أمره في العام 1956 ويحكم عليه بالسجن 14 عاماً. وقد أُفرج عنه بعد عشرة أعوام بعفو رئاسي.

[15] يسرائيل بير، مؤرخ ومحلل عسكري "إسرائيلي" خدم في الـ"هاغاناه" ثم في الجيش "الإسرائيلي" برتبة مقدَّم، وعمل لاحقاً في مجال التاريخ العسكري وكُلِّف بإعداد التاريخ الرسمي لحرب 1948. اعتُقل في سنة 1961 بتهمة التجسس لصالح الاتحاد السوفييتي، وأُدين وحُكم عليه بالسجن 15 عاماً، وتوفي في السجن في سنة 1966.

[16] مردخاي فعنونو، فنِّي نووي "إسرائيلي" سابق كشف في العام 1986 معلومات وصوراً عن البرنامج النووي "الإسرائيلي" لصحيفة **صنداي تايمز** البريطانية. استدرجه الموساد إلى إيطاليا، ونقله إلى "إسرائيل". وحُكم عليه بالسجن 18 عاماً، ثم فُرضت عليه قيود على السفر والاتصال بعد الإفراج عنه في العام 2004.

[17] إدوارد سنودن، متعاقد تقني أمريكي سابق، عمل مع وكالة الاستخبارات المركزية ووكالة الأمن القومي، وكشف في العام 2013 وثائق سرِّية عن برامج المراقبة الأمريكية، بينها برنامج "بريسم". وجَّهت إليه الولايات المتحدة تهماً بالتجسُّس وسرقة ممتلكات حكومية، وغادر إلى روسيا بعد تسليم الوثائق لصحفيين في **الغارديان** و**واشنطن بوست**.

مداخل جديدة في قراءة أسماء الأمكنة الفلسطينية

عامر دهامشة
في حضرة الأسماء: قراءة نقدية وأدبية في أسماء البلدات والمعالم الطبيعية العربية-الفلسطينية حتى سنة 1948 وما بعدها
ترجمة علاء حليحل
حيفا: مدى الكرمل—المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، 2025
269 صفحة (بالعربية)

قراءة: فيروز سالم، فلسطين

مدخل

إن قضية التسمية في السياق الفلسطيني تُعَدُّ من أكثر القضايا تعقيداً لما تمثِّله من ديناميات اجتماعية وجغرافية وسياسية وتاريخية تتجاوز حدود الحقل اللغوي. فالأسماء في كتاب عامر دهامشة، تتجاوز كونها كلمات دالَّة على بلدة أو جبل أو وادٍ، إذ إنها تروي علاقات اجتماعية واقتصادية وجندرية وسياسية تشكَّلت عبر التاريخ وتشابكت مع المشروع الاستعماري الاستيطاني في فلسطين. وهنا تكمن أهمية الكتاب، حيث يضع "الأسماء" في قلب سؤال أوسع حول الهوية والزمان والمكان الفلسطيني في مواجهة مشروع استيطاني يسعى إلى محو السردية الفلسطينية.

إن الكتاب، الصادر أصلاً بالعبرية في العام 2017 عن أطروحة دكتوراه قبل ترجمته إلى الإنجليزية ثم إلى العربية، يركِّز ميدانياً على منطقة الجليل الغربي. يبحث فيه المؤلف في أسماء البلدات والمعالم الطبيعية في منطقة الجليل الغربي، وذلك من خلال مادة إثنوغرافية تعتمد على روايات فئات اجتماعية مختلفة في فلسطين تشمل المسلمين والمسيحيين والدروز والبدو. وهي روايات تنسج مجتمعة السردية الفلسطينية لأسماء الأماكن في مقابل مشروع محو الأسماء الاستيطاني الصهيوني، والذي يمثِّل جزءاً من الصراع على هوية المكان.

بنية الكتاب وفصوله

يتكوَّن الكتاب من خمسة فصول، بالإضافة إلى تقديمين ومدخل وخاتمة. يوضح المدخل الأسس النظرية للبحث والإشكاليات النظرية والمفاهيمية حول العلاقة بين الاسم والحيِّز والتاريخ الاجتماعي، بما في ذلك منهجية تفكيك وحدة مصطلح "الأسماء الجغرافية" والتمييز بين أسماء البلدات والمعالم الطبيعية باعتبارهما "جانرين [نوعين كتابيين]" متمايزين بناء على معطيات العمل الميداني ودلالاتها.

في الفصل الأول، يقدم دهامشة عرضاً نقدياً للأدبيات السابقة الفلسطينية و"الإسرائيلية" على حدٍّ السواء، إذ ينتقد اختزال الأسماء في كونها معطيات جغرافية أو لغوية جاهزة، ويقترح تصنيفاً آخر لمصادر الأسماء يستند إلى التاريخ الاجتماعي للفلسطينيين وعلاقتهم بالحيِّز. وهو ما يستدعي الانتقال إلى دراسة الأسماء من الأسفل بالاعتماد على روايات الفلسطينيين ولغتهم وذاكرتهم، حيث غابت الدراسات الميدانية المنطلقة من لغة السكان الأصلانيين، ولا سيَّما الفلاحين، لتوثيق الأسماء كما ينطقونها وتتبُّع مصادرها وموروثاتها في ذاكرتهم، مع إغفال تنوُّع اللهجات داخل المجتمع الفلسطيني. وهذه فجوة حاول الكتاب سدَّها من خلال الاعتماد في تحليله على عدد كبير من المصادر الإثنوغرافية والتي بلغ عددها 379 قصة و289 اسماً من 175 شخصاً (126 مسلماً، و25 درزياً، و24 مسيحياً).

أما الفصل الثاني، فيركز على أسماء البلدات التي يتجلَّى فيها تخليد أسماء المقاتلين والزعامات والأحداث، بالإضافة إلى العلاقة مع اللغة العبرية والآثار اليونانية والصليبية والبيزنطية في بعض الحالات. ترتبط أسماء الشخصيات بأسماء القرى بوصفها تعبيرات إثنوغرافية تخصُّ التاريخ المجتمعي والفولكلور المحلي، فيما يكشف تحليل الأسس الإثنوغرافية للأسماء عن الأعراف والتطلُّعات والمخاوف التي تشكِّل المجتمع الفلسطيني في خصوصيَّته المحلية بما يتيح التمييز بين ما هو خاص بالمجتمع الفلسطيني وما هو عام في الذاكرة العربية الأوسع. وفي المقابل، تكشف عمليات إعادة تسمية الأماكن عن مسارات تاريخية وسياسية وعلاقات قوة غير متكافئة بين مجموعات استعمارية مهيمنة وأخرى أضعف. وفي هذا السياق، يتعامل الكتاب مع الاستعارة اللغوية والتسمية بوصفهما عمليتين تتأثران بميزان القوى السياسية، بما يسهم في فهم العلاقة بين الأسماء والنزاعات الإثنية في سياق التقاء متواصل بين الأغلبية اليهودية والأقلية الفلسطينية في "إسرائيل"، دون اختزال هذا التفاعل في ثنائيات متعارضة وجامدة.

وفي الفصل الثالث، يناقش دهامشة سردية أسماء المعالم الطبيعية من خلال العلاقة مع حضور المرأة الفلسطينية، وعادات الزواج ومسيرات العرائس، والأسماء الاستعارية التي تصف المياه والتضاريس والموارد الزراعية، وأثر الأرواح والعفاريت والحيوانات، والموروث المسيحي. كما تعكس الأسماء الهوَّة بين الماضي الفلسطيني الأصيل والحاضر "الإسرائيلي" المؤلم. فالأسماء تعكس معرفة السكان بالتضاريس، والمياه، والنباتات، والحيوانات، والزراعة، ومسارات الحركة والعمل في الأرض. كما يكشف الفصل عن حضور الاستعارة في تسمية المكان، ولا سيَّما استعارات الجسد والجندر، حيث تُفهم أجزاء من المشهد الطبيعي من خلال أعضاء جسم الإنسان، كما ترتبط الأرض في بعض التسميات بصورة المرأة وخصوبتها واستصلاحها.

ولبحث "التمايز بين أسماء البلدات وأسماء المعالم الطبيعية: إعادة الإنتاج والمكانة الاجتماعية والجندرية وتبجيل القرية"، يكشف المؤلف في الفصل الرابع أن المقارنة ليست لغوية فقط، بل اجتماعية وطبقية وجندرية. يستعين المؤلف بالأدوات الفكرية لكل من أنطونيو غرامشي وديفيد هارفي وهنري لوفيفر وميشيل دو سارتو في قراءة الحيِّز بوصفه نتاج علاقات قوى لا معطى محايداً. فالاسم، كما يرى دهامشة، لا يعكس المكان فحسب، بل يمكنه أن يرفع مكانة قرية، أو يمجِّد جماعة، أو يهمِّش أخرى، أو يعيد إنتاج التمييزات الجندرية والطبقية داخل المجتمع.

وفي المحصلة، يجمع دهامشة، في الفصل الخامس، الخيوط التي طورها في الفصول السابقة ليبحث في نشأة الأسماء العربية—الفلسطينية وتحوُّلها إلى موضوع للصراع السياسي على المكان. يروي الفصل كيف تحولت التجربة المعيشة إلى كلمات، ثم إلى أسماء، ثم إلى ذاكرة جمعية. ويبحث الفصل عن السبب الذي دفع السكان إلى استخدام تجسيد لغوي تفصيلي للأماكن؟ ويستنتج أن الوفرة في الأسماء المعطاة للمعالم الطبيعية وأقسام الأرض المختلفة، تشير إلى الصلة الدائمة بين المجتمع الفلسطيني وبيئته. وهو ما يعكس إلماماً خاصاً بالأمكنة وبنهج الحياة، الأمر الذي يختلف عن الخرائط الممأسسة القادمة من أعلى. كما يتتبع الفصل مسار تهويد أسماء الأماكن واغترابها عن هويتها الأصلانية، وبذلك تكون العبرنة أكثر من مجرد استبدال كلمة عربية بأخرى عبرية. ذلك أن الأسماء الفلسطينية قد تشكَّلت من ممارسة السكان للمكان ومعرفتهم به، ما يجعل إعادة تسميته تدخل ضمن عملية أوسع لإعادة إنتاج جغرافيته وذاكرته وهويته السياسية.

المنهجية والبحث في الحياة اليومية: ديناميات العلاقات الاجتماعية والإحساس بالمكان

تكمن الإضافة المنهجية المميزة للكتاب في رفض التعامل مع مصطلح "الأسماء الجغرافية" (26) باعتباره وحدة متجانسة. ويطرح الكتاب تفكيك المصطلح ليبحث في العلاقات المعيشية التي تشكِّل "الإحساس بالمكان" وما تمثِّله من صلات قائمة بين السكان وبيئتهم المادية الملموسة. ومن هذا المنطلق، يوجِّه دهامشة نقده للخطاب الاستشراقي "الإسرائيلي" الوضعي الذي يعيد إنتاج علاقات القوة القومية بلغة ظاهرها "الحياد" (46-47). ويوسِّع دهامشة النقد ليشمل بعض الأدبيات الفلسطينية المبكِّرة، مثل كتاب **بلادنا فلسطين** لمصطفى الدباغ في الستينيات من القرن الماضي وأعمال خمّار قسطنطين التي تلتها في الثمانينيات، حيث سعت هذه الأدبيات في ردِّها على الرواية الصهيونية أن تثبت أن الأسماء عربية محضة، وهو ما يراه دهامشة استنساخاً لبنية الخطاب الصهيوني القائم على الثنائية بدلاً من تجاوزها. ويأتي طرح دهامشة لمنهج قراءة الأسماء من أسفل توثيقاً للأسماء كما وردت في قصص الفلاحين ولغتهم التي شكَّلت مادة بحثية أولية غنية ونادرة.

يركِّز الكتاب على البعد الجندري للأسماء، حيث يلاحظ دهامشة أن مركّبَي "أبو" و"أم" يشكِّلان حضوراً لافتاً في تسمية الأماكن العربية، في مقابل غيابهما شبه التام كمكوِّنين جندريين في الأسماء العبرية المقابلة. كما يتتبَّع كيف يتم الربط بين أعضاء جسد الإنسان وتضاريس المكان لخلق تماثل بين الكائن الحيّ والجماد، وكيف يتم ربط خصوبة الأرض واستصلاحها، على نحو متكرر، بصورة المرأة والأنوثة. إن هذا التحليل، الذي يستدعي أدوات من دراسات الحيِّز والجندر أكثر مما يستدعي أدوات اللسانيات التقليدية، يقود الكاتب إلى استنتاج لافت مفاده أن طغيان الحضور النسائي الواضح في أسماء المعالم الطبيعية (الينابيع، المغاور، الأودية)، يقابله طغيان المنطق البطريركي على أسماء البلدات التي تنحصر في أسماء القادة والمقاتلين والآباء المؤسسين.

وفي هذا السياق، فإن التحليل الإثنوغرافي لأسماء البلدات، يوضح أهمية صلاح الدين الأيوبي في التفسير الشعبي

للأسماء باعتباره رمزاً في الذاكرة الجمعية لانتصار تاريخي مهم. وهو ما يفسر الإسكات المتعمَّد للوجود الفرنجي والصليبي عن المشهد اللغوي الفلسطيني، الذي يروي عبر خارطة الأسماء الموروث العسكري الإسلامي ويسقط عمداً الحضور الفرنجي. وبذلك، تصبح حدود حيِّز القرية الصغير امتداداً مباشراً للوطن الإسلامي الأكبر في الوعي الشعبي. ومن اللافت أن الكتاب يظهر باستمرار التمييز المهم بين العام والخاص، حيث إن الأسماء قد تحمل ذاكرة عربية أو إسلامية واسعة، لكن في الوقت نفسه تحمل تاريخاً اجتماعياً وفولكلوراً محلياً خاصاً.

يستند الكتاب في تأطيره النظري بشكل خاص على تأويلات دراسات الحيِّز (لوفيفر ودو سارتو)، حيث يشتبك مع تنظير لوفيفر بشكل أساسي حول إعادة إنتاج علاقات القوى للحيِّز وإدراكه. ومن هنا، ينتقل الكتاب إلى تحليل إعادة تسمية الأماكن (88) بوصفها ممارسة تكشف عن مسارات تاريخية وسياسية غير متجانسة بين مجموعات غير متكافئة. وفي هذا الصدد، يشدِّد الكتاب على أن الاستعارة اللغوية ذاتها والمتمثِّلة في اختيار الصورة البلاغية التي يُبنى بها الاسم، هي عبارة عن عملية متأثرة ببنية القوى السياسية القائمة وقت التسمية.

خاتمة

يشكِّل الكتاب مساهمة أصيلة ونوعية منهجياً ونظرياً، وذلك من خلال اعتماد مقاربة عابرة للتخصصات تدمج بين اللغة والتاريخ الاجتماعي ودراسات الحيِّز والجندر. وهو بذلك يعمل على مساءلة ونقد مشروع المحو الاستيطاني الصهيوني المتمثِّل في عبرنة الأسماء واعتماد خطاب استشراقي وضعي. ومن جهة أخرى، يقدِّم الكتاب بحثاً عميقاً في التجربة الفلسطينية المعيشة عبر الزمان والمكان. وعلى الرغم من أن الحقل الميداني للدراسة ينحصر في الجليل الغربي، فإن قيمة الكتاب تكمن فعلاً في أنه يفتح إمكاناً بحثياً يتجاوز حدوده الجغرافية المباشرة. فتتيح مقاربته النظرية والمنهجية، ولا سيَّما التمييز بين أسماء البلدات والمعالم الطبيعية، والربط بين التسمية والذاكرة والحيِّز، والانتباه إلى أبعادها الجندرية والاجتماعية والطبقية، طرحَ أسئلة جديدة حول أسماء الأمكنة في سياقات فلسطينية أخرى، من الساحل والمثلث والنقب إلى الضفة الغربية وقطاع غزة. ولا يعني ذلك افتراض تطابق التجارب، بل اختبار الكيفية التي تتغيَّر بها علاقة الاسم بالمكان باختلاف التاريخ المحلي والعمل والحركة والاستيطان. يمكن أن تكشف قراءة الأسماء من الأسفل عن خرائط اجتماعية لا تظهر في الخرائط الرسمية: أسماء تحفظ آثار الزراعة والرعي والمياه ومسارات الحركة، وأسماء تختزن قصص العائلات والجماعات والحوادث. والكتاب بذلك، يقدِّم أداة منهجية لقراءة العلاقة بين الناس والحيز والذاكرة والسلطة، بما يتيح بناء معرفة من أسفل تتمركز حول تجارب الفئات المهمَّشة وأصوات السكان الأصلانيين في مقاومة محاولات إسكاتهم ومحو سرديتهم من قبل أجهزة الدولة الاستعمارية

الجنوب بعد عام: استعادة الفاعلية

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية (5-4)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، خريف-صيف 2026
676 صفحة (بالعربية)

وليد دقة، صهر الوعي: ما قبله وما بعده (كتاب الجنوب 4)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2026
156 صفحة (بالعربية)

صبحي الزبيدي وماسيميليانو مولونا وسماح بصول ومحمد الزنجلي،
السينما وفلسطين: الذاكرة، والتضامن، والمقاومة (كتاب الجنوب 5)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2026
116 صفحة (بالعربية)

قراءة: خلود ناصر، فلسطين

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية عنوان ذو دلالة يختصر الكثير من القول حول أسئلة المجلة وغاياتها، فهو لا يعبِّر عن جنوب الجغرافيا بقدر ما تشير بوصلته إلى زاوية النظر وعدسته—إنه الجنوب المعرفي المؤسَّس على قاعدة التحرر، فكراً وممارسةً، والتعددية المعرفية للتجارب الإنسانية، والمشترك في التضادِّ مع الاستعمار والهيمنة والتبعية والاستلاب والتغريب واحتكار الحقيقة. انطلقت مجلة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** من القدس—قلب فلسطين منذ عام أو يزيد، تمَّ خلاله نشر خمسة أعداد وخمسة كتب مرافقة لها. وحيث تهدف هذه القراءة إلى تقديم مراجعة للعدد المزدوج (4-5) والكتابين المزامِلَين له، أرى أن وضعهما في السياق العام للمجلة بعد عام من انطلاقها، من خلال ربط اللاحق بالسابق مفاهيمياً، يمكن أن يوفِّر فهماً أوضح لمسار المجلة، إذ "الطريق تصنعه الخطى".

عن مسار الجنوب

يواجه إنتاج معرفة نقدية تحررية تحديات عدَّة في ظلِّ السيطرة الاستعمارية الاستيطانية والهيمنة الرأسمالية،

خاصةً في لحظة تاريخية فارقة من المواجهة بين المشروع الاستعماري الصهيوني والمشروع التحرري الفلسطيني. ومن عمق هذا الواقع الصعب، وبإمكانيات محدودة انطلقت **الجنوب** كمنصَّة لإنتاج المعرفة التحررية معلنةً انحيازها للأمل والعمل والإرادة، مذكِّرة بمقولة: إن لم يكن الآن فمتى؟ فالدعوة إلى بناء الفكر التحرري، كما يشير خالد عودة الله في مقال له في هذا العدد، "لا تعني تأجيل الاشتباك حال تحقق شروطه". وقد جاء تأسيس المجلة جرَّاء حاجة لملء فراغ، بالمعنى النوعي للكلمة، عبر توفير منصَّة تفتح مساحةً للتفكير في أطر معرفية ومناهج فكرية تتيح مواجهة سوء الحاضر وحقائقه المكرَّسة، في ظلِّ وفرة، بالمعنى الكمِّي للكلمة، في الإنتاج المعرفي عن فلسطين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، التي ترتبط في جزء كبير منها بمؤسسات التمويل والحكم، الرسمية وغير الرسمية، المحلية والدولية، وتنتمي إليها فكرياً. وربما ترتبط في جزء آخر منها ببساطة بافتراض أن النماذج الغربية توفِّر أفضل الأدوات لإنتاج المعرفة القادرة على فهم الظواهر المختلفة وتفسيرها. وفي كلا الحالتين، يتمُّ إنتاج "معرفة تابعة" كما تشير مواد في العددين الرابع والخامس.

لا شكَّ أن بلورة فكرة **الجنوب** وتحويلها إلى واقع لم تكن عملية سهلة فكرياً وإجرائياً. وفي محاولة لتجاوز محدودية الموارد وقيود الواقع، ولضمان جودة المحتوى والاستمرارية والاستقلالية التحريرية، تعتمد المجلة على "عمل فردي تطوُّعي في إطار جماعي"، إدارةً وتحريراً وإنتاجاً. وكما تعرِّف المجلة نفسها، فإنها "لا تُشترى ولا تُباع"، وتنشر على موقع **باب الواد**، ما يوفِّر سهولة الوصول إليها. وقد يكون هذا تجسيداً حيّاً للفاعلية في مجال الأكاديميا يذكِّرنا بمفهوم "العونة" في الذاكرة الشعبية، لكنها "عونة معرفية" أكثر تركيباً، وإن كانت في خدمة القضية ذاتها—فلسطين.

ثمة ثلاث خطوات جعلت **الجنوب** تشقُّ طريقها بثبات في مسار واضح شكَّلت معاً ملامح الطريق الذي يحاول تجاوز قيود الحاضر، وجعل هذا التوجه النقدي والتحرري أكثر وضوحاً. تتكامل هذه الثلاثية في الافتتاحيات التي كتبها عبد الرحيم الشيخ على نحو منهجي يصف الواقع ويفهمه لأجل تغييره. حمل العدد الأول عنوان "الحقيقة والأوجه الغائبة" مشيراً إلى أهمية النبش فيما هو غائب أو مغيَّب في مجالات الحياة المتعددة—"سوسيولوجيا الغياب"، لجعل الذاكرة والفهم الأصيل للماضي مجالاً لإنتاج أدوات معرفية ومنهجية لفهم الحاضر والاشتباك مع قضاياه الراهنة كضرورات لابتكار آليات تفتح آفاقاً للمستقبل. أما العددان الثاني والثالث وكانا بعنوان "ألقوا الشباك ثانية"، فكُرِّست الافتتاحية فيهما للحثِّ على الاستمرار في جعل الذاكرة سبيلاً للانتقال من الأمل كحالة شعورية إلى الإلحاح في طلبه كممارسة شَرطية، وذلك لجعل التفكير ممكناً والبقاء متاحاً على الرغم من حلكة الأمكنة وفساد الأزمنة. ويطرح العددان الرابع والخامس مقاربة جنوبية لاستعادة فاعلية الفلسطيني، "ناظراً ومنظوراً إليه"، وذلك برفض حصره في دور الضحية المثالية للاستعمار، بصوره وأشكاله المتعددة—الضحية التي لا تكفُّ عن التباكي وندب الحظِّ، بل تنبش في ذاتها الفاعلة المتبصِّرة لتبتكر أدواتها المعرفية والعملية للاستمرار والتغيير. فالضحية فاعلة على أوجه متعدِّدة كما يراها فرانز فانون، وهي دائماً "قبل السماء الأخيرة"، كما يفيد عنوان العدد المزدوج. هكذا، تُقارِب مجلة **الجنوب** فلسطين لتجاوز هيمنة النماذج الغربية ومركزية تفسيراتها وأطروحاتها، وذلك لتحريرها من "السجن المعرفي" الذي يجري حصرها فيه.

العددان الرابع والخامس: نظرة عامة

يشكِّل العدد المزدوج (4-5، ربيع صيف 2026) من المجلة والذي يحمل عنوان "قبل السماء الأخيرة"، عملاً واسعاً ومتنوعاً يضمُّ عدداً كبيراً من النصوص السياسية والفكرية والاجتماعية والثقافية، ما يعكس جهداً كبيراً، إذ يمكن للقارئ ملاحظة خطٍّ ناظمٍ خلال انتقاله بين موضوعات المجلة التي تتقاطع فيها المسارات الفكرية حول السيطرة الاستعمارية الإحلالية وتتكامل معرفياً في إطار التفكير في فلسطين من منظور تحرري. وبين قوة المحو وقوة الوجود، تتحرَّك معظم الموضوعات من الحقول المختلفة بين الأسئلة الأساسية التي سبق ذكرها: سؤال الحقيقة الغائبة، وسؤال الأمل، وسؤال الفاعلية قبل السماء الأخيرة، بدرجات مختلفة. ونظراً لضخامة العدديين وكتابَي الجنوب المزاملين لهما، تقدم هذه القراءة مراجعة عامة لا إحاطة تفصيلية.

في باب "مقال"، تشترك المداخلات الثمانية في تناولها النقدي لأزمات الواقع السياسي واختزال المشروع التحرري في مشاريع تسوية سياسية منفصلة عن بنية الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، وذلك من خلال طرحها موضوعات تشمل: أزمة التمثيل السياسي الفلسطيني باعتبارها أزمة بنيوية وإعادة تأسيس الفعل لباسم الزبيدي؛ وتجزئة الشعب الفلسطيني واستعادة دور الداخل المحتل في بناء المشروع الوطني الفلسطيني لعوض عبد الفتاح؛ والعجز الرسمي العربي المرتبط بوهم الأمل الزائف بانتظار الخلاص القادم من الغرب في القدس مثالاً لمحمد هلسة؛ وإعادة الاعتبار للنضال التحرري والوحدة في مواجهة مشروع التسوية السياسية لوسام رفيدي؛ ومشاريع تقنين الوصاية على غزة لشعوان جبارين؛ وأزمة ترهُّل الحركة الطلابية في الجامعات الفلسطينية لمؤيد طنينة؛ وحول الأسر تناقش أماني سراحنة مسألة فقدان اللغة وعجزها عن تمثيل ما يجري واحتوائه في بنية العنف الاستعماري؛ ويعرض رشاد توام الانتهاكات بحق الأسرى الفلسطينيين في السجون "الإسرائيلية" في دعوة لمقاطعة محاكمهم. هذا، وتشترك المقالات أيضاً في تقديم تحليلها لهذه الموضوعات كأداة لفهم الواقع كضرورة أولى لتغييره من خلال العمل على جبهة الوعي ومأسسة الفعل الاجتماعي والسياسي وتنظيمه وصولاً إلى استعادة بناء المشروع الوطني الجامع والممثل لفلسطين والفلسطينيين.

وفي المجال السياسي أيضاً (ومع تقاطعات واضحة في فهم الحياة اليومية) يضمُّ العدد أربع سجالات وازنة تشمل: في معنى التفكير مع علي شريعتي في زمن الحرب على المستقبل لخالد عودة الله؛ ومن أجل ميثاق ثوري للتحرر الشامل: نقد الكمبرادورية المعرفية ورفض الاستسلام كاستراتيجية نضالية لليوم التالي، لكل من سيف دعنا وغسان أبو ستة وصبيح صبيح ووسام الفقعاوي وصلاح الحموري؛ والغضب من أجل فلسطين: بين أن تكون سوداء أمريكية وتصبح فلسطينية لأميرة سلمي؛ وفلسطين بوصفها صراعاً على الزمن: المخيم والاستعمار الاستيطاني وحدود الاكتمال لناصر أبو رحمة وعبد الجواد عمر. وهنا تنبغي الإشارة إلى إسهام هذه المقالات في الردِّ، بالكتابة، على مفهوم "حرب الأفكار" الذي يناقشه خالد عودة الله في مقاله، إذ تعمل حرب الأفكار التي ترافق الحرب العسكرية على إبقاء حالة التبعية والخضوع من خلال "مجموعة من العمليات الإدراكية والنفسية المنظَّمة التي تشنُّها جهة ما للتأثير على الوعي الجمعي عبر رزمة من العمليات المعلوماتية كوسائل الإعلام ومواقع

التواصل الاجتماعي". تبدو هذه العمليات ظاهرياً كتعبير حرٍّ عن الآراء، ما يجعل اختراقها للوعي أسهل، بينما هي في حقيقة الأمر عمليات منظَّمة بعيدة عن العشوائية تستهدف شلَّ القدرة على التفكير وقبول الأفكار الاستعمارية والمهيمنة وتطبيعها. وفي هذا السياق، يصبح التفكير النقدي والوعي فعلاً تحررياً.

في إطار موضعة فلسطين في قلب الجنوب، وتجاوز حدود الجغرافيا العربية والفلسطينية، أفردت المجلة باب "حوارية المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية" لطرح نقاشات وسجالات نظرية من مثقَّفي الجنوب العالمي والتفاعل مع تجاربهم التاريخية ومقولاتهم الفكرية في مواجهة الاستعمار وأشكال السيطرة والهيمنة. يضمُّ هذا العدد الجزء الثاني من هذه السلسة في حوار مع أربعة مفكرين مناصرين لقضية فلسطين وقضايا الحرية والعدالة على امتداد العالم. في سياق نزع سلاح المقاومة، تطرح مساهمة إسطفان شيحا من لبنان موضوع "الأشياء اللاصقة والجيدة"، المادية والرمزية، التي تحيا في الذات الفلسطينية فتديم التماسك الاجتماعي وتربط الفلسطينيين بأرضهم وهويتهم وتنظِّمهم ذاتياً واجتماعياً ووطنياً ونفسياً. تستعصي هذه الأشياء على الإبادة من قبل الأنظمة الاستعمارية، مثل شجرة الزيتون ومفتاح البيت القديم والبندقية—"الأشياء" التي تتركز حولها أطروحة الدراسة. فيما تتناول ساندي بلاسيدو من آييتي أشكال التضامن مع فلسطين بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 التي شكَّلت لحظة فارقة في إدراك الشعوب المقهورة، مسلِّطة الضوء على الروابط التاريخية والمادية والسياسية التي توحِّد نضالات الشعوب ضدَّ الاستعمار والإمبريالية والرأسمالية، وذلك لتفكيك الخبرات المشتركة والتأمُّل في معاني التضامن. وفي سياق مشابه، يقدِّم سليم فالي من جنوب أفريقيا تحليلاً معمَّقاً لأوجه التقاطع والروابط التاريخية بين معاناة شعبي فلسطين وجنوب أفريقيا من الأنظمة الاستعمارية الإمبريالية ونضالهما التحرري في مواجهتها، وذلك، بطبيعة الحال، دون إغفال اختلاف النماذج الاستعمارية. وتناقش آثر زيا من كشمير كيف أصبح النضال الفلسطيني نضالاً ريادياً ومنارة للمقاومة العادلة، بحيث أصبح الكشميريون يكنُّون "تضامناً وجدانياً" مع الفلسطينيين. هذا، وتتطرَّق زيا إلى الجذور الاستعمارية الإمبريالية في كلٍّ من فلسطين وكشمير التي تجعل هذا التلاقي العاطفي عاملاً محورياً في الاصطفاف والتضامن مع الحق الفلسطيني، بل ويستمدُّ منه حافزاً لحركة المقاومة الكشميرية، بحيث أصبح تعبير "الانتفاضة" شائعاً ومستخدماً في كشمير بلفظه العربي. كما ويضمُّ العدد نصاً مترجماً بعنوان "أرخبيل الانتظار" لشيفانغي مريم راج من الهند، ترجمه سمير صباغ، بمثابة ترحال في صور المقاومة الفلسطينية كما يراها أحرار العالم من خارج فلسطين.

وفي باب "إضاءة"، يضمُّ العدد المزدوج أربع مساهمات نظرية جديرة بالقراءة، وهي: صناعة الوحش الاستعماري، البرودة بوصفها تقنية إبادة حديثة لرامي سلامة؛ والمنهجية الحسِّية في/ عن عنف إعادة الإعمار لياسمين قعدان؛ وأدب الاشتباك: تخريب ما ينبغي تخريبه لباسم خندقجي؛ وشبيبة التلال: الطليعة التحررية واستحقاق تحرير الجيش لياسر منَّاع. وفي باب "دراسة"، تربط الأطروحات المجال الاجتماعي بالمجال السياسي من خلال تناولها قضايا تتعلَّق بالسرد الرقمي والتعليم والحراك الاجتماعي والعمارة كمساحات لإنتاج الصمود والوعي والتنظيم الاجتماعي. يضمُّ هذا الباب خمس دراسات: ساردو قصص غزة الرقميون: الرواية الشعبية في مواجهة الإبادة

الجماعية لصالح مشارقة؛ وعمارة المقاومة الفلسطينية في مواجهة الهندسة الاستعمارية: نمط عمارة الممكن والمتاح نموذجاً لزياد حميدان؛ وفلسطين الحدثية في مواجهة فلسطين الحداثية لعنان حمد الله؛ والمخيال الاجتماعي للطبقة الوسطى في القدس: بين تحديات المنهاج التربوي العاري والحراك الاجتماعي لبلال سلامة وقصي عباس؛ وبين التيمز والتعليم الشعبي: دراسة حالة لفاعلية التعلُّم عن بعد في قطاع غزة لطلبة المرحلة الثانوية خلال الإبادة وسبل التحرير التربوي لسالي شطارة وبراء كعبي وأحمد الجنازرة.

ضمن باب "ريبورتاج" يعرض محمود بركة نصوصاً تسرد تفاصيل الحياة اليومية في غزة تحت الإبادة، شارك فيها كتَّاب غزة: إبراهيم عصام، وشجاع الصفدي، وعبد الوهاب حمد، وشادي الكفارنة، ويافا أبو عكر، وفداء زياد، سامية الغصين، ونَجيًّا محمود، وفاطمة قويدر، ونعمة حسن، وعاطف حسنين، ورمضان بركة. وفي باب "شهادة" سبع شهادات وتجارب حية عن فلسطين ولبنان وأيرلندا وجنوب أفريقيا وتونس، لكل من: يسرى العكلوك، وهدى فخر الدين، والعزيز عاطف، وسارة كلانسي، وفاطمة هندريك، وزوكيسوا فانر، وعلي الكنيس، وقد رافقها لوحتان للفنان الفلسطيني العزيز عاطف.

تخصِّص المجلة باباً للإنتاج الثقافي باعتباره شهادة على الواقع تتجاوز الخطاب السياسي المباشر، ومساحة لحماية الهوية ومقاومة المحو، ووسيلة لحفظ المكان والذاكرة وتجربة الفقد واللجوء والمنفى والعودة. يشمل هذا الباب: فصولاً من رواية **يسيرون ويسيرون** لجمال ضاهر؛ وقصة الكندة لطارق عسراوي؛ و"إعادة" لقصة **النمور في اليوم العاشر** لزكريا تامر من سورية؛ بالإضافة إلى سبع مساهمات شعرية، من لبنان وفلسطين وسورية، لكل من الشعراء: محمد ناصر الدين، وعبد الله عيسى، وأنس العيلة، ورولا سرحان، وقصي اللبدي، والاء القطراوي، وفاطما خضر. كما يضمُّ هذا الباب مقالتين نقديتين في السينما والمسرح لكل من رنا عناني والمنذر الدمني. ويتناول عبدالرحيم الشيخ التجربة الفنية للفنان الفلسطيني هاني زعرب، الذي استضافت المجلة أعماله في معرضها، من منظور معرفي-جمالي في مقالة بعنوان "عَلَم الآن، عالَم الآن." وتساهم بيان حداد بـ"بطاقة" حول تجربة الخطَّاط الفلسطيني ساهر كعبي وتتبَّع رحلته الفنية "التي تظهر الخط العربي كممارسة جمالية وفعل مقاوم". أما باب "وثيقة"، فقد اشتمل على مقالين حول الفن والثورة لكمال بلاطة بعنوان "الفن والثورة" (1971)، وإسماعيل شموط بعنوان "الفن التشكيلي في معركة التحرير" (1972).

وفي باب "ذاكرة"، وحتى لا ننسى، ساهم أحمد مفيد بملصق للراحل حمزة العقرباوي "أيقونة ذاكرة فلسطين الشعبية"، وشارك عوني فارس بدراسة حول "أحرار وقيود: طلائع الأسرى الفلسطينيين في سجون الإنجليز (1917-1919)". وبعنوان "الحلقة والحقل الاعتقالي الفلسطيني: إعادة إنتاج الوعي الفلسطيني تحت القيد" قدَّم شادي الشرفا مقاربته لمفهوم "الحلقة" كنمط من أنماط إنتاج المعرفة في السجون في باب "مفهوم". وفي إطار التنوع الواسع للموضوعات، تمَّ تخصيص باب بعنوان "تقانة" قدم فيه محمد مشارقة مساهمة، بعنوان: "لعبة التفكير في تحضير عفريت الذكاء الصناعي"، يصف فيها كيف يتمُّ تدريب الذكاء الصناعي ليكون آلة حرب، وكيف تمَّ توظيفه

في الحرب على غزة. وفي "مكتبة" العدد ثلاث مراجعات لكتب بالإنجليزية والعبرية والعربية، أنجزها على التوالي: رنا بركات، وسليمان التيهي، وأنمار رفيدي، بالإضافة إلى مراجعة مهمة لعددي الجنوب (2-3) كتبها أستاذ علم الاجتماع التونسي منير السعيداني. وقد صدر مع هذا العدد المزدوج كتاب الجنوب (4) وكتاب الجنوب (5).

كتاب الجنوب 4—صهر الوعي: ما قبله وما بعده

لم يكن وليد دقة باحثاً أو أكاديمياً قرَّر اختيار السجن كميدان بحثي لدراسته من مسافة آمنة، بل كان هو نفسه موضوع الدراسة ومختبر العنف الذي يدرسه. ولذلك، تشكِّل دراسته مرآة لواقع معيش في السجون "الإسرائيلية"، حيث قرَّرت ضحية الاستعمار الصهيوني الاشتباك معرفياً مع هذا الواقع بدلاً من الانفصال عنه، عبر تقديم درس إمبريقي متفرِّد في تحرير المعرفة. وهو ما يمنح الدراسة مصداقية يندر لأي دراسة أكاديمية من خارج التجربة أن تحقِّقها. يضمُّ الكتاب ثلاثة نصوص كتبها وليد دقة في مراحل مختلفة من حياته داخل السجن امتدت ثمانية وثلاثين عاماً (تتلوها الآن عقوبة اعتقال لجثمانه الطاهر بعد استشهاده في 7 نيسان 2024). والنصوص هي: "صهر الوعي أو في إعادة تعريف التعذيب" (2009)، و"ما قبل صهر الوعي" (2010)، و"ما بعد صهر الوعي: ملهى الإغراء والإغواء" (2023). ويقدِّم عبد الرحيم الشيخ استهلالاً وافياً للكتاب متضمناً ثلاثة تنويهات مهمَّة ويتعرَّض لمسيرة الأسير الشهيد دقة.

يطرح الجزء الأول التصوُّرات المختلفة للحلول السياسية لقضية فلسطين وأدوات الكفاح في ظلِّ المتغيرات والمواقف منها، ويدعو دقة، بعد تفصيل القول فيها، إلى ضرورة إجراء مراجعة للمشروع التحرري، إذ لا يمكن للفلسطيني أن يتمسك بالأدوات ذاتها في ظل المتغيرات المستمرة والمتسارعة.

ويتحوَّل الجزء الثاني إلى دراسة السجون "الإسرائيلية" باعتبارها "مختبراً" لآليات الرقابة والإخضاع والسيطرة والهندسة الاجتماعية. في هذا الجزء، تتبلور أطروحة دقة المركزية حول صهر الوعي التي توسع إدراكنا لمعاني التعذيب في إطار السيطرة الحديثة داخل السجون "الإسرائيلية"، حيث تنتقل من السيطرة المباشرة على الجسد من خلال القمع والتعذيب إلى السيطرة على الروح والعقل من خلال الهندسة الاجتماعية. فالسيطرة على الزمان والمكان يمكنها إحداث تغيرات جوهرية في المبادئ والقيم والروابط الجماعية التي يقوم عليها الوعي الفلسطيني، فتؤدِّي، بالتالي، إلى صهره وإعادة تشكيله وفق الرؤية التي يريدها المستعمِر. ولتأطير دراسته نظرياً، يستعير دقة مفهوم "البانوبتيكون" حيث النظام الانضباطي لامركزي ولامرئي، ويعمل من خلال المراقبة الذاتية الداخلية المستبطنة، ويستعين بنظريات علم النفس الاجتماعي لفهم عمليات الضبط الخارجية. يجادل دقة بأن صهر الوعي هو عملية ممنهجة ومنظَّمة ومخطَّط لها ومتعدِّدة الأدوات الحسِّية والمعنوية التي تستهدف الأسير بكلِّيته: جسداً وعقلاً وروحاً، رافضاً اعتبارها سلوكاً عشوائياً أو استعراضاً أمنياً انفعالياً. ولأن صهر الوعي عملية مدروسة، فإن نظام السجن يعدِّل أو يغيِّر أدواته في ضوء المتغيِّرات السياسية وتغيُّر أشكال المقاومة. ومن واقع تجربته

السجنية، يحلِّل دقة آليات هذا الانتقال وأدواته بشكل فريد، وعلى نحو لا يمكن لتقارير حقوق الإنسان أن تتمكَّن من رصدها. فعلى سبيل المثال، يعتبر دقة الوفرة المادية، لا الندرة والحرمان، إحدى هذه الآليات التي تسعى إلى الفردنة، حيث يتيح التحكُّم بالحاجات إلى خلخلة علاقة الفرد بالجماعة. وكلَّما اتسعت دائرة الحاجات الفردية وازداد الاعتماد عليها وأصبح الحفاظ عليها امتيازاً، صار التحكُّم بالأسرى أكثر سهولة من خلال تحويلهم إلى أجساد مهزومة من الداخل وتحطيم كلِّ ما من شأنه أن يخلق إرادة جماعية، وتحويلهم إلى أجساد مهزومة بشكل فردي. هنا تظهر المفارقة، حيث الحرمان قد يوحِّد الجماعة في مواجهة السجان، بينما يمكن لإدارة الوفرة أن تعيد الفرد إلى حساباته الخاصة وتزيد قابلية البحث عن الخلاص الفردي. ينتقل دقة من دراسة صهر الوعي في السجن كعيِّنة وكمساحة مغلقة تتيح رؤية آلياته بوضوح، إلى مقارنة ذلك كلِّه بما يجري في الفضاء الفلسطيني الأوسع الموجود خارج أسوار السجن، والذي تحوَّل بفعل السيطرة الاستعمارية إلى معازل جغرافية، حيث يجادل بأن ما يطبَّق داخل السجون ينقل إلى خارجها. لا يستخدم دقَّة هنا الاستعارة أو التشبيه أو التنبؤ، بل يشير إلى ما يمكن معاينته فعلياً على الأرض. وبهذا، تتوقَّف فكرة "المختبر" عن كونها مجرَّد فرضية لتصبح حقيقة واقعة، إذ يتناظر توزيع الأسرى وفق انتمائهم الجغرافي داخل السجون مع التقسيم الجغرافي للمدن والقرى الفلسطينية الذي تم فرضه خارج أسوار السجن.

يوسِّع دقة أطروحته في الجزء الثالث ليحلِّل الحقبة المتأخرة من وجوده في السجن بعد العام 2010. فإذا كانت السيطرة الحديثة قد استخدمت المراقبة وإدارة الحاجات والتفتيت والهندسة الاجتماعية بمختلف أدواتها، فإن التكنولوجيا والشبكات وعالم الصورة والمشاهدة والاستهلاك توفِّر لها مجالاً آخر للسيطرة من خلال "الإغراء والإغواء"—أي ما بعد صهر الوعي. هنا يتمُّ استخدام هذه الوسائط بشكل ممنهج لاستكمال صهر الوعي وإعادة تشكيل قيم الأسير وأفكاره وأولوياته، فيما يبدو اختياراً حراً، بحيث تتحَّول مع الزمن إلى هويَّات ومصالح ضيقة تنافس الهوية الجماعية، وتنتج أنماطاً جديدة من الحياة يسهل السيطرة عليها. وبهذا، تصبح المسافة بين الاختيار الحر والاختيار أو السلوك الموجَّه أقل وضوحاً، فتقلُّ الحاجة إلى السيطرة من خلال المواجهة المباشرة. وإذا تجاوزنا دراسة السجن الإثنوغرافية، فيمكن اختصار إحدى غايات الكتاب المهمة في "اليقين". فالصهر، كما يعرِّفه، لا يتعلَّق بالألم أو حتى بكسر إرادة الإنسان، بل بإذابة القدرة على المعرفة، وبسلب وعي كان راسخاً بما يكفي ليحمل شكلاً وسياسةً ويصنع ذاتاً، وتحويله إلى وعيٍ مبهم بلا شكل، مهزوم وعاجز عن الجزم بما يحدث له ولماذا. ولعل هذا ما يجعل إصرار دقة على إطلاق مفهوم "صهر الوعي" لأكثر من حاجة بلاغية. التسمية تسبق الفعل، فما لا تستطيع تسميته أو فهمه لا يمكنك مواجهته بوعي. فإذا كانت طريقة المُحتل هي إذابة الإنسان وتحويله إلى شيء قابل لإعادة التشكيل، فإن طريقة دقة هي إعادة بناء ذاته من خلال الفهم، ومعرفة حالته بدقة متناهية بحيث لا يمكن إعادة تشكيلها دون إرادته. ومن هنا، تصبح مقاومة صهر الوعي دفاعاً عن القدرة على التفكير، كما تصبح حماية الجماعة وقيمها وقدرتها على التنظيم جزءاً من المقاومة، لا مجرَّد تحسين شروط الحياة (في السجن أو المعازل). اليقين، لا الصمود فقط، هو سلاحه. فالكتابة، بالنسبة له، ليست آلية للتأقلم أو منفذاً من الجدران، بل هي الممارسة الفعلية لهذا التطلُّع: إنه لا يكتب لينجو من التفتت، بل يكتب ليتدرب على نقيضه.

تتيح قراءة الأجزاء الثلاثة معاً لكتاب دقة إدراك تماسك الأفكار وبناء تصوُّر متكامل للعلاقة بين السلطة والوعي من خلال مسارها التصاعدي: من القمع المباشر، إلى هندسة البيئة الاجتماعية اليومية التي يتحرَّك داخلها الأسرى، إلى مشاركة المستهدَفين في السيطرة عليهم من خلال المتعة والرغبة. إن التأطير الأصيل هو ما يجعل "صهر الوعي" أكثر من مجرَّد مذكرات سجن مُغلَّفة بنظرية، بل هو بأكثر من ذلك مقولة مفادها أن الأرض الوحيدة التي يمكن للوعي المُستعمَر أن يرتكز عليها، والتي لا يستطيع المُستعمِر محوها ببساطة، هي الأرض التي رسم حدودها وسمَّاها بنفسه، وهو ما ينبغي لأي قراءة جادة للكتاب أن تتوقَّف عندها. فما هو على المحلِّك فعلياً هو الشكل الذي يسمح للناس بالتفكير من خلاله.

كتاب الجنوب 5—السينما وفلسطين: الذاكرة والتضامن والمقاومة

كتاب **السينما وفلسطين: الذاكرة، والتضامن، والمقاومة**، هو عمل جماعي يشمل أربع دراسات نقدية تستند إلى قراءات متنوِّعة في أرشيف السينما المتعلِّقة بفلسطين. هذه الدراسات في مجموعها تترابط فكرياً وتتراكم معرفياً لتنتج مقولة مفادها أن السينما ليست محايدة بل يمكنها أن تحفظ ما هو غائب أو مهدَّد بالمحو، وتكشف ما يتمُّ إخفاؤه، وتربط التجارب المحلية بفضاءات أوسع.

يفتتح صبحي الزبيدي الكتاب بدراسة، بعنوان: "ذاكرة المكان المنكوب: سينما تورا بورا في فلسطين"، تتكوَّن من قسمين: "سينما تورا بورا"، ومقدمة تطرح إطاراً أوسع للنظر إلى السينما الفلسطينية من خلال العلاقة بين الصورة والمكان والذاكرة. يقدِّم الزبيدي مساهمة لافتة من خلال رفضه فصل الصورة السينمائية عن الجغرافيا والتاريخ الذي تصوِّره. فعندما يتعرَّض المكان للمحو والإبادة الاستعمارية والتدمير التاريخي وتغيير الاسم والهوية، تمنح السينما الذاكرة شكلاً بصرياً، وتصبح طريقة لإثبات الوجود وحفظ العلاقة بالمكان. لا يُختزل الأرشيف في كونه مخزناً لأدلة على الماضي، بل يدفعنا إلى التفكير في سؤال أسبق، مفاده: لماذا نضطرُّ أصلاً إلى إعادة بناء بعض أشكال الدليل؟ فالأرشيف السينمائي الفلسطيني موجود ليس فقط لأن الأفلام أشياء هشَّة وقابلة للتلف، بل لأن التاريخ الفلسطيني نفسه تعرَّض مراراً للتجزئة على مستوى الأرض والمؤسسات والحركة والذاكرة. ولهذا، تكتسب السينما أهمية تتجاوز قيمة الفيلم نفسه. وفي هذا السياق، يمكن لشريط أن يصبح سجلّاً لمشهد جغرافي، ويمكن لصورة أن تصبح دليلاً على عالم اجتماعي، ويمكن لفيلم أن يحفظ أشكالاً من الحياة الفلسطينية لم يعد لها حضور مادي يمكن رؤيته والتفاعل معه... لكن الأرشيف لا ينظر إلى الوراء بهدف التوثيق فقط، بل يحاول إعادة بناء الصلة بين شعب وتواريخ وأمكنة وأزمنة جرى فصله عنها. السينما من هذا المنظور ليست محايدة بل فعل تحرر.

أما دراسة سماح بصول "السينما الرحَّالة في إبَّان الحكم العسكري في فلسطين 1948-1966: بين الإرشاد المُعلن والابتزاز المُبطَّن"، فتجعل المشكلة نفسها مرئية، لكن من الجانب المقابل. فدراستها "للسينما الرحَّالة" كوسيلة عرض متنقِّلة ومجَّانية كانت تجوب القرى والمدن الفلسطينية في ظل الحكم الاستعماري العسكري الصهيوني الذي سيطر على الأرض والناس في الفترة 1948-1966 مهمَّة تحديداً لأنها تعقد الثنائية بين السينما بوصفها

أداة للتحرر والسينما كأداة استعمارية. تكشف المادة الأرشيفية التي درستها بصول عن أن عرض الأفلام لم يكن نشاطاً ثقافياً حرّاً ومنفصلاً عن البنية الاستعمارية كما ادَّعت دائرة الإرشاد والتنوير التابعة للحكم العسكري، بل كانت تعمل من داخل منظومته للسيطرة السياسية والاجتماعية والثقافية على المجتمع. ولذلك، لا تكمن أهمية جهاز العرض المتنقل في ما كان يظهر على الشاشة فحسب، بل في السياسة الأوسع للضبط والمراقبة والتأثير وإدارة السكان التي كان ينشئها حوله: مَن نظَّم العروض؟ وأين أقيمت؟ وكيف تمَّت مراقبة الجمهور؟ وكيف تداخل النشاط الثقافي مع إدارة الفلسطينيين؟ بهذا المفهوم، تصبح السينما جزءاً من بنية السيطرة نفسها وعلاقات القوة المحيطة بها، لا مجرَّد محتوى يمكن الحكم عليه من خلال مضمون الفيلم.

هذا، وتدفع دراسة ماسيميليانو مولونا "السينما كائتلاف: نضالات كوكبية، وسينما كوكبية"، التي ترجمتها عن الإنجليزية رنا عناني، بالنقاش خطوة أخرى إلى الأمام، حين تطرح تحرير السينما من النخبوية وعزلتها، وتدعو إلى وضعها ضمن علاقات عابرة للحدود، أو أفق "كوكبي" كما يسميه مولونا، بحيث تكون جزءاً من بنية تضامن عالمية عملية. يكتسب هذا الطرح أهمية خاصة في زمن إبادة غزة لدوره الممكن في تحويل التعاطف إلى تضامن. وفي سياق السينما العابرة للحدود أيضاً، تنتقل دراسة محمد الزنجلي "تمثيل المقاومة في الخطاب السينمائي المغربي: فيلم 'المطمورة' لحسن بنجلُّون أنموذجاً" إلى تخييل المقاومة في الخطاب السينمائي المغربي، مجادلةً بأن اللغة السينمائية بما تمتلكه من وسائل يمكنها من ترسيخ الخطابات المقاومة أو تغييرها، والدخول في تجربة تاريخية محلية في حوار مع تجارب أخرى، ما يعني ممارسات سينمائية وسياسية مختلفة تماماً.

وفي المحصلة، ثمة أربعة مسارات مترابطة تقول على السينما وفلسطين في هذا الكتاب: في دراسة الزبيدي تؤدِّي السينما وظيفة الذاكرة وإثبات الوجود في مواجهة المحو؛ وفي دراسة بصول تظهر السينما كيف يمكن أن تكون جزءاً من منظومة استعمارية بوصفها أداة يمكن توظيفها في التوجيه والضبط؛ وعند مولونا يمكن للسينما أن تصبح وسيلة لبناء التضامن والنضال العابر للحدود؛ وفي دراسة الزنجلي، تستطيع السينما تمثيل المقاومة وإدخال التجارب المحلية في حوار أوسع حول الاستعمار والتحرر. ولعل هذا هو ما يجعل المفردات الثلاثة في عنوان الكتاب (الذاكرة، والتضامن، والمقاومة) أكثر وضوحاً مما تبدو عليه في البداية. فالذاكرة ليست مجرَّد استرجاع سلبيٍّ للماضي، والتضامن ليس مجرَّد تعاطف، والمقاومة ليست بالضرورة صورة للمواجهة البطولية... بل إن كل واحدة منها تعتمد على الشروط المادية التي يلتقي الناس من خلالها بعضهم بالبعض الآخر ويفهمون تاريخهم. وبذلك، لا يقدِّم الكتاب السينما بوصفها سلاحاً بسيطاً في مواجهة النسيان، ولا يختزلها في تعريفات مبهمة، بل يقدِّمها بوصفها وسيلة للحفاظ على العلاقات بين الناس والأماكن والتواريخ بعد أن تكون الشروط السياسية التي كانت تجمعها قد تعرَّضت للكسر بالعنف. ولهذا تتجاوز أهمية الكتاب مجال الدراسات السينمائية، ذلك أنه، في جوهره، يسأل كيف يستطيع شعب أن يظلَّ قادراً على التعرُّف على نفسه عبر شظايا تاريخ جرى تفكيكه مراراً، حتى يبدو في بعض اللحظات وكأنه تفتَّت إلى حد يستحيل معه الترميم.

الجنوب وكتاب الجنوب

وقبل الذهاب إلى خلاصة هذه القراءة، لا بدَّ من الإشارة إلى صلة غير متوقَّعة بين كتابَي الجنوب المرافقين للعدد المزدوج. ففي الكتابين، لا تكمن المسألة في العنف نفسه فحسب، بل في محاولة تحديد الشروط التي يستطيع الفلسطيني من خلالها أن يفهم وجوده. وفي الحالتين، تصبح المسألة محاولة لإنتاج نوع من الاستمرارية في مواجهة سلطة تقوم على إحداث القطيعة. لكن أشكال الاستمرارية مختلفة، إذ: ينشغل دقة في كتاب **صهر الوعي** بإعادة بناء المستقبل من داخل نظام صُمِّم لجعل الحياة الفلسطينية نفسها منفصلة عن سياقها، عبر: فصل الأسير عن جسده، وعن عائلته، وعن زمنه، وفي النهاية عن قدرته على تخيُّل ما سيأتي بعد السجن. أما كتاب **السينما وفلسطين** فيهتمُّ بما يمكن تسميته النظير الثقافي والتاريخي لهذه المشكلة. فإذا كان من الممكن فصل شعب عن أمكنته وأرشيفه وصوره وتاريخه، يصبح السؤال هو: كيف يمكن لهذه الشظايا، على الرغم من ذلك، أن تستعيد قدرتها على التخاطب فيما بينها؟ هنا تصبح السينما إحدى الإجابات الممكنة، ليس لأنها تعيد ما دمِّر، بل لأنها تستطيع أن تنشئ علاقة بين الأجزاء المتناثرة. وهذا الفرق مهم، بلا شك: فالأرشيف لا يهزم المحو عبر التظاهر بأن المحو لم يحدث، بل يقاومه عبر رفض أن يصبح التدمير هو الطريقة النهائية لتنظيم الذاكرة.

لقد مثَّلت لحظة غزة الفارقة تحوُّلاً في النظرة إلى أفق سياسي ظلَّ لعقود يؤطِّر تخيُّل الفلسطينيين لذواتهم وحدود الفعل الممكن في حدود الإدارة والتفاوض بعيداً عن آليات التحرر والانعتاق. ومن ثنايا هذا الواقع، انطلقت مجلة **الجنوب** بهدف المساهمة في إعادة بناء الذات الفلسطينية في ظلِّ التبعثر المكاني بين غزة والضفة الغربية والقدس وفلسطين المحتلة في العام 1948 والشتات والسجون، محاولة نزع "العصبة"، باستعارة من وليد دقة، "التي تمكِّن الآخر [العدو] من تحقيق سيطرة على الإدراك والبصيرة، التي تستهدف المستقبل بتعطيل الزمن حتى لا يبرح زمانه ولا مكانه"، والخروج بها من موقع التلقِّي إلى موقع الفعل، وتوسيع دوائر التضامن. وبهذا، يبدو أن **الجنوب** قد نجحت، في أعدادها الخمسة الأولى، في رسم مسار يقلب طريقة التفكير في فلسطين من منظور مغاير كما يتمُّ التأسيس له في الافتتاحيات التي يكتبها عبد الرحيم الشيخ، إذ ينطلق من القضايا التاريخية والاجتماعية والسياسية الجامعة. ومن خلال إتاحة المجلة باعتبارها منصَّة للباحثين المهتمِّين بتأصيل الإنتاج المعرفي عن فلسطين ومنها، يجري الاستثمار في تراكم رأس المال المعرفي في مقابل تشتُّت الجهود الفردية بين الذات الباحثة والقارئ الذي يبحث عن مرآة للواقع.

تتميَّز المجلة بغزارة موضوعاتها وتنوُّعها وتعدُّدها، وبرؤية نقدية رصينة، وجهد هائل لإنتاج ذلك كله. **الجنوب** المجلة، بكلِّ ما تقتضيه مجلة دورية من رؤية نافذة وجهد هائل والتزام صارم، وإرادة صلبة، جاءت لتساهم في تقديم معنى مختلف لاقتصاد المعرفة، وتعيد مفهمته. وهي تركِّز في جانب كبير منها على نقد بنية الاستعمار الاستيطاني وتفكيكه من أبعاد مختلفة وتحليل أدواته، وعلى المجال السياسي الفلسطيني الداخلي وقضايا الشأن العام في ظل الأزمات الفلسطينية الراهنة. وبما أن استعادة الفاعلية هي فعل سياسي-اجتماعي، ولتجنب الوقوع في فخِّ إعادة إنتاج المعرفة، فقد يكون من المهم في الأعداد القادمة من هذا المشروع المعرفي توسيع نطاق الانخراط

بقضايا الناس والظواهر الاجتماعية وأشكال حياتهم اليومية وأوجه الحقيقة الغائبة الكثيرة فيها. الأمر الذي قد يتيح الفرصة لرؤية صور وأشكال القوة الفاعلة للمضطَهَدين على الأرض، وكيفية تعاملهم مع التداعيات المباشرة وغير المباشرة للهيمنة الاستعمارية على حياتها وسبل عيشها وتفاعلها مع المآزق اليومية. إن هذا المنظور سيشكِّل مكمِّلاً، لا بديلاً، للمناهج النظرية السياسية النقدية المستخدمة في المجلة. وهنا أعود للاقتباس من مقال خالد عودة الله للتأكيد على أن "من الآثار الجانبية السلبية للتكاثر المحموم لأدبيات نقد الهيمنة وإعادة تدوير وقائعها بمفاهيم مبتكرة [أنها] تعطي إحساساً بالجدَّة والإبداع، وتولِّد الشعور عند القارئ بالانسحاق في نظام الهيمنة الجهنمي، هذا الذي نكتشف كل مرة عمقه واتساعه وتجدَّد قدراته".

وكاستدراك أخير، لا بدَّ من الإشارة إلى إضافة لافتة ومهمة تطمح من خلالها مجلة **الجنوب** إلى تجاوز حدود الجغرافيا الفلسطينية والعربية، إذ كرَّست سلسلة للحوار مع مثقَّفي الجنوب العالمي بوصفه فضاءً لإنتاج المعرفة وإعادة التفكير في علاقات السلطة والهيمنة والتحرر في سياقات استعمارية وما بعد استعمارية تتشابه في المظلومية وتتشارك في المقاومة والتضامن. تتيح هذه المساحة مساءلة أنماط إنتاج المعرفة السائدة، وفتح حوار عابر للحدود حول أسئلة التحرر، والتبعية، والعدالة، وإمكانات بناء معرفة تنطلق من تجارب الجنوب وتحدِّياته. وانطلاقاً من الأهمية الجوهرية لهذا التوجُّه، يتوقع متابع **الجنوب** تفاعلاً أكبر من قبل الباحثين الفلسطينيين في دراساتهم ومقالاتهم، وحتى في سجالاتهم السياسية، مع الإنتاج المعرفي والمنهجي لمفكِّري الجنوب من أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا (والمتواجدين منهم في أوروبا وأمريكا الشمالية وأستراليا...) لما يمتلكونه من موارد فكرية وثقافية مهمة.

يبدو أن قطار **الجنوب** قد غادر المحطة، إلا أن المسار لا يزال طويلاً وشاقّاً، لكنه ممكن عبر إرادة الأمل والعمل

مع هذا العدد: كتاب الجنوب 6





ISBN 978-9950-8609-9-5