كـلـمـة الـعـــدد

مهند مصطفى وعرين هواري

يتناول هذا العدد المضاعف من مجلّة جدل موضوع المدينة الفلسطينيّة، تحوّلاتها الثقافيّة، السياسيّة، الاجتماعيّة والعمرانيّة، وذلك في إطار المبنى الكولونياليّ الاستعماريّ الإسرائيليّ، داخل الخطّ الأخضر وفي المناطق المحتلّة عام 67، وفي إطار المبنى الاجتماعيّ العربيّ الفلسطينيّ. تتناول مقالات العدد المستوى العامّ لتحوّلات المدينة الفلسطينيّة، مع تقديم حالات دراسيّة عينيّة لمدن /تجمّعات سكنيّة فلسطينيّة مثل حيفا والناصرة وأمّ الفحم ورام الله. يثير العدد جوانب عديدة من المسائل التي تتعلّق بالمدينة الفلسطينيّة، ولكن أهمّها هو الجانب المعرفيّ - الإبستمولوجيّ، فهل يمكن أن تشكّل المدينة أو القطيعة عن الحالة المدينيّة التي سادت في المجتمع الفلسطينيّ قبل النكبة إطاراً تحليليّا معرفيّا للتحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة في المجتمع الفلسطينيّ، أم إنّها نتاج للمشروع الكولونياليّ الصهيونيّ ولا يمكن أن تكون هي بذاتها إطاراً معرفيّا تحليليّا، أم يمكن إعادة مَفْهَمتها في إطار نظريّ مركّب مع الإطار الكولونياليّ لفهم تحوّلات المجتمع الفلسطينيّ. تحتاج هذه الأسئلة إلى بلورة نظريّة ودراسات أكاديميّة حول المدينة أو الحالة المدينيّة الفلسطينيّة، وخاصّة أنّ المكتبة المعرفيّة الفلسطينيّة لا تزخر كثيراً بدراسات إبستمولوجيّة وسوسيولوجيّة عن المدينة الفلسطينيّة، بينما تهيمن على الإنتاج البحثيّ الدراساتُ التاريخيّة التوثيقيّة. يشكّل هذا العدد المضاعف دعوة للباحثين العرب الفلسطينيّين من كلّ الأنساق المعرفيّة لدراسة موضوعة المدينة والمدينيّة الفلسطينيّة، ونبتغي ونأمل أن يسهم في مَوْضعة هذا الحقل المعرفيّ على أجِنْدة البحث الفلسطينيّة في المستقبل المنظور. ويمكن أن نشير إلى ثلاثة متغيّرات مركزيّة تناولتها المقالات وأحدثت التغييرات على المدينة الفلسطينيّة، في السياق الكولونياليّ الإسرائيليّ، والتحوّلات الاقتصاديّة النيوليبراليّة، والبنْية الاجتماعيّة الثقافيّة.

يضمّ العدد الحاليّ مجموعة كبيرة من المقالات قُسمت إلى قسمين: القسم الأوّل يتناول بتحليل عامّ واقع المدينة الفلسطينيّة اجتماعيّا وعمرانيّا وثقافيّا، ويشمل أربعة مقالات. أمّا القسم الثاني، فيتناول حالات دراسيّة عينيّة لمدن /تجمّعات سكنيّة فلسطينيّة: أمّ الفحم؛ حيفا؛ الناصرة؛ رام الله.

في القسم الأوّل، يتناول الدكتور مسلم محاميد حالة يسمّيها "القرمدينة" في التجمّعات السكنيّة الفلسطينيّة داخل الخط الاخضر، وهو مقال يحاول تحليل السلوكيّات الاجتماعيّة اليوميّة النابعة من تلك "القرمدينة" التي أوجدتها الكولونياليّة الإسرائيليّة وتواطأت معها الشرائح الاجتماعيّة، وهي تتمثّل في الانقطاع عن إيجابيّات القرية، دون التواصل مع إيجابيّات المدينة، وفي الإبقاء على سلبيّات القرية دون صدّ سلبيّات المدينة.

ويتناول البروفيسور راسم خمايسي في مقاله التحوّلات العمرانيّة التخطيطيّة في التجمّعات السكنيّة الفلسطينيّة، بعد بتر عمليّة التمدّن والـمَدْيَنة التي تطوّرت في فلسطين ونكبة المدينة العربيّة عام 1948، ويقترح رؤية ناقدة لقطبيّة المدينة /القرية، ويشير إلى أنّه "بعد استئناف تطوّر المدينة يتطلّب منّا تجنّب استمرار الترنّح بين القرويّة والمدينيّة،

وإنتاج مفاهيم تَقرأ قراءة ناقدة مَشهد واقع مدننا وتهيّئ للمستقبل دون نسخ ومحاكاة، بل عَبْر استنباط دروس وعِبَر لبناء مدننا وتطويرها بما يتناسب مع حاجاتنا لننمو ونتطوّر ونطمئنّ فيها.

وفي إطار المقالات العامّة، التي تناقش الجانب الاجتماعيّ، يحلّل الدكتور إبراهيم محاجنة في مقالته موضوع التضامن والتكافل الاجتماعيّين في المدينة الفلسطينيّة، من خلال ما أطلق عليه مَفْهَمة "التمدُّن الاجتماعيّ"، معتبرًا " أنّ "المدن الفلسطينيّة الـمُنْشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة" تعاني من تمدُّن اجتماعيّ "جزئيّ" وَ "مأزوم" وَ "مشوّه" في أعقاب "تمدُّن قسريّ". ويرى محاجنة أنّ نظام التكافل الاجتماعيّ غير الرسميّ في هذه المدن، وهو تكافل إغاثيّ على شكل منح ماليّة ومساعدات وهدايا يرتكز على قرابة الدم ثم يتّسع ليشمل الأصدقاء والجيران والمعارف، يعمل كشبكة أمان مهمّة لصالح الأُسَر الفقيرة على الرغم من عدم كفايته وعدم انتظامه لكونه موسميًا.

وفي السياق نفسه، تطرح الباحثة لبابة صبري البنْية الثقافيّة للمدينة الفلسطينيّة، مؤكّدة "أنّ البنية الاجتماعيّة والثقافيّة في المدينة الفلسطينيّة لم تتغيّر، وأقصد بالبنية هنا الوعي الجمعيّ والثقافة التي تتولّد منها كالعادات والتقاليد ومفهوم الهُويّة والوطن والعقد الاجتماعيّة وقوانين الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة التي تحكم أفراد المجتمع". وفي ظلّ الحكومات الإسرائيليّة استحوذت تلك البنية البرجوازيّةُ الصاعدة على الخطاب السياسيّ والاجتماعيّ وعلى الإنتاج الثقافيّ، حماية لامتيازاتها؛ لتَكُون هي صاحبة القرار الاقتصاديّ والسياسيّ والفكريّ والاجتماعيّ.

يَفتتح القسمَ الثاني من العدد الدكتور أحمد اغباريّة بتحليل الواقع العمرانيّ - الثقافيّ في مدينة أمّ الفحم، مبيّنًا عاملَيْن ساهَما في تشكيل البنْية العمرانيّة الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة في المدينة، يتمثّلان في الإسلام السياسيّ والكولونياليّة الإسرائيليّة، حيث يوجّه نقدًا شديدًا لتطوّر المدينة لتصبح "معزولة عن تاريخها القريب وعن تراثها الحقيقيّ البعيد، وتعيش مزاجًا روحيًا مرتبكًا بين الأرضيّ والسماويّ، أو بين الدنيويّ والدينيّ، ناهيكم عن الممارسات اليوميّة للمستعمر التي تفرّغ مفهوم "المواطنة" من مضمونه، وتصرف النظر عن مجرّد التعويل عليه في واقع مستقبليّ. للأسباب المذكورة مجتمعة، فإنّ هذه المدينة لا تُنتج معرفة عن ذاتها، فهي لا تعيش وضعًا طبيعيًا، بل جلّ ما يُنتَج فيها هو ترديد لشعارات دينيّة مستهلَكة، أو التغنّي بمقولات وطنيّة ممجوجة".

ويتناول الدكتور نديم كركبي الحالة الثقافيّة في مدينة حيفا، ويرصد التحوّلات الثقافيّة فيها منذ بروزها كمدينة عالميّة حاضنة لثقافة الطبقة الوسطى في الثلاثينيّات، مرورا بالنكبة ووصولا الى اليوم. يتعرّض كركبي لبعض الأفكار المرتبطة باعتبار حيفا عاصمة للثقافة العربيّة في الداخل، الامر الذي ينسجم مع الرغبة باستعادة المدينة الفلسطينيّة المفقودة منذ النكبة. ويرى بان الطبقة الاجتماعيّة الفلسطينيّة التي تملك الرفاهيّة الاقتصاديّة في حيفا ومدن أخرى تسعى إلى إعادة إنتاج وتعريف المساحات المدنيّة الفلسطينيّة؛ وذلك على أساس ثقافيّ لا اقتصاديّ. ويشير أيضا الى نشوء وتطور مؤسسات المجتمع المدني والمبادرات كالجمعيّات غير الحكوميّة الفلسطينيّة التي استقطبت بنشاطاتها جمهورًا وفنّانين من خارج المدينة، من بينهم العديدون ممّن استقرّوا في حيفا باحثين عن الحياة العَلمانيّة والفرديّة التي توفّر الشعور بالحرّيّة والخصوصيّة.

وتتناول الباحثة نسرين مزّاوي مدينة الناصرة في إطار "تغييرات ثقافيّة وعمرانيّة في الحيّز المدينيّ للناصرة"، وتطرح التحوّلات العمرانيّة في المدينة بالمفهوم الواسع للعمران وانعكاساته الاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة، ووجهة المدينة

مستقبلها، وتشير في هذا المضمار أنّ "التغيّرات الثقافيّة في الحيّز المدينيّ للناصرة، إضافة الى التغيّرات في أنماط الحياة وانعكاساتها في الهُويّة تحوي الأمر ونقيضه ووجود الأوّل يُعضّد وجود الثاني. نسيج خاصّ من العلاقات العميقة والمركّبة والمتناقضة يجمع بين سكّان المدينة بتناسق وانسجام معتدل. كلّها معًا تشكّل فسيفساء يعكس عناصر أساسيّة في حياة الفلسطينيّين في إسرائيل، وأيّ محاولة لفهم الناصرة وما يمرّ عليها من تغيّرات يتطلّب النظر إلى الفسيفساء الكامل والتمعّن بمركّباته كافّة، وما الناصرة إلّا مدينة منكوبة تعكس نكبة مجتمع بأكمله".

ويستعرض القسم الثاني من هذا العدد مقالين عن التحوّلات في مدينة رام الله، وخاصة بعد اتّفاق أوسلو وقيام السلطة الفلسطينيّة، فيحاول الدكتور جميل هلال أن يفهم التحوّلات في المدينة ووجهتها المستقبليّة إثر التغيّرات التي حصلت ولا تزال تحدث بعد اتّفاق أوسلو، مبيّنًا أنّ "التحدّي الأكبر للمدنيّة في الجمع بين أن تكون مدينة تعدّديّة ومنفتحة ومبدعة وأن تمارس الاشتباك مع النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ العنصريّ، وفي إدراكها أنّ قيم الرأسماليّة الجشعة تتنافى مع قيم الحرّيّة المستندة إلى المساواة والتكافل والعدالة".

وفي الشأن نفسه، تقدّم الباحثة الفلسطينيّة لوزيّة بزار قراءة تاريخيّة سوسيولوجيّة للتحوّلات التي حلّت على مدينة رام الله حتّى اليوم، حيث تؤكّد أنّه "لم تكن رام الله -المدينة الأوسلويّة- بالرغم من أهمّيّة التطوّرات التي أعقبت أوسلو وعودة السلطة الفلسطينيّة إلى البلاد من الخارج، فمركزيّة رام الله جاءت على نحوٍ تدريجيّ كمكان حضريّ نشأ منذ الحكم العثمانيّ، وتوسّع في زمن الانتداب البريطانيّ، لتُعاد هندسته في فترة الحكم الأردنيّ، واستمرّ لاحقًا حتّى أصبحت بصورتها الحاليّة".

مجمّعات اللجوء العربيّة وثقافة القرمدينة[1]

مسلم محاميد *

مدخل:

بكلّ سذاجة المقارنة وبديهيّتها بين القرية والمدينة، تلك المقارنة التي درسناها في المدارس ونحن أطفال، يمكننا الوقوف اليومَ على الفوارق بينهما. لكنْ هذه المرّة نُجري هذه المقارنة ونحن كبار، وتبقى بديهيّة المقارنة أمرًا مشروعًا ومنطقيًا وسائغًا، لكنّ براءة هذه المقارنة لم تعد مشروعة ولم تعد سائغة أبدًا. إنّ ما عرفناه عن المدينة صغارًا لا يقف عند حدّ دخان المصانع والضوضاء والعبث البيئيّ والأمراض والضغط النفسيّ والسرعة والتفكّك الأسريّ والتباعد الاجتماعيّ والفردانيّة، وما عرفناه عن القرية لا يقف عند زقزقة العصافير وتجليّات الطبيعة وحُرّيّة الفراشات ومَكامن العسل وتوزُّع أعشاش الطيور بصورة ديموغرافيّة ربّانيّة والجمال الربّانيّ الذي لم تعبث به يد البشر ولم تغيّر ملامحَه أنانيّةُ الإنسان ووحشيّتُه المدنيّة المتستّرة بستار التقدّم والعمران.

إنّ إدراكنا اليوم لا يسمح بالمرور مرّ الكرام عن أمور كثيرة بسذاجة وبراءة، بل يتطلّب منّا منطقًا وموضوعيّةً ومقارناتٍ علميّةً منبثقة من أسس مصلحة الإنسان المعاصر، من منطلق ومفهوم التكلفة والفائدة أو الفشل السوقيّ، ووضع الحسنات مقابل السيّئات لكلّ أمر من الأمور واتّخاذ القرارات المناسبة؛ وذلك من أجل بناء بيئةٍ سكنيّةٍ معاصرة تلبّي احتياجات الإنسان المعاصر، وتتيح له مواكَبة العالَم وما يدور فيه من تقدُّم تقنيّ واجتماعيّ واقتصاديّ وغير ذلك.

لقد تحوّلت في العقود الثلا ثة الأخيرة بعض القرى في الداخل الفلسطينيّ إلى مدن. ولم يكن الهدف من هذا التحوّل مجرّد تغيير التسميات، بل التغيير الجذريّ في أنماط الحياة المختلفة، ودفع هذه القرى إلى مقدّمة التطوّر والعمران. وبعد مرور هذه الأعوام الطويلة نسبيًا على تحوّل هذه القرى إلى مدن، يمكننا وضع هذا التحوّل في ميزان المقارنة المزدوج: المقارنة بين الأمس واليوم، وفحص مدى إيجابيّة هذا التحوّل، والمقارنة بينها وبين المدن اليهوديّة من حيث التطوّر والعمران.

ولهذا علينا في هذا السياق أن لا نغفل أمرين من البحث والتمحيص: **الأوّل**، سياسة الدولة تجاه هذه المدن من حيث الميزانيّات والمسطّحات والخرائط الهيكليّة وما إلى ذلك مقارنةً بسياستها حيال المدن والمجمّعات السكنيّة اليهوديّة، **والثاني** ، ثقافة السكّان في هذه المدن، ومدى التزامهم بالمدنيّة، ومدى تذويتها وترك ثقافة القرية.[2]

[1] "القرمدينة" (القرية-المدينة) مصطلح استحدثه الكاتب يُطلقه على المدن التي ما تزال تحمل مقوّمات القرى.

تسعى هذه المقالة، في ظلّ الأوضاع التي تعيشها مدننا العربيّة اليوم، خصوصًا المدن المتحوّلة من قرى إلى مدن، تسعى إلى بحث مدى نجاعة هذا التحوّل في ظلّ الواقع الدائر في هذه المدن، والذي نفترض سلبيّته وأنّ لهذه السلبيّة سببين رئيسيّين، **أحدهما** متعلّق بسياسة التمييز العنصريّ التي تمارسها الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة، **وثانيهما**، الشخصيّة القرويّة التي تُميّز معظمَ سكّان هذه المدن، والتي ورثوها وحملوها من واقعهم القرويّ ومن كونهم فلّاحين هُجّروا من أرضهم بفعل الاحتلال. وفي هذه الحالة، لم يأخذوا المدنيّة الكاملة بكلّ إيجابيّاتها وسلبيّاتها، ولم يُبقوا على قرويّتهم بكلّ سلبيّاتها وإيجابيّاتها، وإنّما -في معظم الحالات- أخذوا سلبيّة القرويّة وسلبيّة المدنيّة، فعاشوا في ضغوط المدينة النفسيّة، وتخلّف القرية العمرانيّ.

خلفيّة تاريخيّة لواقع اللجوء:

لقد بدأت عمليّة الاستيطان الصهيونيّ في فلسطين منذ الثمانينيّات من القرن التاسع عشر، وما تزال مستمرّة حتّى اليوم. وإنّ موجة تهجير الفلسطينيّين الكبرى كانت عام 1948، حيث هُجّر ما يزيد عن ثلاثة أرباع المليون من وطنهم.[3] لقد كان هؤلاء في معظمهم من سكّان القرى، وكانوا فلّاحين مُلّاكًا للأرض. فقد كانت نسبة الفلسطينيّين في فلسطين عام 1897، عام انعقاد المؤتمر الصهيونيّ الأوّل، تعادل 95% من السكّان، في حين بلغ عدد المهاجرين (والذين هم في معظمهم من اليهود) 5% فقط. كانت هذه الأقليّة تملك 1% فقط من الأراضي.[4] هذه الأراضي كانت في معظمها أراضي زراعيّة يفلحها أصحابُها ، إلى أن جاء الاحتلال وسيطر على معظم البلاد وهجّر مَن هجّر، وأبقى على قسم من الفلسطينيّين في البلاد ومنحهم الجنسيّة الإسرائيليّة فأصبحوا مواطنين يحملون الجنسيّة الإسرائيليّة. هؤلاء المواطنون بقوا في بلادهم بأجسادهم، لكنّهم عاشوا واقعًا جديدًا. فالاحتلال أبقى على عدد من القرى،[5] في حين هدم كثيرًا من القرى الأخرى، الأمر الذي دفع كثيرًا من الفلسطينيّين إلى النزوح داخليًا إلى قُرى شكّلت فيما بعد مجمّعات سكنيّةً للنازحين من القرى المجاورة لهذه المجمّعات. وبذلك فقد فرض الاحتلال واقع اللجوء على الفلسطينيّين داخليًا وخارجيًا؛ فبالإضافة إلى لجوء الفلسطينيّين إلى الأقطار العربيّة ودول العالم المختلفة، فرض عليهم شكلًا جديدًا من أشكال اللجوء، وهو اللجوء داخليًا:

"من الملاحَظ أنّ المهجّ رين من قراهم لجأوا، في معظمهم، إلى قرى عربيّة مجاورة. ولم يلجأ مهجّرو كلّ قرية إلى موقع واحد، وإنّما نجدهم موزّعين على عدّة قرى ومدن مختلطة، إلّا أنّ معظمهم يتركّز في منطقة الشمال والجليل. ومن 162 قرية هُدمت كليًا في منطقتَي الجليل والشمال بقي مهجّرون من 44 قرية فقط، أي أنّه لم يبقَ من أهالي 118 قرية مهدّمة أيّ شخص في البلد".[6]

---

[2] لا نعني هنا بثقافة القرية أمرًا سلبيًا أو إيجابيًا، ولا نعبّر عن موقف حيال هذه الثقافة، وإنّما نصطلح بهذا المصطلح على ما يتمتّع به القرويّون من ثقافة وصفات، قد لا تتناسب مع مفهوم المدنيّة وقد لا تتقبّلها أحيانًا.

[3] الخالدي، وليد. 1997. **كي لا ننسى - قرى فلسطين التي دمّرتها إسرائيل عام 1948 وأسماء شهدائها**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينية. صxxxvii .

[4] محاميد، مسلم. 2011. **السحليّة تنتصر على الحوت: الحركة الإسلاميّة بين استغلالها للديمقراطيّة الإسلاميّة ولجمها من قِبَل المؤسّسة**. (أطروحة للّقب الثاني) جامعة تل أبيب.. ص 12.

[5] وهنالك بعض القرى التي لم تكن في قبضة الاحتلال عام 1948، بل حصل عليها بموجب اتّفاقيّة رودس عام 1949، وهي منطقة المثلّث التابعة لأراضي جنين وطولكرم ونابلس، وتشكّل مساحة ما يقارب نصف مليون دونم.

[6] واكيم، واكيم. 2001. "لاجئون في وطنهم: "الحاضرون الغائبون" في إسرائيل". في: **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، 46/45:ص 90 - 104.

اتّخذت هذه المجمّعات، التي عُرِفت فيما بعد بالقرى العربيّة، شكلًا من أشكال القرى التي تفتقر إلى البنى التحتيّة والمؤسّسات والمدنيّة. وأخذت تتطوّر من هذه الناحية مع الوقت إلى أن أصبحت في معظمها قرى متقدّمة نسبيًا من حيث البنى التحتيّة والمؤسّسات. فالبلدات العربيّة تعاني من سياسات مقيَدة لتطوّرها تُبقيها أقلّ تطوّرًا وتقدّمًا من المستوطنات اليهوديّة. فحتّى الخرائط الهيكليّة المقترَحة على مستوى الدولة تقلّص بصورة ملحوظة مجالَ التخطيط في البلدات العربيّة.

مفهوم القرمدينة:

شهدت الثمانينيّات من القرن العشرين وما بعدها تحوّلًا ملحوظًا في تقدّم هذه القرى إلى أنماط مدنيّة، وحظيتْ باعتراف من المؤسّسة الإسرائيليّة لتصبح مدنًا. ومن هذه المدن اليوم: أمّ الفحم وطيّبة بني صعب وباقة الغربيّة وطمرة. لقد اختلفت هذه المدن عن غيرها من المجمّعات السكنيّة في عدد السكّان وبعض المؤسّسات. ولعلّ من أهمّ الأسباب التي تؤدّي إلى تلك السلبيّة في هذه المدن السياسةُ شبه العشوائيّة وغير الواضحة وغير الثابتة في اختيار الصفة الرسميّة للمجمّعات السكنيّة المختلفة. فليس هنالك أيّ نظام واضح لتحديد صفة أيّ سلطة محلّيّة في أيّ مجمّع سكّانيّ إذا كانت بلديّة (مدينة) أو مجلسًا محلّيًا (قرية) أو مجلسًا إقليميًا (مجموعة قرى صغيرة)، إلّا عدد السكّان. فالقرى الصغيرة ذات عدد السكّان القليل تُحْكَمُ محلّيًا بمجلس إقليميّ يضمّها جميعًا، والقرية التي عدد سكّانها نحو 10,000 نسمة تُعرّف كقرية. أمّا المدينة، فيجب أن يكون عدد سكّانها 20,000 نسمة وما فوق. لكن هذه المدن لم تنسلخ ثقافيًا عن مفهوم القرية؛ فمعظم سكّانها ما يزالون يحملون الكثير من مقوّمات ثقافة القرية، وما زالوا بعيدين عن المدنيّة في كثير من مفاهيمها. وكذلك فالسياسات الحكوميّة الإسرائيليّة ما تزال تُجحف هذه المدن ولا تعطيها حقّها ونصيبها من الميزانيّات والاهتمام والتطوير، الأمر الذي يُبقيها في مؤخّرة الصفّ مقارنةً بالمدن والمجمّعات السكنيّة اليهوديّة. لذلك نَحَتْنا هذا المصطلح المكوّن من الكلمتين: **القرية والمدينة**، والذي يعني: القرية المدينة، بمفهوم التطوّر والمدنيّة والعمران.

ولعلّنا هنا ندّعي أنّ هذا الأمر هو أقرب إلى السلبيّة منه إلى الإيجابيّة. وبكلمات أخرى، فقد أبقى سكّان هذه القرى على ثقافة القرية بكلّ ميزاتها عمرانيًا عن المدينة، وفي الوقت نفسه أخذوا من المدنيّة سلبيّاتها فقط. كما أنّ السياسات تجاه هذه المدن دعمت هذا الأمر وساعدت في بقاء هذه المدن اسمًا بلا معنى. وهنالك الكثير من الظواهر التي تتميّز بها هذه المدن اليوم، والتي تدلّ على أنّ السلبيّة في كونها مدنًا أكبر من الإيجابيّة؛ وذلك بفعل السياسة الإسرائيليّة وبتأثير العقليّة القرويّة التي ورثها كثيرون من السكّان عن آبائهم وأجدادهم.

إنّ **البنى التحتيّة مهترئة نسبيًا في هذه المدن.** فكثير من هذه المدن ما زالت تعاني من عدم وجود مسطّحات كافية لاحتواء الأعداد الهائلة من السكّان، ولا سيّما أنّ نسبة التزايد الديمغرافيّ الطبيعيّ عالية نسبيًا، ممّا يزجّ بها في معضلة النقص الحادّ والملحوظ في المساحة السكنيّة. ونجد كثيرًا من المناطق السكنيّة التي لا تصلها خدمات أساسيّة كالكهرباء، لأنّ البيوت فيها غير مرخّصة، وبخاصّة لأ نّ المؤسّسة الإسرائيليّة في العقد الأخير ضيّقت الخناق بصورة ملحوظة على البيوت غير المرخّصة، فأصبح من الصعب على المناطق غير المرخّصة أن تحصل على خدمة ربط البيوت بشبكة الكهرباء.

وكذلك من الملاحظ كثرة **مخالفات البناء والإسكان** في هذه المدن. لقد فقد الفلسطينيّون الكثير من أراضيهم في النكبة، وأصبحوا -بعد أن كانوا مُلّاكًا للأراضي- عُمّالًا وموظّفين يسعَون إلى لقمة عيشهم لا من مهنتهم الأساسيّة وهي الفلاحة، بل من مهن اضطُرّوا أن ينخرطوا فيها بعد أن فقدوا أرضهم.[7] ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ. بل بقيت سياسة الدولة تصادر الأراضي إلى يومنا هذا،[8] حتّى أصبح هؤلاء الفلسطينيّون في مأزق سكنيّ حادّ وفي أزمة إسكانيّة تُنذر بمستقبل مظلم للأجيال القادمة. هذا الأمر جعلهم يخالفون في كثير من الأحيان قوانين البناء ويقومون ببناء بيوت غير مرخّصة وغير قانونيّة، ممّا جعل المؤسّسة الإسرائيليّة تتّخذ الكثير من الإجراءات حيال هذه الظاهرة، كفرض المخالفات الباهظة أو هد م البيوت غير المرخّصة. لكنْ، لا يمكن القول بأنّ سياسة المؤسّسة الإسرائيليّة هي فقط التي جعلت الواقع السكنيّ في المدينة العربيّة يصل إلى هذا الحدّ من الفوضى والعشوائيّة. بل إنّ العقليّة القرويّة التي ما زالت تؤمن بامتلاك أكبر مساحة ممكنة من الأرض، ولا تؤمن بالنمط العامّ للمجمّع السكنيّ، وهو ما ورثته هذه العقليّة عن ذلك التقسيم الذي كان في القرية، هي السبب الرئيس في مثل هذا الواقع. فليس من المعقول في القرن الحادي والعشرين أن تجد في حيّ سكنيّ حديث نسبيًا، سكّانُه في معظمهم من الشباب، ليس من المعقول أن تجد فيه شارعًا يتّسع لسيّارة واحدة، فإذا تلاقت سيّارتان فعلى إحداهما أن تعود إلى الخلف لتفسح المجال للأخرى كي تمرّ. كلّ ذلك يجري في ظلّ تقصير واضح من السياسات العليا والسياسة المحلّيّة، حيث تُدار كثير من السلطات المحليّة العربيّة إمّا عائليًا، أو براغماتيًا، أو عن طريق جماعات ضغط ومصالح. وأحيانًا تقف السلطة المحلّيّة عاجزة عن ردع المخالفين لاعتبارات مختلفة.

إنّ **سلوكيّات الناس القرويّة** في هذه المدن تنطلق من ثقافة الملْكيّة الفرديّة لا من ثقافة الملْكيّة العامّة، ومن ثقافة التملّك لا من ثقافة التنازل؛ فالمدنيّة تتطلّب تنازلات مبدئيّة لإعمال القوانين العامّة والملزمة للجميع، الأمر الذي يَصْعب على القرويّ تذويته والعمل به.

لقد ورث القرويّ ثقافته هذه عن آبائه وأجداده من القرية، وأدّت المفاهيم القرويّة دورًا هامًّا في تشكيل ثقافته. فلقد طرحنا مثالًا حيًا، وهو أنّ كثيرًا من الشوارع ضيّقة إلى حدّ كبير في بعض الأحياء الحديثة نسبيًا. وبمفهوم القرويّ، فقد كانت الطرق في الماضي تتّسع لمرور دابّتين على الأكثر. وهو لم ينسلخ بعدُ عن هذه الثقافة. ثمّ -على ما يبدو- إنّ بعض سكّان هذه المدن من القرويّين لم يذوّتوا بعد مفاهيمَ المدنيّة؛ ربّما لأنّهم لم ينبهروا بحداثتها، كونَها تشبه مجمّعات المحتلّ السكنيّة، أو ربّما ما زالوا يحنّون إلى البنْية الأساسيّة لقراهم وممتلكاتهم، فهذه النوستالجيا تقيّدهم وتُبقيهم في زمان يحلمون بعودته، ولا تتيح لهم أن يستوعبوا الواقع المدنيّ الجديد. وهذا يتأتّى في كثير من السلوكيّات التي يمارسها بعض السكّان.

فما هو تفسير تخريب الممتلكات العامّة على يد كثير من الفتْية وعدم احترام ملْك الغير؟ وما هو سبب جنوح الشباب نحو سلوكيّات عشوائيّة تافهة، وممارسة ما يزعج الناس من ركوب الدرّاجات الناريّة أو "الدبّابات" ذات الأربع عجلات والتي تصدر أصواتًا مرتفعة، والتسكّع بها ليلًا في الشوارع؟

---

[7] محاميد مسلم (مصدر سابق) صفحة 10.

[8] في 3 آب 2009، شُرّع قانون دائرة أراضي إسرائيل 2009، الذي يسمح ببيع أملاك الغائبين لجهات خاصّة ومستثمرين مستقلّين. وفي تعديل قانون حيازة الأراضي لأغراض عامّة عام 2010، صودق على تخويل وزير الماليّة مصادرة الأراضي لأغراض عامّة.
http://www.adalah.org/uploads/oldfiles/newsletter/eng/june2011/Discriminatory%20Laws%20(Arabic).pdf

وهنالك الكثير من الظواهر السلبيّة التي لا مجال لطرحها هنا والتي تدلّ على أنّ العقليّة القرويّة -مضافةً إلى سياسة الحكومات الإسرائيليّة المختلفة- تصبّ في سلبيّة تحويل القرى إلى مدن، وتدلّ على أنّ كثيرين من سكّان هذه المدن أخذوا سلبيّات القرية وسلبيّات المدينة، وجمعوها معًا ليبلوروا أنماطًا حياتيّةً سيّئةً وصعبةً، لا تخدم المواطن ولا تفي بمتطلّبات المدنيّة والتطوّر.

الخلاصة

لقد مارس الاحتلال سياسة التهجير والمصادرة، إذ هجّر المواطنين إلى خارج وطنهم، وهجّر قسمًا منهم إلى داخل الوطن، فأصبحت بعض القرى عبارة عن مجمّعات لجوء سُمّيت فيما بعد قرى. ولقد اعترفت السلطات الإسرائيليّة ببعض هذه القرى كمدن منذ ثمانينيّات القرن الماضي، بناء على بعض المعايير، وعلى رأسها وصول عدد سكّانها إلى 20,000 نسمة أو أكثر.

وحين حُوّلت هذه القرى إلى مدن، لم تحظَ بحقوقها المشروعة ومستحقّاتها من الدولة كما حظيت المدن اليهوديّة، وعانت من سياسة التمييز العنصريّ، ممّا جعل هنالك الكثير من القصور في إدارتها وتطويرها، ناهيك عن مصادرة الأراضي المتواصلة وضيق المسطّحات والنقص الحادّ في القسائم السكنيّة فيها. ونظرًا لذلك، عانت هذه المدن من المخالفات في البناء، حيث قام البعض بتشييد أبنية غير مرخّصة، ممّا جعل الأجهزة الإسرائيليّة تفرض المخالفات الباهظة أو تهدم هذه الأبنية.

هذه السياسات المُجحفة، بالإضافة إلى عقليّة القرية التي رافقت كثيرين من سكّان هذه المدن جيلًا بعد جيل، جعلت تحويل هذه القرى إلى مدنٍ أمرًا أَمْيَلَ إلى السلبيّة منه إلى الإيجابيّة؛ لا لأنّ الأمرَ نفسه سلبيّ، بل لأنّ استقباله من كثير من سكّان هذه المدن لم يكن بالشكل الذي يرتئيه التطوّر والمدنيّة. فكثير من الظواهر السلبيّة القرويّة بقيت في المدن المتحوّلة، نحو: ضيق الطرقات، وتمسّك السكّان بالأرض لدرجة استماتة البعض في عدم تخصيص قسم من أرضهم للطرقات العامّة، أو عدم احترام الممتلكات العامّة وتخريب بعضها على يد فئة هذه المدن، وربّما يعود أمر عدم التبرّع بالأرض للطرقات العامّة إلى حبّ الأرض وصفة التملّك التي تَمَيّز بها الفلاح الفلسطينيّ قبل النكبة. وكثير من سلبيّات المدينة تميّزت بها هذه المدن، مثل تلويث البيئة والضوضاء وغيرها. يضاف إلى هذا كلّه أنّ الأشكال المدنيّة في هذه المدن هي عشوائيّة مزعجة؛ وذلك أنّ ضيق الطرقات وتوزُّع المصالح التجاريّة والصناعيّة في قلب التجمّعات السكنيّة دون نظام، ودون وجود مناطق صناعيّة منظّمة على الأغلب، جعلا هذه المدن تأخذ سلبيّات القرية وسلبيّات المدينة: فلم تبقَ قُرى بكلّ ما فيها من إيجابيّات وسلبيّات، ولم تصبح مدنًا بكلّ ما فيها من سلبيّات وإيجابيّات، بل أصبحت كلّ منها قرمدينة. وبين هذا وذاك، لم تحظَ هذه المدن لا ببلح اليمن ولا بعنب الشام.

* **مسلم محاميد، شاعر وباحث في مجالات: اللغة والسياسة والعسكريّة. حاصل على 3 ماجستيرات من جامعة تل أبيب، وعلى الدكتوراه في العلاقات الدوليّة.**

سِمات المدنيّة والمدينة العربيّة الفلسطينيّة المُنشَأة

راسم محيي الدين خمايسي *

يدور جدل مستمرّ بين العامّة والمثقّفين بشأن محاولة تعريف وتحديث سِمات المدينة العربيّة الفلسطينيّة التي نشأت أو تطوّرت بعد ما اصطُلح عليها نكبة عام 1948، ونشوء إسرائيل. هذا النقاش تجاوز كونه نظريًّا، بل له أبعاد وإسقاطات تطبيقيّة من المهمّ الالتفات إليها في سبيل فهم وضع هذه المدن في سياقها، وخصوصيّة بعض مركّباتها؛ فقد ساهمت ظروف خارجيّة وداخليّة في التأثير على تشكيل هذا المُكَوِّن المدينيّ البلديّ الذي نعيش فيه، ونحاول فهمه، خارج المكوِّنات الفيزيائيّة المرئيّة.

جزء من التناول المُرَكَّب لواقع بلداتنا يبدأ بالتعريف التقليديّ الثنائيّ: هل لدينا مدن نعيش فيها، أَم ما زلنا نعيش داخل قرى فقط؟ على سبيل المثال، الكثيرون يسألون: هل كفر كنّا مدينة أم قرية؟ هذه النمطيّة ومحاولات التأطير المبسّط، تُحْدِث إشكاليّات تسهم في حجز فهمنا لواقعنا المركّب والذي يشمل واقعًا نعيشه، أو بالأحرى هو نتيجة وجزء من واقع نعيشه مليء بالتناقضات والازدواجيّات بعد نشوء الدولة العبريّة في وطننا وتحوُّلِنا إلى أقلّيّة مقهورة مغلوبة داخلها، تحاول في البداية خوض الصراع من أجل البقاء ولاحقًا التمدُّن من خلال استئناف التطوّر المدينيّ وإنشاء مدينة ذات سِمات خاصّة بها.

نحاول في هذا المقال طرح بعض الأفكار من أجل الإسهام في فهم عمليّة نشوء وتطوّر مدننا وقرانا وكذلك الواقع الذي آلت إليه، بصورة مركَّبة ومن خلال الولوج إلى أعماق مكوِّناته الاجتماعيّة والسياسيّة والنفسيّة والوظائفيّة... وذلك ابتغاء فتح نقاش حول الموضوع لا ابتغاء إنجازه أو إتمامه.

بتر عمليّة التمدّن العضويّة

ثمّة مؤشّرات مقنعة أنّه كان للفلسطينيّين سبق في عمليّة نشوء المدن، كأريحا والقدس ويافا وعسقلان ونابلس والخليل وعكّا. كلّ هذه المدن ليست مدنًا جديدة، بل يعود تاريخها إلى عهود قديمة. وفلسطين ومدنها قديمة متقدّمة متّصلة ومتواصلة، وهي سِمَة رئيسيّة من سِمات الاستيطان البشريّ المتقدّم، المستمرّ والمتواصل مع محيطه. لقد سبق واقعُ المدن والتمدّن في فلسطين الثورةَ الصناعيّةَ وشكّل نموذجًا متميّزًا للمدن. ولكن هذه المدن كانت صغيرة ومراكز حضريّة لمحيط ورديف قرويّ اعتمد عليها، وشكّلت مراكز خدمات له. وقد أدّى انفتاح وتواصل فلسطين مع محيطها، وتبعيّتها الجيو-سياسيّة لمراكز حضريّة كانت تُوَطِّن المركز السياسيّ مثل دمشق وبغداد والقاهرة وإسطنبول، إلى جعل مدنها (أي مدن فلسطين) مراكز ثانويّة وإقليميّة، وذاك هو الواقع الذي استمرّ حتّى بداية القرن العشرين الميلاديّ، حيث كانت مدن مركزية تشكّل مركز إمبراطوريّة وتسيطر من خلالها على مدن ثانويّة. مع بداية القرن العشرين،

انطلقت الدولة القوميّة /الوطنيّة وتكوّنت حدودها ونشأت مراكز مدنيّة جديدة لها مثل عمّان. هذا الواقع نشأ في فلسطين، ولكنّه ظلّ تحت احتلال أجنبيّ وانتداب بريطانيّ اعتمد مدينة القدس مركزًا حضريًّا وسياسيًا له، وأسهم في إقامة مراكز إداريّة حكوميّة في مدن ثانويّة مثل حيفا. هذا الانتداب صَدَّرَ إلينا نُظُمًا ومفاهيم تخطيط وإدارة بلديّة نشأت في بيئته بعد الثورة الصناعيّة التي مرّ بها، وحاول فرضها، كجزء من عمليّة هيمنة كولونياليّة، على مدننا التي نشأت في سياق جيو-سياسيّ واجتماعيّ ثقافيّ واقتصاديّ مختلف. بالتوازي مع هذا، استمرّ تطوّر المدينة العربيّة الفلسطينيّة في النصف الأوّل من القرن العشرين، بالرغم (وبالمقابل) من بدء ظاهرة الاستيطان العبريّ الصهيونيّ الزراعيّ، والذي تحوّل لاحقًا إلى استيطان مدينيّ أنشأ مدنًا على رأسها مدينة تل أبيب التي أصبحت لاحقًا المدينة العبريّة الأولى. هذه المدينة، التي أصبحت المركز المدينيّ الرئيسيّ في إسرائيل، انطلقت بداية كحيّ من أحياء يافا العربيّة الفلسطينيّة، ثمّ استقلّت عنها بدعم عوامل خارجيّة مفروضة، وهزمتها واستولت عليها بعد عام 1948. وفيما بعد تحوّلت مدينة يافا إلى حيّ داخل تل أبيب، يعاني صراع البقاء لحفظ مجتمعه وهُويّته وطابعه بعد نكبة المدينة الفلسطينيّة كجزء من نكبة الإنسان والمكان والمجتمع العربيّ الفلسطينيّ. بعد هذه النكبة، التي ما زلنا نعاني من إسقاطاتها وتبعاتها، تحوّل العرب الفلسطينيّون من أغلبيّة ديمغرافيّة يسعى أبناؤها إلى بناء دولتهم الوطنيّة المستقلّة بقيادة حركه وطنيّة تشكّلت من نُخَب نشأت وتطوّرت في المراكز المدينيّة الفلسطينيّة، إلى مجتمع مشتَّت ومكان /وطن مقسَّم ومدينة مهجّرة ومحتلّة. المدينة الفلسطينيّة بدأت تتطوّر حسب النموذج المتعارَف عليه عالميًّا، والذي يشمل هجرةً إيجابيّة إليها، وتوطُّنَ طبقة وسطى فيها، وتطوّرها كمركز اقتصاديّ وخدماتيّ ونشوء بنى تحتيّة مدينيّة، بما في ذلك مركز ثقافيّ وحيّز عامّ. كذلك هو شأن مدينة يافا التي أُطلِق عليها "أمّ الغريب"؛ أي قبول الهجرة وتقبُّل الفرد الذي يأتي إليها، خارجة عن نمط بنى الحمائل والعشائر المحافِظة التي تسيطر على البنى الاجتماعيّة في القرى وتَحُول دون دخول هجرة حرّة إليها رغبةً منها في تأمين وحفظ حماها القرويّ.

وهكذا فإنّ المدينة العربيّة الفلسطينيّة نشأت وتكوّنت في حالة صراع مع الحركة الصهيونيّة التي سعت إلى إقامة المدينة العبريّة مكان المدينة العربيّة في جزء من فلسطين الانتدابيّة، وإنّ عمليّة التمدّن والـمَدْيَنة -التي تطوّرت في فلسطين على نمط مشابه للنمط العالميّ عامّة والدول الوطنيّة في الشرق الأوسط المجاورة، مع أخذ خصوصيّة كلّ مكان بعين الاعتبار، كجزء من تشكيل الشبكة الحضريّة في الدولة الوطنيّة-، هذه العمليّة بُتِرَت عام 1948 حين حدثت النكبة. إحدى سِمات هذه النكبة نكبة المدينة العربيّة الفلسطينيّة داخل المكان الذي أعلنت دولة إسرائيل عن استقلالها فيه. هذه السمة هي فاصلة ومشكِّلة لواقع التمدُّن والـمَدْيَنة لدى العرب الفلسطينيّين الذين تحوّلوا من أغلبيّة إلى أقلّيّة مغلوبة، جزء كبير منها هُجِّر إلى خارج وطنه، وعلى وجه الخصوص أهل المدن منهم، كما حدث لأهل يافا وحيفا واللدّ والرملة وبئر السبع وطبريّا وصفد. وخير شاهد على نكبة المدينة داخل حدود إسرائيل هو مقارنتها مع أختها المدينة العربيّة الفلسطينيّة في الضفّة الفلسطينيّة الغربيّة وقِطاع غزّة التي استمرّت في الوجود كما هو شأن كلّ من المدن نابلس وجنين والخليل وغزّة. صحيح أنّ هذه المدن استوعبت جزءًا من اللاجئين والمهجَّرين من مناطق احتُلّت عام 1948، وجزء من هؤلاء المهجَّرين واللاجئين سكنوا في مخيّمات لاجئين محاذية لهذه المدن كما هو شأن مخيّم جنين ومخيّمَيْ بلاطة وعسكر في نابلس، بَيْدَ أنّ المدينة المركزيّة بقيت تنمو، ولولا احتلال إسرائيل لها عام 1967، لشهدنا فيها تطوّرًا مختلفًا. هذا الاحتلال ما زال يفرض قيودًا وأدوات مصفوفة وضبطًا ورقابة ما بين القاسية والليّنة على المجتمع الفلسطينيّ للسيطرة عليه وعلى مدنه تسهم في إعاقة تطوُّر المدينة العربيّة الفلسطينيّة أسوة بمدن أخرى في العالم.

بعد نكبة المدينة عام 1948 وبتر عمليّة التمدُّن والـمَدْيَنة، سيطرت المدينة العبريّة والمركز الصهيونيّ العبريّ على المدن وحوّلاها إلى مدن عبريّة، رغم أنّه في بعضها بقيت أقلّيّة عربيّة فلسطينيّة مغلوبة وضعيفة، رُكِّزت في أحياء مفصولة، وفَرضت عليها الحكومات الإسرائيليّة ضوابط تَحدُّ من حركتها، وصادرت جزءًا كبيرًا من أراضيها باستخدام أذرعتها القاسية، وعلى رأسها جهاز الحكم العسكريّ، الذي فُرض على العرب الفلسطينيّين في الفترة الواقعة بين العامَين 1949-1966، وضبط حركتهم الحيّزيّة وتنظُّمهم السياسيّ وتطوُّرهم الاقتصاديّ والاجتماعيّ. ويمكن أن نلخّص سِمات عمليّة استئناف التمدُّن وإعادة إنشاء المدينة العربيّة في الوطن بعد البتر والنكبة، بالنقاط التالية:

- فقدان وغياب المدينة والمركز الإداريّ والثقافيّ؛

- تبعيّة مطلقة للمدينة والمركز العبريّ؛

- مجتمع في غالبيّته العظمى قرويّ يعيش في بلدات قرويّة صغيرة موزّعة، ويسلك بموجب ذلك نُظُمًا اجتماعيّة وتقاليد قرويّة؛

- أقلّيّة ضعيفة ومستضعفة تعيش في مدن تعاني من تمييز مُمَأْسَس ومبرمَج على المستوى القطْريّ والمدينيّ-البلديّ، ولا تشكّل عاملًا جاذبًا لهجرة ايجابيّة إليها.

تنضاف إلى هذا كلّه سياساتٌ حكوميّة قاسية تسعى للسيطرة على المكان وتهويده وحصر بقيّة الوجود العربيّ الفلسطينيّ في مساحات محدودة، ومُقْصِية إيّاه من إدارة الحيّز العامّ ومن إنتاجه وامتلاكه ورفض إشراك العرب الفلسطينيّين الباقين في وطنهم في إنتاج هذا الحيّز رغم كونهم مستهلِكين له. أصبح العرب الفلسطينيّون في حالة انتظار لتغيير هذا الواقع الذي فُرِض عليهم وكأنّه مؤقّت وفضاء سوف يزول. كلّ هذه العوامل أدّت إلى توزُّع وتشَرذُم إقليميّة بين مناطق لا تواصُلَ جغرافيّ بينها وتتمتّع بتنوّع ثقافيّ واجتماعيّ لم تُصقل أهداف مشتركة بينها، يرافقها غياب برنامج عمل متّفَق عليه بصورة واضحة بين سكّان الجليل والمثلّث والنقب، علاوة على توتّرات مجتمعيّة داخليّة كما هو حال كلّ مجتمع ضعيف مغلوب. هذه السِّمات رافقت واقعًا يشمل انفجارًا سكّانيًّا يعتمد على زيادة طبيعيّة عالية كانت سببًا رئيسيًّا لانتفاخ البلدان وزيادة عدد السكّان العرب الفلسطينيّن فيها.

استئناف التمدُّن وإعادة بناء المدينة

إنّ النقاش حول فهم حال المدينة العربيّة الفلسطينيّة المستأنفة في إسرائيل ومكانتها حاليًّا يستوجب التطرّقَ إلى خصوصيّة هذا الواقع، رغم وجود بعض التشابه بين ما يحدث داخل المدينة الفلسطينيّة في الداخل، وما يحدث في مدن وثقافات ينتمي إليها العرب الفلسطينيّون -نحو: المجتمع الفلسطينيّ في الضفّة الغربيّة، والمجتمع الأردنيّ، والسوريّ واللبنانيّ، أو مجتمعات تعيش في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط-. ويمكن أن نوجز بعض السِّمات التي تمثّل خصوصيّة هذه المدن بما يلي:

1) زيادة سكّانيّة عالية نسبيًّا تعتمد أساسًا على الزيادة الطبيعيّة، ولا تصاحبها هجرة ايجابيّة تعتمد على عوامل جذب. بل تُعتبر هذه الزيادة السِّمَة الرئيسيّة لتحوُّل القرية إلى مدينة كما هو حال كلّ من سخنين وعرّابة وطمرة وكفر قاسم وباقة الغربيّة، وذلك يشمل تغيير مكانتها البلديّة في الأساس، بعد زيادة عدد سكّانها وتجاوزهم العشرين ألف نسمة. يرافق ذلك ظهور سِمات مدينة وسطيّة صغيرة مرتبطة بالمكان والدور

الوظائفيّ الاقتصاديّ الذي بدأ ينشأ فيها. هذه المدن الوسطيّة "القرويّة" الصغيرة ما زالت لا ترغب في حصول هجرة إيجابيّة إليها من بلدات عربيّة، وتمرّ في عمليّة تمدُّن وتَمْدِين كامن وكابح، وبعضه انتقائيّ ومشوّه.

2) غياب مدينةٍ أُمٍّ تُشكِّل مركزًا حضريًّا وإداريًّا وثقافيًّا. لقد حاولت مدينة الناصرة تأدية هذا الدور، ولا سيّما أنّها كانت مدينة صغيرة بعد بتر عمليّة التمدُّن عام 1948، واستقطبت إليها واستوعبت داخلها لاجئين ومهجّرين داخليّين من قرى محيطة كما هو شأن مدينتَيْ طمرة وشفاعمرو، إلّا أنّها بقيت مدينة صغيرة لم تَرقَ لتكون مدينةً أُمًّا. وأصبحت تُنافَس من قِبَل مدن أخرى كشفاعمرو وسخنين. هذا التنافسُ غير المعلَن بين المدن العربيّة الصغيرة، وتجنُّبُ المشاركة الوظائفيّة بين بلدان عربيّة فلسطينيّة مجاورة يقوم بينها تواصل حيّزيّ وتكامُل وظائفيّ غير منظّم، إضافة إلى التقطيع السياسيّ والبلديّ، والتناحر على فرص محدودة، كلّ هذا حالَ دون تشكيل مدينةٍ أمٍّ وقلبٍ حضريّ عربيّ، وما زال يعيق ذلك. أثّرت في هذا، إضافة إلى العوامل الداخليّة المتعلّقة بالمجتمع العربيّ، عواملُ خارجيّةٌ تتعلّق بسياسات التخطيط والتطوير القطْريّة ذلك على الرغم من مكانتها وموقعها ودَوْرها الريادي المتقدّم في شبكة المدن العربيّة ومنظومة المدن في البلاد.

3) سياسة التمدين القسريّ والتبعيّة للمدينة العبريّة التي مُورِست وتُمارَس من قِبَل الحكومات الإسرائيليّة شوّهت واقع المدينة والقرية العربيّة الفلسطينيّة. هذه السياسة التي سعت إلى تَمْدين وعَصْرَنة المجتمع العربيّ الفلسطينيّ لاعتبارات جيو-سياسيّة وديمغرافيّة، ومن ناحية أخرى لم تُمنَح هذه المدن مساحات من التطوّر بل ضبطت تطوُّرها بواسطة عدم منحها موارد تمكّنها من الانطلاق والتطوُّر. جزء من هذا الضبط هو تجنُّب تَوطين مراكز وظائفيّة اقتصاديّة وإداريّة بها وتهجير ما هو قائم مثل ما حدث في الناصرة من نقل مؤسّسات عامّة إلى مدينة مجاورة عبريّة ("نتسيرت عليت") أقيمت لتنافس أو حتّى لتحلّ محلّ الناصرة. هذا جزء من سياسة مبرمَجة لإضعاف المدينة العربيّة ولتجنُّب تحويلها إلى مركز إداريّ وظائفيّ سياسيّ ذي هُويّة ذاتيّة فارقة، وقدرة على الاستقلاليّة الجزئيّة عن المركز اليهوديّ. هذه السياسةُ المزدوجةُ، والتي كانت تدمج بين الرغبة في تَمْدِين المجتمع العربيّ وحصره في حيّز جغرافيّ صغير ودفعه للمدينة لخلق تحوُّلات ديمغرافيّة فيه، وتقليصُ ازدياد السكّان وتحويلهم إلى هجين مركّب، أسهما في تشكيل تركيبة البلدة /المدينة العربيّة الفلسطينيّة. تلك السياسة سعت إلى تطوير وتوسيع القرية العبريّة حيّزيًّا للسيطرة على الأرض، بينما أسهم تركيز وتَمْدِين القرية العربيّة في تسريع عمليّة تحويل هذه البلدات العربيّة إلى مدن.

4) رغم عمليّة التمدين والعيش في مدن قرويّة، ما زال الحنين إلى القرية سِمَة فارقة وغالبة في سلوك معظم العرب في إسرائيل. حاليًّا، نحو 95% من العرب يعيشون في بلدان مدينيّة (أكثر من 2,000 نسمة حسب تحديد دائرة الإحصاء المركزيّة)، ونحو ثلث المواطنين العرب يعيشون في مدن تديرها إحدى عشرة بلديّة، بالإضافة إلى 8% يسكنون في مدن تسمّى مدنًا مختلطة، يبلغ عدد السكّان العرب في جزء منها قرابة ثلث السكّان. رغم هذه التغييرات من حيث زيادة السكّان، والمكانة البلديّة، والوضع الاقتصاديّ، والسلوك الاجتماعيّ، ومبنى سوق العمل[1]، فإنّ هنالك مَيْلًا وحنينًا إلى القرويّة، سواء في ذلك أكان لفظيًّا خطابيًّا، أم سلوكيًّا من خلال حفظ البنى الاجتماعيّة والسياسيّة المحلّيّة. هذا الترنّح بين السلوكِ الفرديّ المادّيّ الاقتصاديّ،

[1] حيث أقلّ من 4% من القوى العاملة العربيّة الفلسطينيّة تعمل في الزراعة ، وتميل أنماط الاستهلاك والعلاقات الاجتماعيّة أكثر إلى الفرديّة العصاميّة من حيث الحراك الاجتماعيّ والاقتصاديّ

ومنظومةِ القيم والأعراف السلوكيّة التي توجّه الخطاب العامّ وتضبط سلوك الفرد من خلال بنى اجتماعيّة تقليديّة، يمكن تلخيصه بأنّه ترنُّح بين الذاتيِّ الفرديّ والجماعيّ، والأُطُرِ التقليديّة الثقافيّة القرويّة والأُطُر العصريّة المادّيّة المدينيّة. هكذا نشأت لدينا مدن وسطيّة صغيرة، بالإضافة إلى أحياء مدينيّة في المدن "المختلطة - المشتركة" ذات هجنة/ خليط/ مزيج من القرويّة والمدينيّة، دون أن يغلب عليها أو تنطبق عليها ثقافة مجتمع المدينة. المقصود أنّه تطوّرت مدن وسطيّة، بدون سِمات مدنيّة ومجتمع مدينيّ تنطبق عليه نماذج/ براديم المدارس والقواعد المعرفيّة لتحديد أسس ومفاهيم تعريف المدينة وسِماتها حسب نموذج المدينة الصناعيّة الغربيّة أو الخدماتيّة الرأسماليّة. يشمل ذلك سلوكَ المجتمعات فيها ودَوْرها الثقافيّ والخدماتيّ والاقتصاديّ الذي يعبَّر عنه في تشكيلة استخدامات الأراضي في محيط المدينة.

5) غياب أو ضعف المركز السياسيّ الاجتماعيّ الثقافيّ وتبعيّته للمركز العبريّ والمدينة الصهيونيّة، سواء أكان ذلك على المستوى القطْريّ الرئيسيّ أو على المستوى الإقليميّ الثانويّ. هذا الضعف أسهم في حصر الحيّز العامّ داخل القرى المتمدِّنة التي أصبحت تديرها بلديّات، حتّى لَيمكن أن نقول إنّ غيابه في بلدات كثيرة قلّص فرص العمل والتنمية الاجتماعيّة الاقتصاديّة في هذه البلدات، وحدّ من النموّ الاقتصاديّ فيها، ممّا زاد من تبعيّتها للمدينة العبريّة، حتّى تلك المجاورة التي أصبحت في كثير من الحالات مصدر محاكاة صعبة المنال لضعف الإمكانيات الاقتصاديّة، ولغياب التخطيط المطوِّر والموجِّه، ولاعتماد قيم اجتماعيّة لمِلْكيّة الأراضي لا قيم عقاريّة، وتقليص مساحات الأراضي العامّة المخصَّصة للتطوير في هذه المدن المستأنفة، والمجتمع الذي يكبر عدديًّا ويتغيّر سلوكيًّا، وذاك كلّه أدّى إلى وقوع البلدات العربيّة الفلسطينيّة في أزمات وتشوُّهات فيزيائيّة (بيئيّة وحيّزيّة) وإداريّة واقتصاديّة واجتماعيّة. من أسباب تردّي البلدات العربيّة الفلسطينيّة في هذه الأزمات ضعفُ النخَب السياسيّة والثقافيّة والإداريّة القطْريّة والمحلّيّة التي -رغم تغيُّرها وتقدُّمها- ما زالت تعتمد في تبرير أزماتها على الحكومات الإسرائيليّة والفكر والممارسة الصهيونيَّيْن، ولا سيّما أزمة المدينة العربيّة المستأنفة، وتركّز مطالبها ممّن هو سبب مركزيّ في تشكيل سِمات التمدُّن والـمَدْيَنة العربيّة الفلسطينيّة الحاليَّيْن، ولا تبذل جهودًا كافية لمحاسبة الذات وإنتاج واقع متحدٍّ وناجح يتناسب مع الظرفيّة التي نشأت نشوءًا قسريًّا، وذلك عبر مقاومتها من خلال تطوير فرص خارج المألوف واستثمار مساحات ممكنة للتحرّك والتغيُّر. خطاب وسلوك المحتجّ اللائم على خلفيّة استدخال ذهنيّة المؤقّت، والاعتقاد أنّ الفرج يأتي من الخارج، هو مُكَوِّن مركزيّ في سلوك النخَب التي تدير بلداتنا، وهي على الغالب كانت جزءًا من الوسطاء بين المركزِ العبريّ المسيطر والمركزِ العربيّ الفلسطينيّ الضعيف، وشكّلت طابع المركز السياسيّ والاجتماعيّ والإداريّ المحلّيّ الذي استُهلِك غالبًا، وأنتج قليلًا من طابع وماهيّة البلدة العربيّة الفلسطينيّة المدينيّة والقرويّة المستأنفة.

آفاق مستقبليّة

يجدر بالإشارة أنّ القرن الحاليّ -الحادي والعشرين- هو قرن المدن والتمدُّن، بعد أن كان القرنُ التاسع عشر قرنَ نهاية الإمبراطوريّات، والقرنُ العشرين قرنَ تشكُّل الدولة الوطنيّة /القوميّة التي من أجلها وفيها نشأت مراكز حضريّة جديدة وتوسّعت نُوَيّات مراكز حضريّة قديمة. حسب توقُّعات منظّمة الأمم المتّحدة للمستوطنات البشريّة، فإنّ من المتوقّع أن يعيش ثلاثة أرباع سكّان العالم في المدن. نحن جزء من هذا الحراك العالميّ وتحوُّلاته، رغم خصوصيّاتنا التي

وقعنا فيها قسرًا والتي صاغت سلوكنا الحضريّ ونكبَتْ مدينتَنا، والتي انطلقت من واقعٍ فيه هيمنة وسيطرة للمركز العبريّ الصهيونيّ علينا، وتأمين لتبعيّتنا عليه. قرانا تحوّلت إلى مدن وسطيّة صغيرة، وما زالت تكبر وتنمو وتتطوّر، بما في ذلك الأحياء العربيّة في المدن "المشتركة - المختلطة"، رغم سياسات التمييز الـمُمَأْسَسة والمبرمَجة تجاه المجتمع العربيّ الفلسطينيّ ومدنه وقُراه، وفيها تنشأ طبقات وسطى ونُخَب محلّيّة تحاول أن تتحدّى في سبيل إنتاج حيّزها ومدنها. والسؤال المطروح هو: هل ثمّة نموذج للمحاكاة؟ هل المدينة العبريّة أو العالميّة هي النموذج، أم إنّه علينا تطوير نموذج هجين نُنتِجه من خلال التعاملِ على نحوٍ انتقائيّ، وأخْذِ ما يناسبنا من أنماط سلوكيّة حضريّة وتخطيط مدينيّ وأساس اقتصاديّ ومكوّنات فيزيائيّة؟ لا شكّ أنّ هيمنة المدرسة والنماذج الغربيّة أثّرت تأثيرًا مباشرًا في صياغة المدينة العبريّة، وأنّ طابع وماهيّة الـمَنشأ وتكوُّن المدينة العربيّة الفلسطينيّة قبل البتر ونكبتها، ولاحقًا بعد استئناف تطوُّر المدينة، يتطلّبان منّا تجنُّب استمرار الترنّح بين القرويّة والمدينيّة، وإنتاج مفاهيم تَقرأ قراءةً ناقدةً مَشهدَ واقع مدننا وتُهيّئ للمستقبل دونما نسْخ ومحاكاة. ولكن علينا أن نستنبط دروسًا وعبرًا لبناء وتطوير مدننا بما يتناسب مع حاجاتنا لننمو ونتطوّر ونطمئنّ فيها. لا شكّ أنّنا ما زلنا في البداية، ونحن جزء من حركة لفهم تشكيل المدينة الوسطيّة، في عهد العولمة وفي ما بعد الكولونياليّة وهيمنة النموذج الغربيّ خلال الثورة الصناعيّة وبعدها، والخدماتيّة والمعرفيّة التي شكّلت المدن الغربيّة، بما في ذلك العبريّة. لا شكّ أنّ مدننا العربيّة والفلسطينيّة بحاجة إلى إعادة صياغة وتشكيل، وينبغي أن يكون لنا دَوْر وحضور في إنتاجها.

*** بروفيسور راسم خمايسي مخطِّط مدن وجغرافيّ، أستاذ التخطيط والجغرافيا الحضريّة، جامعة حيفا، مركز التخطيط والدراسات – كفر كنّا.**

تجلّيات التمدّن الاجتماعيّ لسكّان المدينة العربيّة الـمُنشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة: خصائص منظومة التكافل غير الرسميّ

إبراهيم فريد محاجنة *

تغييب المدينة والإنتاج المعرفيّ عنها:

شهد المجتمع الفلسطينيّ قبل حصول النكبة وصول مراحل تمدُّنه إلى أوجها، وقد تجسّدت في الحيّز العامّ وفي المجالات الديمغرافيّة والتكنولوجيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، ولا سيّما في داخل المدن المركزيّة كحيفا ويافا والقدس بأحيائها الغربيّة خارج الأسوار. وكان من فعل أحداث النكبة تدمير وطمس المدينة الفلسطينيّة عمرانيًّا والعمل على إسقاطها من الذاكرة الجماعيّة. أمّا المؤرِّخ الصهيونيّ، فقد عمل بوعي ومنهجيّة على إنكار "المدنيّة" في فلسطين التاريخيّة. في المقابل، ولأسباب أخرى، عانى الإنتاج الفلسطينيّ على مستوى كلّ من البحث العلميّ، والرواية، والشِّعر، والسِّيَر الذاتيّة وحتّى الطقوس الوطنيّة، عانى من "فقدان الذاكرة" وعدم التطرّق إلى المدينة كموقع جغرافي، وإنّما إلى "المدنيّة" من حيث هي ثقافة وموروث، في مقابل ما نجده من "مغازلة" وَ "ترسيخ" مفهوم القرية التي أصبحت "المؤشِّر العائم" (signifier floating) للرواية الوطنيّة الفلسطينيّة. وبهذا نجد أنّ الباحث من الداخل الفلسطينيّ قد همّش أو تجاهل التطرّق إلى المدينة إلّا في ما نَدَرَ[1]، واهتمّ بسياقها التاريخيّ القائم قبل النكبة أو حاول استحضارها في الذاكرة مثلًا من خلال تفسير ارتياد العرب للحيّ الألمانيّ في حيفا "المختلطة" للسهر والترفيه كمحاكاة للماضي وإعمال "مقاومة خفيّة" موجّهة ضدّ مصادرة إسرائيل لمدنهم عام 1948.

لعلّ أهمّ إسقاطات "تغييب" المدينة الفلسطينيّة التلاعب بإحياء الذاكرة الجماعيّة المنسيّة بفضل تبنّي واستدخال الرواية الصهيونيّة حول تطوُّر المدينة العربيّة في إسرائيل كنتيجة حتميّة مترتّبة على الاحتكاك بالمجتمع الصهيونيّ الحداثيّ. لذلك جرت الاستعانة بنظريّة "التمدّن" في مواكبة تحوُّل القرية العربيّة إلى مدينة بموجب العامل الديمغرافيّ، ولكن دون ثبت لمرور الفلسطينيّين بسيرورة تمدّن حقيقيّة، ممّا يُعتبر بحدّ ذاته قمعًا وإقصاءً للموروث المدنيّ الفلسطينيّ ودفعًا به إلى الهامش.

في ظل تغييب المدينة الفلسطينيّة، فإنّ الباحث العربيّ في إسرائيل قد انصرفَ إلى التركيز القهريّ على الحكم المحلّيّ ("الإدارات المحلّيّة")، وقد صدرت مؤخّرًا أدبيّات حول الحكم المحلّيّ العربيّ في إسرائيل.

[1] من الأبحاث القليلة في هذا الصدد كان بحث منار حسن حول المدينة والنساء الفلسطينيّات والحرب على الذاكرة، الذي تقوم خلاله بجمع شظايا الذاكرة التي لم يوثَّق معظمها داخل أراشيف لتستعيد ذاكرة المدينة التي هدمتها الحركة الصهيونيّة وهدمت ملامحها الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة (حسن ، منار. 2009 **المنسيات، المدينة والنساء الفلسطينيات، والحرب على الذاكرة** .أطروحة للحصول على دكتوراة، قسم علم الاجتماع، جامعة تل-أبيب (العبرية)

تناولت هذه الأدبيّات موضوع تحوّل القرية العربيّة إلى "مدينة قروية" أو "قرية مدنيّة"، للتدليل على الأزمات والمعيقات التي تواجهها. لقد سلّطت هذه الأدبيّات الضوء على الحكم المحلّيّ في ثلاثة مستويات: الأوّل، السلطة المحلّيّة بقيادتها وطاقم إدارتها وموظّفيها. الثاني، التخطيط العمرانيّ للحيّز العامّ. المستوى الثالث، الجمهور العربيّ من حيث نمطيّة ممارسته للانتخاب، ومدى التزامه بدفع الضرائب المفروضة من قِبَل البلديّة ومدى مشاركته على مستوى الجماهيريّة المحلّيّة.

مجْمَل الفكرة خلف الأدبيّات المنجزة أعلاه هو تصوير واقع الظلم المنصَبّ على البلدات العربيّة في الأساس من قِبَل المؤسّسة الإسرائيليّة الكولونياليّة (مطالبة إيّاها بالمساواة الكاملة -خطاب التحصيل)، ومن قِبَل المجتمع (مطالبة إيّاه بالتغيير -خطاب الاعتراف) بغية أن ينعكس هذا التغيير إيجابيًّا على تمكين ونهضة وازدهار البلدات العربيّة في إسرائيل.

تتميّز الأدبيّات أعلاه بأنّها قائمة على البُعد النظريّ، وتتجاهل واقع المدينة (باستثناء بعض الدراسات حول التخطيط) ولا تميّز بين شكليّات البلدات العربيّة في إسرائيل: مَضارب بدويّة؛ قرى (منها قرى مسلوبة الاعتراف)؛ ومدن مختلفة: مدن تاريخيّة؛ مدن مُنشأة؛ مدن تسمّى مختلطة؛ مدن قسريّة -على نحوِ ما سنسهب في تناوله لاحقًا.

وعليه، تدعو هذه المقالة إلى الكفّ عن تغييب مبحث المدينة الفلسطينيّة داخل إسرائيل ككيان مستقلّ، والشروع في مبحث تطوُّرها ميدانيًّا (أمبيريقيًّا) منذ نشأتها في منتصف ثمانينيّات القرن الماضي حتّى اليوم بالمؤشّرات الحضريّة كافّة. وبوصفي اختصاصيًّا اجتماعيًّا، أزمعت على البدء بمبحث مشروع تجلّيات التمدّن الاجتماعيّ للمدينة العربيّة في إسرائيل.

التكافل الاجتماعيّ وخصائص التمدّن:

جرى اختيار مبحث التكافلِ الاجتماعيّ غير الرسميّ الملموس (المادّيّ والعينيّ والخدماتيّ) من قِبَل مصادر طبيعيّة (الأسرة والأقارب) وجماهيريّة (الأصدقاء؛ الجيران؛ المعارف؛ أبناء الحيّ)، المقدَّمِ لعائلات فقيرة، على أنّه أحد أقوى الشواهد الميدانيّة (حيث تكون الممارسة الفعليّة لا اتّخاذ المواقف) على تمدُّن المجتمع؛ إذ يجري كلّ ممّا يأتي: استبدال العلاقات الأوّليّة بالثانويّة؛ ضعف أواصر القرابة؛ تراجُع الأهمّيّة الاجتماعيّة للأسْرة؛ تلاشي الحارة؛ اضمحلال الأساس التقليديّ للتضامن الاجتماعيّ. انصبّ التركيز في السياق الفلسطينيّ على العلاقات التكافليّة باعتبار أنّه عدا كونه مجتمعًا محافظًا (تداخل الثقافيّ والدينيّ)، فإنّما يعاني من ضائقة اقتصاديّة صعبة ومتواصلة جرّاء السياسة الكولونياليّة الداخليّة المنهجية المتّبعة من قِبَل المؤسّسة الإسرائيليّة.

مسائل الدراسة

تعتمد هذه المقالة على دراسة أعمل عليها ترمي إلى توصيف أهمّ تجلّيات التمدّن الاجتماعيّ لسكّان المدينة العربيّة الـمُنشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة، عبْر إظهار خصائص منظومة التكافل الاجتماعيّ غير الرسميّ المقدَّم للأُسَر الفقيرة، وذلك بتتبُّع المحاور المكوِّنة لها: الإستراتيجيّات؛ الحدود؛ الوتيرة؛ الكفاية. وسأتناول في هذه المقالة، بطبيعة الحال، نتائج الدراسة دون تفصيل الأمر، إذ سأترك ذلك للدراسة الموسّعة مستقبليًّا.

اعتمدنا المنهجيّة الكيفيّة التي تلائم البحث من حيث الأخلاقيّات والحقل والأدوات. اخترنا "دراسة حالة" خاصّة بالمدن الـمُنشَأة في عهد دولة إسرائيل. هناك أربعة أنماط للمدن في الداخل الفلسطينيّ: مدن تاريخيّة منذ ما قبل قيام دولة

إسرائيل (الناصرة وشفاعمرو)؛ مُدُن قسريّة خلال عمليّة "التركيز المدينيّ" للعرب البدو في النقب على حدّ أدنى من الأرض كجزء من التفريغ الحيِّزيّ (رهط)؛ المدن المختلطة التي تَحوّل العرب فيها على أثر النكبة إلى أقلّيّة (حيفا؛ عكّا؛ يافا؛ اللدّ؛ الرملة)؛ او تلك التي أقيمت من أجل اليهود ويسكنها عرب أيضًا مثل "نتسيرت عيليت"؛ القرى التي تحوّلت إلى مُدُن في عهد دولة إسرائيل (أمّ الفحم؛ باقة الغربيّة؛ قلنسوة؛ الطيّبة؛ الطيرة؛ كفر قاسم؛ طمرة؛ سخنين ,وعرابة) والتي سنقف عليها لكونها تضمّ أكبر عدد من المدن العربيّة في إسرائيل، ولأنّ مجموع عدد سكانها أكثر، وتجسّد "التأثير الخالص" للكولونياليّة الإسرائيليّة الداخليّة. هي مدن نشأت ونمت في ظلّ هذه السياسات دون شوائب تاريخيّة (كالمدن التاريخيّة) ودون معاناة من "ازدواجيّة الظلم" (كالمدن المختلطة) ومن صراع داخليّ (بين السكّان أنفسهم) وخارجيّ (مع إسرائيل) ما زال محتدمًا (كالمدن البدويّة)، آملين في أن نتمكّن مستقبَلًا من تناول بقيّة أنماط المدن الأخرى.

النتائج المركزيّة

خلصت الدراسة إلى أنّ نظام التكافل الاجتماعيّ غير الرسميّ عند سكّان المدينة العربيّة الـمُنشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة يعمل كشبكة أمان مهمّة لصالح الأُسَر الفقيرة، على الرغم من عدم كفايته وعدم انتظامه لكونه موسميًّا.

معظم التكافل هو إغاثيّ يتمثَّل في مِنح ماليّة مباشرة وغير مباشرة، نحو: التنازل الإراديّ عن حقوق ماليّة؛ تقديم خدمات مجّانيّة وعطايا عينيّة؛ المشارَكة في صندوق الحَمولة؛ جمعيّات توفير وترتيبات إقراض تكافليّ. وبعضه القليل تنمويّ يتمثَّل في علاقات تكافل طارئة تأخذ أشكال استثمار دائمة، نحو: فتح مصلحة مشتركة؛ شراء منتجات وبضائع أسريّة؛ التضمين في المواسم؛ التشغيل المؤقّت وغير الرسميّ؛ منْح حقّ استعمال الأملاك.

يتركّز التكافل الاجتماعيّ غير الرسميّ، في الأساس، في قرابة الدم حيث الأسْرة النوويّة والعائلة الممتدَّة والحَمولة، ومن ثَمّ يتوسّع ليشمل "الأغراب" داخل نطاق الحارة بناء على العلاقات الاجتماعيّة المباشرة، ليترتَّب هذا التكافل بالأصدقاء ثمّ الجيران والمعارف، وآخر حدوده كيفما رُصِد يكون في نطاق البلدة متأثّرًا بالخيريّة الدينيّة أو الخيريّة المجتمعيّة كعلاقات نسب أو علاقات متوارَثة أو تحالفات سياسيّة.

التكافل الاجتماعيّ في أغلبه هو طارئ وموسميّ يقع قُبيل الأعياد والمناسبات مثل افتتاح السنة الدراسيّة، وما يقع في وقت الأزمات أو ما يقع بالتزامن مع مشاريع آنيّة؛ أمّا غير ذلك (ونسبته قليلة) فهو تكافل منتظم على مدار سنويّ أو شهريّ أو أسبوعيّ.

هناك اتّفاق بين الأُسَر الفقيرة حول ضرورة وأهمّيّة وجود التكافل على الرغم من عدم كفايته من وجهة نظرهم.

نقاش

النتائج أعلاه تتطابق مع خصائص منظومة التكافل الاجتماعيّ غير الرسميّ المقدَّم للأُسَر الفقيرة في سائر مناطق المجتمع العربيّ داخل إسرائيل: مضارب بدويّة؛ قرى (منها المسلوبة الاعتراف)؛ مُدُن (تاريخيّة وقسريّة ومختلطة)، كما ورد في دراسة أخرى للباحث. وعليه، يُطرح السؤال: لماذا ليس هناك اختلاف بين التمدين، المجتمعيّ المتمثِّل في التكافل الاجتماعيّ، لدى سكّان المدينة الـمُنشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة، وعمومِ السكّان في الداخل الفلسطينيّ بمختلف قِطاعاتهم (بدو؛ فلّاحين؛ مدنيّين)؟

ثمّة أربعة عوامل تقف خلف تشكيل منظومة التكافل الاجتماعيّ لصالح الأُسَر الفقيرة داخل المدينة العربيّة المُنشَأة في عهد دولة إسرائيل بهذا الشكل، وهي تُعْرَض بحسب أهمّيّتها:

الأوّل، استمرار العلاقات القائمة على قرابة الدم بمسمّياتها وانسياب بطيء نحو العلاقات النفعيّة التي تنتج عن عمليّة التمدُّن أو التغريب. هذه العلاقة ليست استثنائيّة للعرب داخل إسرائيل، بل هي ميزة طاغية في المجتمع الفلسطينيّ والوطن العربيّ ككلّ ومنذ عقود.

الثاني، كون مجتمع البحث مجتمعًا مسلمًا يغلب عليه طابَع المحافظة التي لها إسقاطات على التكاتف المجتمعيّ كما أكّدت النصوص الشرعيّة[2]. نشير هنا أنّنا لم نستطع فصل قرابة الدم (الحَمِيّة القبَليّة) عن الخلفيّة الدينيّة (صلة الرحم).

العامل الثالث، حالة عدم الاستقرار السياسيّ الذي يعانيه العربيّ في إسرائيل ويعزّز لديه الشعور بانعدام الأمان، ممّا يجعلهم يقومون بتكثيف العلاقات التكافليّة كنوع من التأمين المستقبليّ لذاتهم.

العامل الرابع الذي تعزّزه الدراسة الحاليّة يتلخّص في ماهيّة "التمدين القسريّ" الذي طرحته الكولونياليّة الإسرائيليّة بموجب المتغيّرات الديمغرافيّة دون إتاحة الفرصة لتمدين حقيقيّ. بكلمات أخرى، بعد محو الكولونياليّة الإسرائيليّة للذاكرة المدنيّة الفلسطينيّة، قرّرت قسرًا الإعلان عن بعض المناطق المختارة بأنّها "مدن" بموجب معيار عدد السكّان فقط لكن دون ثبت لاجتياز الفلسطينيّين سيرورة تمدّن حقيقيّة. إسرائيل "المستنيرة" تؤكّد أنّها هي التي دفعت العرب "المتخلّفين" إلى هذا المستوى من التمدُّن وإن كان "غير مُرْضٍ"، من وجهة نظر الكولونياليّة، لكونهم ما زالوا يتشبّثون بماضيهم القرويّ.

خاتمة:

هذه الدراسة تقودنا إلى اقتناعٍ مُفادُه أنّ "المدن الفلسطينيّة الـمُنشَأة في ظلّ الكولونياليّة الإسرائيليّة" تعاني من تمدُّن اجتماعيّ "جزئيّ" وَ "مأزوم" وَ "مشوَّه" في أعقاب "تمدُّن قسريّ". وما نعنيه بهذا أنّ تحوُّل القرية العربيّة إلى "مدينة قرويّة" أو "قرية مدنيّة" هو نتيجة الأزمات والمعيقات التي تواجهها، وأهمّها تضييقات المؤسّسة الإسرائيليّة على الحكم المحلّيّ في ثلاث دوائر: مصادرة الأراضي؛ شُحّ الموارد؛ التخطيط العمرانيّ للحيّز العامّ -وهذا ما انعكس سلبًا على سيرورة التمدين.

* **د. إبراهيم فريد محاجنة مُحاضر في قسم الخدمة الاجتماعيّة في الكلّيّة الأكاديميّة في صفد.**

[2] تلك النصوص التي ترى أنّ طاعة الله ليست مقصورة على العبادة، بل هي تتضمّن المنهج الإلهيّ كلّه الذي يدخل في إطاره إيتاء المال وإنفاقه في سبيل التكافل الاجتماعيّ بين أبناء المجتمع

بنْية الثقافة والمجتمع في المدينة الفلسطينيّة

لبابة صبري *

على الرغم من التغيُّرات التي طرأت على النظام الاقتصاديّ الفلسطينيّ في داخل الخطّ الأخضر بُعَيْد إنشاء إسرائيل، فإنّ البنْية الاجتماعيّة والثقافيّة في المدينة الفلسطينيّة لم تتغيّر، على وجه العموم. وأقصد بالبنْية هنا الوعي الجمعيّ والثقافة التي تتولّد منها كالعادات، والتقاليد، ومفهوم الهُويّة والوطن، والعَقد الاجتماعيّ وقوانين الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة التي تحكم أفراد المجتمع. كان النظام الإقطاعيّ الفلسطينيّ، وعلى نحوٍ مستمرّ، في حالة وفاق مع الاستعمار الذي كان يحفظ له امتيازاته لقاء الاستعانة به في تمرير سياساته المختلفة. وبهذه الطريقة، حافظ الإقطاع على ملْكيّته وعمل على تثبيتها وتعزيزها ثقافيًّا وسياسيًّا حتّى غدا هذا النمط من العلاقة بنْية اجتماعيّة سائدة. بعد النكبة، عملت الحكومات الإسرائيليّة من خلال وَرَثة الإقطاع الفلسطينيّ، وهم "المخاتير" الذين كانوا يمثّلون العائلات الكبيرة، ثمّ بعد ذلك، من خلال السلطات المحلّيّة التي هي شكل أوسع من أشكال المخترة يعتمد على البنْية العائليّة وعلى التوازنات الحمائليّة؛ وذلك من أجل ضمان سيطرتها وهيمنتها على المواطنين، واستخدمت الثقافة كعنصر يقوم بذاك الدور المحدِّد الذي يضمن للحُكْم الداخليّ ما يريد، ويحقّق له أهدافه، وأنشأت أندية ثقافيّة وصحفًا ناطقة بالعربيّة غايتها تمرير سياساتها بطرُق مقبولة، مستعينةً في كلّ ذلك بالبنْية الاجتماعيّة والثقافيّة السائدة. وتبعًا لذلك، تكرّست بنْية البرجوازيّة الصاعدة (الإقطاعيّة سابقًا) في عدد من المدن الفلسطينيّة الكبيرة كحيفا والناصرة، أوّلًا، ولاحقًا في مدن أخرى، وذلك تبعًا للتطوُّر السكّانيّ والتمدُّد الطبيعيّ فيها. وقد استحوذت هذه البرجوازيّة على الخطاب السياسيّ والاجتماعيّ وعلى الإنتاج الثقافيّ، وذلك لضمان امتيازاتها؛ فهي صاحبة القرار الاقتصاديّ والسياسيّ والفكريّ والاجتماعيّ، وهي التي تمسك بزمام الأمور، إذ من هذه الطبقة كانت تتولّد الأحزاب والقيادات العربيّة والقوائم الانتخابيّة في البلدات العربيّة. أمّا المواطنون، فكانوا كثيرًا ما يتجاوبون مع السياسة المفروضة، ولا سيّما في فترة الحكم العسكريّ، فيمارسون ما تُملي عليهم السلطتان الحاكمة والمحلّيّة من قوانين وقواعد في مختلف مَناحي الحياة الـمَعيشة؛ الاقتصاديّة والاجتماعيّة وكذلك الثقافيّة والفكريّة، ناهيك عن ولائهم المحدود للأحزاب العربيّة، ما دام ذلك يمسّ مصادر معيشتهم. لكن كلّ ذلك لم يمنع وجود تضارب وتوتُّر في العلاقات بين البرجوازيّة الصاعدة والسلطة الحاكمة، وفي بعض الأحيان كانت الأخيرة تسعى إلى احتواء الأولى، ونتيجة لذلك عاش سكّان المدينة داخل الخطّ الأخضر ولا يزالون حالة من الالتباس والاستلاب والاغتراب نظرًا للهيمنة الثقافيّة البرجوازيّة والاستعماريّة، وذلك تبعًا للتجاذب والتنافر القائم بينهما. فممّا لا شكّ فيه أنّ ثقافة الاستعمار ثقافة متغلغلة في أبعادها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وتحاول هزّ البنى الثقافيّة لبرجوازيّة المدينة بغية التأثير فيها وتشويه معالمها وإخماد صوتها ودورها، وتخترق حقولًا متنوّعة كالفكر وأوجه التفاعل الاجتماعيّ بين أفراد المجتمع الفلسطينيّ.

* * *

يُنْتِج التشابه والاختلاف بين سكّان المدينة الفلسطينيّة التقليديّة تشكيلة من المعاني الثقافيّة والمجتمعيّة، وتقف البنْية بشموخ متعالٍ على الخطاب العامّ. أمّا الأفراد، ففي كثير من تصرُّفاتهم، لا يَعون ما يمارسونه في ظلّ البنْية، كما يتجلّى وعيهم المشترك في المفاهيم الإنسانيّة المشتركة كالحياة والموت. ففي مراسم إحياء "يوم الأرض" -على سبيل المثال-، نلمس رمزيّة الأرض كمفهوم فلسطينيّ تاريخيّ يوحّد الجماهير الفلسطينيّة في همّ واحد، فضلًا عن مفهوم الوجود الفلسطينيّ برمزيّته الثقافيّة والعاطفيّة، ناهيك عن مفهومَيِ الفقدان والأَسْرَلة. ونلمس هنا نوعًا من المقاومة الرمزيّة المباشرة وغير المباشرة، مثلما نلمسها كذلك في مباريات كرة القدم التي يشارك فيها فريق سخنين والتي كثيرًا ما تحمل طابعًا رمزيًّا وسياسيًّا.

تَنتج بنْية الثقافة في المدينة الفلسطينيّة وتتوالد وتنتظم في مسارات تقنيّة ومنضبطة ومؤطّرة، وتضع سكّان المدينة في بوتقتها، تخاطبهم وتُعْلِمهم بقضاياها وإشكالاتها، وتتّخذ لنفسها اليقين المطلق، وحديثها يعبق بالهيمنة والسلطويّة بشتّى تجلّياتهما. كما أنّ المواطنين ليسوا أحرارًا تمامًا في ما يختارونه ويفعلونه، بل هم مقيَّدون بالمجتمع وببنْية العلاقات الاجتماعيّة؛ فالأنشطة الاجتماعيّة للأفراد ليست نتاجات مباشرة لما يريدون ويرغبون، بل هم خاضعون لشروط البنْية الاجتماعيّة. ويمكن القول إنّ ظاهرة التديُّن العامّ داخل الخطّ الأخضر ليست منفصلة تمامًا عن الثقافة الإسرائيليّة التي يتجلّى فيها التديّن كسلطة، فالحديث باسْم الدين من قِبل المؤسّسة الإسرائيليّة يقابَل بخطاب دينيّ إسلامويّ داخل بعض البلدات العربيّة، ولا سيّما في المثلّث، حيث الخطاب السياسيّ الإسلاميّ يتنامى ويتمدّد مجسّدًا بنْية ثقافيّة مزدوجة الوظيفة؛ يتمثّل ذاك في مواجهة الخطاب الدينيّ اليهوديّ، وفي فرض خيار فلسطينيّ بديل للأحزاب الوطنيّة ولرؤيتها للحياة والإنسان.

أمّا الحراك السياسيّ الذي تتخوّف منه السلطة، فهو عبارة عن آليّة لإعادة تشكيل هُويّة ذات فاعليّة لا تنفصل عن العقليّة القبَليّة العشائريّة. وكثيرًا ما يتجلّى ذلك في الانتخابات المحلّيّة كما في انتخابات الكنيست؛ إذ من المتعارف عليه اجتماعيًّا أنّ حَمولة فلان في الحارة الشرقيّة للمدينة تنتمي إلى توجُّه معيَّن، فيكون انتماء أفراد الحَمولة الأخرى القاطنة في الحارة الغربيّة في نفس المدينة لتوجّه آخر مخالِف لانتماء حَمولة الحارة الشرقيّة. وتؤثّر كذلك الكاريزما السياسيّة والشخصانيّة والصدى الإعلاميّ لأفراد معيّنين وارتباطهم بتيّارات أو خلفيّات معيّنة على الانتماء والهُويّة (عزمي بشارة ورائد صلاح وأحمد الطيبي -على سبيل المثال). وفي كثير من الأحيان، يقوم الوازع الدينيّ بدور حاسم في التنظيم الداخليّ للأحزاب، وفي هيكلتها وإعداد قوائمها الانتخابيّة للبلديّة أو للكنيست، وقد يشمل ذلك أحزابًا ذات طابع دينيّ وأخرى ذات طابع عَلمانيّ، على حدّ سواء.

لعلّ العقليّة القبَليّة العشائريّة والأعراف والعادات والتقاليد والموروث الاجتماعيّ هي مِن الميكانزمات التي تستخدمها البنْية الثقافيّة والاجتماعيّة للمدينة الفلسطينيّة (مثلما هو الحال مع مدينة كأمّ الفحم) في ترتيب وتنظيم أمور المواطنين، بالإضافة إلى التعاليم الدينيّة الإسلاميّة التي تقفز بين الحين والآخر لتذكّر الأفراد بوجودها، وتمارس نفوذها كموروث اجتماعيّ يلغي أو يستبدل، في كثير من الأحيان، القوانين المدنيّة في حياة الناس العمليّة والـمَعيشة. وتوظّف البنْية الثقافيّة الدينيّة استهدافها، من قِبل السلطات الإسرائيليّة، واستهداف الأماكن الدينيّة الرمزيّة كالمسجد الأقصى؛ في إعادة إنتاج نفوذها السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ.

* * *

في ما يخصّ العلاقة بين بنْية "الداخل" وبنْية "الخارج"؛ إنْ كان الخارج إسرائيليًّا، أو فلسطينيًّا (كمناطق القدس والضفّة الغربية)، أو عربيًّا (كالأردنّ)، أو إسلامويًّا (كتركيا)؛ فهي علاقة جدليّة ومشوَّشة أحيانًا أمام تداخل الهُويّات بالنسبة لسكّان أمّ الفحم مثلًا، والذين يُكْثِرون من التنقّل بين هذه الفضاءات المختلفة، باعتبار قربها الجغرافيّ أو الإيديولوجيّ منهم.

فالكثير من الفحماويّين يستقون من الخارج ما يعزّز هُويّتهم، وذلك حين يتاح لهم الخروج من البوتقة المحلّيّة من حين لآخر ليعودوا إليها ثانية، فهم يتقبّلون بعض المشاهد التي يرونها في المدن أو الدول الأخرى، وقد يستمتعون بها، ولكنّهم يرفضونها ويعادونها في محيطهم القريب. وبالتالي، يدخل الفرد على الأنظمة الاجتماعيّة المكانيّة الأخرى بوعي مسبق عن ردّة فعله، لأنّه لا يتعامل مع محيطه كما يتعامل في "الداخل"، وكأنّ هنالك تلقائية بنائيّة يصنعها الفرد بناء على المكان، أي عندما يدخل حيّزًا مكانيًّا فهو يرتّب أفكاره وسلوكيّاته بناءً عليه.

هنالك بوّابات عديدة لهذه المسألة؛ دخول وخروج، ممنوع ومسموح، تجميع قاعدة معلومات مكانيّة يجري تشكيل الوعي الآنيّ بها. على سبيل المثال، يجد فلسطينيّو الداخل الذين يزورون الأردنّ في موسم الصيف فسحة للحديث باللغة العربيّة بحُرّيّة دون استعلاء إسرائيليّ على لغتهم، وفي نفس الوقت، كثيرًا ما يقابَلون بالإشارة إليهم بـِ "عرب الـ "48" أو "الإسرائيليّين" أو "أصحاب الدخل العالي"، وإن كانوا من الطبقة العاملة في إسرائيل. وعلى غرار ذلك، حين يزورون مدينة رام الله في الضفّة الغربيّة للاستجمام والتسوُّق، أو مدينة بيت لحم خلال الأعياد المسيحيّة، يجدون أنفسهم في واقع انفصام الهُويّات والحواجز.

* * *

تحلّق اللغة فوق أفراد المجتمع وتنظّم أشياءهم وتصنّفها من خلال علاقاتٍ مركّبة ومتشابكة، وقد تكوّن فكرة أو تمدّهم بوجهة نظر عن واقعهم، على اعتبار أنّ لغتهم هي وسيطهم بين ثقافتهم وواقعهم؛ فأفراد المجتمع يرون ثقافتهم وواقعهم من خلال لغتهم، وعندما تُغيّر اللغة علاقاتها سيتغيّر المجتمع بالضرورة. هذا تمامًا ما يجري في بنْية اللهجة في المدن الفلسطينيّة داخل الخطّ الأخضر التي حظيت بمكانة "مدينة" في العقود القليلة الماضية، لكنّها لا تزال تعيش صراعًا داخليًّا بين طابعها المدنيّ وطابعها الريفيّ. فلكلّ مدينة لهجة خاصّة بها، والتحدّث بلهجة ما يتميّز باستمراريّة التغيير ولا نهائيّته، فهو محتوى إنسانيّ فرديّ وشخصيّ، وعندما نتحدّث نقول ما نشاء من الكلام، ولكن أفراد المجتمع الفلسطينيّ يفهمون بعضهم البعض من خلال المرجعيّة البنيويّة اللغويّة الفلسطينيّة الواحدة التي تشكّل أفقًا ثقافيًّا يظلّلهم جميعًا، ولا يوجد مجال لأن يتخطّوها، وإذا جرى ذلك، فلن يتقبّله المخاطَب، وسيسارع إلى تصويب المخاطِب بناءً على البنْية اللغويّة الفلسطينيّة الكلّيّة. من جهة أخرى، يمثّل اختراق اللغة العبريّة للّغة العربيّة إطارًا تفاعليًّا رمزيًّا لا ينفصل عن علاقات القوى والسوق، وله دور في تشكيل رأس مال ثقافيّ يعيد صياغة وعي الناس ويعيد ترتيب هُويّتهم وعالمهم الرمزيّ.

ثمّة قواعد تحكم اللغة الفلسطينيّة كالحكي واللهجات في المدن الفلسطينيّة، ومن هذه القواعد تُشتقّ قواعد أخرى، كقواعد العرس الفلسطينيّ التي تحكم المراسم في جميع المدن الفلسطينيّة، وقواعد وقوانين المؤسّسات التي تحكم الموظّفين، وطقوس الموت التي تشكّل البنْية الـمَوْتيّة. وجدير بالذكر، أنّ طقوس الموت مشابهة لطقوس العرس؛

الجنازة والزفّة، الميت المحمول والعريس المحمول، الكفن الأبيض والبدلة البيضاء، حمّام العريس وحمّام الميّت، فكلاهما يركّز على الجسد. العرس الفلسطينيّ، كسائر الطقوس الأخرى، ثابت وله قواعد، ولا يختلف جوهريًّا بين مدينة وأخرى، فهي بنْية فلسطينيّة ثابتة، علمًا أنّها قد تسمح بشيء من الاختلاف السطحيّ. وعليه، فإنّ أفراد المجتمع في حياتهم اليوميّة يمارسون لا نهاية من الأفعال والأعمال والأفكار والأحلام، غير أنّ البنْية تقف لهم دائمًا بالمرصاد، في اليقظة وفي المنام، في الحياة وربّما في الممات.

* **لبابة صبري محاضرة علم اجتماع في جامعة بيت لحم، كلية التربية.**

تحوّلات الهُويّة بين الاستعماريّ والدينيّ: أمّ الفحم نموذجًا

أحمد اغباريّة *

تفصح المسيرة التطوّريّة لأمّ الفحم خلال القرن العشرين عن ثلاث مراحل تعاقبت على هذه القرية /المدينة، هي على النحو التّالي:

1. المرحلة التركيّة- البريطانيّة.
2. المرحلة الصهيونيّة الأولى.
3. المرحلة الصهيونيّة الثانية.

تتميّز المرحلة الأولى بنزعة انفتاحيّة تجسّدت على الأرض بالتعايش بين أغلبيّة مسلمة وأقلّيّة مسيحيّة، من جانب، واعتماد منظومة أخلاقيّة واجتماعيّة فلّاحيّة، من جانب آخر. أمّا المرحلة الثانية، فقد شهدت تحوّلًا من قرية فلّاحيّة إلى أخرى عمّاليّة مع الإبقاء على المرجعيّة الأخلاقيّة الفلّاحيّة وتبنّي بعض الأخلاق والقيم الوطنيّة. أمّا بخصوص المرحلة الثالثة، فتتميّز بتحوّل القرية إلى مدينة عمّاليّة كبيرة، طابعها العامّ استهلاكيّ، فيما مرجعيّتها الأخلاقيّة تمثّل قطيعة حادّة مع ما سبق، وذلك بعد تبنّيها منظومة أخلاقيّة مستمَدّة من فكر الحركة الإسلاميّة.

ولو أخذنا هذه المرحلة الأخيرة، لوجدنا قوّتين كبيرتين تتنازعان السيطرة على المدينة؛ السلطة الإسرائيلية التي تسيطر على جسدها، والحركة الإسلاميّة التي تسيطر على روحها. غير أنّ ذلك لا ينفي تجلّي المادّيّ في الروحيّ حينما تسعى السلطة الإسرائيليّة إلى احتواء وعي المواطنين من خلال هيمنتها المطلقة على مناهج التدريس المدرسيّة، ومن خلال تفصيل هذه المناهج على مقاساتها الأمنيّة والأيديولوجيّة، أو من خلال إكسابها عادات وسلوكيّات ليست هي من صميم الهُويّة الفلسطينيّة. كذلك لا يمنع هذا من تجلّي الروحانيّ في المادّيّ من خلال السعي الدؤوب لدى الحركة الإسلاميّة إلى السيطرة على الحيّز العامّ في المدينة وإشباعه بالرموز الدينيّة المستمَدّة من مرجعيّتها الأيديولوجيّة. وهذا ليس بدعًا، فمنذ صعودها على الساحة الفحماويّة حتّى أيّامنا هذه، سعت الحركة الإسلاميّة إلى تعزيز مكانها من خلال بناء جهاز معرفيّ متطوّر ومتعدّد الغايات يشتمل على كلّ ما يلزم من أجل صياغة هُويّة جديدة: روضات إسلاميّة؛ مدرسة أهليّة؛ كليّة شريعة؛ مركز أبحاث؛ صحف ومجلّات (مرئيّة ومطبوعة)؛ مطابع؛ جمعيّات أهليّة؛ لجان صلح عشائريّة؛ رجال دين ودُعاة؛ فرق إنشاد؛ مساجد؛ مهرجان سنويّ للأقصى... وغير ذلك من الفعّاليّات والمؤسّسات التي مكّنت للحركة في أمّ الفحم وأتاحت لخطابها التغلغل بين الناس والتأثير في وعيهم اليوميّ، وفي ذوقهم الجماليّ، وتكييفهم لمختلف الجوانب المتعلّقة بخطاب هذه الحركة. والحركة الإسلاميّة إذ تضع يدها على الحيّز العامّ، فبغطاء يوفّره خطابها الغيبيّ والمتعالي الذي يسوّغ لها تملُّك هذا الحيّز وتجييره، بل كذلك إعادة صياغته بحيث يغدو متناغمًا

مع مفهومها الخاصّ للدين. وهي وإنِ اعترفت بالتفرقة بين الحيّزين، العامّ والخاصّ، فعلى مضض؛ إذ في عُرفها هذه تفرقة بشريّة محضة، لأنّ الناظر إلى الأرض من السماء لا يبصر تفرقة من هذا القبيل، بل يتساوى الخاصّ والعامّ على اعتبار أنّ كليهما ملك للسماء. ومن هذا الباب، يتحوّل المكان بكلّ أثاثه وأشيائه إلى أداة طيّعة لا يُسمح لها إلّا بأن تنطق باسم الدين أو باسم مَن يرافعون عنه. هكذا هو الحال مع غالبيّة شوارع المدينة، والأماكن العامّة، والمدارس، والمؤسّسات، والمساجد وغيرها، الّتي بمرور الوقت تحوّلت إلى نصوص يستهلكها الفحماويّ يوميًّا لتغدو زاده الثقافيّ والروحيّ الذي يقتات عليه.

بَيْدَ أنّ الـمُعاين للجسد المعماريّ للمدينة يلاحظ فوضى عارمة في البناء، وقد تتجلّى هذه الفوضى في انتفاء الذوق الجماليّ العامّ؛ إذ ليس ثمّة أنموذج أو طراز في البناء يعبّر عن هُويّة معماريّة واضحة، بل إنّ ما هو قائم ليس إلّا هويّات فرديّة للبيوت والبنايات تعبّر عن أذواق شخصيّة غالبًا ما تُستجلَب من خارج المدينة، أي من المدن اليهوديّة، أو البلدان العربيّة أو الأوروبيّة. فالهُويّة المعماريّة للمدينة هي خليط من الأذواق والتصاميم المستنسَخة التي تُدمَج في بعض الأحيان مع بعض الملامح المعماريّة الإسلاميّة مؤلِّفةً نمطًا هجينًا غير متآلف العناصر. ولو قارنّا هذا الأسلوب المعماريّ مع ذلك الذي كان معتمدًا قبل قيام إسرائيل، لوجدنا مشهدًا مغايرًا يَموج بأنماط عمرانيّة كَـ "البيت" وَ "العَقْد" وَ "العلّيّة"، وما شاكل ذلك. ومع أنّ هذه الأنماط كانت تختلف في ما بينها في بعض المزايا، فإنّها تظلّ تعبّر عن ذائقة معماريّة تقليديّة ومتآلفة. فالبناء كان يجري بالتصميم ذاته وبالوسائل عينها، وكلّ من رغب في إنشاء بيت جديد، ما كان عليه إلّا أن ينظر حوله ويستلهم نموذجه ممّا هو قائم بالفعل. أمّا معماريّة المساجد، فهي -على قلّتها- لم تكن مختلفة؛ بَيْدَ أنّ أكثر ما يميّزها هو عدم الإفراط في المساحة وفي الزخرفة. أمّا موادّ البناء الأوّليّة، فكانت بسيطة وفي متناول اليد وتشتمل على الآجرّ، والطّين، والتبن، والأخشاب وغيرها. بَيْدَ أنّ هذا المشهد المعماريّ بدأ يتبدّل تدريجيًّا بعد قيام إسرائيل وتحوُّل أمّ الفحم إلى قرية عمّاليّة، حيث صار العامل يؤْثِر بناء بيته بالطراز نفسه الذي يقوم هو ببنائه في المدن اليهوديّة، وفي كثير من الأحيان بالتصميم نفسه. وشيئًا فشيئًا بدأت "العقود" وَ "البيوت" بأقواسها وَ "علّيّاتها" تُخْلي مكانها للمنازل الرحبة والمربّعة المبنيّة من موادّ كالحديد والإسمنت والطوب، والتي كانت تصنَّع في المدن اليهوديّة. وحين تحوّل البناء من محلّيّ إلى استعماريّ، بدأت أمّ الفحم تفقد طابعها المعماريّ المحلّيّ لتحلّ مكانه أنماط هجينة غير متّسقة لا تخلو من الفوضى هي السائدة اليوم. يضاف إلى ذلك أنّ تغيُّرًا لافتًا طرأ على هذا المشهد منذ أواسط الثمانينيّات، إذ بدأ العمران في المدينة يكتسي بأزياء إسلاميّة نابعة من تفاعل الحركة الإسلاميّة مع البيئة الفحماويّة، فكان من نتائج هذا التفاعل أن بدأت تظهر أنماط عمرانيّة فيها إبراز للملامح الإسلاميّة المستمَدّة أساسًا من تصميم المساجد، كالمحاريب، والشّبابيك المقوّسة، والأعمدة الطويلة الأسطوانيّة، ناهيك عن الإكثار من الرخام والزخارف الداخليّة والخارجيّة ذات الطابع الدينيّ البارز. وبمرور الوقت، بدأ التصميم الإسلاميّ يَسِمُ المدينةَ ويزحف في كلّ اتّجاهاتها ساعيًا إلى السيطرة على حيّزها العامّ. وقد تتجلّى هذه الهيمنة المعماريّة بمظاهر مختلفة، منها التخلّص من القديم وهدمه، لأنّه يجسّد الهُويّة التقليديّة الفلّاحيّة، كما حدث مع مسجد الإغباريّة القديم الذي هدمته الحركة الإسلاميّة في أواخر الثّمانينيّات دون إذن من أحد (وأعقبه هدم مسجد المحاجنة التاريخيّ من طرف لجنة محلّيّة شعبيّة استلهمت عملها -على ما يبدو- من هدم مسجد الإغباريّة)، ورغم ما كان له من عراقة ومكانة تاريخيّتين، بل كذلك آثرت أن تبني مكانه مسجدًا هو أقرب في معماريّته إلى المجمّع التجاريّ. ومن المصادفات الطريفة أن أُطلِق على هذا المسجد اسم "مجمَّع أبي عبيدة"، وهو اسم يجمع بُعدَيْن مهمّين في فكر الحركة: الضخامة المفْرِطة، والاسم السلَفيّ الذي يثير الحنين إلى "السلَف الصالح"، وبالتالي يحيل إلى الهُويّة الأصوليّة الّتي لا تدّخر الحركة

جهدًا في سبيل الدعاية لها. غير أنّ كلّ ذلك لا يعني أنّ المكان، مسجدًا كان أَم غيرَه، يحمل هُويّة خاصّة به أو شخصيّة تميّزه، لأنّ وظيفته الأداتيّة باتت تلغي خصوصيّته المعماريّة مجرِّدة إيّاه من هُويّته الحضاريّة. وقد حدث ذلك حين جرى استنساخ مسجد "أبي عبيدة" في مكان آخر بالتصميم ذاته وبالمواصفات الهندسيّة عينها في حيّ البراغلة، ولكن باسْم آخر هو "صلاح الدين"، لا لسبب إلّا لأنّ النموذج الأوّل قد نجح، فلا مانع إذًا من تكرار هذا النموذج في مكان آخر وباسم مغاير. والمعنى من وراء ذلك هو أنّ الهُويّة المعماريّة للمسجد ليست ذات أهمّيّة، وإنّما هُويّته الأداتيّة والوظيفيّة، وهو ما أفقد المسجدين خصوصيّتهما الفنّيّة. إنّ كلّ من يحظى برؤية المسجدين لا يملك إلّا أن يستغرب، وقد يشطح به الخيال فيظنّ أنّ عفريتًا من "ألف ليلة وليلة" قد نقل مسجد "أبي عبيدة" وطار به من مكان إلى مكان. وأظنّني لا أحيد عن جادة الصواب إذا قلت إنّ عددًا من المساجد في المدينة تحوّلت إلى مؤسّسات رسميّة للحركة كما هو الحال في مسجد "ابن تيميّة" الذي يشمل، بالإضافة إلى المسجد، مركزًا للتحكيم الشرعيّ، وروضات، ومقرًّا للحركة، وغرفًا للضيافة. وكأنّي بالمسجد ملحق بهذه المؤسّسات وليس العكس.

تقودني هذه النقطة إلى الحديث عن مَلْمح الضخامة الذي يميّز المساجد والمآذن التي صارت تناطح السحاب، وهو ملمح لم يكن مأثورًا في الفترات السابقة، والغاية من ورائه هي إبراز طابع المدينة الدينيّ، ولا سيّما بعد أن وضعت الحركة الإسلاميّة يدها على المساجد وصارت تدشّنها أو تعيد بناءها وَفق تقنيّات ورموز تخفي وراءها مَراميها الأيديولوجيّة. أمّا الضخامة فهدفها جليّ وواضح، وهو إثارة الرهبة والفضول لدى غير المتديّنين بغية استمالة أفئدتهم واستقطابهم. بيد أنّ الأمر لا يتوقّف عند المساجد؛ فاختراق الحيّز العامّ ماثل في كلّ مَعْلم وناحية من نواحي المدينة، وربّما من أكثر المعالم لفتًا للنظر بالنسبة للهُويّة الدينيّة هو ذلك الإبريق المعدنيّ الضخم الذي يصادفه الداخل إلى المدينة من جهة اليسار على منحدر مشجّر بالكينا، وهو يُعتبر من الأماكن العامّة الترفيهيّة والمفضّلة في الصيف لدى الكثير من الفحماويّين. فالإبريق يتوسّط حوضًا نُقشت عليه أسماء الله الحسنى، وهو قائم داخل حوض ثانٍ أوسع من الأوّل يُمْلَأ في المعتاد بالماء. ولا يحتاج هذا الإبريق إلى كبير عناء لفهم دلالته؛ فهو إبريق الوضوء، غير أنّ المباشرة في التعبير أفقدت هذا المَعْلم جماليّته، لأنّه متخَم بذاته، يصرّح أكثر ممّا يلمّح، ولا يفسح المجال للتأمّل، وذلك لأنّ الإيديولوجيا لا تطيق الإيحائيّة التي قد تقتل مراميها الصارمة وأوامرها القاطعة والواضحة. وليس بعيدًا عن هذا الموضع، وتحديدًا في الشارع الموازي للشارع الرئيسيّ من أعلى المنحدر، المعروف بشارع "القدس"، تقع المدرسة الأهليّة التي تتوسّطها قبّتان مذهَّبتان، واحدة كبيرة وأخرى صغيرة، تجلس كبراهما على قاعدة مكعّبة الشكل تحاكي شكل الأقصى وتصميمه، وتبغي، في النهاية، إضفاء جوّ دينيّ على التعليم داخل المدرسة. ولعلّ في هذه التجربة المعماريّة محاكاة للمدارس الأهليّة المسيحيّة التي تقام غالبًا إلى جوار كنيسة أو دير.

إنّ النمط المعماريّ السائد اليوم في المدينة هو مزيج من التصاميم التي تتنازع في ما بينها نزاعًا خفيًّا على الاستحواذ على الفضاء الفحماويّ. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الهُويّة المعماريّة المحلّيّة مفقودة نظرًا لاستقدامها من الخارج ودمجها مع ملامح أخرى تفتقر، في كثير من الأحيان، إلى الاتّساق الجماليّ. غير أنّ العلاقة مع "الخارج" لا تتوقّف عند هذا الحدّ؛ فالكثير من النشاطات الاجتماعيّة، لا سيّما في العقدين الأخيرين، باتت تقام خارج المدينة، كالأفراح، والسّهر ومناسبات أخرى، مقارنة مع ما سبق، حيث كان العرس حدثًا اجتماعيًّا كبيرًا تشارك فيه الأسرة بقضّها وقضيضها، والأهمّ من كلّ ذلك أنّ العرس كان يُقام في البلدة نفسها لا خارجها، وكانت تتخلّله مشاهد الحمّام والزفّة التي كانت النساء يشاركن

فيها، فيما في الخلفيّة تبرز المعالم الريفيّة للبلدة. أمّا اليوم، فغالبيّة المناسبات الاجتماعيّة السعيدة صارت تُقام خارج البلدة، بينما المناسبات الحزينة، كالجنازات وزيارة بيوت العزاء، هي المناسبات الاجتماعيّة الأكثر انتشارًا داخل البلدة.

ولا تتوقّف العلاقة مع "الخارج" عند هذا الحدّ، لأنّ المدينة في ساعات النهار هي أقرب ما يكون إلى معبر يمرّ منه الناس والسيّارات، فغالبيّة الرجال فيها هم من العمّال الذين يسافرون يوميًّا في ساعات الصباح المبكّرة إلى العمل في المدن اليهوديّة، وفي المقابل يدخل المدينةَ يوميًّا عدد لا بأس به من عمّال الضفّة الذين يعملون في ورشات مختلفة فيها. والمفارقة تكمن في أنّ المدينة التي توفّر فرص عمل لعمّال الضفّة باتت عاجزة عن توفير هذه الفرص للعمّال من أبنائها، وذلك بسبب تفاوت مستوى المعيشة بين الضفّة والداخل الفلسطينيّ. أمّا بالنسبة للمشتغلين بالتجارة في المدينة، فغالبيّتهم العظمى من صغار التجّار الذين يعتمدون على المستهلِك المحلّيّ، بينما كبار التجّار يؤْثِرون إنشاء مشاريعهم خارجها، ناهيك عن أنّ فضاء المدينة الضيّق ما عاد يتّسع لطموحاتهم ومشاريعهم. أمّا إذا اختارت قلّة منهم الاستثمار داخل المدينة، فبالتنسيق مع الحركة الإسلاميّة التي تمدّهم بالقوّة الاستهلاكيّة المطلوبة، إذ إنّ جُلّ أصحاب المصالح التجاريّة الكبرى في المدينة يدينون بالولاء للحركة الإسلاميّة ولفكرها، ولا يتوانون عن مؤازرة الحركة بالمال كلّما استدعى الأمر ذلك.

ولو تقصّينا أمر الزراعة في المدينة، لوجدناها معدومة نظرًا لتقلّص المساحة الخضراء، لا سيّما تلك المشجّرة بالزيتون، إذا قيست بتطلّعات الناس. كما أنّ اتّساع رقعة البناء وتقلّص المساحات الزراعيّة قلّلا على نحوٍ ملحوظ من المناظر الخلّابة والخضراء، وشيئًا فشيئًا تلاشت العلاقة الوجوديّة مع الأرض بكلّ ما تحمله من معانٍ وجدانيّة ونفسيّة. هذه العوامل وغيرها دفعت الكثيرين إلى الزحف إلى القرى المجاورة حيث الفضاء أرحب وقطع الأراضي أكثر وفرة. وربّما هذه واحدة من الظواهر العكسيّة التي تميّز هذه المدينة، فالهجرة ليست إليها بل منها، نظرًا لخلوّها من بنية تحتيّة صُلبة ومن مُنشآت حقيقيّة تلبّي احتياجات مدينة، ثمّ هي لا توفّر فرص عمل كافية لأبنائها، فضلًا عن أنّ الكثير من نشاطاتها الاجتماعيّة فقدت صبغتها المحلّيّة وصارت تقام خارجها، وإذا أضفنا إلى كلّ ذلك عوامل إضافيّة (نحو: غياب الجمعيّات الأهليّة غير الحزبيّة؛ احتجاب المرأة عن كلّيّة المشهد الفحماويّ، وإذا ما ظهرت فللتجميل؛ اعتكاف النخب المثّقفة في صومعاتها الأكاديميّة؛ غياب الذّوق المعماريّ العامّ؛ العنف الذي بات يعصف ويزلزل في كلّ حيّ ومحلّة؛ سطوة العبريّة على وعي الناس وعلى لا وعيهم، في الشّارع والبيت والمؤسّسة)، نجد مدينة مرتعشة قد فقدت توازنها الاجتماعيّ والروحيّ. فهي، وإنْ كانت على موعد مع الحداثة في عهد سابق، أضحى هذا عنها بعيد المنال في الفترة الحاليّة، نظرًا لتعاقب المستعمِرين عليها، وبسبب ارتدائها هُويّة ليست تنبع من طبيعتها أو سليقتها. فالمدينة فقدت قدرتها على الإنتاج المحلّيّ لأنّها آخذة في الابتعاد عن ذاتها وعن أصالتها، أمّا في الفترات السابقة فقد كانت، إلى حدّ ما، متماهية مع ذاتها، حيث كانت قبل قيام إسرائيل تعتمد على الزراعة، وتملك مسطّح أراضٍ هائلًا، فضلاً عن تمسّكها بالأخلاق الفلّاحيّة التقليديّة التي أضفت جوًّا من الألفة الاجتماعيّة. بيد أنّها كانت قد فقدت غالبيّة مسطّحاتها الزراعيّة بُعَيْد إنشاء إسرائيل، وانتقلت إلى الحالة العمّاليّة التي خلقت انفصامًا اجتماعيًّا وثقافيًّا حادَّيْن، يُضاف إلى ذلك السيطرة الدينيّة للحركة الإسلاميّة، وسعيها الدؤوب لفرض هُويّة قسريّة على المدينة. كلّ هذه العوامل حالت دون تطوّرها إلى مدينة عصريّة، فهي أشبه ما تكون بمسرح للتجريب والتهجين يجعل أمر تصنيفها عسيرًا، فلا هي مدينة ولا هي قرية، أمّا فضاؤها فأقرب إلى فضاء المخيّم. وإن قارنّاها مع قرية مجاورة لها كقرية معاوية، وجدنا هذه الأخيرةَ تشهد نَفَسًا إنتاجيًّا متزايدًا يعتمد على تنشيط الزراعة المحلّيّة، كتربية المواشي، وصناعة الأجبان ومشتقّات

الحليب، وتربية النحل وزراعة الزيتون؛ وذلك كمصادر رزق قلّلت كثيرًا من التبعيّة للمستعمِر ولإملاءاته الظاهرة والخفيّة.

إجمالاً لكلّ ما تقدّم، نقول إنّ أمّ الفحم قد انتقلت من بلدة قادرة على إنتاج ما هو روحيّ ومادّيّ إلى مدينة طابعها العامّ استهلاكيّ، غالبيّة ما يبدو منها من مظاهر لا يعبّر عن هُويّة راسخة أو رؤية حضاريّة واضحة، فهي تكاد تعيش حالة من القطيعة مع ماضيها الريفيّ، وهذا قد يكون من نتائج العلاقة مع المستعمِر الذي يسعى جاهدًا، وبطرق شتّى، إلى إفراغ الثقافة المحلّيّة من مضمونها التراثيّ بغية زعزعة المرتكزات التي تقف عليها الهُويّة الفلسطينيّة. وحين أطلّت الحركة الإسلاميّة على المشهد الفلسطينيّ، في أواخر السبعينيّات، كانت مسيرة التجهيل هذه قد بلغت مداها، فاستغلّت الحركةُ الفراغَ الثقافيّ الذي خلّفته العلاقة مع المستعمِر، والفشلَ الذريع الذي مُنِيَتْ به الحركات الوطنيّة، ولا سيّما في تثبيت هُويّة عربيّة؛ فعملت على صياغة هُويّة لا تشكّل نتيجة لأيّ تفاعل مع الواقع الـمَعيش، وإنّما لتفاعل مع واقع غيبيّ هشّ وغرائبيّ. فالماضي الذي ترتكز عليه الحركة الإسلاميّة في صياغة هُويّتها هو الماضي البعيد، أي "السلف الصالح"، وهو -وإنْ كان جزءًا من الموروث الإسلاميّ- انتقائيّ، مبتور ومشوّه، شخصيّاته مثاليّة لا تاريخيّة، وهو مُعَدّ أساسًا من أجل التعبئة الأيديولوجيّة. فضلاً عن كلّ ذلك، إنّ خطاب الحركة لا يخلو من نبرة إقصائيّة فيها تحييد للكثير من الفئات والشرائح الفحماويّة. وتبعًا لذلك، فإنّ وعي الفحماويّ المنتسب إلى صفوف الحركة الإسلاميّة صار مشبعًا بالغيبيّات، فتراه يعجز عن فهم الواقع إلّا من خلال هذه الرؤية التي تَـحُول دون تعاطيه السليم مع الواقع اليوميّ. ويصل الحدّ بهذه الرؤية إلى تصوير الفترة التي سبقت ظهور الحركة الإسلاميّة في أمّ الفحم بأنّها شكل من أشكال الجاهليّة، بينما الحركة الإسلاميّة هي "النور" الذي بدّد هذا الجهل، فلا نعجب إذا وجدنا أنّ اسم المدينة في أدبيّات الحركة، وفي لغة التخاطب اليوميّ بين أبنائها، هو "أمّ النور" لا "أمّ الفحم". فالمدينة معزولة عن تاريخها القريب وعن تراثها الحقيقيّ البعيد، وتعيش مزاجًا روحيًّا مرتبكًا بين الأرضيّ والسماويّ، أو بين الدنيويّ والدينيّ، ناهيك عن الممارسات اليوميّة للمستعمِر التي تفرغ مفهوم "المواطنة" من مضمونه، وتصرف النظر عن مجرّد التعويل عليه في واقع مستقبليّ. للأسباب المذكورة مجتمعةً، فإنّ هذه المدينة لا تنتج معرفة عن ذاتها، إذ هي لا تعيش وضعًا طبيعيًّا، بل جُلّ ما يُنتج فيها هو ترديد لشعارات دينيّة مستهلَكة، أو التغنّي بمقولات وطنيّة ممجوجة.

* **د. أحمد محمود إغباريّة: باحث في الفلسفة والعلوم الإسلاميّة في جامعة تل أبيب، ويحاضر في المعهد لتاريخ العلوم وفلسفتها (على اسم كوهين)، وفي قسم اللغة العربيّة والدّراسات الإسلاميّة.**

عاصمة الثقافة الفلسطينيّة في الداخل: تطوّر الموسيقى والطبقة الوسطى المدنيّة في حيفا

نديم كركبي *

"قوم نحرق هالمدينة ونعمّر واحدة أشرف
قوم ننسى هالزمان ونحلم زمن ألطف
ما زالك بلا شي، ما فيك تخسر شي"

- مشروع ليلى، "إنّي منيح" من ألبوم "الحلّ الرومانسيّ" (2011)

في شهر آذار الماضي (2016)، ذهبت لمشاهدة فيلم في مبنى سينما "حين" السابق في شارع شبتاي ليڤي الذي من المخطَّط أن يرمَّم ليصبح مركزًا للفنون بإدارة جمعيّة الثقافة العربيّة. الشخص الذي قدّم الفيلم احتفل بلحظة فريدة لأوّل مهرجان فلسطينيّ للأفلام المستقلّة في حيفا، واصفًا المدينة بأنّها "عاصمة الثقافة الفلسطينيّة في الداخل". هذا النعت قد أصبح شائعًا بين الفنّانين وروّاد البرامج الثقافيّة، نسبةً للارتفاع الملحوظ في عدد الانتاجات المحلّيّة في جميع مجالات الفنون. المكانان الآخران اللذان استضافا المهرجان السينمائيّ، مسرح خشبة وحانة العروض كباريت، قد افتُتِحا في العام الماضي كمساحتين فلسطينيّتين مستقلّتين، لينضمّا إلى عدّة مَقاهٍ ومؤسّسات فلسطينيّة توفّر شتّى الأمسيات الثقافيّة المختلفة التي أصبحت جزءًا من مشهد نابض يتطوّر في المدينة.

هذا التطوّر ليس مسألة مفهومة ضمنًا، علمًا بانهيار الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة الفلسطينيّة في حيفا على أثر النكبة. محاولات الاحتواء والرقابة، عبْر شروط تمويل المؤسّسات الإسرائيليّة، أدّت إلى عقود من التدفُّق الخفيف في الإنتاج الثقافيّ الفلسطينيّ الأصلانيّ المسيَّس استمرّت حتّى التسعينيّات، ناهيك عن الأنشطة الحزبيّة مع القليل من المبادرات المستقلّة لجمهور متعطّش للإبداعات المحلّيّة التي تعكس واقعه.

فكيف لمدينة كانت مركزًا ثقافيًّا في الشرق الأوسط في مطلع القرن العشرين، وفقدت غالبيّة سكّانها الفلسطينيّين إثر النكبة، أن عادت لتبني نفسها وتطمح إلى لقب عاصمة الثقافة الفلسطينيّة؟ لماذا حدث هذا التطوّر في حيفا بالذات؟ وماذا يحمل ذلك من استنتاج بشأن الفلسطينيّين في إسرائيل؟ في هذه المقالة، ومن خلال لمحة تاريخيّة سريعة، أقرن بين صعودِ المشهد الثقافيّ في حيفا وظهورِ جيل فلسطينيّ ثانٍ من الطبقة الوسطى المدنيّة. سيوضَّح ذاك من خلال تناوُل تطوّر الإنتاج والأداء الموسيقيّيْن الفلسطينيَّيْن في المدينة.

الثقافة والإنتاج الفنّيّ في حيفا: لمحة تاريخيّة

مع تمركز إدارة الانتداب البريطانيّ في حيفا، ونتيجة لبناء سكّة الحديد الحجازيّة والميناء البحريّ، تحوّلت المدينة في بداية القرن العشرين إلى مدينة عالميّة، حيث ظهرت فيها الهُويّة الوطنيّة الفلسطينيّة كتشكيلة حديثة[1]. بروز ثقافة المدينة والترفيه كان جزءًا من هذا التشكُّل، من خلال الأندية الدينيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة التي نظّمت البرامج الثقافيّة والمباريات الرياضيّة، بالإضافة إلى الخيارات العديدة للترفيه، مثل الشواطئ والمقاهي ودور السينما[2]. نحو الثلاثينيّات، أصبحت حيفا جزءًا من شبكة إقليميّة من المدن العالميّة، التي احتوت ثقافة الطبقة الوسطى المدنيّة الصاعدة، والبرجوازيّة الصغرى، والتي شملت رجال الأعمال والمثقّفين والفنّانين الذين كانوا من طليعة تكوُّن الهُويّة القوميّة والوطنيّة، على أساس ليبراليّ حديث. جاء ذلك بموازاة ومنافسة المؤسّسات والأنشطة الثقافيّة اليهوديّة الصهيونيّة التي بدأت تظهر في البلاد آنذاك. فقد تسابقت الأندية والمسارح والمقاهي العربيّة في حيفا على استضافة أشهَر الفنّانين والموسيقيّين العرب في تلك الفترة، ومنهم أمّ كلثوم وفريد الأطرش وشقيقته أسمهان.

تدمير المدن الفلسطينيّة، ولا سيّما مدن الساحل، كان أوّل أهداف الحركة الصهيونيّة في بداية الحرب لتدمير مركز المجتمع الفلسطينيّ المدنيّ الحديث والمتطوّر وطنيًّا وسياسيًّا. على نحوِ ما حصل ليافا، فقدت حيفا معظم سكّانها الفلسطينيّين، بمن في ذلك النخب الاقتصاديّة والثقافيّة؛ فقد باتت حيفا تحت الحكم العسكريّ، الذي عزل السكّان الباقين في المدينة في حيّ وادي النسناس. بعد انتهاء الحكم العسكريّ في العام 1966، بدأ تدفُّق الهجرة إلى حيفا من قرى الجليل، وخاصّة من السكّان المهجَّرين داخليًّا الذين جاءوا بحثًا عن العمل والتعليم. لاحتواء العدد المتزايد من السكّان الفلسطينيّين في المدينة، عرضت المؤسّسات الإسرائيليّة، المدعومة من الحكومة أو البلديّة، برامج ثقافيّة غير مسيَّسة صُمِّمت خصّيصًا للعرب، منها إقامة نادي الشباب العامل والمتعلّم ونادي الهستدروت، وتعليم الموسيقى في معهد روبين وبيت الكرمة وكلّ تلك سعت لأَسْرَلة السكّان المحلّيّين من خلال أنشطة ثقافيّة باللغة العربيّة.

في تلك الفترة، كان الحزب الشيوعيّ أوّل مَن وفّر المنابر الثقافيّة باللغة العربيّة، تحت أُطُر أندية الحزب (في وادي النسناس والحيّ الألمانيّ)، وصحيفة "الاتّحاد"، ومجلّتَي "الغد" وَ "الجديد" الثقافيّتين؛ بينما قدّمت الكنائس برامج ثقافيّة وترفيهيّة غير مسيَّسة، وخاصّة الكشّافات والجوقات، التي كانت مكمّلة للمناهج التعليميّة في المدارس الخاصّة. طَوال هذه السنوات، كانت الناصرة تُعتبر أكبر مدينة عربيّة في إسرائيل، وعلى هذا الأساس عُرضت فيها أكثر الفعّاليّات الثقافيّة وأكبرها حجمًا بالمقارنة مع الأقلّيّة العربيّة في حيفا التي ناضلت من أجل البقاء في ظلّ مدينة ذات أغلبيّة يهوديّة.

في الثمانينيّات، بدأ الموسيقيّون المهنيّون العرب يَنشدون قُوت رزقهم من الأعراس، بالأساس، ولكنّها احتوت على مخزون (ربرتوار) محدود من الأغاني المتّبعة مع القليل من الإبداع. شكّلت الأحزاب السياسيّة الأطر الأساسيّة التي شجّعت ازدهار الثقافة الوطنيّة، فقد قُدّمت الموسيقى العربيّة الكلاسيكيّة والفولكلور وكذلك الإنتاجات الإبداعيّة

[1] منصور، جوني.2015. **حيفا: الكلمة التي صارت مدينة**. عمان: الآن ناشرون وموزعون.

[2] Hasan, M. and A. Ayalon .2011. 'Arabs and Jews, Leisure and Gender, in Haifa's Public Spaces.' In: M. Yazbak and Y. Weiss (eds.), **Haifa Before & After 1948: Narratives of a Mixed City**. Dordrecht: Republic of Letters Publishing.

المحلّيّة في أنشطة الحزب الشيوعيّ، وحركة أبناء البلد، ولاحقًا كذلك حزب التجمّع الوطنيّ. ثمّة فنّانات وفنّانين (كأمل مرقس وريم بنّا -على سبيل المثال) كان لهم أوّل ظهور على تلك المنابر.

في أواخر ذاك العَقد، بدأت تظهر مبادرات فلسطينيّة صغيرة ومستقلّة، وغالبًا انبثقت من المؤسّسات القائمة. إحدى هذه المبادَرات كانت فرقة الشاطئ، أولى فرق الروك الفلسطينيّ في الداخل، والتي ضمّت ستّة أعضاء من شباب حيفا. بدأ أعضاء الشاطئ العزف معًا بعد استهلاك موسيقى الروك الغربيّة من خلال الأشرطة وفي بعض العروض الإسرائيليّة. منهم من تلقّى دروس الموسيقى في نادي الكنيسة الكاثوليكيّة، وفي معهد روبين أو على يد مدرّسين خصوصيّين. كانت الفرقة تواصل تدريباتها في مسرح بيت الكرمة الصغير، حيث كان بعضهم يعمل في المركز الثقافيّ ويمتلك مفتاح المسرح للدخول سرًّا في الليل. أوّل عروض الفرقة كان في عام 1989 في النادي الليليّ الإسرائيليّ "هاعير هاشنياه" في شارع الأنبياء. كان ذلك حدثًا فريدًا في حيفا، حيث غنّى أعضاء الفرقة للجمهور الشابّ الغفير: "رح نبني مدينة // ما فيها اتّكال // لا عُقَد جنسيّة // لا كبت وحرمان".

في كلمات أشهر أغنية للفرقة، "رح نبني مدينة"، يظهر الهاجس الفلسطينيّ بإعادة بناء المدينة كمساحة فرديّة، فيها حرّيّة للتعبير، والعلاقات الاجتماعيّة. قدّمت فرقة الشاطئ عروضها في الأماكن العربيّة القليلة المتاحة في البلاد آنذاك، حتّى أنهت مسيرتها بعد سنوات قليلة لانعدام صالات العروض الفلسطينيّة ونقص في عدد الجمهور. حلْم بناء المدينة بقي محفوظًا على الشريطين اللذين نشرتهما الفرقة في انتظار إنتاجهما في وقت لاحق.

التحوّل في منتصف التسعينيّات

منذ منتصف التسعينيّات، حصل تحوُّل تدريجيّ ملحوظ في المجتمع الفلسطينيّ في الداخل كان له تأثير بالغ على الحقل الثقافيّ في حيفا. أوّلًا، تحسُّن الظروف الاقتصاديّة جلب المزيد من الرفاهيَة بين الفلسطينيّين. يمكن تفسير ذلك مع زوال نموذج الدولة المركزيّة والانتقال الى الاقتصاد الليبراليّ والخصخصة في إسرائيل منذ الثمانينيّات. فقد برز التنوّع المهنيّ، وتوسُّع القِطاع الخاصّ، وارتفاع نسبة العاملين في الأشغال الحرّة بين الفلسطينيّين. هكذا وُلد في حيفا جيل ثانٍ من الطبقة الوسطى حظِيَ -إلى حدّ ما- برفاهيَة عالية دونما حاجة إلى الانخراط الفوريّ بسوق العمل وخوض صراع البقاء، مثل جيل آبائهم. وتماثُلًا مع الطبقة الوسطى عامّةً، العديدون من أبناء هذا الجيل تلقّوْا دروسًا مكمّلة في الفنون وطوّروا ذوقًا وممتلكًا ثقافيًّا مدنيًّا. برفقة أبناء جيلهم الشبّان الذين هاجروا من القرى والبلدات إلى حيفا، ازدادت أعداد الطلّاب الفلسطينيّين الذين باشروا دراسة الفنون مع نوايا احترافيّة في الجامعات الإسرائيليّة وفي خارج البلاد.

على المستوى التنظيميّ للثقافة، استُبدِلت نشاطات الأحزاب السياسيّة بمؤسّسات المجتمع المدنيّ والمبادرات الخاصّة. هذا التحوُّل يشمل إقامة مسرح الميدان في العام 1994، وظهور الجمعيّات غير الحكوميّة الفلسطينيّة، والمقاهي (ولا سيّما في الحيّ الألمانيّ ولاحقًا في حيّ الهدار). هذه المؤسّسات نظّمت الفعّاليّات الثقافيّة العربيّة، بعيدًا عن السياسة الحزبيّة وعن الإشراف الإسرائيليّ. واستقطبت بنشاطاتها جمهورًا وفنّانين من خارج المدينة، منهم العديد ممّن استقرّ في حيفا باحثًا عن الحياة العَلمانيّة والفرديّة التي توفّر الشعور بالحرّيّة والخصوصيّة، بعيدًا عن الاكتظاظ السكنيّ في القرى والبلدات العربيّة.

الانفتاح على الدول العربيّة والعالم شجّع الفنّانين المحلّيّين في التفكير خارج الإطار الإسرائيليّ المحدود. من ناحية، اتّفاق أوسلو واتّفاق السلام مع الأردنّ سمحا بالتواصل مع المجتمعات الفلسطينيّة والعربيّة الأخرى. وفتحت وسائل الإعلام والفضائيّات آفاقًا جديدة للمنتجين والفنّانين الفلسطينيّين في الداخل الذين اكتسبوا المهارات والذوق الفنّيّ العالميّ، وسَعَوْا للاعتراف بهُويّتهم الوطنيّة وإنتاجهم في المشهد الفنّيّ العربيّ والدوليّ.

هذا التغيُّر الفكريّ أصبح بارزًا، إلّا أنّه في أواخر التسعينيّات طُرِحت مطالب سياسيّة في الكنيست من أجل الاعتراف بالثقافة العربيّة- الفلسطينيّة، استنادًا إلى خطاب الحقوق الثقافيّة الجماعيّة للأقلّيّة القوميّة الفلسطينيّة في إسرائيل. على الرغم من أنّ الكنيست لم يستجب لهذا المطلب، فقد كان له تأثير كبير على تعزيز الوعي الوطنيّ الفلسطينيّ في الداخل. الانتفاضة الثانية التي اندلعت في جميع أنحاء البلاد أدّت إلى كسر الثقة نهائيًّا بين المواطنين الفلسطينيّين والدولة. وظهر ذلك في النتيجة التي جرى التوصّل إليها بأهمّيّة خلق مبادرات فلسطينيّة مستقلّة، تهدف إلى الانفصال عن المؤسّسات الإسرائيليّة.

شكّل الإنترنت أداة مهمّة للفنّانين الشباب للاستقلال العمليّ والمفاهيميّ عن السيادة والوساطة الإسرائيليّة، ووفّر المشارَكةَ الفعّالة في مبادرات وتأثيرات من المنطقة والعالم. في حين أنّ تقنيّات الإنتاج والتوزيع الفنّيّ عبَرت دَمَقْرَطة بصورة عامّة مع انتشار شبكة الإنترنت، حمل هذا التأثير المزيد من الأهمّيّة السياسيّة للفلسطينيّين في الداخل، بعيدًا عن تحديدات مؤسّسات الدولة والشركات الخاصّة.

استقلال المشهد الثقافيّ الفلسطينيّ في حيفا أتاح أيضا الفرصة لمبادرات بديلة ومبتكرة، بعيدًا عن ثقافة الفولكلور أو الموسيقى العربيّة الكلاسيكيّة التقليديّة. ففي العَقد الأخير، ظهرت العديد من الفرق الموسيقيّة التي تدمج بين العناصر المحلّيّة العربيّة والأساليب العالميّة، بحثًا عن تعابير موسيقيّة تعكس واقع الجيل الفلسطينيّ الصاعد - بين المحاولةِ لإعادة إنشاء الشبكات الاجتماعيّة والثقافيّة العربيّة في المنطقة، والرغبةِ في الانخراط والاعتراف الدوليّ.

ساهم بروز الفرق الموسيقيّة الشابّة في السنوات الأخيرة، في خلق مساحات الترفيه الليليّة لعروض الموسيقى وحفلات الرقص. بعد التجوّل الطويل بين الحانات والنوادي اليهوديّة بحثًا عن أماكن السهر للجيل الشابّ، ثمّة اليوم مساحات ليليّة عربيّة مستقلّة لا توفّر منصّة حرّة للفنّانين الفلسطينيّين فحسب، بل تستضيف كذلك موسيقيّين عربًا وأجانب من أنحاء العالم. ففي هذه المساحات، يتشكّل البحث نحو الهُويّة المحلّيّة من خلال الحوار مع الخارج، بل كذلك مع الجمهور الإسرائيليّ الذي يأتي ضيفًا في المشهد الثقافيّ الفلسطينيّ في حيفا.

جاءت كلّ هذه التغييرات جنبًا إلى جنب مع التهميش التدريجيّ لحيفا في الحيّز الجغرافيّ الإسرائيليّ. لأسباب مختلفة، فقدت حيفا اليهوديّة مركزيّتها باعتبارها المدينة الكبرى الثالثة في إسرائيل، حيث هجرها الجيل اليهوديّ الشابّ لقلّة فرص العمل، ولقلّة الحياة الثقافيّة والليلية الإسرائيليّة، ولسمعة المدينة السيّئة بالإدارة الفاسدة، وللتلوُّث البيئيّ (نتيجة للصناعة الكيماويّة في ضواحي المدينة). تهميش حيفا الإسرائيليّة، بالمقارنة مع مركزيّة تل أبيب الاقتصاديّة ومركزيّة القدس السياسيّة والدينيّة، شكّل مساحة مهملة سمحت بازدهار المجتمع المدنيّ والطبقة الوسطى الفلسطينيّين في المدينة.

أفكار حول حيفا كعاصمة ثقافيّة

أدّى بناء الجدار الفاصل إلى انهيار القدس كمركز اقتصاديّ وثقافيّ فضلًا عن عاصمة الدولة الفلسطينيّة. باتت رام الله العاصمة الفعليّة، والمركز الإداريّ للسلطة الفلسطينيّة، والمتروبولين المدنيّ للطبقة الوسطى الجديدة في الضفّة الغربيّة. حيفا مع طموح مماثل على المستوى الثقافيّ تقارن نفسها، وتتنافس وتتعاون مع رام الله في الأنشطة الفنّيّة المختلفة. ينتقل المؤدّون والجمهور باستمرار بين المدينتين للمشاركة في مختلف المناسبات والعروض. مع ذلك، شعور الاستثناء السياسيّ من عاصمة السلطة الفلسطينيّة، دفع الفنّانين الفلسطينيّين داخل إسرائيل إلى اعتبار حيفا عاصمتهم الثقافيّة فضلًا عن النموّ السريع للمشهد الفنّيّ في المدينة في العَقدين الأخيرين. فهذا التعبير يحمل تحدّيًا سياسيًّا للسلطة الإسرائيليّة التي تحافظ على تبعيّة المواطنة -وإنْ على نحوٍ إداريّ.

في حين أنّ هنالك أوجه شبه عديدة بين الطبقة الوسطى المدنيّة من روّاد الأعمال والمثقّفين والفنّانين التي ظهرت في كلتا المدينتين، ثمّة كذلك اختلافات بنيويّة بينها. في رام الله، الطبقة الوسطى الجديدة تواجه نقدًا يتّهمها بالابتعاد عن القضيّة الوطنيّة والانخراط في اقتصاد الاستهلاك الليبراليّ الذي يعزّز الفجوات الاجتماعيّة بين سكّان المدينة وسكّان الريف والمخيّمات[3]. نموذج الطبقة الوسطى الفلسطينيّة في رام الله يتشكّل من خلال الشركات الرأسماليّة في الضفّة الغربيّة لإنتاج أفراد ليبراليّين مستهلِكين يتّبعون مفاهيم جديدة من المقاومة، تلك التي تعتمد على الاستهلاك كنوع من الفعل السياسيّ، ممّا يؤدّي إلى أرباح المستثمرين من القِطاع الخاصّ والحفاظ على الاحتلال الإسرائيليّ بل كذلك الاستفادة منه[4]. الخطاب حول ظهور الطبقة الوسطى في حيفا يختلف تمامًا. رغم أنّ سكّان حيفا هم كذلك عرضة للاستهلاك الرأسماليّ وغارقون في القروض للبنوك الإسرائيليّة، وهي أوّل المستفيدين من الاحتلال، يجري اعتبارهم أقلّيّة فلسطينيّة مناضلة للحفاظ على وجود الثقافة الوطنيّة في دولة الاحتلال. سكّان رام الله وحيفا يواجهون مراحل مختلفة من الاحتلال تخلق ديناميّات وخطابات مختلفة. على الرغم من التشابه في أسلوب حياة الطبقة الوسطى وتواطؤ نخبة رجال الأعمال مع المستثمرين الإسرائيليّين في كلتا المدينتين، فإنّ الأولى تواجه النقد والثانية تلقى الإشادة، رغم ضبابيّة الخطّ الأخضر وامتداد الاستعمار الإسرائيليّ عبر تجزيئات فلسطين التاريخيّة. فما هي فائدة الاستقلال الثقافيّ إذا بقي الاعتماد أو حتّى التواطؤ الاقتصاديّ؟ وهل يمكن الفصل بينهما؟

اعتبار حيفا عاصمة الثقافة الفلسطينيّة في الداخل يأتي مع الرغبة باستعادة المدينة الفلسطينيّة المفقودة منذ النكبة. ولكن ما هي الإمكانيّة الحقيقيّة لبناء مدينة فلسطينيّة مستقلّة في إسرائيل، ناهيك عن تلقيبها بعاصمة؟ في العقود الأولى بعد النكبة، باتت الاختلافات بين سكّان المدن وسكّان القرى الفلسطينيّة في إسرائيل شبه معدومة مع تهجير غالبيّة سكّان المدن. أصبحت القرى العربيّة مكتظّة بالسكّان حتّى فقدان طابعها الريفيّ الفلّاحيّ، والمدن والبلدات العربيّة بدت وكأنّها مجرّد نسخة مكبّرة لهذه القرى، بينما "المدن المختلطة" هي عبارة عن تسمية غطاء للمدن الفلسطينيّة في ما قبل النكبة. ومع ذلك، الطبقة الاجتماعيّة الفلسطينيّة التي تملك الرفاهية الاقتصاديّة في هذه المدن المختلطة، وبخاصّة من الجيل الجديد الذي وُلد في المدينة، تسعى اليوم إلى إعادة إنتاج وتعريف المساحات المدنيّة

[3] Taraki, L.2008. 'Urban Modernity on the Periphery A New Middle Class Reinvents the Palestinian City.' **Social Text**, *26*(2): 61-81.

[4] Grandinetti, T. 2015. The Palestinian Middle Class in Rawabi Depoliticizing the Occupation. *Alternatives*: *Global*, **Local, Political**, 40(1): 63-78.

الفلسطينيّة، على أساس ثقافيّ لا اقتصاديّ. بعيدًا عن العلاقات الاجتماعيّة المبنّية على الطائفيّة والعائليّة في القرى والبلدات العربيّة، المساحات المدنيّة الفلسطينيّة المتجدّدة مرتكزة على مفاهيم الحداثة والليبراليّة والعَلمانيّة والفردانيّة.

رغم أنّه يمكن انتقاد هذه المفاهيم مفاهيميًّا كونها مرتبطة بأطر معرفيّة غربيّة، كان مفهوم المدينة الحديثة القائمة على أساس مدنيّ-عَلمانيّ (civic) هو بعينه التحدّي الذي بادرت إليه النخب الفلسطينيّة في تعريف ثقافتها الوطنيّة منذ فترة الانتداب البريطانيّ، وارتبط بظهور الوطنيّة الفلسطينيّة–العربيّة. إلى حدّ بعيد، تجري إعادة إنتاج هذه المفاهيم اليوم أيضًا من خلال النشاطات الثقافيّة والفنّيّة، والتي يجري البحث فيها عبر أصول هذه الهُويّة وطرق تجديدها، إلى جانب البحث عن طرق محاورة الثقافة الغربيّة المعَوْلَمة. يبدو أنّ إعادة بناء المدينة الفلسطينيّة الحديثة لها علاقة طرديّة ببروز الاقتصاد الليبراليّ ومفاهيم العَلمانيّة والفردانيّة اللتين ظهرتا مع دخول الاستعمار البريطانيّ إلى البلاد.

مع ذلك، إنّ استصلاح المساحة المدنيّة وإعادة تعريفها من خلال إحياء الثقافة الفلسطينيّة، لم يكن ممكنًا في حيفا لو أنّ المدينة لم تفقد مركزيّتها في الجغرافيا السياسيّة والاقتصاديّة الإسرائيليّة. فهذا يتيح للطبقة الفلسطينيّة المثقّفة إعادة إنشاء الحيّز المدنيّ في هامش المدينة الإسرائيليّة المتفتّتة. في مقالة نُشرت في صحيفة "هآرتس" في كانون الثاني مطلع هذا العام، يعلن نيسان شور أنّ

"حيفا اليهوديّة التي فيها ترعرعت – لم تعد موجودة بعد... حيفا هي نهاية المشروع الصهيونيّ كما كنّا نعرفه، وبداية مشروع جديد." ويطلب شور من القارئ اليهوديّ "التوقّف عن الخوف من تنبّؤات الغضب الديموغرافيّ، وفي الأساس فهم مكانك في هذا النسيج الاجتماعيّ، الذي يعاد تنظيمه من جديد دون أن يُطلب الإذن منك." ويضيف شور: "هناك إحساس منعش عندما تتجوّل في حيفا؛ فأنت لا تشعر بكونك السيّد الوحيد. في أماكن معيّنة، أنت ضيف. وهذا حسنٌ... (للشباب العرب) حيفا هي مساحة للفرص. إنّها ليست مدينة نائمة، ولا هي مدينة ميّتة. إنّهم يعيدون صياغة المدينة من جديد... الشباب اليهود هربوا إلى تل أبيب. الشباب العرب – إلى حيفا. كمثل دترويت هو الأمر بعد الأزمة الاقتصاديّة؛ على أطلال حيفا اليهوديّة يجري بناء حيفا جديدة. العرب ينقذون حيفا من نفسها. وإذا كان ذاك يحدث هناك، فقد يحدث في كلّ إسرائيل".[5]

في مقالته، يكتب شور مستخدِمًا المفارقة، كمثل الإعلان عن حيفا عاصمة للثقافة الفلسطينيّة، لكن ليس بانعدام الاعتبار الجادّ لتغيُّر الواقع الاجتماعيّ في حيفا. لربما عند إعادة استصلاح المساحات الفلسطينيّة في المدن، عندذاك حصرًا، يبدأ الحوار الثقافيّ الحقيقيّ مع الإسرائيليّين الذين قد يتمتّعون أيضًا بهذه المساحات كضيوف. إنّ إزالة ثِقَل السيادة الإسرائيليّة، والاشتراك في هذه المسؤوليّة، قد يبدوان فعلًا الطريقَ الوحيد لإنقاذ اليهود الإسرائيليّين من المشروع الصهيونيّ ولإنقاذنا نحن أنفسنا منه.

*** د. نديم كركبي حصل مؤخراً على شهادة الدكتوراة في علم الانسنة من SOAS, جامعة لندن. حالياً يعمل كرفيق بحث في معهد مارتن بوبر في الجامعة العبرية في القدس.**

[5] نيسان شور، "حيفا - عاصمة إسرائيل ما بعد موت الصهيونيّة" (هآرتس بالعبريّة، 20.1.2016)
http://www.haaretz.co.il/magazine/.premium-1.2825660?=&ts=_1461832116179

الناصرة المدينة الباقية

تغييرات ثقافيّة وعمرانيّة في الحيّز المدينيّ للناصرة

نسرين مزاوي *

قليلة هي الأبحاث التي كُتبت عن الناصرة في العقود الستّة الأخيرة. السؤال الأوّل الذي يُطرح في سياق الحديث عن االناصرة هو: هل الناصرة مدينة أم هي قرية تضخّمت على نحوٍ عشوائيّ ودونما تخطيط؟ بأعين بعض الباحثين، الناصرة هي "عاصمة الفلسطينيّين في إسرائيل"[1]. بأعين سكّانها، الناصرة هي "قرية تضخّمت"، "مكان بائس"، "مخيّم لاجئين كبير"،[2] "فندق عمّال"، "مدينة لم تولد"،[3] "جورة هَمّ"، "چيتو" وَ "موقع بناء لم يكتمل".[4]

سأطرح في هذا المقال تصويرًا واصفًا (portrait) تَظهر من خلاله الناصرة مدينةً صغيرة، تلائم وصْفَ زيميل (1903) للمدن الصغيرة. خلافًا لوصف فيرت (1938) للمدن الكبيرة التي تتميّز العلاقات بين سكّانها بكونها عشوائيّة، قصيرة، متقطعة، ثانويّة وغير شخصيّة، ترمي إلى هدف عينيّ قصير الأمد وتنتهي عند انتهائه، العلاقاتُ في المدن الصغيرة هي علاقات شخصيّة، يسودها الشعور بالألفة ومعرفة الآخرين وإنْ لم تجمعهم معرفة سابقة أو علاقة مباشرة. "الناصرة شبكة" هو الوصف الدقيق والشائع للسكّان في المدينة لشكل العلاقات التي تجمعهم، وهو يتطابق مع وصف زيميل للمدن الصغيرة. بالإضافة، سأعرض الناصرة كمدينة منكوبة، لم تتلاءم روايتها مع الرواية الفلسطينية الجماعية، التي اقتصرت على نموذجَي "الفلاح" و"اللاجئ"،[5] وقد يكون هذا ما يفسّر خيار الباحثين بتجاهلها وعدم التعاطي معها على مدار عقود طِوال.

---

[1] Slyomovics, Susan. 2009. “Edward Said’s Nazareth”. **Framework** 50 (1,2) an .Humphries, Isabelle. 2005. “A Muted Sort of Grief: Tales of Refugee in Nazareth, 1948-2005”. In: Masalha, Nur (ed.) **Catastrophe Remembered: Palestine, Israel and the Internal Refugees**. London and New York: Zed Books.

[2] حبيبي، 1992. مُقتبس لدى

King-Irani, Laurie. 2007. “A Nixed, not Mixed, City: Mapping Obstacles to Democracy in the Nazareth/Nazareth Illit Conurbation”. In: Monterescu, Daniel and Dan Rabinowitz (eds.) **Mixed Towns, Trapped Communities.** USA: Ashgate Publishing Company. King-Irani, 2007 p:185.

[3] زريق، 1999. مُقتبس لدى المصدر السابق صفحة 185.

[4] سروجي، سليم . 2006. مُقتبس لدى: Slyomovics, Susan (مصدر سابق)

[5] حسن، منار .2008 **.المنسيات، المدينة والنساء الفلسطينيات، والحرب على الذاكرة** .أطروحة للحصول على لقب الدكتوراة، قسم علم الاجتماع، جامعة تل-أبيب (بالعبرية).

من خلال المصطلح "مدينة منكوبة"، أودّ وصف الخراب الذي حلّ بمدينة الناصرة ابتداءً من العام 1948. من خلال هذا المصطلح، أحاكي مصطلح "مدن ما بعد الحرب" (post war cities)، لكن خلافًا لمدن ما بعد الحرب التي هُدمت ودُمّرت خلال الحرب ورُمّمت بعدها، الناصرة لم تُهدَم ولم تُدمَّر خلال "الحرب"، وإنّما دخلت إلى مسار هدم ودمار مستديم منذ العام 1948 حتّى اليوم. ينعكس هذا المسار في تهميش المدينة من خلال سلب ومصادرة مواردها المدينيّة وتفريغها منها، بالإضافة إلى إهمال عامّ للمدينة وعرقلة إنمائها، وغياب التخطيط المدينيّ عنها في أفضل الحالات وتخطيط مناقض لمصلحة المدينة ومُنافٍ لثقافتها ولتطلّعات سكّانها في أسوئها. كمدينة منكوبة تنمو الناصرة على خرابها المستمرّ، من خلال عمليّات هدم وبناء متوازية ومستمرّة. من هنا يجب علينا قراءة ما يحدث في الناصرة من خلال الاعتراف أوّلًا بحالتها هذه.

كي نفهم الحيّز المدينيّ للناصرة اليوم والتغييرات الثقافيّة في التعامل معه، من المهمّ الوقوف على ثلاثة عوامل أساسيّة لها الدور الأكبر في تفسير المشهد المدينيّ الحاضر. العامل الأوّل هو الفصل الطائفيّ في الحيّز المدينيّ وجذوره العثمانيّة. العامل الثاني هو مسار التمدُّن (urbanization) الذي دخلت فيه الناصرة كسائر المدن الفلسطينيّة مع بداية القرن العشرين والتراجع فيه (de-urbanization) ابتداء من العام 1948. العامل الثالث هو التحاق المدينة بالاقتصاد النيوليبراليّ منذ أواسط التسعينيّات حتّى اليوم.

العامل الأوّل: التقسيم الطائفيّ للحيّز المدينيّ وجذوره العثمانيّة

على مدار التاريخ، حَكمت الناصرةَ سلطاتٌ مختلفةٌ. الحكم الأهمّ والأكثر تأثيرًا إلى يومنا هذا هو حكم الدولة العثمانيّة، الحكم الذي عرفت الناصرة خلاله سنوات سيّئة وأخرى جيّدة اختلفت باختلاف الوالي وتطلُّعاته إلى المنطقة. مع نهاية القرن التاسع عشر، حصلت الناصرة على مكانة قانونيّة كمدينة (1877)، وعملت كمدينة مركزيّة أَمَّها سكّانُ المنطقة لتأمين حاجاتهم اليوميّة وللحصول على خدمات الصحّة والتعليم وغيرها، إلّا أنّ موقعها وظروفها الجغرافيّة حدّا من نموّها وبقيت مدينة صغيرة ولم تحظَ بأيّ أهمّيّة مقارنة بالمدن الفلسطينيّة الأخرى.

الخرائط الأولى للناصرة (1868، 1914)[6] تشير إلى تقسيم المدينة إلى أحياء طائفيّة: حارة الروم؛ حارة اللاتين؛ حارة المسلمين؛ حارة الموارنة، وقد درج هذا التقسيم في جميع المدن العربيّة والإسلاميّة التي حكمتها الدولة العثمانيّة.[7] تلك الفترة تميّزت بصراعات داخليّة وبعلاقات طائفيّة حساسة ومركبة، وكان لهذا الفصل دور كبير في الحدّ من هذه الصراعات، إبعادها عن المناطق السكنيّة وتعزيز الفرد داخل جماعته، ممّا ساعد في تخفيف التوتّرات وحفظ الهدوء العامّ. تَوافَقَ هذا التقسيمُ مع حاجة الدولة لفرض سيطرتها وسهل جباية الضرائب التي اختلفت قيمتها من طائفة إلى أخرى. في المقابل، تَوافَقَ كذلك مع رغبة السكّان بالحفاظ على علاقات أسريّة وإقامة الطقوس الدينيّة داخل الأحياء السكنيّة، ومع الشعور بالحاجة إلى اللُّحمة والحماية الجماعيّة التي ازدادت مع وهن الدولة العثمانيّة.[8]

[6] (1868) خُطَّت بيد طيطوس توبلر الألمانيّ، وَ (1914) خُطَّت بيد القسّ أسعد منصور.

[7] Abu-Lughod, Janet. 1987. "The Islamic City Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance". **International Journal of Middle East Studies** 19(2) pp: 155-176. .

[8] Sayigh, Rosemary. 1979. **Palestinians: From Peasants to Revolutionaries**. London: Zed Books.

فترة الانتداب البريطانيّ (1918-1948) تميّزت بتغيُّر في نمط الحياة في الناصرة؛ إذ ظهرت فيها لأوّل مرّة طبقة وسطى تشكّلت ممّن درسوا اللغة الإنجليزيّة وعملوا كموظّفين في صفوف الانتداب. وقد رافق هذه الفترةَ تغيُّرٌ في التعامل مع الحيّز المدينيّ، فنرى أنّ الأحياء الجديدة التي ظهرت خلالها في جنوب المدينة: المَسْلخ وخلّة الدير، كانت أحياء مختلطة ولم تدلّ أسماؤها على تقسيمات طائفيّة. أمّا الأحياء القديمة، فباتت أكثر اختلاطًا وظهرت فيها الحارات العائليّة ومنها: حارة المزازوي، حارة البتريس، جبل دار فرح، حارة العديني، جبل دار قعوار، وغيرها. وهنا أفترض أنّ هذه التقسيمات الجديدة ما هي إلّا انعكاس لمنظومة تعامل الانتداب البريطانيّ والدولة الصهيونيّة فيما بعد، مع الفلسطينيّين على أساس عائليّ حمائليّ إضافة إلى التعامل الطائفيّ. أمّا الشعور العامّ بالرهبة والخوف من الآخر، فلم يرحل مع رحيل الدولة العثمانيّة، بل تزايد مع تعالي الأطماع الصهيونيّة في المنطقة وبقيت آثاره متجذّرة في الحيّز المدينيّ وفي تعامل الناس معه، فنسمع من كبار السنّ ومن سكّان الحارات القديمة عبارات على غرار التالي: "ما منبيع للغريب"؛ "ابن عمّي وجاري أبدى حتّى إن ببيع برخيص". وما هذه التعابير إلّا تثبيت للتعامل الجماعيّ -الطائفيّ - العائليّ مع الحيّز. هذا التعامل لا يلغي من مدينيّة المدينة، كما لم يُلغِ من مدينيّة أيّ من المدن الفلسطينيّة والعربيّة الأخرى، لكنّه مهمّ لفهم المشهد العامّ في المدينة.

مع بداية النكبة في العام 1948، بقيت الناصرة المدينةَ الفلسطينيّةَ الوحيدة في إسرائيل، ولم تُسلب أو تُدمَّر كسائر المدن الفلسطينيّة. استوعبت الناصرة خلال الحرب لاجئين فلسطينيّين من قرى مجاورة جرى تهجيرها وهدمها، وضاعفت عدد سكّانها. ففي الأيّام الأولى بعد الحرب، آوت الناصرة 15,000 من السكّان المحلّيّين وما قارب 20,000 لاجئ،[9] قدِموا إلى الناصرة واعتقدوا أنّ لجوءهم مؤقّت، فتجمّعوا سويّة حسب قرى الـمَنشأ واستقرّوا في المناطق الأقرب إلى قراهم آملين في العودة إليها في أقرب وقت. مع نهاية سنوات الخمسين، بات من الواضح أنّ حالة اللجوء ليست مؤقّتة، وبدأت تنمو في الأماكن التي استقرّ فيها المهجَّرون أحياءٌ جماعيّة على أساس الـمَنشأ. وقد عزّزت هذه الأحياء التقسيم الجماعيّ للحيّز وكثّفت التعاطي معه من هذا المنطلق. النمط الاجتماعيّ الذي توزّع حسبه المهجَّرون في الحيّز المدينيّ في الناصرة شابَهَ النمطَ الاجتماعيَّ الذي تَنظَّمَ حسبه اللاجئون الفلسطينيّون في مخيّمات اللجوء في لبنان،[10] وقد حافظوا من خلاله على المبنى الاجتماعيّ لبلد الـمَنشأ وعلى الصِّلات العائليّة التي جمعت بين أبناء البلد الواحد، وبشكل أو بآخر توافق هذا المبنى مع التعامل الصهيونيّ مع المجتمع الفلسطينيّ على أساس جماعيّ -عائلي - طائفيّ ورسّخ التعامل الفئويّ البطريركيّ مع الحيّز المدينيّ للناصرة.

العامل الثاني: مسار التمدّن مع بداية القرن العشرين وانعكاسه بعد العام 1948

مع بداية القرن العشرين، دخلت الناصرة كغيرها من المدن الفلسطينيّة في مسار تمدُّن (urbanization)، إلّا أنّ هذا المسار توقّف مع بداية النكبة، ودخلت الناصرة إلى مسار معاكس يهدف الى استبدال الناصرة، المدينة الفلسطينيّة، كمركز للجليل، بالمدينة الإسرائيليّة "نتسيرت عيليت". وقد أُنشِئت الأخيرةُ على التلال الشرقيّة المصادَرة من الناصرة. هكذا تحوّلت الناصرة في العام 1948 على نحوٍ سريع ومفاجئ من آخر المدن الفلسطينيّة وأقلّها أهمّيّة إلى "عاصمة"

[9] Morris, Benny .1987. **The Birth of the Palestinian Refugee Problem**, 1947-1949. Cambridge university press. Cambridge.

[10] .Sayigh, Rosemary (مصدر سابق).

الفلسطينيّين في إسرائيل؛ عاصمة يتيمة بدون دولة وبدون مجتمع، مبتورة عن شبكة المدن الفلسطينيّة والعربيّة التي كانت جزءًا منها، قائمة بذاتها، مدينة فلسطينيّة وحيدة باقية في دولة إسرائيل التي قامت على أنقاض ونكبة شعبها.[11]

غياب التخطيط المركزيّ للمدينة في أفضل الحالات، واستعمال التخطيط كأداة سيطرة وقمع للسكّان في أسوئها، وسلب "الحقّ في المدينة" من سكّانها، هم عماد المسار المعاكس للتمدّن في الناصرة (deurbanization). فالدولة الصهيونيّة منذ نشأتها تعاملت مع المجتمع الفلسطينيّ الباقي في إسرائيل على أنّه خطر أمنيّ، واستعملت جميع الوسائل السياسيّة والعسكريّة والتخطيطيّة لإحكام المراقَبة والسيطرة عليهم. خلافًا للمدن الفلسطينيّة المسلوبة التي تحوّلت إلى "مدن إسرائيليّة" وسُمّيت "مدنًا مختلطة"،[12] بقيت الناصرة لوحدها في إسرائيل، مدينة عربيّة بدون يهود. ابتداءً من تمّوز عام 1949، أديرت الناصرة بواسطة حكم عسكريّ استمرّ حتّى العام 1966، خلاله عانى سكّان المدينة الاضطهاد الاجتماعي والاقتصاديّ والسياسيّ، بالإضافة الى انعدام الحياة الثقافيّة في المدينة بعد أن هجرها خلال الحرب ما يزيد عن النصف من سكّانها. المسارات المعاكسة للتمدّن أضرّت بمدينيّة الناصرة، وبرزت على مدار السنوات من خلال تفريغ المدينة من المؤسّسات الرسميّة فيها، ومصادرة الأراضي وتقليص مساحة المدينة، والارتفاع في الكثافة السكّانيّة والهجرة السلبيّة.

حتّى أواخر الثمانينيّات، تَميّز نمط البناء في المدينة كبناء خاصّ أقيم بمبادرة خاصّة على أراضٍ خاصّة بدون أيّ تمويل أو تخطيط رسميّ، وندرت البيوت الـمُعَدّة للبيع أو الإيجار. ولقلّة العرض وتزايد الطلب، تحوّلت الناصرة إلى أكثر الأماكن تكلفة للسكن في شمال البلاد. خلافًا للبناء القديم، دمج نمط البناء الجديد بين السكن والمساحات التجاريّة، ولاءم المبنى البطريركيَّ للعائلة حيث مَكّن العائلاتِ الجديدةَ التي كوّنها الأبناء الذكور من السكن بمحاذة بيت الأب والأشقّاء. وهكذا مع شحّ الأراضي ومصادرة الأراضي المحيطة بالناصرة، توسّعت المدينة إلى الداخل -وقد جاء هذا على حساب الحدائق المنزليّة والمساحات المفتوحة فيها.

العامل الثالث: التحاق الناصرة بالاقتصاد النيوليبراليّ منذ أواسط التسعينيّات حتّى اليوم

في أواسط الثمانينيّات، ظهرت لأوّل مرّة في الناصرة مبادرات لبناء غير خاصّ على أراضٍ بمِلْكيّة الدولة. خلافًا للبناء السائد في المدينة حتّى ذلك الوقت، تميّز النمط الجديد للبناء بتعدُّد الطوابق (أربعة، مقابل تحديدها لطابقين اثنين في البناء الخاصّ)، وبصغر المساحة في الشقق السكنيّة مقارنة بالبناء الخاصّ. علاوة على ذلك، مقارنة مع النمط العائليّ والطائفيّ الجماعيّ للأحياء السكنيّة، تميّزت هذه الأحياء بتنوّع السكّان، وقد جذبت هذه الأحياء مجموعتين: الأولى مَن لم يملكوا أرضًا خاصّة أو إمكانيّات للبناء، من بينهم مستحقّو قروض الإسكان الذين لم يتمكّنوا من الحصول عليها للبناء في المساحة العائليّة. الثانية مستحِقّو مخصّصات الضمان الاجتماعيّ الذين فقدوا استحقاقاتهم بسبب تواجدهم في سكن مشترك (السكن العائليّ). أطلق النصراويّون على هذه الأحياء الجديدة أسماء شيكونات (مساكن -بالعبريّة).

[11] حسن منار (مصدر سابق).

[12] المصطلح "مدن مختلطة" هو مصطلح خاصّ بإسرائيل؛ فالمدن عامّة بطبيعتها مختلطة (King-Irani 2007). ويُستعمل هذا المصطلح في إسرائيل للدلالة على المدن الفلسطينيّة المسلوبة (حيفا؛ عكّا؛ يافا؛ الرملة؛ اللدّ)، حيث أمتلأت هذه المدن بالمهاجرين اليهود إلى جانب قلّة ليست بقليلة من الفلسطينيّين، بعضهم من سكّان المدينة قبل نكبتها، وبعضهم مهجَّرون أعيد توطينهم في الأحياء المهجَّرة فيها (في المدينة).

وقد كانت هذه المساكن البيوتَ الأولى في الناصرة التي افتقدت المساحات المفتوحة التابعة للمنزل: ساحات وحدائق وحواكير.

في المقابل، ظهرت في الناصرة مع بداية سنوات التسعين "حارات القيلّات". وقد انبثقت هذه كنتاج ثانويّ للمشروع الصهيونيّ القوميّ "بْنِيه بيتْخا" (اِبْنِ بيتك -بالعبريّة) الذي بادرت إليه وزارة الإسكان في سنوات السبعين ورمت من خلاله إلى تشجيع الإسرائيليّين ذوي القدرات الاقتصاديّة على البقاء في مدن التطوير وعدم الهجرة إلى مدن ذات جودة حياة أفضل. هذا النموذج من الأحياء الجديدة له معايير خاصّة يجب الالتزام بها عند البناء، وقد استُنسِخ في الناصرة بدون أيّ تغيير أو أيّ ملاءَمة ثقافيّة. ولقد تشابهت هذه الأحياء مع " الشيكونات" بالتنوّع الجماعيّ -العائليّ - الطائفيّ لسكّانها، إلّا أنّها كانت النقيض التامّ "للشيكونات"؛ فبينما افتقرت الأولى إلى المساحات التابعة للمنزل، تميّزت الثانية بالأسوار ومواقف السيّارات الخاصّة والحدائق الخضراء التي برزت على مداخل المنزل خلافًا للحواكير التي تواجدت حتّى سنوات الثمانين بغالبيّة بيوت الناصرة في الجزء الداخليّ أو الخلفيّ للمنزل. ومقارنة بالأحياء "الطائفيّة - العائليّة" القديمة، تتمثّل الأحياء الجديدة ("الشيكونات" وَ "القيلّات") بالتنوّع الجماعيّ الطائفيّ والعائليّ وبالاستقطاب الاقتصاديّ الطبقيّ.

الناصرة بين "هون" و"هناك" - تغيُّرات ثقافيّة مرافِقة للتغيُّرات في الحيّز

التغيُّرات في نمط البناء والسكن في الناصرة رافقتها تغيُّرات في نمط الحياة عامّة. كما ذكرت في البداية، حتّى بداية الألفيّة الثالثة كانت الناصرة مدينة بائسة بأعين سكّانها تخلو من المعنى ومن الفحوى: "مدينة سياحيّة بدون سيّاح، عينها تخلو من الماء، سوقها بدون تجّار، شبابها لا يعود إليها، قيادتها مشلولة، بلديّتها لا تعمل، وسكّانها من دون أمل؛ مدينة تُحتضر وأهلها بدون أحلام".[13] مع بداية الألفيّة، بدأت بوادر التغيير تظهر، ودخلت المدينة إلى مسار جديد بلغ ذروته في العام 2013. مشاريع عمرانية كبيرة بدأت تظهر في المدينة إلى جانب مبادرات ثقافيّة عديدة ومهرجانات كبيرة لم تعهدها المدينة من قَبل. مركز البلد القديم، ساحة العين (واجهة البلد وأيقونتها)، عاد إلى الحياة وامتلأ بالمطاعم والمقاهي التي اختفت من المدينة منذ عشرات السنوات. بعض هذه المبادرات وصلت إلى السوق، قلب الناصرة الخامد، وبثّت فيه بعض الحياة.

في محادثة مع إحدى نساء المدينة في سنواتها العشرين المتقدّمة حول التغييرات في المدينة، شدّدت على البعد الاجتماعيّ لهذه التغييرات وعلّقت على دعوة تلقّتها من أمّها لتناول "برانش برا" فقالت:

"برانش برا؟! من وينتا كنّا نطلع نوكل برانش برا؟! مش من زمان كنّا نشتري الفلافل ونستنّى تنروح على البيت عشان نوكله. أصلًا من وين جابت لي ايّاها هاي الكلمة برانش؟!"

"برانش" ليست الكلمة الوحيدة التي دخلت إلى قاموس السكّان، والتغيُّرَ الثقافيَّ في المدينة، وإن اختلف فهو لا يقتصر على فئة واحدة من الناس. فالمسوِّقون وأصحاب المصالح التجاريّة أدركوا رغبة السكّان في التغيير المنشود وخلاصته "أنْ نعيش هنا ونشعر أنّنا هناك"، وإن لم يحدَّد ما هو "هنا" وما هو "هناك" وأين هو الحدّ الفاصل بينهما. وهكذا نرى - على سبيل المثال- أنّ النشيد الإعلانيّ للمركز التجاريّ الحديث في المدينة (البيـچ) لشتاء عام 2012 كان: "نحتفل

[13] . Humphries, Isabelle (مصدر سابق)

بالكريسماس كما في أوروبا". وكي تُستحضر أوروبا في الناصرة، أُحضِر الثلج إلى المدينة على مدار أسبوعين بواسطة شاحنات كبيرة قامت بتوزيعه في رحاب المركز التجاريّ غيرِ المسقوف. وعلى نحوٍ مماثل، يجري تسويق حيّ الجليل، الحيّ الجديد في الناصرة، بجملة ظهرت بالإنجليزيّة فقط: "المكان الجليل؛ الإيحاء من تل أبيب" (Galilee location, Tel-Aviv as inspiration). وبالرغم من الإيحاء التل-أبيبيّ ومن رؤية المخطّطين وأحلام المسوِّقين، يطلِق أهل الناصرة على الحيّ الاسم "شيكونات الجليل" -وعلى ما يبدو إنّ مستقبل الناصرة بعيد كلّ البعد عن تل أبيب.

إلى جانب هذا، تجري مسارات التغيير في الناصرة في ظلّ صراع مركّب وعويص حول الهُويّة السياسيّة والطائفيّة للمدينة. فالانطباع السائد عن الناصرة أنّها مدينة مسيحيّة، لكن في الواقع المسيحيّون هم أقلّيّة فيها. هي مدينة عربيّة وفلسطينيّة في إسرائيل، لكنّها ليست إسرائيليّة. منذ قيام الدولة، تُعتبر البيت الأوّل والأهمّ للحزب الشيوعيّ في إسرائيل وللجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة التي ترأّست بلديّتها لمدّة 38 عامًا، ابتداء من العام 1975، إلّا أنّها خسرت انتخابات العام 2013 لصالح مرشّح مستقلّ انشقّ عنها وائتلف مع خصومه السياسيّين ودعمه رجال أعمال، ومعًا قادوا التغيير السياسيّ وأطلقوا عليه الاسم "ربيع الناصرة" -تيمُّنًا بـِ "ربيع" الدول العربيّة.

التغيير السياسيّ الذي حدث في انتخابات البلديّة في الناصرة (2013-2014) هو من السِّمات المحضة لتمكُّن الاقتصاد النيوليبراليّ في الناصرة كما في مدن العالم عامّة، ويتوافق هذا مع التغيُّرات الثقافيّة في الحيّز وفي نمط الحياة الثقافيّ والاقتصاديّ في المدينة.

التغيُّرات الثقافيّة في الحيّز المدينيّ للناصرة، فضلًا عن التغيُّرات في أنماط الحياة وانعكاساتها في الهُويّة، تتضمّن الأمر ونقيضه، ووجود الأوّل يُعضّد وجود الثاني. نسيج خاصّ من العلاقات العميقة والمركّبة والمتناقضة يجمع بين سكّان المدينة بتناسق وانسجام معتدل. كلّها معًا تشكّل فسيفساء تعكس عناصر أساسيّة في حياة الفلسطينيّين في إسرائيل، وأيّ محاولة لفهم الناصرة وما يمرّ عليها من تغييرات يجب أن تتم من خلال هذا السياق. وللنهاية ما الناصرة إلّا مدينة صغيرة ومنكوبة تحولت الى "عاصمة" لتعكس نكبة مجتمع بأكمله.

*** نسرين مزاوي حاصلة على ماجستير في ادارة الموارد الطبيعية والبيئة وماجستير بإمتياز في علوم الإنسان. كتبت رسالة البحث حول التغييرات الثقافية في الحيز المديني للناصرة.**

رام الله المدينة... إلى أين؟

جميل هلال *

لماذا بحث رام الله؟[1]

نظرة سريعة على التوسّع العمرانيّ الأفقيّ والعموديّ السريع لمدينة رام الله، و كذلك التزايد في عدد سكّانها (هي ومدينة البيرة، المدينة التوأم، وامتدادهما في بيتونيا)، يكشفان أنّ المحرّك لهذا النموّ تمركز في مقرّات مؤسّسات السلطة الفلسطينيّة في المدينة، وبحث الرأسمال الفلسطينيّ عن مجالات ربح سريعة. وواقع أنّ رام الله نمت وتنمو في سياق هيمنة نظام استعماريّ استيطانيّ شموليّ منحَ المجال لنموّ رام الله كبديل عن مدينة القدس كعاصمة للدولة الفلسطينيّة المنشودة.

رام الله تعيش طفرة عمرانيّة وخدماتيّة وترفيهيّة وتجاريّة رغم غياب أيّ من مقوّمات الدولة والسيادة، ورغم محاصرتها بالمستوطنات والحواجز العسكريّة واعتياد اجتياحها من وحدات من الجيش الإسرائيليّ لتفتّش دون قيود ما تريد من الأماكن والمساكن، ولتعتقل من تريد من مناضلين وكوادر وقيادات سياسيّة، دون مقاومة من السلطة.

السلطة الفلسطينيّة هي داية رام الله -البيرة كمركز حضريّ يحتضن طبقة وسطى واسعة

في العام 1944، قُدّر عدد سكّان رام الله بنحو 6,300 نسمة، وقُدّر في العام 1952 بنحو 13,500، ثلثاهم من اللاجئين. في العام 1997، بلغ عدد سكّان المدينة -حسب معطيات الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ- 17,851، وفي العام 2007 كان سكّانها -حسب المصدر نفسه- 27,092 نسمة، وسكّان مدينة البيرة 37,690، وسكّان مدينة بيتونيا 19,496، أي ما مجموعه 84,278 نسمة للمجمّع الحضريّ الثلاثيّ. وقُدّر عدد سكّان رام الله في العام 2015 بِـ 34,173 نسمة، وعدد سكّان المجمّع الحضريّ الثلاثيّ بِـ 106,305.

الأهمّ من عدد سكّان المدينة هو تكوينهم الاجتماعيّ والمهنيّ والثقافيّ والدينيّ القائم على التنوّع الذي اتّسع كثيرًا بعد اتّخاذ السلطة الفلسطينيّة رام الله مقرًا لمؤسّساتها، وزاد من حمايتها عن محرّكات العلاقات الاجتماعيّة العائليّة كما هو حال مدن أخرى (كالخليل ونابلس). ومن هنا، فإنّ فهم واقع رام الله الراهن يتطلّب وضعه في سياق اختطاف

[1] هذا المقال يستند إلى البحث التالي: هلال، جميل. 2016. رام الله المدينة والحكاية، رام الله: منشورات مركز الأبحاث الفلسطينيّ، منظّمة التحرير الفلسطينيّة.

إسرائيل للمدن الفلسطينيّة الساحليّة النامية وتطهيرها فلسطينيًا، وتقسيم المدينة، ومحافظة المدن الفلسطينيّة في الضفّة وغزّة على تكويناتها العائليّة خلال فترة الحكْمَيْن: الأردنيّ للضفّة الغربيّة، والمصريّ لقطاع غزّة[2].

مع العام 1948، فقد الفلسطينيّون مدنهم الرئيسيّة، وفقدت القدس موقعها كعاصمة ثقافيّة ودينيّة ومركز موحّد للشعب الفلسطينيّ، وبات الشعب الفلسطينيّ بدون تشكيلة اجتماعيّة-اقتصاديّة سياسيّة موحّدة بعد تعرّضه للتطهير العرقيّ، ومع تصاعد وتيرة الهجرة من مدن الضفّة الغربيّة -في الخمسينيّات وحتّى بداية عقد التسعينيّات- باتّجاه العاصمة الأردنيّة وعواصم دول النفط العربيّة وغيرها. بعد حرب حزيران في العام 1967، قامت إسرائيل بضمّ القدس الشرقيّة وأخذت في عزلها عن امتدادها الفلسطينيّ العربيّ، وشرعت في زراعة الضفّة الغربيّة، بصورة رئيسيّة، بالمستعمرات الإسرائيلية اليهوديّة، وقامت بعد الانتفاضة الثانية ببناء جدارها العنصريّ العازل.

اتّخاذ السلطة الفلسطينيّة (عام 1994) من رام الله مقرًا لمؤسّساتها وهيئاتها المركزيّة كان العاملَ الرئيسيّ الذي منح المدينة سمات خاصّة. العوامل الأخرى التي تُسرد -في المعتاد- لتفسير صعود رام الله العمرانيّ السريع (كالهجرة إلى الولايات المتّحدة التي وفّرت إمكانيّات الاستثمار في البناء وغيره في المدينة من أهاليها المهاجرين، والحضور المسيحيّ فيها، وتوافر مدارس الإرساليّات الدينيّة، واستقبالها أعدادًا من اللاجئين في العام 1948، وموقعها كبلدة سياحيّة خلال الحكم الأردنيّ) هي ذات أهمّيّة لكنّها لا تخصّ رام الله حصرًا، بل نجدها جميعها في مدينة بيت لحم (بامتدادها مع بيت جالا وبيت ساحور)، بالإضافة إلى وفرة المواقع الدينيّة والأثريّة في الأخيرة وقربها الشديد من القدس، ولذا فالعامل الحاسم في الطفرة العمرانيّة والخدماتيّة في رام الله هو اتّخاذها مقرًا للسلطة الفلسطينيّة.

اتّخاذ رام الله مقرًا للسلطة الفلسطينيّة جعل منها موقعًا محبّذًا لتمركز مقرّات المؤسّسات الأهليّة والتنظيمات السياسيّة والهيئات الدوليّة والمنظّمات غير الحكوميّة، وكذلك مركزًا للنشاط الاقتصاديّ (الماليّ) الجديد (بنوك، واتّصالات وتأمين، ودعاية وإعلان وصحافة وخدمات فندقيّة وترفيهيّة، ومتاجر متنوّعة). كلّ هذا جعل الطبقة الوسطى الحديثة (التي تملك رأسمالًا ثقافيًا -تخصّصيًا وتعليميًا وإداريًا) المكوّنَ الأكبر لسكّان رام الله، وجعل عدد الوافدين إليها لمتابعة أشغالهم المختلفة من القرى والبلدات المحيطة يربو على ضعفَي عدد سكّانها.

اتّساع مظاهر التمايز الاجتماعيّ والمكانيّ والمعماريّ

مع نموّ المظاهر الحضريّة في المدينة، اتّسعت مظاهر الثروة والفقر عبْر آليّات تراكم الرأسمال الماليّ. وجدت الأسَر الميسورة لنفسها مجالًا للإقامة في أحياء محدّدة من المدينة؛ وشيّدت لنفسها مطاعمها ومقاهيها وفنادقها وأنديتها الخاصّة. وتتكوّن الفئة الميسورة من شرائح من الفئة البيروقراطيّة العليا للسلطة، ومن مديري أكبر شركات القطاع الخاصّ ومن أصحاب رؤوس الأموال المحلّيين والوافدين والناشئين الجدد. ما جرى ويجري يتمثّل في هندسة المكان اجتماعيًا عبْر عمليّات شراء وبيع الأراضي والاستثمار في العقارات السكنيّة والتجاريّة والمتعدّدة الاستخدام وتشييد خدمات متنوّعة تتّفق مع ذوق وحاجات الطبقة الوسطى، واحتلال الشرائح الوسطى والعليا من هذه الطبقة ومن

[2] المقصود تقسيم مدينة القدس عام 1948 (بين شرقية وغربية)، وتحويل عمان، خلال فترة الحكم الأردني على الضفة، إلى عاصمة المملكة الأردنية وبالتالي تهميش القدس اقتصاديًا ومكانةً، والحفاظ على الطابع "التقليدي" (العائلي والعشائري في كل من الخليل ونابلس).

أصحاب رؤوس الأموال مناطقَ بعينها ومساكنَ بعينها مسيّجة نائية عن مناطق وأحياء الفئات الاجتماعية الأفقر، كمدينة "روابي" وضَواحٍ مثل الريحان والياسمين والحيّ الدبلوماسيّ، وحيّ الصفا والريف وغيرها.

في دراسة المدن، لا بدّ من ألّا يقتصر الانتباه على الهُويّة الطبقيّة للحيّز المكانيّ، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى هُويّته "الجندريّة" (الجنوسيّة). فعلى سبيل المثال، تغيب المرأة عن المقاهي الشعبيّة، وتَحضر في الكوفي شوب؛ وذلك أنّ الأخير يستوعب المرأة بسبب هُويّته الطبقيّة والثقافيّة. كما لا بد من ملاحظة أنّ التوسّع الهائل في بناء الشقق السكنيّة في بنايات متعدّدة الطوابق فرض قيودًا على حركة الأطفال وربّات البيوت (باتت الشقق أقرب إلى علب السردين -على حدّ وصف البعض). وهي قيود على المرأة منحتها شرعيّةً الأيديولوجياتُ الدينيّة الأصوليّة التي تفصل بين عالَم المرأة وعالَم الرجل.

على أرصفة شوارع رام الله، تجد كلَّ أشكال الباعة المتجوّلين يعرضون ما قد يحتاجه عابر السبيل المحدود الدخل. فيها تجد المطاعم الشعبيّة ذات الأسعار المنخفضة (حمّص وفول وفلافل)، وكذلك مطاعم الوجبات السريعة، ومطاعم تتجاوز أسعارها أسعار مطاعم مدن أوربيّة، وتجد أسماء محلّيّة وعربيّة وأجنبية. رام الله (ومعها البيرة) ليست مكان إقامة شرائح من الطبقة الوسطى ورجال الأعمال فقط، ففيها أحياء فقيرة ومخيّمات كالأمعري، ومخيّم حيّ قدورة ومخيّم الجلزون، وقلنديا، ورام التحتى، بالإضافة إلى أمّ الشرايط حيث تقيم شرائح دنيا من الطبقة الوسطى.

رام الله: الطفرة العمرانيّة دليل حيويّة أم مؤشّر "فقاعة"؟

يرى البعض أن ما يجري في رام الله لا يخرج عن كونه "فقاعة" لا بدّ من أن تنفجر، في حين يرى آخرون أنّ رام الله تسير على خطى مدن عربيّة كبيروت وعمّان ودُبيّ. وانفرد البعض الآخر برؤية أنّ ما يجرى في رام الله لا يخرج عن كونه ترجمات لأجِنْدات سياسيّة تلتقي فيها مصالح قوى محلّيّة مع مصالح قوى إقليميّة ودوليّة متعدّدة.

في رام الله نُخَب تنشط عاملةً على إبراز رام الله مدينةً ليبراليّة تعدّديّة عَلمانيّة وطنيّة ومُعَوْلَمة في آن. تحمل شوارعها أسماء شخصيّات فلسطينيّة من كلّ التجمّعات الفلسطينيّة ومختلف الاتّجاهات السياسيّة والانتماءات الدينيّة، إلى حدّ تعمّد تسمية شارعين متقاطعين (على يافطة واحدة) بِاسمَيْنِ يحمل كلّ منهما دلالة معاكسة لدلالة الآخر؛ واحد باسْم إميل حبيبي (وهو روائيّ عَلمانيّ من عائلة مسيحيّة وكان عضوًا في الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ مدّة طويلة)، والآخر باسْم يحيى عيّاش (وهو من القيادات العسكريّة الأهمّ في "حماس" اغتالته إسرائيل في منتصف التسعينيّات).

في الوقت ذاته، يلاحَظ أنّ الرأسمال الخاصّ يميل إلى تسمية بناياته (معظمها للإسكان والبعض لمكاتب) بأسماء لا تنتمي إلى زمان فلسطينيّ أو مكان فلسطينيّ؛ فبعضها حملت أسماءَ نحو: إسكان كوالالمبور؛ إسكان إندونيسيا؛ إسكان ماليزيا؛ إسكان إشبيلية؛ إسكان غرناطة. وبعضها حملت أسماءَ نحو: رأس الناقورة؛ مشروع أنطاليا؛ أزمير. وثمّة أخرى حملت أسماءَ نحو: مشروع صيدا؛ فاس؛ مكّة؛ القصرين؛ الرياض؛ البتراء؛ قصر أبو ظبي؛ قرطاج؛ جدّة؛ أغادير؛ دُبَيّ؛ جونية؛ الجزائر؛ سامرّاء...

رام الله المدنيّة الاستثناء

ترتّب على اتّخاذ السلطة الفلسطينيّة رام الله مقرّا لها عددٌ من التحوّلات (المقصودة وغير المقصودة) يمكن إجمالها على النحو التالي:

أوّلًا، مع اتّفاق أوسلو عاد عشرات الآلاف من الفلسطينيّين الذين حملوا معهم خبرات وتجارب واختصاصات متنوّعة، غالبيّتهم العظمى خبرَتْ حياةَ مدن يغلب عليها الطابعُ العَلمانيّ (بيروت؛ دمشق؛ تونس؛ القاهرة)، أو درست في مدن (وتحديدًا في أوروبا الشرقيّة). ومع صعود قوى الإسلام السياسيّ خلال عقد التسعينيّات من القرن السابق، تراجع نفوذ القوى العَلمانيّة واليساريّة في المجتمع الفلسطينيّ، وباتت حركة "فتح" العَلمانيّة تُجاري مفردات خطاب التيّار الإسلاميّ. لكن رام الله وفّرت حيّزًا للقوى العَلمانيّة للحفاظ على كيانها. ووفّر الصراع بين حركتَيّ "فتح" وَ "حماس" فرصة لأن تَطرح رام الله فرصة النأي بالنفس عن الصراع بين التنظيمين الأكبر، وأفشلت بلديّة المدينة محاولة قوى إسلاميّة تغيير اسم "رام الله" (بذريعة أنّها تتضمّن لفظة "الله").

ثانيًا، القيود الإسرائيليّة المفروضة على التوسّع العمرانيّ خارج مناطق "أ" وَ "ب" (20% من الضفّة الغربيّة)، وحاجة مؤسّسات السلطة والقطاعين الخاصّ والأهليّ إلى مقرّات مختلفة وإلى أماكن سكن للموظّفين في هذه القطاعات، أفضت إلى ارتفاع كبير في أسعار الأراضي وإلى اندفاع الرأسمال الخاصّ في الاستثمار في البناء، بحكم تدنّي أسعار الفائدة على رؤوس الأموال المودَعة في البنوك، والقيود على الاستثمار في الصناعة والزراعة. بتعبير آخر، لم يكن للمجتمعَيْن السياسيّ والمدنيّ تأثير يُذكر على القرارات الخاصّة بالتمدّد العمرانيّ في المدينة وسماته، فهذا تُرك للرأسمال الخاصّ ليقرّر هو بشأنه.

ثالثًا، نشأ مع نهوض مؤسّسات سلطة الحكم الذاتيّ الفلسطينيّة قطاع خاصّ حديث، كما ازداد عدد المنظّمات غير الحكوميّة، وعدد الاختصاصيّين العاملين لحسابهم الخاصّ (أطبّاء؛ مهندسين؛ محامين؛ أطبّاء أسنان...). كذلك ترافق معه التزايد في عدد الجامعات والكلّيّات والمدارس الخاصّة بأساتذتها وموظّفيها. كلّ هذا أسهَمَ في توسيع حجم الطبقة الوسطى الجديدة من حيث أعدادها وحصّتها من مُجمَل القوى العاملة، وما يستدعيه هذا من خدمات تستجيب لأسلوب حياة هذه الطبقة ولذائقتها.

آخر المعطيات المسّحيّة لحجم الطبقة الوسطى الجديدة تشير إلى أنّها شكّلت في العام 2015 نحو 60% من القوى العاملة في المدينة (وبنسَب مقاربة -وإن أدنى قليلًا- في البيرة). وتمتاز الطبقة الوسطى عن غيرها بما في ذلك عن البرجوازية الصغيرة (أصحاب رأس المال الصغير)-، ورجال الأعمال (رأس المال المتوسط والكبير)، وعن الطبقة لعاملة، باعتمادها على حيازة رأسمال ثقافيّ (مستوى متقدّم من التعليم والثقافة والتخصّص) تجري مقايضته برأسمال ماديّ (راتب؛ ريع؛ دخل) وبرأسمال اجتماعيّ (مكانة اجتماعية) وبرأسمال رمزيّ من خلال نمط استهلاك (شقق؛ سيّارات؛ تعليم أطفال؛ لبس...).

رابعًا، الميزة الأبرز لرام الله نجدها في تنوّع سكّانها من حيث الأصول الجغرافيّة (من غزّة، إلى شمال الضفّة وجنوبها ووسطها ومناطق الـ 1948، ومن فلسطينيّين عاشوا خارج فلسطين التاريخيّة)، ومن حيث تنوّعها المهنيّ والاجتماعيّ والثقافيّ والدينيّ. وهذا أمر تعتزّ به مؤسّسات المدنيّة الرسميّة والتمثيليّة. فهي تطرح نفسها كمدينة لجميع الفلسطينيّين (بغضّ النظر عن مكان ولادتهم)، وإلى حدّ كبير هي كذلك. كما تحرص هذه المؤسّسات على إبراز احترامها للتعدّديّة والخصوصيّة الفرديّة، وهي إلى حدّ كبير كذلك حقًّا. رام الله مدينة تقدّم نفسها كحيّز يجمع بين المحلّيّ والإقليميّ والـمُعَوْلَم، وهي إلى حدّ ملموس كذلك، من حيث المظهر الاستهلاكيّ والخدماتيّ، ومن حيث أسماء الفنادق والمطاعم والمقاهي والمحلّات التجاريّة والشوارع والعمارات.

خامسًا، نجد في رام الله -على نحوٍ أوسع ممّا في غيرها- حيّزات عامّة عدّة للحوار والنقاش المفتوح. وهي بهذا تحتضن سنويًا العديد من المؤتمرات واللقاءات والندوات الدوريّة لمراكز بحثيّة وفكريّة وإستراتيجيّة. وباتت مكتباتها تستقبل مجلّات عربيّة عديدة تصدر في بيروت والقاهرة، كما أصبحت مقرًا لإذاعات محلّيّة ومحطّات تلفزيونيّة متنوّعة. وهي حاضنة لمعارض فنّيّة وأمسيات شعريّة وروائيّة وعروض سينمائيّة (ينظَّم الكثير منها في متحف محمود درويش). وهي تقدّم نفسها كحاضنة للثقافة وفيها عدد غير قليل (قياسًا إلى تعداد السكّان) من المراكز الثقافيّة ومراكز البحث والمعارض الفنّيّة والمسارح و دور السينما. وفيها صروح للشهداء وللأسرى والمحرّرين الفلسطينيّين -وقد أضيف هذا العام تمثال للمناضل نيلسون مانديلّا.

وفي هذا الصدد، من الجدير أن يشار إلى أنّ وجود أقلّيّة مسيحيّة في رام الله أسهم، إلى حدّ ما، في توسيع نطاق الحرّيّة الفرديّة في المدينة. وقد أسهم في ذلك أيضًاوجود السلطة الفلسطينيّة، التي تضع، حتّى اللحظة، مساحة فاصلة بينها وبين التيّار الإسلاميّ السلفيّ وتسعى للحفاظ على تراثها "العَلمانيّ" وَ "الليبراليّ" الذي احتضنته مؤسّسات منظّمة. كذلك أسهم تكوين المدينة السكّانيّ المتحرّر من التأثيرات العائليّة والعشائريّة في رفع درجة احترامها للتعدّديّة.

سادسًا، الرأسمال الماليّ والعقاريّ المندفع وراء الربح السريع أدّى إلى تجريد مواقع عديدة في رام الله من قيمتها التاريخيّة والجماليّة لصالح مشاريع عقاريّة ربحيّة. هذا ما كان عند بناء مكاتب من عدّة طبقات مكان منتزه ومطعم البردوني في شارع يافا، وعند تجديد مبنى المقاطعة بشكل غيّر من معالمه السابقة التي حملت معاني وطنيّة (منها أنّها مكان إقامة ومحاصرة الرئيس الراحل عرفات). وما جرى من هدمِ لمبانٍ ذات قيمة أثريّة لصالح تشييد عمارات متعدّدة الطبقات، واستخدامِ الواجهات الزجاجيّة بدل الحجر الفلسطينيّ تقليدًا للصرعة (الموضة) الرائجة في دول عربيّة.

رام الله والقيم الفردانيّة

قد ينطوي الرأي الذي اعتبر أنّ ما يجري في رام الله يبرز على نحوٍ مكثّف تأثير سياسات الليبراليّة الجديدة، قد ينطوي على درجة من الصحّة. وهو يلتقي مع الرأي الذي رأى في بروز شخصيّة "الموظّف" أحد أبرز تأثيرات ثقافة رجال الأعمال وبيروقراطيّة السلطة في تجمّع رام الله -البيرة -بيتونيا. لكن العامل الأبرز يعود إلى تحوّل الحركة السياسيّة الفلسطينيّة من حركة تحرّر وطنيّ إلى حركة بناء دولة على جزء من أرض فلسطين تحت شرط هيمنة دولة استعماريّة استيطانيّة.

تأثير تغلغل القيم الفردانيّة والاستهلاكيّة واضح تمامًا بفعل هيمنة اقتصاد ليبراليّ جديد على اقتصاد الضفّة والقطاع. وهو ما يبرز في اندفاع نسبة عالية من الطبقة الوسطى للاستدانة من البنكيّة، حتّى إنّ أحد من التقى بهم الباحث وصف رام الله بأنّها "باتت مرهونة للبنوك"، وإحدى من تحاورت معهنّ حول المدينة قالت إنّ "“روابي” تمثّل الرأسمال المكثّف، وجامعة بير زيت تمثّل الرأسمال الثقافيّ. وكلاهما نتاج أزمة"...

رام الله، كما قال محمود درويش، "مدينة تنمو على عجل"، لكن هذا ليس ما يقلق بقدر ما أنّها نمت وتنمو بدون رؤية وبشيء من الافتتان بالذات. فكَوْنها مدينة منفتحة وتعدّديّة إلى حدّ ملموس يجب ألّا يلغي حقيقة أنّها مدينة تبالغ في تلبية ذائقة الطبقة الوسطى ورجال الأعمال، وهي طبقة مفتونة بالاستهلاك لا بالإنتاج. المدينة يسيّرها على

نحوٍ شبه كلّيّ -تحت السيطرة الشاملة للدولة الاستعماريّة – الرأسمال الماليّ والعقاريّ الذي يخشى الكثيرون منّا أنّه يقودها إلى خارج المكان والزمان الفلسطينيّين.

يكمن التحدّي الأكبر للمدنيّة في الجمع بين أن تكون مدينة تعدّديّة ومنفتحة ومبدعة وأن تمارس الاشتباك مع النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ العنصريّ، وفي إدراكها أنّ قيم الرأسماليّة الجشعة تتنافى مع قيم الحرّيّة المستندة إلى المساواة والتكافل والعدالة.

*** جميل هلال عالم اجتماع فلسطيني مقيم في رام الله وله أبحاث ودراسات عدة عن المجتمع الفلسطيني.**

رام الله: ديمغرافيّا النكبة

لوزية بزار *

عاشت مدينة رام الله على مفترق طرق متشعّب تاريخيًّا وسياسيًّا، وحتّى اجتماعيًّا واقتصاديًّا، ممّا جعلها تشهد تحوّلات كان لها دَوْر كبير في تشكيل مركزيّتها الحاليّة. فلمدينة رام الله حكاية ليست طويلة زمانيًّا مقارَنة بالمدن العربيّة والفلسطينيّة الأخرى، إذ يمكن القول إنّ هذه المدينة بدأت ترسم حدود جغرافيّتها منذ انتقالها من خربة أو قرية مع أوّل استقرار فيها عام 1550 لعشيرة حدّادين، إلى أن جرى إعلان رام الله كمقاطعة من قبل الحكومة التركيّة عام 1902، لتضمّ آنذاك ثلاثين بلدة تلتفّ حولها. وفي تتابع متسلسل لذلك، تحوّلت رام الله رسميًّا عام 1908 إلى مدينة نتيجة التوزيع الديمغرافيّ المتغيّر نسبيًّا، ولا سيّما بعد استيعابها الأعداد الهائلة من المهاجرين واستقطابها للوافدين والزوّار، إلّا أنّ ذلك لم يكن ساعة الهندسة الفعليّة التي غيّرت من الفضاء المدينيّ للمكان، الذي أسهم الاستعمار في رسمه. ويرمي هذا المقال إلى إبراز حقبة مهمَلة في تاريخ مدينة رام الله، هي حقبة الحكم الأردنيّ، وذلك بتسليط الضوء على الهندسة الديمغرافيّة الجديدة التي تلقّتها رام الله بعد النكبة، وما لحقها من تحوُّلات طارئة على عناصر المكان في السياق الاستعماريّ.

الهندسة الجديدة

جاء التفاوت المدينيّ الفعليّ الذي لامس رام الله مقارنة بمدن الضفّة الغربيّة الأخرى عقب أكبر موجة هجرة في تاريخها، أي بعدما واجهت فلسطين نكبة عام 1948، وما نتج عنها من تهجير قسريّ للشعب الفلسطينيّ؛ فقد احتضنت رام الله آلاف المهجّرين منهم لتشهد إثر ذلك إعادة هندسة ديمغرافيّة مختلفة نوعًا ما عن غيرها من المدن، وخاصّة أنّه تبعها تطوُّرات وتغييرات كثيرة كسائر المدن العربيّة والعالميّة، بَيْدَ أنّ أهمّها كان هو أنّ رام الله والبيرة - وباستثناء غزّة - الأكثر تأثُّرًا بالهجرة القسريّة جرّاء النكبة من بين المدن الفلسطينيّة، ففي العام 1953، سجّل الإحصاء الأردنيّ للسكّان 13,500 نسمة في رام الله، 67% منهم لاجئون.[1] وما لم يُفصح عنه في الأدبيّات التي تناولت الموضوع هو أنّ الطرد القسريّ في النكبة كان من أهمّ التحوّلات التي أدخلتها الحرب على عناصر المكان وعلى فضائه الجغرافيّ وهيكله الاجتماعيّ ووظيفته السياسيّة والثقافيّة كذلك؛ إذ إنّ نوعيّة المهجَّرين الذين لجأوا إلى رام الله أسهموا في تغيير معالم المدينة إثر التوزيع الديمغرافيّ والجغرافيّ للّاجئين، وخاصّة بعد أن انقسموا إلى قسمين هما: الأوّل مسيحيّو اللدّ، الذين أقاموا في منطقة رام الله التحتى ولم يسكنوا المخيّمات؛ والآخر مسلموها، الذين أقاموا في المخيّمات.

[1]. ليزا تراكي. 2010. **أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة.** بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، . ص23.

ولعلّ هذا اللجوء يوثّق ديناميّة هامّة وطارئة على هيكل المدينة الاجتماعيّ ومتأثّرة بالأحداث السياسيّة، لا بالطبقيّة الاجتماعيّة التي غالبًا تنشأ في المدن المركزيّة، فهذه العمليّة بحدّ ذاتها هي إعادة بناء ديمغرافيّة جديدة داخل حيّز مدينيّ صغير نسبيًّا مقارَنة بالمدن الفلسطينيّة الأخرى، ليصبح التوزيع الطبيعيّ لسكّان المدينة قبل النكبة يختلف تمامًا في تكوينه الاجتماعيّ وليس في طبقيّته فحسْب عمّا بعدها، لتحمل رام الله مزيجًا سكّانيًّا وهَيْكلة اجتماعيّة جديدة.

وللوجود الاستعماريّ الصهيونيّ في فلسطين واستعمار المدن الفلسطينيّة الكبرى عام 1948 سبب مباشر في جعل رام الله تتمايز في هندستها كمدينة رئيسيّة عن سائر المدن الفلسطينيّة بالرغم من عدم احتلالها بصورة مباشرة عام 1948. فقد دخل اللاجئون الفلسطينيّون مدينة رام الله بعد إعلان قيام إسرائيل عام 1948، فأصبحت المدينة تابعة للمملكة الأردنيّة الهاشميّة، وقد وصل إلى رام الله عام 1948 نحو 25 ألف نسمة من المدن يافا واللدّ والرملة وقراها نظرًا لقرب هذه المدن من رام الله، وبقوا في رام الله في مخيّمات مؤقّتة لعدّة أيّام، حيث نقلت باصات الجيش الأردنيّ وباصات الأمم المتّحدة الكثير منهم ووزّعتهم على مخيّمات عديدة أُنشِئت لهم، وبقي في رام الله نحو 9 آلاف لاجئ، وكان يُقدَّر حينها عدد سكّان رام الله (أي عشيّة النكبة) بنحو 5 آلاف نسمة[2].

وبشأن احتلال مدينتَي اللدّ والرملة، فإنّ تدفُّق الأعداد الكبيرة من تَيْنِك المدينتين إلى رام الله لم يبدأ قبل سقوط المدينتين في يد القوّات الإسرائيليّة[3]. وبناء عليه، ما غاب فعليًّا عن تاريخ مدينة رام الله نوعيّة المهجّرين إليها، والذي تَمَثّل غالبًا في قدوم مسيحيّي اللدّ الذين تهجّروا إلى رام الله، إلّا أنّهم لم يقطنوا في مخيّمات اللجوء، وإنّما اشتروا أراضيَ في مدينة رام الله وبخاصّة "رام الله التحتى". ففي هذا التغيُّر المفقود في تاريخ رام الله يتجلّى التشكُّل الجديد والطارئ ما بعد النكبة، أي التغيُّر الديمغرافيّ في خمسينيّات القرن الماضي، الذي قام بدَوْر في إعادة ترتيب أوضاع اللاجئين لأنفسهم في حيّز المدينة وإعادة ترتيب البلديّة لهم في الوقت نفسهم، ومن ثَمّ إثبات فاعليّتهم في العمارة والاستثمار التجاريّ، لكن وجود مسيحيّي اللدّ ودورهم غائبان في تاريخ المدينة. فضلًا عن هذا، لا يمكن إنكار التغيُّرات الطبقيّة المهمّة التي طرأت على المدينة في فترة الانتداب البريطانيّ، ودَوْر الطبقة الوسطى المهمّ في تغيير معالم المكان والذي أوضحته ليزا تراكي في دراستها "من صنع رام الله"[4]، كما لا يمكن تجاهل التطوُّر الذي حدث فيها جرّاء استثمار عائدات المهاجرين فيها، إلّا أنّها بقيت تغيُّرات أقلّ بكثافة من تلك التي جرت في حقبة الحكم الأردنيّ، والتي يمكن إجمالها في ثلاث نقاط أساسيّة، أولاها: العائدات التي أنعشت المدينة تجاريًّا وخدماتيًّا إلى حدّ كبير، وبدأت منذ هجرة عدد كبير من سكّان رام الله إلى الأمريكيّتين. الثانية: تعلّق بالوافدين الى المدينة والمهجَّرين قسريًّا إليها. أمّا الثالثة، فتتمحور في سياسات الأردنّ في فترة تولّيها إدارة الضفّة الغربيّة. وفي هذه النقاط الثلاث، ثمّة حلقة فارغة في تاريخ رام الله، ولها أهمّيّة في فهم الفضاء المدينيّ والتاريخ الاجتماعيّ لها. فمع بداية عقد الخمسينيّات، أصبح مجتمع المدينة مركزًا رئيسيًّا لقضاء رام الله والذي كان جزءًا من محافَظة القدس، واشتمل على أربع وسبعين (74) قرية من بينها أربع عشرة (14) ضُمّت إليه إثر تعيين خطّ الهدنة عام 1949م، وكانت هذه القرى الـ 14 في الأصل من أعمال قضاء الرملة.

---

[2]. إبراهيم، نيروز. 2004. **رام الله : جغرافيا – تاريخ – حضارة.** رام الله: دار الشروق،. ص 200.

[3]. العارف، عارف. 1958. **نكبة فلسطين والفردوس المفقود: الجزء الثالث.** صيدا: المكتبة العصريّة. ص612-606.

[4]. تراكي، ليزا. 2013. ورقة بعنوان **من صنع رام الله، قُدّمت في مؤتمر التحدّيات والاستجابات: إستراتيجيات التوافق والبقاء عند الفلسطينيّين في الوطن والشتات.** جمعيّة إنعاش الأسرة - مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطينيّ - المؤتمر السنويّ السادس

ويُعتبر قضاء رام الله القضاءَ الفلسطينيّ الوحيد الذي لم يَغتصب منه الكيان الصهيونيّ أيّ قرية حتّى عام 1967، لكنّها المدينة التي تلقّت نتائج مشروع الاستعمار الاستيطانيّ الذي اتّخذ من فلسطين مشروعًا للهيمنة الصهيونيّة. ففي أوائل الستّينيّات، ارتقى قضاء رام الله إلى درجة قضاء ثمّ لواء، وقُدّر عدد سكّانها بـِ 134,288 وَفقًا لتعداد عام 1966. وفي أعقاب تدفُّق اللاجئين والوافدين إلى رام الله إبّان الحكم الأردنيّ، تطوّرت المؤسّسات المهنيّة والتعليميّة والسياحيّة فيها، وبدأت باجتذاب أعداد متزايدة من المهنيّين وموظّفي الحكومة والأونروا وخاصّة ممّن امتلكوا الخبرة قبل الهجرة واستغلّوها في مجال العمل في المدينة.

واكتسبت رام الله مكوِّنات الاستقطاب التي تتقبّل مختلف العلاقات والممارسات الاجتماعيّة، لكونها تُعَدّ فضاءً متنوّعًا إلى حدّ ما، فقد جمع بين مسيحيّين ومسلمين وفلّاحين ومتمدّنين، وفقراء وأغنياء، أي إنّها اكتسبت مقوِّمات الجذب وإن تلقّت نتائج الهجرة القسريّة التي تسبّب فيها الاستعمار الصهيونيّ بصورة مفاجئة ودون توفير بنْية تحتيّة تستوعب المهجّرين والوافدين. وللمغتربين والزائرين دَوْر مهمّ في التغيُّر الملموس الذي شهدته المدينة، فأدّى توافدهم إليها إلى ارتفاع مستواها المعيشيّ والخدماتيّ، فضلًا عن زيادة الإقبال على البناء، وتوسُّع الأسواق التجاريّة والفنادق والحدائق العامّة والمدارس، ولا سيَّما بعد استثمار المغتربين من أبناء رام الله أموالَهم في قِطاع التجارة، وعلى وجه التحديد في الحقبة الأردنيّة، لكونها أصبحت محطّة متميّزة بعد استعمار المدن الفلسطينيّة الكبرى والساحليّة.

"عروس الأردنّ"

لُقِّبت رام الله في فترة الحكم الأردنيّ بـِ "عروس الأردنّ"، إذ كانت تقام فيها زمن الحكم الأردنيّ مهرجانات فنّيّة سنويّة يفتتحها ملك الأردن وبرعايته، لتستقطب الزوّار والوافدين كلّ موسم بعد الإعلان عن برنامج كامل يتضمّن فعّاليّات المهرجان. وقد أضفى عليها هذا أهمّيّة سياسيّة، ففي عدد من الصحف الفلسطينيّة (نحو: "المنار" وَ "الدفاع" وَ "فلسطين") التي نشرت أخبارًا عن تطوُّر حركة السياحة في رام الله أيّام الحكم الأردنيّ عليها، تناولت مهرجانات الصيف التي كانت تقام في المدينة وجاء في الخبر "أصبحت حركة السياحة والاصطياف في أردنّنا الحبيب مصدرًا رئيسيًّا من مصادر دخله القومي... وبرزت فكرة إقامة هذه المهرجانات عام 1962 وانبثقت لأول مرّة من مدينة رام الله التي أصبحت مَحَجًّا لجماعات المصطافين يؤمّونها من كافّة أرجاء الوطن العربيّ ومن العديد من أقطار الدنيا"[5]. وهناك تحقيق صحفيّ آخر حول رام الله نُشر في صحيفة "الشعب" مُعَنْوَن بـِ **رام الله عروس المصايف في الأردن** وُجد بين أوراق أرشيف رام الله المتعلّقة بالسياحة، يبدأ بـِ "وين.. عا رام الله.. المصيف الأردني الأوّل والأجمل"، ويصف بإسهاب المدينة وحياتها الاجتماعيّة الراقية والنشاط الفنّيّ والنشاط الاقتصاديّ والتجاريّ داخل المدينة[6]، وتشهد أغنية سميرة توفيق "وين عَ رام الله" التي شاعت في الستينيّات على ذلك، ولم يكن من قبيل المصادفة عدمُ وجود مدينة أخرى في الضفّة الغربيّة تجتذب السيّاح العرب قبل العام 1967 مثل رام الله، فقد ساعد طقسها ومناخها الاجتماعيّ المنفتح في جذب السيّاح، بصرف النظر عن محدوديّة حجمها في ذلك الوقت، علاوة على أنّها أصبحت مركزًا للنشاط السياسيّ بعد النكبة[7]. وقد زاد الاهتمام بالمدينة لاحقًا، فجَرَتْ إنارتها بالفلورسنت سنة 1959 ممّا أكسبها جاذبيّة وجمالًا حتّى

[5]. خبر بعنوان "أضواء على مهرجانات المصيف الأوّل بالأردنّ - تطوُّر حركة السياحة والاصطياف في المدينة الجميلة". جريدة المنار، 29/7/1966.

[6]. تحقيق صحفيّ عن مدينة رام الله، جريدة الشعب، أرشيف رام الله، خزانة 13، جرار 1.

[7]. تراكي، ليزا. مرجع سابق، ص30.

أصبحت تضاهي المدن الأوروبيّة.[8] وبذلك تكون رام الله قد اكتسبت بهيكليّتها الجديدة والتطوُّرات التي طرأت عليها طابعًا منفتحًا وجماليًّا وليبراليًّا متميّزًا عن سائر المدن الفلسطينيّة الأخرى قبل أن توصف بالمدينة النيوليبراليّة التي أشاعها النقّاد والأكاديميّون في الفترة الأخيرة، وتحديدًا الفترة ما بعد الأوسلويّة.

أمّا اقتصاديًّا، فقد نشرت الصحف الفلسطينيّة في حقبة الحكم الأردنيّ للضفّة أحدَ التحقيقات الصحفيّة الذي تحدّث عن التطوُّر داخل المدينة في فترة الحكم الأردنيّ، تَضمَّن الآتي: "لا يمكن للمرء أن يتجاهل رام الله المدينة التجاريّة ففيها مصانع الشوكلاتة والسكاكر والحلويّات والمأكولات والنسيج والحياكة، كذلك تنتشر الورشات الميكانيكيّة للخراطة والحدادة وصنع الصهاريج التي تُستخدم لشحن البترول من الدول المجاورة إلى الأردنّ وتكاد تكون هذه الصناعة مقتصرة على مدينة رام الله وتتعدّد الشركات التجاريّة.. والزائر لمدينة رام الله يشاهد بكلّ وضوح النهضة التعليميّة في المدينة.."[9]. ويدلّل هذا على انتعاش العمل الاقتصاديّ داخل المدينة في تلك الفترة، ممّا يجعلها منطقة جذب لمحيطها. وهكذا أخذت تتركّز في رام الله الدوائر الحكوميّة والمؤسّسات والمراكز التجاريّة والصناعيّة التي تخدم قرى القضاء وتتركّز فيها المعاهد والمؤسّسات التعليميّة وأهمّها جامعة بير زيت، وبطابعها الخدماتيّ قد جذبت أعدادًا من المهنيّين والأطبّاء والمحامين والصحافيّين والطلبة وغيرهم للاستقرار في كنف المدينة والعمل والتعلُّم في أرجائها. فوظيفة رام الله الإداريّة جعلتها مركز قضاء يحمل اسمها ويقع بين أقضية نابلس والرملة والقدس وأريحا تطوَّرَ نموّه تطوّرًا تصاعديًّا[10]. ولا شكّ أنّ هذا يمنحها الاهتمام مِن قِبل المؤسّسات المسؤولة عن إدارة وحكم المكان.

لم تكن رام الله -المدينة الأوسلويّة- بالرغم من أهمّيّة التطوّرات التي أعقبت أوسلو وعودة السلطة الفلسطينيّة للبلاد من الخارج، وجاءت مركزيّة رام الله بشكل تدريجيّ كمكان حضريّ نشأ منذ الحكم العثمانيّ، وتوسّع زمن الانتداب البريطانيّ، لتُعاد هندسته في فترة الحكم الأردنيّ، والذي استمرّ لاحقًا حتّى أصبحت بصورتها الحاليّة. فلكلّ حقبة زمنيّة في تاريخ المدن الفلسطينيّة -ومنها رام الله- أحداث وفاعلون أنتجت التغيُّرات والديناميّات التي تُواكبها، لتضفي عليها أهمّيّتها السياسيّة والاجتماعيّة، وتبني من خلالها فضاءَها الخاصّ.

حكم للمكان ومكان للحكم

لم يكن الانتقال القسريّ خاصًّا بالأفراد فحسْب، وإنّما شمل كذلك العديد من المؤسّسات التي انتقلت إثر نكبة عام 48 إلى رام الله، كالبنك العربيّ الذي انتقل من القدس إلى رام الله، وهو أكبر مؤسّسة مصرفيّة فلسطينيّة منذ ذاك الوقت حتّى اليوم. ولا يمكن إنكار تغيُّر مَعالم المدينة المستعمَرة منذ أواخر الحكم العثمانيّ مرورًا بالانتداب البريطانيّ والحكم الأردنيّ حتّى ما وصلت له الآن على مراحل طويلة، أدّت إلى جعلها تُشكِّل مركزًا حضريًّا وحاضنة لمحيطها، إلّا أنّ المدينة بعد أن أصبحت تابعة للملكة الأردنيّة الهاشميّة، بلغ عدد سكّانها نحو 25 ألف نسمة بعد أن كانوا خمسة آلاف، جمعت بين سكّانها الأصليّين واللاجئين من المدن يافا واللدّ والرملة وقراها، بقي منهم في رام الله نحو تسعة آلاف لاجئ باتت تدير شؤونَهم المؤسّساتُ الـمُقامة في المدينة وتوفِّر لهم الخدمات الإداريّة وغيرها من المدينة نفسها. وزِدْ

[8]. نسخة عن ورقة من دائرة بلديّة رام الله، أرشيف رام الله، سُلّمت بتاريخ 12/3/1960، خزانة 13، جرار 1.
[9]. جريدة الشعب، المرجع السابق.
[10]. تراكي، ليزا . مرجع سابق. ص454-453.

على ذلك الاستقرارَ السياسيَّ الذي شهدته المدينة طَوال فترة الحكم الأردنيّ، والذي جعلها مركز استقطاب سياسيّ بالرغم من التغيُّر الديمغرافيّ الطارئ الذي شهدته.

ولم يكن اتّجاه الهجرة إلى رام الله فقط، بل قابلتها موجات هجرة منها كذلك إلى خارجها وخارج فلسطين. فقد عاشت رام الله موجات هجرة كبيرة إلى الأمريكيّتين وخاصّة من الشباب، ابتغاءَ العمل في الخارج وبدافع تحسين أوضاعهم الاقتصاديّة، فأخذت أموالهم تتدفّق على المدينة ليستثمرها السكّان في شراء الأراضي وبناء العقارات لاستغلالها في السياحة[11]. كذلك أثّرت تحويلات المهاجرين لعائلاتهم في رام الله على الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وهو ما زاد من فرصة التنشيط الاقتصاديّ للمدينة ودعمها على الصُّعُد كافّة، سواء أكان ذاك في المؤسّسات أم في المصانع أم في المراكز الثقافيّة. ولكن مثل ذلك الدخل والاستدخال الغربيّ للمنتجات الغربيّة والكفاءات أو حتّى بصرف العملات المحوّلة إلى "الدولار" يهيّئ فرصة لفتح رام الله أمام الاقتصاد الأجنبيّ، بما فيها الثقافة الأجنبيّة من اللباس والمأكولات وحتّى الفكر. ولا يعني هذا أنّ رام الله باتت المدينة المتروبوليّة الكبرى، لكن تناميها جاء في ظروف استثنائيّة جعلها تختلف عن سائر المدن الفلسطينيّة.

ختامًا؛ ساهمت نكبة العام 1948 في تشكيل مدينة رام الله بالرغم من عدم احتلالها في ذلك الوقت، وأكثر ما ميّز رام الله كمدينة عن سائر المدن الفلسطينيّة بعد النكبة هو استقبالها لأعداد كبيرة من اللاجئين بعد نكبة العام 1948 تَفُوق أعداد سكّانها بأضعاف، وهؤلاء بِدَوْرهم أعادوا -بصورة أو بأخرى- تشكيلَ الحيّز المدينيّ، وأَضْفَوْا عليها الطابع الحضريّ لتنال عندذاك أهمّيّة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة في الأوساط الفلسطينيّة. وفي حقبة الحكم الأردنيّ، ونتيجة للنكبة، أخذت التحوُّلات تتمظهر بصورة سريعة وكبيرة في المكان؛ فعلى صعيد التحوُّلات الاجتماعيّة باتت تنشأ التركيبة الطبقيّة، أمّا على الصعيد الاقتصاديّ فأصبحَت المركزَ الذي يستقطب الاستثمارات المحلّيّة والأجنبيّة، وعلى الصعيد السياسيّ جرى اعتمادها مركزًا إداريًّا وخدماتيًّا بحكم جوّ الاستقرار الذي تحظى به.

*** لوزية بزار؛ كاتبة وباحثة فلسطينية، حاصلة على بكالوريوس الإعلام والعلوم السياسية والماجستير في الدراسات العربية المعاصرة من جامعة بيرزيت.**

[11]. آمنة إبراهيم أبو حجر. 2003. موسوعة المدن والقرى الفلسطينيّة. عمّان: دار أسامة للنشر ص380.