مدى آخر

مجلة فكرية ثقافية

اسماعيل الناشف	معماريّة الفقدان
هدى أبو مخ	النّص كمنهجيّة إقصاء
الطّيّب غنايم	ناطِحَات لُغَات
هنيدة غانم	العيش على قمّة البركان
لينا ميعاري	النوع الاجتماعيّ والقوميّة
مرزوق الحلبي	سياحة نفسيّة
رائف زريق	قوة، ضعف، تدخل وتواصل
بيير بورديه	التفويض والصنميّة السياسيّة
أمل جمّال	كولونياليّة ... والمسؤوليّة الأخلاقيّة

مدى الكرمل ـ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقة

مدى الكرمل ـ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقة – معهد بحثي مستقل وغير ربحي، تأسس عام 2000 ومقرّه في مدينة حيفا. يهتم المركز بالتنمية البشريّة والقوميّة في المجتمع، ويهدف إلى تشجيع البحث التطبيقي والنظري حول المجتمع الفلسطيني في دولة إسرائيل. يولي مدى الكرمل أهمية خاصّة للاحتياجات الاجتماعيّة، والتربويّة والاقتصاديّة للفلسطينيّين في البلاد، إضافة إلى اهتمامه بالهويّة القوميّة وبالمواطنة الديموقراطيّة. كما يتعامل المركز مع مواضيع أوسع مرتبطة بالهويّة، وبالمواطنة وبالديموقراطيّة في الدول متعددة القوميّات.

أهداف مدى الكرمل الأساسيّة

- توفير قاعدة مؤسساتيّة ومناخ فكري لدراسة احتياجات الفلسطينيّين في البلاد، ومستقبلهم الجماعي، وعلاقتهم بالدولة وبالمجتمع الإسرائيليّين، وبباقي أجزاء الشعب الفلسطيني وبالعالم العربي.

- إثراء المناحي النظريّة والعمل التطبيقي في مجال الهويّة القوميّة والمواطنة والديموقراطيّة من خلال تشجيع البحث المقارن عابر القوميّات مع المؤسسات ذات التوجه المماثل في دول العالم.

- خلق علاقات مع شريحة الأكاديميّين، ونشطاء المنظمات الأهليّة، ونشطاء سياسيّين في البلاد والعالم، وتسهيلها، بغية صياغة مقترحات سياسيّة عامة يتم وضعها للإسهام في خلق تغيّير جذري في الظروف الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة للمواطنين الفلسطينيّين.

- تشجيع بلورة وبناء خطابات نقديّة جديدة في دراسة العلاقات الفلسطينيّة – اليهوديّة في البلاد.

- تعريف الباحثين الفلسطينيّين على الأساليب والتوجّهات النقديّة الجديدة، المنهجيّة منها وغير المنهجيّة، وتدريبهم عليها.

الحاجة التي يلبيها مدى الكرمل

تأسّس مدى الكرمل استنادًا إلى قناعة راسخة بضرورة وجود مركز أبحاث يديره فلسطينيّون لغرض تشجيع مسالك جديدة في التفكير حول السياسة الاجتماعيّة والمعضلات السياسيّة، والاسهام في تغيّير وضع الفلسطينيّين من أقليّة مقموعة ومضطهدة الى مجموعة قوميّة تحظى بمساواة فرديّة وجماعيّة مع الاكثريّة اليهوديّة في الدولة. يهدف المركز، كذلك، إلى تشجيع الفكر والعمل الهادفين الى التمكين الذاتي في مجتمع غالبًا ما يكون مجزءً وغير فعّال في تأمين احتياجاته وفي إسماع صوته.

مدى آخر
مجلة فكرية ثقافية

المحرران
نبيل الصالح ونمر سلطاني

مسؤول التحرير
نديم روحانا

هيئة التحرير
اسماعيل الناشف
لينا ميهاري
مرزوق الحلبي
حنين زعبي
مروان دلال

السنة الأولى، العدد 1، تشرين أول 2005

مدى آخر
مجلة فكرية ثقافية
مجلة نصف سنوية تصدر عن مركز مدى الكرمل، حيفا
Mada Akhar
Bi-Annual Journal published by
Mada al-Carmel - Arab Center for Applied Social Research - Haifa

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقيّة
صندوق بريد 9132، شارع اللنبي 51، حيفا 31090
هاتف: 8552035-4-972+؛ ناسوخ: 852573-4-972+

Mada al-Carmel - Arab Center for Applied Social Research
P. O. Box 9132
51 Allenby St.
Haifa 31090
Tel: +972-4-8552035
Fax: +972-4-8525973
Email: mada@mada-research.org
Website: http://www.mada-research.org

مسؤول إنتاج: نبيه بشير
تصميم وانتاج: «**مجد**» للتصميم والفنون، حيفا

جميع الافكار الواردة في المجلة تعبّر عن آراء اصحابها ولا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المجلة أو مركز مدى الكرمل

المحتوى

اسماعيل الناشف	معماريّة الفقدان مقاربة حول الغياب والحضور	9
هدى حلمي أبو مخ	النص كمنهجية اقصاء الأدب العبري نموذجاً	37
ألطّيّب غنايم	ناطِحَات لُغَات في شؤون القَلَم، وصناعة الكَلِم	57
هنيدة غانم	العيش على قمة البركان تمثّلات الزمان والمكان في نماذج من شعر النكبة	71
لينا ميعاري	الخطاب القومي والدولة العربية الحديثة من منظور النوع الاجتماعيّ	83
مرزوق الحلبي	سياحة نفسية المقهور الذي خُيّل إليه أنه قاهر!	108
رائف زريق	حديث عن القوة والضعف وعن التدخل والتواصل	125
بيير بورديه	التفويض والصنمية السياسية	133
أمل جمّال	كولونياليّة مع سبق الاصرار ... والمسؤوليّة الأخلاقيّة	152

نداء للكتابة

ترحب مجلة «مدى آخر» الصادرة عن مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الإجتماعية التطبيقيّة، بإسهاماتكم في المجالات التي تعني بها المجلة. تستقبل هيئة تحرير المجلة الدراسات والبحوث والمقالات ومراجعات الكتب وملخصات الرسائل والأطروحات الجامعية حول مجالات الاختصاص اضافة الى ابداعات سردية وفنيّة ذات صلة بتلك المواضيع.

يشترط في المقال الذي يقدم للنشر في المجلة ما يلي:

1. أن يكون اصيلاً ولم يسبق نشره.
2. أن يتبع الأصول العلمية المتعارف عليها، وبخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع الحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية المقال وتزويده بالملاحق اللازمة اذا توجّب ذلك.
3. يتراوح طول المقال ما بين 3000 كلمة و 7000 كلمة، مع الترقيم للصفحات بما في ذلك الملاحظات والمراجع.

4. تقبل المواد المقدمة للنشر بنسخة مطبوعة بآحد برامج الحاسوب، او نسخة الكترونية، لا تُردّ الأصول الى أصحابها سواء نشرت أو لم تُنشر. تعتذر هيئة التحرير عن عدم قبول أي مادة للنشر لم تُطبع بالطريقة المذكورة.
5. المقالات أو الدراسات التي تقترح هيئة التحرير اجراء تعديلات عليها تُعاد الى أصحابها لاجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها. تُعلم هيئة التحرير أصحاب المقالات المقبولة للنشر بعد اجراء التعديلات والتصحيحات عليها.
6. حقوق النشر على المقالات المنشورة للمجلة، وتُقدّم للكاتب/ة أو للكتّاب نسختين من العدد الذي نُشر فيه المقال اضافة الى خمس نسخ مصوّرة من المقال نفسه.
7. تُرحب المجلة بالتعقيبات على المقالات والأبحاث المنشورة فيها، كما تستقبل مراجعات الكتب الحديثة الخاصة بمجالات اهتمامها. ويُشترط في المراجعة أن تتناول الكتاب من جوانب مختلفة مبينة نقاط الضعف والقوة فيه. تبدأ المراجعة بذكر تفاصيل الكتاب كاملة وضمنها اسم المؤلف، عنوان الكتاب، مكان النشر، اسم الناشر الكامل، تاريخ النشر وعدد الصفحات. تُكتب هذه المعلومات بلغة الكتاب.

قواعد كتابة المصادر داخل متن النص

يُشار الى المصادر العربية في متن النص على أساس اسم المؤلف الأول ثم الأخير وسنة النشر وتوضع بين قوسين، مثلاً: (حبيبي 1985) و (بدران وتاج الدين 1980) ويُشار الى اسم المؤلف في المراجع الأجنبية باسم العائلة، مثل (Mbembe 2002) و (Rouhana and Ghanem 1998). وفي حالة وجود أكثر من مؤلفين لمرجع باللغة العربية فيشار اليهم هكذا: (خليفة وآخرون 1995) و (Hage *et al*. 1999). أما اذا كان هناك مصدران لكاتبين مختلفين فيرتبان أبجديًا ويشار اليهما هكذا: (كبها 2001؛ سلطاني 2003) و (Smith 2003; Butler 2001). وفي حالة وجود مصدرين لكاتب تُرتب المصادر حسب سنة الصدور، أما في حالة مصدرين في سنة واحدة فيُشار اليهما هكذا: (جمال 2000أ، 2000ب) و (Smith 1999a, 1999b). وفي حالة الاقتباس المحدد من مرجع آخر (تماري 2000, 165) و (Said 2000, 122). وفي حالة كتاب او نشرة لمؤسسة أو جمعية لا تحتوي على اسم مؤلف فيُكتب هكذا: (الجمعية العربية لحقوق الانسان 2001).

نماذج لكتابة «ثبت المصادر»

رجا بهلول (2000). **دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**. رام الله: مواطن – المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

فهمي جدعان (1981). **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ناهد رمزي (2002). «المرأة العربية والعمل – الواقع والآفاق: دراسة في ثلاثة مجتمعات عربية». **مجلة العلوم الاجتماعية**، 30(3)، 579-607.

Baker, R. (1990). **Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Borner, S., A. Brunetti, and B. Weder (1995). **Political Credibility and Economic Development**. London: St. Martin's Press.

Knack, S. and P. Keefer. (1995). "Institutions and Economic Performance: Cross Country Tests using Alternative Institutional Measures". **Economics and Politics**, 7, 207-227.

تُدرج في قائمة المصادر كل المراجع التي أُشير اليها في متن النص، وتُرتب أبجديًا مع البدء بالمراجع العربية يليها الأجنبية.

الهوامش

تُدرج الهوامش في قاع الصفحات بحيث تكون مختصرة الى أبعد حدّ ممكن، ويُشار اليها بأرقام متسلسلة ضمن المقال.

افتتاحية التحرير

على الرغم مما يفرضه الميلاد من تفاؤل، إلاّ انّ في الإعلان عن صدور مجلة جديدة شيء من الرهبة حول تفاصيل موتها القادم في شبه حتميّة متلكّئة. تُولد المجلات في «الموات» لتعود إليه غير حائرة بتفاصيل من لم يولد بعد. و«الموات»، في الهنا والآن، كصاحب الأرض، لا يفتأ يعلن حضوره في تخوم موته المتّسع باضطراد. وفي كون «الموات» الفكري حالة من العام، وليست الأهم بالتأكيد، ننشأ المقولة حول تفاصيل غياب سؤال تكرار موت الفكر سائلين بذلك العام حول موعد موته المنتظر. بعد هذا الاعتذار المُتهِّم نوّد أن نعلن صدور العدد الأوّل من المجلة الثقافيّة الَفكريّة «مدى آخر» طامحين بذلك الى إهداء العام كفنه القشيب.

إن الحضور المتردّد للفكر وطغيان الإرادة المعلنة،

بتكرار ملحّ لإنتاجه، كعارض– بمعنى symptom – ممّا يبني تفاصيل المجتمعات المتنقّلة بين أزماتها المختلفة، هو أشدّ ما يميّز مجموعة المقالات في هذا العدد الأوّل من «مدى آخر». فكر متردّد، إذ أن المقالات في هذا العدد الأوّل تتوارد كمقاطع في التعبير عن ما هو الأزمة بامتياز، أي المحاولة الكثيفة وغير المحتملة من قبل الضحية أن تكون جانيها، أو على الأقل ما تتوهم بأنه هو. لذلك تبدو هذه المجموعة من المقالات وكأنّها تأتي من لا مكان محدد سوى المجلة. يصبح هدف المجلة أن تقول ما هو غائب من خلال تحديد شكل ما هو حاضر. بهذا أصاب هذا العدد، ومن هنا أهميته، من غير أن يرمي طلقته المشتهاة، أي من غير أن يمارس الصيد.

إنها دعوة لحضور جنازة القائم لاستشراف تفاصيل ولادة القادم، دون صيحة ندب أو فرح، بل بمتعة أوّل خيانة طفل لأمّه، أو إن أردت الوضوح لحظة قتله أبيه. فاكتبً عزيزيَ القارئ، أكتب في تلك الفسحة المعتمة ما بين الفعل وارتداداته، لعلها تضيء لنا جغرافيّة الخيانة وتلك التأوّهات المتلوّية متعة. أكتب بعيدًا عمّا هو مألوف بأسلوب لا يستكين ويرتاح إلى المعروف، «فما يكونه المعروف بشكل مألوف ليس معروفًا كما ينبغي بسبب ما يجعله مألوفًا». فالألفة، على ما تتضمنه من سهولة، تقمع ضرورة الحفر عميقًا لفهم تطوّر انبناء الافكار والظواهر، ولا تأبه بامكانية ان توصلك زعزعة المألوف إلى التأليف. فهذا ما نسعى اليه عبر هذه المجلة.

واذا اعتادت مقدمات المجلاّت الجديدة فعل الخداع، بالقول سلفًا ما كان مرجوًا ان يحدث للقارئ بعد القراءة، او التبشير بانعطافات متفائلة في المسار الرتيب قد يُحدثها المولود الجديد، فاسمح لنا، ايها القارئ الكريم، ان لا نحتال عليك كي تنحاز منذ البداية. فنحن نفضّل ان نترك لك النصوص دون ان ننزلق الى محاولة الزامك بقبول تصوّر نموذجي، هو الأصح الأوحد، للواقع واللغة والفكر والثقافة، أي ما هو حياة.

اسماعيل الناشف

معمارية الفقدان
مقاربة حول الغياب والحضور

1

من الهوايات المفضلة لدى فلسطينيّي 48 التذمّر. تجلس للحظة في بيت ما، أو في مقهى، مدرسة، شارع في قرية، أو في أشباه المدن، حتى تأتيك تلك الجمل المتذمرة متواصلة ومتراكمة تتركب بسرعة فائقة، وكأنها مُعَدّة مسبقًا للقول من خلال ممارستها اللانهائية في فضاء لا يزال مسعورًا من وطأة تبديل الأنا بالآخر، والآخر بالأنا، القادمة من جب تاريخيّ لم يُمحّص، بل بُنيَ من خلال البعد الفاصل بين قرية ما زالت على وجه البسيطة وأخرى دُمّرت منذ عدة عقود خلت ولم يأبه بها أحد. وفي حالة وجوديّة نشأت عبر الفقدان، بمعانيه الفردية والجمعية والماديّة، ومن ثم جرت تعبئة هذا الفقدان بسطحية

مادّيّة تفقدك الفقدان الأول، يصبح التذمر حالة وجوديّة مميزة. أنا أتذمر لأكون. فبعد تلك الجلسات شبه العلاجية من التذمر، يعود الكل إلى مجراه الرتيب: أكل ونوم وعمل مأجور، فزواج، فموت. هذا باستثناء بعض فنّاني التذمر وتجار الجملة من رؤساء بلديات ومشاريع أعضاء كنيست. كيف يمكننا فهم ثنائية التذمر/ الروتين كحالة اجتماعيّة؟ وهل باستطاعتنا التوغل في عمق التجربة الفلسطينيّة في الداخل من مجرد حالة نفسية، هي بحد ذاتها بذرة قلق لا تؤرق ولا تسمن لرفض/ لنفي ما؟

يبدو ذلك البعد/ القرب بين السياسيّ، كلعبة قوى، والثقافيّ، كمنظومة لإنتاج المعاني، على أشدّ أحواله توترًا لدى فلسطينيّي 48 منذ أن جرى احتلالهم وإخضاعهم وخضوعهم للنظام الإسرائيليّ، بأطواره المختلفة. يمتدّ التوتر في الفضاء الاجتماعيّ ليغلّف (وإلى حد كبير: ليكوّن) معالمَ تجربة مليئة بالتناقضات والمواجهات التي لا تفتأ تعيد حالة الخنوع للسلطة من جديد بأشكال شتى. كأن شخصية متشائل إميل حبيبي لم تُعَرِّف ما هو قائم فقط، بل بنته وأعطته شرعية الوجود داخل المنظومة الوطنية الفلسطينيّة ومنظومة الاستعمار، في طبعتها الإسرائيليّة، على حدّ سواء. وبدرجة غير ملغاة من السخرية، وللدقة، من لب الطاقة الساخرة من الذات، التي قد تكوّن حالة نفي للتذمر، نطرح السؤال : ما هي إمكانيات التحرر والانعتاق في هذه الحالة من الفقدان المزدوج، المادة والوعي، أو إن شئت المدلول (الأرض) قبل الدالّ؟

2

لعل السبت من أجمل أيام الأسبوع الفلسطينيّ. فالنوم حتّى ساعة متأخرة؛ أما الإفطار فاستثنائي؛ السيارة شبه الجديدة تلمع أمام البيت العائلي؛ طعم ورائحة المضاجعة الأسبوعية لا يزالان في الفم والأنف، والكحول كذلك. وإن كنت جديدًا، فلا بأس بجوينت. حتى الناصرة، التي تستقبل القرويّين فقط أيام السبت، تحبّ مُتَع السبت.
قد يظن البعض أن الاقتصاديّ– الاجتماعيّ رحلة في ذاكرة رومانسية. المفاجأة أن هذا القبيح لم يمت بعد. من السهولة بمكان، من جانب آخر، تحويل وتعويل الكلّ عليه. الفلسطينيّون/ات في الداخل لا ينتجون وإنما يتناتجون بآليات السوق الإسرائيليّة، فما العجب أن السبت يوم جميل؟ أو تعيس للغاية؟
قد تكون مدرّسًا، محاميًا، عاملاً، حِرَفيًا، تاجرًا أو صاحب أية مهنة أخرى. لكن أهم ما

يمكن أن تكون هو مهنة الوسيط بين الآخر والأنا، من تلك البينية تنمو وتزدهر بغض النظر عن القصة التي تحكيها، إسرائيل بلد جيد أو سيء، أو أنا إسرائيليّ، أو فلسطينيّ، أو عربيّ، أو حتى مسلم. لاحظ نمو الربح لدى الإسلام الإسرائيليّ على أطيافه المختلفة مؤخرًا. أما القومية العربيّة، فدائمًا كانت تجارة رابحة، بغض النظر عن التجّار أنفسهم. نمط الإنتاج البيني هذا قد يربك ماركس، أما عن هيجل فحدّث ولا حرج، فالروح الوطنية سلعة. لا بد أن نيتشه هو الحل/ الخلل! فهل نحتاج مقالَة في نشأة الأخلاق؟ مجمل القول أن البينية ليست هجانة، وإنما تبعية، بغض النظر عن مسمياتها المختلفة، قلقة ومأزومة، محتارة ومختارة، إمارة ودعارة تدّعي الأصالة. هذا لا يكفي إلا لبناء وطن، ونتف من شبق طفوليّ لا يريد الانزياح .

3

يقول البعض إنّ الوضع الاقتصاديّ لفلسطينيّي 48 «لا بأس بـه». فهنالك بيت وزوج/ة وسيارة وإمكانيّة أكاديميّة. ويشطح آخرون في المقارنة مع فئات أخرى من الفلسطينيّين، بالذات ذلك الجزء القاطن في الضفة الغربية وقطاع غزة. ومن هذا المنطلق، يبقى الحصول على حقوق مدنيّة إضافية هو جوهر الموضوع. في المقابل، نرى أن الـ «لا بأس به» هو عبارة عن عمليّة جذرية من الفَنْدَقة، أي تحويل التجمعات السكانية الفلسطينيّة، من قرى وأشباه مدن، إلى فنادق من ذوات النجمتين. النجمة الأولى للأكل الجيد، والثانية للمضاجعة المجانية. وكلاهما مستقلان، إلى حدّ ما، عن إسرائيل.

قد يكون الغائب/ المُغيَّب في هذا الطرح، أي الـ «لا بأس به»، هو آليات الاقتصاد السياسيّ للقيمة، أي آليات تحويل التبعية إلى شرط تاريخيّ حتمي للوجود الفردي والاجتماعيّ. وهذا ما قد يتبين من السؤال التالي: ما هي إمكانيات العلاقة بين الفلسطينيّين/ات وإسرائيل كدولة؟ ما لا شكّ فيه أن التبعية، كإمكانية، هي السائدة التي تهمّش وتغيّب الإمكانيات الأخرى والكثيرة، ولكن سوادها لم يأت من اختيار، بل من عدمه، وهذا ما يُولّد القلق التذمريّ المستمر. شبيه بحالة عُصابية (neurosis) جماعية، تتحول إلى ذُهان (psychosis) بالمستوى السياسيّ، ليس بالمفهوم المرضيّ وإنما ذلك التاريخيّ. الشرخ الأساس بين مكونات الذاكرة، ذاكرة الفقدان/ المأساة، واليوميّ في صراعه للبقاء حيًا، هو الذي يقود ويوجّه ويصوغ خطوط الهوية

والتواءاتها المثيرة للبكاء/ للضحك/ للتذمر/ للصراخ، وللموت في التاريخ.
هل هذه ورطة؟ أم حالة إنسانية أخرى؟
كيف يمكننا تفسير ذلك خارج الورطة، أي بهدف تجاوزيّ؟

4

سافِرْ معي إلى تل أبيب، إلى ذلك الجزء الشرقي منها، لندخل كراجًا لتصليح السيارات. لن نبحث عن عمل هذه المرة، بل سندخل المراحيض مباشرة لنرى ما قد يكتبه عامل فلسطينيّ، بزيت للسيارات على حائط المرحاض، عندما يتوتر ويستصعب التبرّز. أما ما كتبه طالب فلسطينيّ في الجامعة العبرية، في مراحيض الطابق الرابع من المكتبة العامة، ردًا على جملة ما: هذه عنصرية (بالعبرية، طبعًا)، قد يثير الضحك/ البكاء. بعد عدة سنوات، وقف الاثنان أمام مسجد القرية، بعد صلاة الجمعة، العامل أصبح صاحب ورشة لتصليح السيارات، والطالب محاميًا. الثاني يفسر للأوّل آية وردت في خطبة الجمعة، وذلك بحسب قواعد تفسير كلية الحقوق الإسرائيليّة.

في مستوى أولي من مجمل منظومة العلاقات بين الفلسطينيّ/ة والنظام الإسرائيليّ، يجب على الأول أن يتقن لغة الآخر، بالمعنى الأشمل للغة، لكي يستطيع أن يموضع نفسه باليوميّ المتدفق. اكتساب هذا الإتقان تمأسس من خلال عدة أجهزة أفردها النظام للسيطرة على الفلسطينيّين منذ بدايته كدولة. من السهولة بمكان التمييز بين مرحلة الحكم العسكريّ والفترة «المدنيّة» التي تلتها وما زالت مستمرة لغاية الآن. قد يبدو أن المرحلة الأولى تميزت بآليات السيطرة على الجسد وحركته، بينما تميزت المرحلة الثانية بآليات السيطرة على النفس وحركتها. التمييز بين النوعين مهمّ كخطوة تحليلية، لكن إذا تفحصنا الواقع المَعيش، نرى أن هنالك خليطًا ما من آليات الضبط والمراقبة والتنميط، منظّما في حركته بين الجسد والنفس بحسب السياق المحدّد. ما هو شكل هذا السياق الذي يحتّم إتقان اللغة للبقاء «حيًا»؟ إنه استمرارية ـ بالزمن والفضاء الاجتماعيّين ـ الروتين المنسجم كجزء من المفهوم الضمني لدى فلسطينيّ/ات 48. هذه الاستمرارية منقطة بأحداث تصادمية، لا تتراكم كأدوات مواجهة، وإنما كتقاطعات مع ذاكرة جماعية غير واضحة المعالم، بحيث يصبح التصادم أحد أدوات إعادة تعريف الروتيني، وليس تجاوزًا له. هل يمكن القول إن

آليات النفس هي السائدة في الروتين؟ وآليات الجسد في التصادم؟ ليس بالضرورة، إذ الجسد أنواع، والنفس ألوان، والفصل بينهما هي إشكالية الملاحِظ في المقام الأول. فالإشكالية، إذًا، قد تكون في أنواع الألوان.

5

في حيّز يختنق بتصاعد دؤوب، تبني لك جادة واسعة، وخضراء، ووارفة الظلال، في أن النظام مسكون بهوس تغيير معالم البلد وإعادة تسميتها، ماديّا ورمزيّا، فإنك ترى ذلك عندما تخطو خطوتك الأولى خارج معمار الجسد القرويّ الفلسطينيّ الذي غلّف سنينك الأولى. كون قريتك/ بلدك أصبح لها جادة، في مدخلها فقط، لا بد له أن يعيدك للاستثمار بمعمار جسدك الخاصّ/ العامّ. الجادة، في القرية الفلسطينيّة، هي حلقة وصل بين فضاءين/ جسدين علاقاتهما محدّدة جدًا، وإلى حد كبير واضحة المعالم. فهل الجادة هي امتداد للجسد القرويّ الفلسطينيّ ليصل هذا إلى جسد الشارع/ المدينة الإسرائيليّة؟ أم أن العكس هو الصحيح؟

يمكننا البحث عن تفسير لظاهرة الجادة في اتّجاهين –على الأقلّ. الأول من وجهة نظر النظام، الذي يرى جسد القرية نفسه حيزًا عدوًا تجب السيطرة عليه وإعادة ترتيبه بما يسهل تطويعه وتدجينه داخل حظيرة لغته، وهكذا يُجنى فائض الإنتاج، الماديّ والرمزيّ، الناتج عن منظومة العلاقات بين المستعمِر والمستعمَر بشكل أكثر نجاعة. على الصعيد الماديّ، هذه العمليّة، في منظومة الاقتصاد السياسيّ للنظام، مكلفة وتتطلّب جهدًا بالغًا، إضافة إلى المقاومة التي قد تزيد مع تصاعد تفكيك الجسد من قبل «الجسد» نفسه. هكذا أُحضِر الجسد المنتِج إلى المدينة الإسرائيليّة دون أن يستثمر النظام في جسد القرية ذاتها، أي تم فصل الجسد عن جسديّته وبيئته الأولى، ورُحّل كأيد عاملة رخيصة إلى شريط الإنتاج وورشة العمل الحديثة. أما في المستوى الرمزيّ، فالأمور تبدو أكثر تركيبًا من حيث أنها تجمع بين تراكمات الماضي، كما تُصوَّر من خلال صراعات الحاضر، والحاضر ذاته كذلك. تاريخيّا، قد نتوقع أن تكوّن القرية حالة نفي/ نقيض للوجود الإسرائيليّ في فلسطين، إذ تنطوي، من خلال وجودها الماديّ، على قصة ماضٍ لا مكان/ دور للإسرائيليّ فيها، أي أنه غريب عن الحيّز والفضاء معًا. ومع هذا، فالإسرائيليّ بحاجة إلى هذه القرية، دلاليًا على الأقل.

فالقرية هي «مشهد» ما قبل حداثيّ عربيّ إسلاميّ، يقوم الإسرائيليّ بمشاهدته ليحدد حداثيّته الغربية من خلاله، حيث الأنا لا تُعَرّف بما هي، وإنما بما ليست هي. هذه المقولة تشير إلى أن المشروع الصهيونيّ هو، في الأساس، جزء أو فرع من المشروع الكولونيالي الأوروبيّ– الأمريكيّ، بالرغم من المسوّغات العقائديّة والتاريخيّة المختلفة. من هنا لزوم بقاء القرية كما هي في الما قبل لإضاءة الحاضر بالنيون الكهربائي المميز، كما يصفه فانون.

بناءً على ذلك، وبعلاقات متوترة ومتناقضة، لا يستطيع الإسرائيليّ أن يكون ذاته إلا من خلال اليد العاملة والمشهد القرويّ الفلسطينيّين؛ وهذا ما يحتّم عليه، كنظام، إبقاء جسد القرية كما هو دون تغيير أو محو. والجادة تسهّل حركة الإسرائيليّ من وإلى «الجسد» المشتهى عسكريًا، في حالة التصادم، ومادّيًا، نقل الجسد المنتج، ورمزيًا، مسرحة القرية كمشهد نقيض للأنا.

هذا من جانب النظام، أما بالنسبة للقرية نفسها، فهي تتحرك بشكل مواز وبقصة أخرى تتناتج مع استثمارات الإسرائيليّ بأدوات سيطرته العسكريّةً والمادّيّة والرمزيّة.

6

لو كنت طائرًا، عزيزي القارئ، وحلّقت بعلوّ كاف لمشاهدة القرية من فوق، لرأيت جسدها، المبنيّ بثلاث دوائر، يتسع من المركزً إلى الأطراف. أما حقولها، فستلاحظ أنها تقطعت من خلال خطوط سوداء، كأن الرسام يستعمل قلم الرصاص فقط، لأنه غير متأكد بعد من خطته. وأبرز ما في التقطيع أنه لا يترك بين البيوت والحقول مَعابر للمشي أو الركوب المباشر. على الناس الالتفاف أو ركوب الهواء؛ والأغلبيّة يسلكون الجادة كجسر إلى الأجساد الأخرى.

في الدائرة الأولى من القرية، تجد مجموعة من البيوت تحكي قصّة قديمة، سابقة للعهد الإسرائيليّ، تفاصيلها من حجر المكان المقدود بضربات فأس يدوية لا تزال معالمها بارزة، تنمو الأعشاب في شقوقها بأريحيّة واطمئنان إلى أنّ أحدًا لن يفكر في قلعها. كما تلاحظ أن بعضها مرقّع بإضافات حديثة من الإسمنت، البعض مأهول،

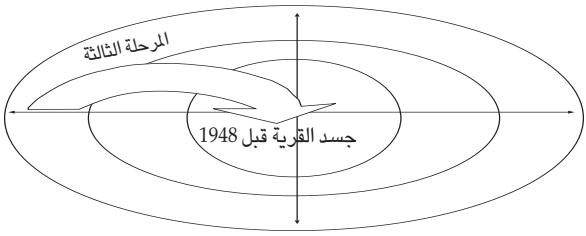
وقسم لا بأس به يبدو لك أنه هُجِرَ منذ عقود. في المعتاد، يسكن هذه الدائرة كبارُ السنّ والعوانس، حيث يبدو هؤلاء وكأنهم العبء الأخير من ماضٍ لا يريد أن يمضي في حال سبيله. الأجيال التي بدأت طفولتها في هذه الدائرة هاجرت إلى الدائرتين الأكثر حداثة زمنيًا ومعماريًا، وكأن الحيز الأول لم يعد قادرًا على النطق بالأنا. من اللافت للنظر أن بعض القرى، التي تتسم بنوع من الرخاء الاقتصاديّ أكثر من غيرها، قامت بترميم شوارع وأزقة هذه الدائرة ببلاط من الحجم الصغير شبيه بذلك الذي يميز المدن الأوروبية، ولكن من خلال النموذج الإسرائيليّ لترميم فضاءات المدن، وتبدو هذه الأزقة المرمَّمة كأنها رُصفت بفتات أحجار البيوت لكثرة تراكم الغبار عليها، ولكون المشاريع الترميمية لم تُنجَز بكاملها، بل حُصرت في أرضية الزقاق.

الدائرة الثانية من جسد القرية بدأت بالبروز منذ أواخر ستينيّات القرن العشرين، وهي مميزة وحالة تاريخيّة وجمالية دالّة من حيث أنها تفصح عن آليات متناقضة، مليئة بالتوتر والقلق، والتي من خلالها جرت (أو بالأحرى: مورست) عمليات ترتيب الفقدان الهائل، فقدان 1948، من خلال علاقات القوى التي نضجت وأثمرت إبّان حرب 1967 وبعدها، بين إسرائيل والأنظمة العربيّة عامّةً والفلسطينيّين خاصّةً. لم يكن في الإمكان الاستمرار في بناء البيت الفلسطينيّ العربيّ، كما في الدائرة الأولى، كما هو أو بشكل يشبه أو يدلّ عليه. فهذا الشكل المعماريّ، في حال إنشائه من جديد، يصبح مقولة، مادّيّة واجتماعيّة، نافية لعلاقات القوى القائمة، وهذا ما لا يحتمله النظام الفَتِيّ، ولا يستطيع تحمّل عقباته مَن ثكل أرضه ومجتمعه ولا يزال يحاول لملمة متاعه. لقد كان التحول حادًا وشاملاً بحيث ألغى إرث مئات من السنين من الفن المعماريّ، بعكس التحولات البطيئة في هذا الجانب التي حصلت إبّان الانتداب البريطانيّ والتي كانت محصورة ببعض المدن وفي طبقة اقتصاديّة اجتماعيّة محدّدة. حل البيت الحديث دالاً على هذه الحالة من العلاقات، حيث تحوّلت الدار إلى كوتِج / فيلا / شِيكون (لغة النظام لما هو مسكن)، والفضاء البيتي الداخليّ الواسع والمتعدّد الوظائف إلى غرف صغيرة ذات وظائف متخصصة وغير قابلة للتبديل حسب الفصل وأوقات النهار والليل المختلفة، الأقواس (العُقَد) أصبحت زوايا قائمة، والحوش حديقة أمامية، حتى إن البعض بنى مع بيته الجديد ملجأ ليختبئ فيه من ويلات الحروب المتوقّعة بين النظام والدول العربيّة. لم يعد في الإمكان غرس فسيلات التين والتوت واللوز داخل

البيت الجديد، إذ غزت أشجار الزينة دائمة الخضرة واجهاتِ وحدائقَ هذه المنازل، وجرى الغرس بأيادي مهنيين اختصوا بالعمل في حدائق النظام العامة والخاصة. في خضم هذه التحولات الأساسية، ثمّة سمَتان من بنية المعمار/ الجسد الفلسطينيّ العربيّ القرويّ أخذتا منحى آخر مختلفًا عن نمط التحوّل الرئيسيّ. السمة الأولى هي مساحة البيت الكبيرة، والتي لها علاقة مباشرة بحجم الأسرة الذي لا يزال، في المعدل، كبيرًا –مقارنة مع حجم الأسرة لدى العائلة النوويّة في المجتمعات الصناعية، بما في ذلك إسرائيل–. وهذه السمة ما زالت غالبة إلى الآن، بالرغم من التغييرات العميقة في بنية المجتمع. أما السمة الثانية، فتخص تقنيات الجسد الفرديّ الصحية. وهذه تمحورت أو تركزّت في الانتقال من استخدام المرحاض بشكله التقليدي، على مستوى سطح الغرفة بحيث يقرفص من يريد التبرّز، إلى الشكل الحديث الذي يشبه الكرسي ويحتم على مستخدمه الجلوس. هذا الانتقال كان أبطأ ومليئًا بالقصص الساخرة والنكات حول صعوبة استخدام الشكل الحديث من قبل الأجيال المسنة وكإشارة إلى تقليدية بيتٍ ما. هذه الاختلافات ليست وليدة الصدفة أو الصعوبة في إتقان التقنيات الجديدة، وإنما هي مرتبطة ببُنًى ثقافيّة واجتماعيّة ذات محور نفسيّ عميق، وهي تحتاج إلى تحليل أعمق سيُتطرَّق إليه لاحقًا، عند تناول ألوان أو معمار النفس الفلسطينيّة لدى هذا الجزء من المجتمع الفلسطينيّ.

استمرت هذه الفترة من التحولات قرابة العقدين من الزمن. وما لا شك فيه أنها حملت في ثناياها توتّرات وصراعات وانسجامات بالمستويات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، إلاّ أنّ الحسم المعماريّ، إلى حدّ كبير، وبشكل لافت للنظر، كان قاطعًا. الدائرة الثالثة من جسد القرية هي، من جهة، تراكمات للمرحلتين السابقتين، بيد أنّها، من جهة أخرى، تعبير عن التحولات التي جرت داخل بنية النظام نفسه وفي بنية العلاقات بين النظام والفلسطينيّين/ات كجماعة منفصلة في داخله. الانطباع الأولي لمن يحلّق فوق القرية أن هذه الدائرة تتميز بنوعين من المباني السكنية: الأول هو استمرارية للدائرة الثانية، بشكل عامّ وليس بالتفاصيل المكوّنة، حيث إنّ العائلة النوويّة تسكن في بيت منفصل حديث وحدوده واضحة المعالم. أما النوع الثاني، والجديد نوعًا ما، فهو المباني السكنية المكوّنة من عدة طبقات، والتي يسكنها عدد من العائلات النوويّة غالبها من الدرجة الأولى من القرابة من جهة الأب، أي الأشقّاء. وهذا النوع

يعود تطوّره وتوقيته، في الأساس، إلى الظروف الموضوعية التي تَمُتّ بصلة إلى تقلّص متسارع في مساحة الأرض التي يمكن البناء عليها، وتبلور بنية «طبقية» جديدة داخل المجتمع بعلاقاته المتشعبة مع السوق الإسرائيليّة. في هذا السياق، من المهم التشديد على أن هذه الظروف هي نتيجة شبه مباشرة للسياسات والتخطيطات التي بدأ النظام بإرسائها، منذ نشوئه، للسيطرة ولضبط العلاقة بينه وبين الفلسطينيّين. إذا كانت البيوت في الدائرة الثانية تتميز بنوع من البساطة والتقشّف والوظائفية، بشكل يذكّر المُشاهد بتقاليد مدرسة الباوهاوس، فإن بيوت النوع الأول في الدائرة الثالثة تتميز بالثراء المعماريّ والمادّيّ معًا. هذا الثراء روافده محلّـيّة وعالمية تصل إلى الفلسطينيّين من خلال التطورات المعماريّة وتقنيات البناء التي تحصل في سوق المنازل الإسرائيليّ، باستثناء جانب واحد هو الإرث العربيّ الإسلاميّ كما يتصوره مهندسو وبناة هذه البيوت؛ إذ نرى، وبخاصّة في تصميم الشبابيك، وأحيانًا في الأبواب الرئيسية، اختفاء الزاوية القائمة وعودة القوس بتحويرات مختلفة. إلى جانب هذه السمة، هنالك عودة إلى استخدام الحجر، كدلالة «عربيّة فلسطينيّة»، وكإشارة إلى ثراء المالك، بدل الطوب المُصنّع. أما بالنسبة للفضاء الداخليّ للبيت، فالنمط الغالب في هذه البيوت أنّه يقسّم إلى عدّة مستويات مختلفة، بدل المستوى الأفقيّ الواحد، بحيث أن للمستوى وظيفة عامّة واحدة في المعتاد. فعلى سبيل المثال، غرف النوم في المستوى العلوي، والصالون والمطبخ في المستوى السفليّ الأول. أما المطبخ، فجرى فتحه على الصالون –أي الحيّز الذي تجلس فيه العائلة في زمنها اليومي المشترك– وغرفة الضيوف وإعادة تحديده، ليس من خلال حائط وباب كما في السابق، بل من خلال علاقته بهذين الحيّزين. هكذا نرى أن تصنيف وترتيب الفضاء الداخليّ للبيت عمليّة ديناميكية تتحول من خلال العلاقات الاجتماعيّة المتدفقة، وهي في الوقت ذاته تصوغ هذه العلاقات. ما يميز هذه التصنيفات والترتيبات لدى الفلسطينيّين هو إيقاع التغيير وتحوّلاته كتعبير عن ورطتهم الاستعمارية المميّزة.



الشكل الأوّل: تخطيط لجسد القرية ونمط توسّعه من الداخل، أي الماضي، إلى الخارج، أي الحاضر؛ ولكن هذا الأخير يعيد «ترميم» فضاء الأول والثاني مادّيًا ورمزيًا.
هذا عن البيوت؛ ولكن ما الذي يراه الطائر بالنسبة للشوارع والأماكن العامة التي تربطها؟ هل تغيرت ملامح القرية ككلّ؟

7

بين غياهب «الخوابي»، في قاع الدار، وأسرارها وغبارها وتراكماتها العتيقة، كبئر أفقيّة في محور عموديّ، وسحرها الذي ما فتئ يثير المخيال الجمعيّ الكامن في ما وراء المرئيّ، والوضوح العلني المباشر لـ «القُصَة» وفرشها المعبأ بالترميز والكحة والبصاق وعوارض السل، من حكاياتها الرتيبة وصراعاتها المحلّيّة والوطنية والعالمية، خرج القرويّ إلى حقله ومسجده وكنيسته، جاءت أناه لتكسو طبيعة المكان والفضاء وتغلّفه بالمعنى الأسطوري والمقدس والعادي.

لغاية أواخر عهد الدائرة الأولى وبداية الثانية، لعبت القُصَة دورًا في كونها مسرحًا لالتقاء الحدث الجمعي العلني بذلك العائلي في القرية الفلسطينيّة. ثم غابت لتحصر الذات بين جدران البيت الجديد ولتصبح السِدّة، بديلة الخوابي، فضاءَ التناسخ الكافكي للفلسطينيّ المُغتَرب حتى في حجرة نومه الأثيرة، وصلب وجوده الاجتماعيّ والتاريخيّ. طوال عَقْدَي المرحلة الوسطى من التغيير المعماريّ للبيت في القرية، لم تشهد القرية ككلّ تغييرًا يُذكر، سوى تقليص مستمر باطّراد لرقعة الأراضي التي تمتلكها، على اختلاف أنواع هذه الملكية (من عامّة وخاصّة)، وتكريس لمعمار الجسد العام الذي ميّزها لقرون خلت. من الممكن رؤية المقهى كاستثناء محدود لهذه الحالة العامّة؛ إذ بدأ يحتل موقعًا داخل النسيج الاجتماعيّ كحيّز خارج العائلة ومنافسًا لها في الآن ذاته. وأغلب المقاهي كانت تحتل الطابق الأرضي لبيت في وسط القرية أو بالقرب منه، بحيث أن العلاقات القائمة بين الفضاء الداخليّ/ الخارجيّ للبيت والتواءات وثنايا الشارع لم تتغير في ديناميكيتها الأساسية، وإن كان «الطلوع» إلى المقهى بحدّ ذاته تحوّلاً اجتماعيًا مهمًا.

بدأ الكون في عالم القرية من المقبرة، ليمتد إليا المجلس القرويّ فالمدرسة؛ ورويدًا رويدًا، أخذ الغياب يكسو الحقل، إلى أن أصبح مهاجرًا في ذاكرة أهمُّ مَعْلَم فيها هو النسيان ذاته. شدة حضور النسيان بائنة في النطق، كما في الكتابة، بانسيابهما في حرف الـ(ك) جاف ، والقاف الركيكة والمخففة وتلك المثقلة القادمة من أعلى الحنجرة ونهاية الحلق ، وفي تتبيل مرطبان من رصيع الزيتون وآخر من طبيخ البندورة وثالث من الجبنة المسلوقة وآخر من العنب. ولكن تبدو المسافات بين الخوابي / السِدة، بمحاذاة المقبرة والمجلس والمدرسة، ومدخل القرية العامّ أهمّ ما في الحضور من نسيان مكوّن، تنساب في البداية تحت وطأة حوافر الحمار والحصان وعربتهما، ومن ثَمّ في مقعد –يجلس عليه عامل – باص إيجد بعجلاته المحروقة في 30 آذار 1976. يعانق النسيان الفقدان الأول، كما تمارس المحاة الجنس / النفي مع الكتابة، إذ يأتينا الجنس بشيء منا ليأخذ حيّزنا منّا ويكتبنا من جديد كأثير يعبّئ تلك الفسحة في الذاكرة / التاريخ المعلنة والمخفية في آن. من ذلك الأسود الإسفلتي وبياض الفضاء المحوّ، والمعبأ بتراكمات النسيان، تصبح الفضاءات ملتوية بالرماديّ، والمهندس بمخياله الحديث يرى في الرماديّ رميم الأجداد الأوائل، فلا يمسه، بل يتركه ليتنامى في ذلك المسطّح الذي يمس باب البيت / الحياة ويغلف الجسد القرية / الميت ، ليقف الرماديّ في المدخل، الجادة خضراء اللون ولكنّها رماديّة النبض .

من أين وكيف جاءت الجادة لتصبح وجهًا لجسد لا يملك رأسًا؟

كل ما في الجادة يوحي بحداثيّتها: تعدد المسارات بكل اتجاه؛ خطوط بيضاء متقطعة ومتواصلة تحدّد لك أين وكيف يجب أن تسير (مسرعًا؛ متمهّلاً؛ راكبًا؛ راجلاً)، وما هي أزمنة / أمكنة الوقوف؛ جزيرة تفصل بين الاتّجاهين (في المعتاد، تكون مزروعة بعشب أخضر وأشجار قزميّة)؛ الرصيف في كلا الجانبين مرتب وواضح المعالم وملوّن بالأبيض والأسود وأشجار زينة متكرّرة بنمط رقميّ، إلا أنه يحدّد لحظة الانكسار بين الحداثيّ والما قبل في لحظة تماسّه مع جانبه الآخر (أي مباني القرية). الحداثة تتجلى لدى الجادة فقط بمقطع طوليّ لا ذلك العَرْضيّ. وتُمَثل الجادة في الخطاب المحلّـيّ والقطريّ كإنجاز حضاريّ حديث يهدف إلى تطوير القرية من الناحية العمرانيّة، لا يطرح أي تساؤل متشكّك حولها، بل يتبارى المحلّـيّون بالأسبقية في إخراجها إلى حيّز الوجود. وهذا يحيل إلى منظومة العلاقات السائدة التي تكوّن الفرد

الوسيط والحالة الاجتماعيّة البينيّة، حيث يُقاس الفرد/ الجماعة بمدى قدرتهم على توفير الميزانية من النظام، وهذا مرهون، بالضرورة، بمقدار رضى النظام عن الشخصيات التي تشارك في لعبة الوسيط. هكذا تبدو قصة الجادة في أبعادها الظاهرة والمعلنة، إلا أنها لا تنتهي ولا تبدأ من المعلن، بل بالذات من الحاضر المُغَيّب. خطابيًا، يقف المتكلم، بغض النظر عن شرعية الكلام، أي قَبلية أو حزبية، ليحكي قصة النقص والتمييز وبالممارسة الفعلية يغوص في تفاصيل النظام بحيث لا يرى سواه، أو بالأحرى لا يرى وجوده إلا من خلال النظام. هكذا تصبح ديناميكا التغييب، في الأساس، إحضار النظام من أجل الحفاظ على استمرارية شكل محدّد للوجود الاجتماعيّ، أي الحالة البينيّة. تلتقي هذه الديناميكية مع مشروع النظام بصدد القرية، أي ما عرضناه آنفًا من كون الجادة مَعبرًا أو فضاءً بينيًا يسهّل حركة الإسرائيليّ من وإلى «الجسد» المشتهى عسكريًا، في حالة التصادم، ومادّيًا، نقل الجسد المنتج، ورمزيًا، مسرحة القرية كمشهد نقيض للأنا. هذا الالتقاء يصنّم البينيّة فضائيًا، أي أن علاقات القوى السائدة في المجتمع الفلسطينيّ، والتي تموضع الوسيط في قمة هرمها الاجتماعيّ الاقتصاديّ، تترجم ومن ثم تتحول إلى شيفرة تضبط وتكون معمار الجسد القرويّ وجادته، بحيث يبقى الأوّل في بدائيته المتخلية وتصبح الثانية حداثيّة مبتغاة.

هكذا يمشي الفلسطينيّ في أزمنة/ أمكنة مختلفة ذات معماريّة متحوّلة لا إراديًا، ولكن تدّعي التناقض، وهو لا يملك، تاريخيًا، مقوّمات حلّه أو إزاحته بل يبقيه كما هو: رماديًا يأتي من الماضي متراكمًا، وأخضرَ صناعيًا يأتي من الحاضر مثابرًا ودؤوبًا، ليطغى. تمتزج هذه الألوان ببُعدَيْها الواعي واللا واعي، وتشكّل أطيافًا من التجارب الوجوديّة والاجتماعيّة، والتي بدورها تعاود صياغة الفلسطينيّ من خلال ألوان محدّدة الأشكال والتعابير. إذًا، لنُدلِ بدلونا في بئر أشكال وتعابير الألوان.

8

في قريتي كانت تتعانق ثلاثة ألوان أساسية: البنّيّ؛ الأخضر؛ وزرقة السماء . الطفولة المتأخّرة تبني لها خيمة من بقايا أكياس ورقيّة، تصنع لها كوبًا من الشاي في موقد أمامها، تخلق علاقات مرحة يتراقص فيها الأخضر والأزرق، بينما يبقى البنّيّ في

تماوجاته الأفقيّة وجنسيّته الصاعدة في العروق. ثم جاءت أمانٍ، وتبعتها أحلام، إلى الثريا، إلى إيمان.
لا أدري لماذا أُحبّ شجرة التوت. في حضورها كُل يثير الشهوة، والخوف، ورجع من الصدى القلق، لا يفتأ يفاجئ الواقف في ظلالها ويشلّ يده الممتدة إلى ثمرها، ويحفزه كمواء قطّة في موسم التكاثر. قلت لها : أتمنى أن يكون لي بيت في حديقته شجرة توت عتيقة. وهذه كذبة، إذ أريد الشجرة العتيقة، ولا أبحث عن بيت، ولا عن حديقة. شجرة التوت، تلك التي تأتي بالبنّيّ والأخضر والأحمر الضارب إلى السواد، لحظة نضوجه المتأخرة.

9

النفس تجويفات وثنايا دالّة تأخذ دلالاتها من اجتماعيّتها لا من نفسانيّتها، وإن كانت تبدو أحيانًا مستقلّة من حيث كونها حيّزًا في تقسيم العمل، له خصوصيّاته وآليّات انبناء محدّدة ومميّزة عن باقي التجربة الاجتماعيّة التي ولّدتها. والسؤال الذي ينبثق في هذا السياق هو: هل يمكننا الحديث عن نفس جمعيّة تميز مجتمعًا عن آخر؟ أي هل ثمّة، مثلاً، شخصية إيطاليّة أو صينيّة؟ إن هذا التنميط إشكاليّ ومن الممكن أن يؤدّي إلى منـزلق تعميميّ لا يفيد فكريًا، وخطِر من الناحية السياسيّة والعمليّة. من هنا، قد يكون مفهوم الوعي، بتعدّديّة أشكاله وأطواره وتجلّياته، مدخلاً أفضل لفحص واستبيان معمار النفس الفلسطينيّة.

للوهلة الأولى، يبدو أن الفلسطينيّ، عامّةً، هو الحالة النقيض للفهلويّ المصريّ أو للخليجيّ الممتلئ خنوعًا. فهو يوحي بأنّه يواجه السلطة، أيًا كانت، مباشرة دون أن يحاول أن يلتفّ عليها أو أن يقلّل من شأنها من خلال آليات تفريغ وتعبير منطوقة أو ممارسة. المواجهة المباشرة لها شكل من الوعي محدّد يتناتج في حيثيّات وتكرار الفقدان/الهزيمة ، أي أنّ المواجهة المباشرة ليست حالة انعتاق من قيود سلطة ما، تتضمّن –في ما تتضمّن– ما يشبه التعويض. كيف يمكننا فهم وتفسير هذا الشكل في نشأته وفي آنيته؟ وبماذا يتميّز عند فلسطينيّي 48 عن غيرهم من الفلسطينيّين؟

في البعد الفاصل بين الشيء/ الحدث واللغة/ الوعي التي تحاول تدجينه، بإعطائه معنى ما، هنالك محدّدات منتظمة تنبثق من تدفّق الآنيّ وحضور التاريخيّ بتراكماته

المتنوعة. وإذ يكون الآنيّ والتاريخيّ في فضاء يتكوّن عبر الفقدان، كحالة نفي مكوّنة، تصبح اللغة/ الوعي حالة الحضور، ليس كارتقاء، بل كتجويف حاضن، حيّز أوّليّ مشبع بالأمان. مع تكرار التجربة الأولى بتحويرات مختلفة، أي تكرار الفقدان والهزيمة، يزداد الاستثمار باللغة/ الوعي ويغيب الشيء/ الحدث في الثنايا والممرّات الخلفية للمعمار. هكذا، مثلاً، تعوّضنا مقولة «حقّ العودة» عن العودة كممارسة فعليّة في الآنيّ والتاريخيّ على حدّ سواء .

في تخوم هذه الآلية من احتواء الذاكرة لغويًا، نشأت تفاصيل متنوّعة في الأساليب التعبيريّة والتجلّيات المختلفة لـ «الفلسطينيّ/ة الثائر/ة» دومًا على السلطة، ليعيد خنوعه لها، ولكن بنوع محدّد من الفروسية المتّكئة على عصا سليمان. وإذا كان من الممكن مقاربة أشكال لغةٍ/ وعيٍ ما من تعبيراتها وتجلّياتها المختلفة كوقائع عينيّة، فالتاريخ الفلسطينيّ المعاصر مليء بالمشاهد، التي لا تفتأ تتكرّر بشكل فاجع، الثوريّة كحالة تعبير عن الهزيمة .

10

لقد كان سليمان حكيمًا، إلا أنه لم يتفحّص عصاه.
الجيل الذي فقدَ بشكل مباشر وحسّيّ وعاش بعدها النظام الإسرائيليّ بتفاصيله اليوميّة والحياتيّة كان أغلبه من الريف الفلسطينيّ، وهذه الفئة من الفلسطينيّين/ات، على اختلاف تحويرات وأشكال وعيها الريفيّ، هي التي كوّنت عماد الجزء المتبقّي من المجتمع المشرد في أرضه، ومن تراكمات وعيها وتفاعلاته مع النظام انبثقت الحالات المختلفة التي كوّنت ما يمكن تسميته المعمار النفسيّ لفلسطينيّي 48.

من الممكن التمييز بين ثلاث شرائح أساسية لدى هذه الفئة من حيث ما آلت إليه، بعد 1948، من علاقات الإنتاج المادّيّة–الاجتماعيّة وتطوّر معالم أو مميّزات وعي محدّد. الفئة الأولى استمرّت بالعمل في الزراعة، ولكن تحت أنظمة وقوانين إسرائيليّة من حيث أنواع الزرع المكنة، وتوزيعها داخل القرية أو في السوق الإسرائيليّة. الفئة الثانية تحوّلت إلى العمل المأجور غير المهنيّ في المشاريع الصهيونيّة المختلفة (اقتصاديّة إنشائية وغيرها). أمّا الفئة الثالثة فكانت من المتعلّمين/ات أو حمَلة

الشهادات الثانوية والجامعية، الذين جرى استيعابهم كموظّفين/ات في الدوائر العربيّة التابعة للوزارات المختلفة (وبخاصّة وزارة التعليم). من هنا، نفهم أن النتيجة كانت أن الظروف المعيشية الموضوعية لهذا الجزء من المجتمع الفلسطينيّ أصبحت (بأكملها تقريبًا) تتعلّق بالنظام الجديد، ومن هنا –بغضّ النظر عن مضمون العلاقة– نرى أن نوعًا من الوعي المزدوج نشأ لدى هذه الفئة؛ حيث هنالك نواة الوعي الأول الريفي الذي «تهشّم» مع الفقدان، وأصبح من الصعب إحياؤه بشكله الأول، وإنّما يتجلى بحدود اجتماعيّة ضيّقة وبشكل متقطّع، وبالأخصّ في حال الأزمات غير السياسيّة الحادّة. القشرة الخارجيّة لهذه النواة هي ما يمكن تسميته بالوعي الإجرائيّ العمليّ الذي أصبح الواقعُ اليوميّ والعامّ يفرضانه على الفلسطينيّين لكي يستطيعوا أن يستمرّوا وينجزوا أمور حياتهم اليوميّة والجمعيّة. نتج عن هذه الحالة من الازدواجية في الوعي فصلٌ تامّ بين التجربة من خلال الأول، والتي تتّسم بذكريات بطوليّة، والتجربة من خلال الثاني، والتي تتّسم بمظاهر الخنوع والتبعيّة والاستسلام والابتسام للأقوى (أي النظام الجديد). هذا الفصل أخذ عدّة تعبيرات مختلفة، لكن يبدو أن أهمّها هو نوع من القدريّة بأن الفرج سيأتي من خارج الذات المفصومة، وما علينا سوى الانتظار لتنجلي الغيمة العابرة في أرضنا. وعليه، لم يكن هنالك فعل جمعيّ يُذكَر باتّجاه تغيير الحالة العامّة، إلا من خلال استجداء النظام وممثليه المحلّـيّين، وعلى الأغلب يكون هذا الاستجداء فرديًا أو عائليًا قبليًا. في هامش هذا النمط من الوعي المزدوج تطوّر نوعان أو شكلان من الوعي يمكن اعتبارهما كحالتين مكثّفتين لأحد أقطاب المزدوج. الحالة الأولى تكثّف نواة الوعي الريفيّ وهي تكوّن الرفض والنفي للنظام القائم وتوجّه السلوك اليوميّ والعامّ باتّجاه تغييريّ. أمّا الثانية، فتكثّف الإجرائيّ والعمليّ بحيث يصبح الاندماج التامّ بالنظام هدفًا وممارسة فرديّة.

بين هذه الثلاثة أشكال من الوعي تحركت وتفاعلت، بذاتها ولها، هذه الفئة من المجتمع الفلسطينيّ لغاية 1967، التي صاغت بأحداثها لحظة إنكسار ثانية، كتتويج لعمليات شاملة للمجتمعات العربيّة ككلّ، ولكنها مصيرية ومباشرة للجمعيّ العربيّ الفلسطينيّ الذي بقي في قراه ولم يُهجَّر.

11

في صورة، بالأبيض والأسود، لرجلين وامرأة، يبدو أنهم في حفلة ما، من أواخر الستينيّات وبداية السبعينيّات، يبدو جون لِنون كأنه رابعهما الغائب. فالرجلان أطلقا لشعريهما وسوالفهما الغزيرة العنان، ولبسا قميصين يبدو كأنهما مهراجًا هندي في ساعة قيلولته تحت أشجار إقطاعيته اللانهائية، كما تَصوّرها مصمّم أزياء نيويوركيّ مبتدئ. يبتسمان بشقاوة. أما المرأة فلقد لبست فستانًا يبدأ من أسفل الرقبة حتى أعلى الفخذين دون أن يهتمّ بالأكتاف والأيدي، وهي تبتسم، أيضًا، ضاحكة بملء وجهها الإجّاصيّ، ما عدا جفن رفّ ليعلن سؤالاً للمصور / للمشاهد. قد يكون: من أنا / أنت؟

قد تكون الذات متربّعة بين الفسحة المتقلبة من ملامسة / ابتعاد الجسد لـِ / عن ردائه. وهي بذلك خارج ما قد نعتقده، بحداثيّتنا، الداخل، التجويف بين النسيج العضوي والوعي بأننا، كأفراد، موجودون.

إن أبرز ما في السنوات المارة بين 1948 وشقيقتها 1967 هي تلك العزلة والحصار للجيل الذي كبر وترعرع إبّانها. حصار وعزلة عن العالم إلا من النموذج الإسرائيليّ، للذات وعلاقاتها بالعالم الذي تعيش به ومن خلاله، بتحويراته المختلفة والمنسجمة في آن. بدأت ذاكرة الفقدان ونواة وعي الما قبل بالتراجع إلى تجويفات شبه طفولية بحيث أصبحت كمشهد مليء بالخدوش والمنكمش في أقاصي الوعي، والمهاجم باستمرار من تتالي الأحداث والمؤسّسات الإسرائيليّة القيّمة على إعادة تعريف الأنا / الآخر والجماعة. أصبحت الثورة على التقاليد وسلطة «الأب» تجري من خلال الاندماج، محاكاةً، بالآخر جسدًا وملابسَ وشَعرًا. أما الروح فهي كطائر الدوريّ: في البيت، ولكنّه ليس بيته مطلقًا. ومن هنا القفز اللانهائيّ وراء فتات أهل البيت. فإذا كان معمار الوعي عند الفئة الأولى يتجلى بأفقية الوعي المزدوج، جاءت هذه الفئة، بتدرّج طبعًا، بتركيبة وعي عامودية من نوع فرويديّ الأثمان، أي أنك ترى السطح عميقًا. ومن هذا الشكل أصبح الطفو أعلى شأنًا من الغوص، وكان حتميًا تكرار ظهور حالات الغرق في كل بزوغ صيف أو بركة ما. في هذا المفترق، والذي ندّعي أنه أسّس للفترة اللاحقة، اكتسبت القشرة / السطح في تشكيلة الوعي، المتكوّنة باستمرار، بُعدَها العموديّ العمقيّ في تجربة الفلسطينيّين تحت النظام الإسرائيلي.

من جملة الضروريات والإمكانيات المتاحة لآليات مختلفة لتحديد العلاقة بين الأنا، بفرديّتها وبجماعيّتها، والحدث الاجتماعيّ التاريخيّ، أصبحت المحاكاة، بعد حرب حزيران، جزءًا من أدوات فهم الذات، في البداية، ومن ثَمّ تحوّلت إلى الأداة الأساسيّة في هذا النطاق. قد يخطر للبعض، ومن الوهلة الأولى لهذا التحديد، أنّ المحاكاة هي، من منظور تاريخيّ، حالة إعاقة إن كان الهدف هو عمليّة توليد لذات تحمل إمكانية الانعتاق من أواصر الاستعمار. هذا بالإضافة إلى أن المحاكاة، في حال كونها شكل الوعي الأساس، لا تبني أكثر من حالة استلاب تتعمق في كل تجربة تعيد إنتاج الذات من خلال تمثيلات الآخر فيها. إلاّ أن تجربة فلسطينيّ/ات 48، التي بدأت تتشكل بعد حرب 67، قد تفضي بنا إلى فهم أكثر تركيبًا وتعقيدًا لهذا الشكل من مجرد التبعيّة الجمعية والاستلاب الذاتيّ؛ إذ إن المحاكاة تصبح ذات معنى وشكل محدّدين في سياق تاريخيّ اجتماعيّ ما، والسياق الفلسطينيّ هو استعماريّ بامتياز بالرغم من خصوصياته المختلفة. من هنا، فإن سواد المحاكاة أبدًا يبقى مترنّحًا نتيجة لديناميكيات الإحداثيّات أو العناصر التي تكون مقومات الصراع في لحظاته المتتالية والمتخيَّلة. في نسق هذا الصراع، جرى تهميش وتغييب هذه الفئة من الفلسطينيّين عن مركز الحدث الفلسطينيّ والإسرائيليّ معًا حيث أصبحوا مشاهدين ومراقبين، ينتظرون الآتي ولا يشاركون في صنعه. بنيويًا، هذا الموقع في نسق الصراع ولّد هامشين متناقضين من ناحية المضمون، ومترابطين بشكل عملهما وعلاقاتهما بوعي المحاكاة. الأوّل هو حالة نفي لمحاكاة الآخر، ولكن من حيث أن لامكان للأنا، فقدان المدلول، فالمحاكاة هي لنموذج فلسطينيّي الشتات كما تمثل بمنظّمة التحرير الفلسطينيّة. أما الثاني، فأراد أن يتحوّل إلى إسرائيليّ، وهو موضوعيًا لا يستطيع بسبب طبيعة النظام، فبدأ بمحو أجزاء من الذات وحاكى بشكل مكثف أجزاء الآخر أو علاماتٍ فارقةً فيما بدا له كالدلالة الأساسية للآخر. هذه الأشكال الثلاثة لم تقتصر على فردٍ دون آخر، أو على مجموعة دون أخرى، بل نجدها قائمة وتتفاعل بتحويرات مختلفة عند أغلب الفلسطينيّين مواطني إسرائيل. من هذه الديناميكية انبثقت تحولات أساسية حيث نقلت آليات المحاكاة المرآتية إلى نوع آخر، أكثر جذرية وعمقًا ولكنه ليس أقل تذبذبًا وترنّحًا من الشكل الأول المرآتي.

محاكاة النموذج الإسرائيليّ بالمستوى الإجرائي والعملي والتي، كما ذكرنا سالفًا، في المرحلة الأولى كونت قشرة السطح لوعي يتهافت في الما وراء الزمنيّ، تجذرت من خلال شروط موضوعية أهمها الحصار والعزلة، ومن ثمّ تكرار الفقدان الأول بآخر لا يقل عمقًا بالمستوى الرمزيّ والدلالي، وتبعاته المادّيّة أيضًا، بحيث بدأ السطح يأخذ عمقه في تكوين الذات، وبخاصّة لدى الفئة التي كبرت ونمت داخل زمن النظام. من هنا يمكننا القول إنّ التبعية والاستلاب لم يعودا فقط حالة اقتصاديّة شعورية عامة، بل علامة فارقة في تكوين وتوليد هذه الشخصية الفلسطينيّة، أي أصبحت المحاكاة فعلاً متّسقًا له نسق من الممكن تمييز ملامحه مقارنة مع الأشكال الأخرى من الوعي لدى الفلسطينيّين عامّة. ومن المميزات الأساس لهذا الشكل من الوعي مَوْضعة الذات في زمن حداثيّ والإعلاء من شأن الفرد ومن ثم أملاكه، وبالأخص بيته، على حساب الجماعة وفضائها الاجتماعيّ المادّيّ والرمزيّ. تُمَوضع الذات في الحداثة من خلال علاقاتها مع ذوات أخرى، الفلسطينيّة والعربيّة من جهة، والإسرائيليّة من جهة أخرى. وهذه العلاقات تتحدد من خلال موقع كل ذات على سلم الحداثة بحيث تكون الذات الفلسطينيّة العربيّة في أسفل السلّم، ذات وعي المحاكاة في الوسط، والذات الإسرائيليّة الحديثة في أعلى السلم وتكون المثل الأعلى. هكذا تأخذ الذات الوسطية قيمتها من خلال حركة اقترابها من المثل وابتعادها عن الأسفل. الاقتراب من المثل يتم عن طريق ممارسة الحياة اليومية عبر تمثلات للمثل في الوعي المحاكي، الذي أبدًا لن يكون المثل. أما بالنسبة لإعلاء شأن الفرد مقارنة مع موقع الجماعة، في منظومة المعاني الصاعدة للذات المحاكية، فنرى أنها تمت من خلال عدة آليّات تفاعلت فيما بينها بشكل مكثف جدًا. المؤسّسة الإسرائيليّة، على اختلاف وظائفها وأطيافها، قامت بشكل متواصل ودؤوب بالعمل على تذرير الجماعة الفلسطينيّة من أجل منع تعبيرات سياسيّة جمعية من الممكن أن تخلخل سيطرتها عليها. من جهة أخرى، هذه الآليّة تعاملت مع الفلسطينيّين كجماعة يجب تذريرها، لا كأفراد تجب صياغتهم بشكل محدّد. هذه الازدواجية لها جانب آخر، إن المؤسّسة الإسرائيليّة قبلت بالجماعة الفلسطينيّة كمشهد قبل حداثيّ، بحيث أنها تعاملت مع من رأتهم يمثلون العائلات الممتدة والبنى الاجتماعيّة غير الحديثة من مثل المخاتير وما اصطُلِح على تسميتهم الوجهاء. هذه المحاور الثلاثة كوّنت السياسة الإسرائيليّة والتي تغلغلت، عبر الوعي الإجرائيّ والمُحاكي، لتكون جزءًا من العوامل التي تصوغ الذات. الآليّة

الثانية تطوّرت من خلال طرق مواجهة الفقدان الجماعي، حيث إنّ تشتّت الجمعيّ الفلسطينيّ العامّ وفشل الجمعيّ العربيّ في استرداده ولّد عدة آليات للتعامل مع الواقع الجديد. فمن جهة، كان هناك من يدعو إلى تنظيم الفعل الجمعيّ الفلسطينيّ، وهذه الآلية كانت سائدة في الشتات. من جهة ثانية، إنّ جزءًا كبيرًا من فلسطينيّي 48 رأوا في هذه الأحداث انهيار الجمعيّ، خصوصًا بعد تكرار التجربة، وعليه باتوا يحاولون حماية الفرديّ من تجربتهم الاجتماعيّة في سياق النظام الإسرائيليّ. الآليّة الثالثة التي ساهمت في أيديولوجيا الفرد الأهمّ هي عدم وجود بدائل معيشية يمكن اللجوء إليها في حالة التصادم مع النظام، أو على الأقلّ هكذا جرى تصوير الواقع الاجتماعيّ المادّيّ لأغلب هذه الفئة من الفلسطينيّين.

هذه الآليات المختلفة، من موضعة الذات في زمن حداثيّ وشبه تصنيم للفرد مقارنة مع الجماعة، بدأت بتكوين حركة دلالات أساسية في الفضاء الاجتماعيّ، من خلال تفاعلها مع أنماط من الوعي، بعضها هاجعة وأخرى فاعلة، بالأساس في البنى الاجتماعيّة الأولية مثل العائلة وامتداداتها في نمط الوعي الريفيّ. ففي هذا المخزون، الأب / الزعيم / الإله هو المركز لما هو جمعيّ بفرديّته وباستثنائيّته عن الأفراد الآخرين العاديّين. هذا الشكل من العلاقات أُعيد إحياؤه في تفاعل الآليّات التي كوّنت قشرة الوعي المحاكي ليتجذّر الآنيّ في الما قبل، في عمق البعد الزمكانيّ في أنماط الوعي الريفي الفلسطينيّ. هجانة هذه البنية الدالّة من حيث احتوائها على أقطاب ذات علاقات متناقضة ونافية، بشرطها التاريخيّ الذي يحتّم هذا النوع من التركيب، جعلت من الترنح والانزياحات السريعة المتتالية والتردد والقلق سِماتٍ بنيويّةً مكوّنة لما نسمّيه الذات البينيّة الجمعيّة بتجلّياتها عند الأفراد.

هذه أهمّ العمليّات التي ساهمت في تركيب ما أطلقنا عليه المرحلة الثانية من تطوّر ألوان الوعي لدى فلسطينيّي 48. تقسيم الظواهر الاجتماعيّة التاريخيّ إلى مراحل مسألة إشكاليّة من الدرجة الأولى، ومن المهمّ التذكير بأنه خطوة تحليليّة لا أكثر، حيث إنّ كل مرحلة تحتوي ما سبقها وتشير إلى ما سيأتي. فإلى ماذا تشير هذه المرحلة الثانية؟

12

ما الذي (لا) يجمع يوم الأرض بالانتفاضة الأولى؟ أو ما هي الطقوس وأيام الذكرى التي تشير إلى جماعية الفلسطينيّين داخل النظام الإسرائيليّ؟ وكيف تحوّل يوم الأرض إلى عيد لها وهي لا تزال مسلوبة؟

مشهد مأخوذ من دراما حديثة: الزمن: أواسط الثمانينيّات أو أواخرها. المكان: البرلمان الإسرائيليّ. توفيق زيّاد في وسط قاعة الكنيست الرئيسيّة، بين المقاعد ومنصّة الرئاسة، يصرخ بأعلى صوته، وبتعابير حقد وقرف، وجسده مرتجف من الغضب، تجاه زئيفي: سأهشّم خصيتيك بيديّ هاتين. وبحركة يده اليمنى الممتدّة إلى الأمام كوّرَ أصابعه كأنّه حقًّا يهشّم خصيتي زئيفي. هُرع حرس الكنيست وحاولوا إخراج توفيق. لكن سيل السباب المتبادل استمرّ... لم يُعَمَّر توفيق ليرى مآل زئيفي.

منذ تدشين يوم الأرض كتعبير ما عن جماعيّة الفلسطينيّين ولغاية انفجار الأحداث الصداميّة في الربع الأخير من عام 2000، فوجئ الوعي المحاكي بمدى هشاشته العالية وعمق تجذّره في آن. فإن كانت العقود الثلاثة الأولى تتّسم بنوع من الهامشيّة المادّيّة والتقشّف والخوف الجمعيّ من أعين النظام وسطوة أياديه، جاءت التغييرات والتحوّلات بمبنى النظام وعلاقاته المركّبة مع المجتمع اليهوديّ لتنعكس على علاقاته الأكثر تعقيدًا مع فلسطينيّي 48. بدأ دور الدولة يتحوّل من فاعل أساسيّ مباشر في العمليات الاقتصاديّة الرئيسيّة، بمستوى البنى التحتيّة، إلى دور مشارك ومنظّم بشكل غير مباشر لهذه العمليات، بحيث أصبحت قوى السوق الخاصّة أكثر حضورًا وأهمّيّة من ذي قبل على المستويين السياسيّ والاجتماعيّ. لم تحصل هذه العمليّة من التحول بين ليلة وضحاها، وإنّما على مدى ما يقارب عقدين من الزمن، وبشكل متسارع، جرت خصخصة أملاك الدولة، وأيديولوجيتها، وإثارة جدل متواصل حول المؤسّسة العسكريّة ومدى نجاعتها وجدوى بعض مشاريعها. على نحو موازٍ لهذه التحولات، قامت المؤسّسة العسكريّة وتلك المدنيّة باستيعاب ومحاصرة أبعاد وتبعات يوم الأرض الأول، بحيث لم يعد يشكّل تهديدًا خطيرًا للنظام. وتمثّل بعض من عمليّة الاستيعاب هذه في فتح الإمكانيّة لدخول عدد أكبر من الفلسطينيّين إلى المعاهد والجامعات الإسرائيليّة بغية خلق شعور عامّ بأن هنالك إمكانية للعيش بشكل «طبيعيّ» في النظام، أو ما يُسمّى قانون العصا والجزرة. أمّا بالنسبة للفلسطينيّين

أنفسهم، فلقد كان هذا المجال (التعليم العالي) مسار الحراك الاجتماعيّ الوحيد المتاح لهم في ظل آليات سيطرة المؤسّسة والسوق الإسرائيليّة المتراتبة حسب الانتماء القوميّ. من الجدير بالذكر أنّه بهذا المفترق ذاته بدأت أعداد كبيرة، نسبة لعدد السكان وللفترة السابقة، من الفلسطينيّين بالسفر إلى الدول الأوروبيّة للدراسة. وكان ذلك يتم إما عن طريق مِنَح من الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ إلى دول الكتلة الشرقية، أو بشكل فرديّ إلى دول أوروبا الغربية. فإن كانت الفترة السابقة قد تميزت –من ناحية التوزيع الوظيفي– بأن أغلب الموظفين كانوا معلمين ومعلمات، نلاحظ –منذ بداية عقد الثمنينيّات– تغيّرات في هذا التوزيع، بحيث أصبحت المهن الأكاديمية الحرة، كالطبّ والهندسة والمحاماة، تحتلّ الصدارة من حيث طموح الأفراد، ومن جانب تكوين النخب المحلّـيّة. هذه الشريحة من المجتمع الفلسطينيّ خَلقت، على هامش التحولات في البنى الاجتماعيّة، من ناحية علاقات الإنتاج داخل مجتمعها وتلك العلاقات مع النظام، فضاءً اجتماعيًا أوسع ومختلفًا عمّا كان في المرحلة السابقة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه في ذات الوقت يحتوي الذات المحاكية، بشكلها السابق، ويكوّن استمرارية لها من حيث البعدين الزمني والمكاني لمفهومي الوعي والذات.

في الممارسة اليومية المَعيشة من قبل الأفراد، نرى أن هذا الهامش قد تميّز بعدّة سمات شاركت في تحوّل شكل عمل الذات المحاكية من حيث بنيتها الدالة الهجينة التي ميزت المرحلة السابقة. أوّلاً، توسّعت القدرة على الحركة، فعلاً ومجازًا، داخل الذات وفضاءاتها الاجتماعيّة، من جانب، وكذلك داخل الآخر وفضاءاته المختلفة، من جانب آخر. لم يعد جهاز التربية والتعليم مكان العمل الوحيد، بل تعدّدت الإمكانيّات وتفاعلت بحيث لم يعد تقرير «الفحص الأمنيّ»، أي موقف الشاباك، نهاية المطاف بالنسبة لهذه الشريحة، أو على الأقلّ هكذا خُيّل إليها. ثانيًا، تميزت هذه الفترة، كنتيجة مباشرة لعلاقتها بالسوق الإسرائيليّة وتحوّلاتها، بالسيولة النقدية العالية والتي أعطت هذه الشريحة قدرة شرائية عالية، حقيقية ومتخيلة، أوهمتها بأنها فاعلة على مسرح الأحداث من خلال أنماط استهلاك قديمة وحديثة داخل السوق الإسرائيليّة وأحيانًا حتى العالمية (مثل السياحة). الميزة الثالثة هي إتقان الآخر ولغته بدرجة لافتة للنظر بعكس الفترات السابقة، حيث إنّ إتقان الآخر كان يجري عبر العلاقة العمليّة المباشرة، لا من خلال التعليم والدراسة المنتظمة لعدة سنوات كما في هذه المرحلة. رابعًا، تمييز

الذات عن الآخر الفلسطينيّ عامّة، والذي يقطن الضفة الغربية وقطاع غزة خاصّة. لم يكن هذا التمييز، المركّب من عدة عناصر مختلفة، ظاهرة جديدة بحدّ ذاتها، وإنما في المراحل السابقة كان غامضًا وغير واضح وخافيًا إلى حدّ بعيد. أما في هذه المرحلة فقد أصبح هذا التمييز جزءًا مكوّنًا من تعريف الذات، على شكل نقيض داخليّ، قلق، وصريح.

هذه المميّزات المستجدّة تفاعلت مع البنية الدالّة الهجينة بحيث كثّفت، بالأساس، بعضًا من جوانبها شكلاً، وحوّلت، بالأساس، بعضًا من سمات مضمون الذات المحاكية. إنّ إتقان لغة الآخر، وحرية الحركة، والموقع الجديد داخل السوق الذي يفتح إمكانيات تحقيق وممارسة الذات من خلال أنماط من الاستهلاك العصريّ، وتمييز الذات داخل الجماعة الفلسطينيّة العامة، شكّلت مجتمعةً، في بداية هذه المرحلة، أفقًا لإعادة صياغة الترنّح والانزياحات السريعة والمتتالية والتردد والقلق بالمستوى البنيوي؛ أي أن هذا الأفق هو عمليّة إزاحة وإعادة تعريف للطاقة المتولدة من منظومة العلاقات المشكّلة من فعل المحاكاة، المبنيّ بجوهره على الفقدان المادّيّ (الأرض) والدلاليّ والرمزيّ (المجتمع/ الأمّ) كما بيّنّا في ما سبق. فمَوْضعة الذات المحاكية في زمن حداثيّ، كمرجعيّة قيميّة وسلوكيّة، وصنميّة الفرد المالك، كمركز للفضاء الاجتماعيّ، داخل الوعاء الأبويّ/ القبليّ التقليديّ، كلّ هذه المكوّنات للوعي المحاكي تقاطعت مع التحوّلات في البنى الاجتماعيّة الاقتصاديّة للنظام من خلال المميّزات الأربعة للمرحلة الجديدة لتعطي نمط وعي مشروطًا بماضيه القريب من ناحية شكله ونمط عمله، ومتطورًا عن ماضيه بأساليب التعبير، ومتناقضًا مع هذا الماضي من ناحية المجالات التي تتحقق بها الذات المحاكية المنبثقة عن هذا النمط من الوعي.

ما نتج عن هذه التفاعلات من الممكن وصفه بالوعي المحاكي الشكلانيّ من حيث هو وعي يستثمر بشكل تعبيري محدّد تتناتج منه منظومة المعاني، في حقولها المختلفة، ويهمش أو –للدقة– يموضع مضامين العمليات الاجتماعيّة بموقع ثانويّ وتابع لشكل التعبير عنها. فقيمة المضامين المختلفة، أو مجالات الممارسة الاجتماعيّة العينيّة، تُشتقّ وتُولّد من تمثلاتها بشكل تعبيري معيّن. وهذا الشكل التعبيريّ من الممكن وصفه بالمميزات التالية:

تمثيل، سردي وأدائي، لحدث اجتماعيّ، أي أنه يعيد موضعة نفسه خارج منظومة القوى القائمة ليقول شيئًا ما عنها. وهذا يخلق فجوة بين عالم الأشياء وعلاقاتها واللغة التي تدلّ –وإلى حدّ ما توّلد– على هذه العوالم والتجربة الاجتماعيّة المنبثقة عنها. تأتي هذه الفجوة بتوتّر شديد يكوّن الميزة الثانية وهي كثافة السرد الأدائيّ من ناحية إيقاعه وشموليّته. ينتج عن هذه الميزة شكل من الاتّصال الصداميّ بالمستوى الرمزيّ مع منظومة علاقات القوى القائمة اجتماعيًا، ولكن ليس بالتواصل معها، وإنما من خارجها وبالكلام عنها. والصدامية، هنا، لها جانبان أساسيّان من المهم التوقّف عندهما لسَبْر آلية عملها، وذلك لبروزها للملاحظ «البريء» وكأنها حالة مقاومة مكثفة، كأنها قول الحقيقة للقوة المسيطرة مباشرة ودون رتوش. فمن الجانب الأول، تكثيف إيقاع وشمولية السرد الأدائي لا يبقي فسحة للشك، للتردد، لاعتبارات آنيّة ومستجدّة أو أخرى، للعدول عن مسلك ما، بل يغلق العلاقة الحية والمستمرة بين حيثيات الواقع الاجتماعيّ المَعيش وحيثيّات السرد الأدائيّ الذي يأتي بتصوّرات وتمثّلات عن هذا الواقع في آنيّته وتاريخيّته معًا. من هنا، وهذا هو الجانب الثاني، يصبح الصدام مشهدًا مسرحيًا، بامتياز، من حيث هو سرد أدائيّ مكثّف إيقاعًا وشموليةً، ومأخوذًا من عمق التجربة، ولكنه منفصل عنها بحدود واضحة. هذان الجانبان يكشفان عن الميزة الثالثة لهذا الشكل من الوعي، وهي أنه وعي لا يعي أو لا يتأمل ذاته، بل مركز ثقله موجَّه إلى خارجه، إلى جمهوره المشاهد والمستمع. أي أن في هذا الجانب من الوعي المحاكي الشكلانيّ نرى آليّة تعتمد نمطًا دراميًا يحوّل مأساة الفقدان والتبعيّة شبه الكاملة إلى بطولة كلاميّة تغدق على المرسل والمتلقي فضاءً اجتماعيًا وتاريخيًا يتكئان عليه في مسيرتهم التي وُصِمت، على الأقل من قِبَل المنظومة الوطنيّة الفلسطينيّة والعربيّة، بأنّها عرجاء أو معاقة من حيث الفعل الإراديّ بمسرح التاريخ. أمّا الميزة الرابعة، فتخصّ ما يمكن تسميته «لا وعي» الوعي المحاكي الشكلانيّ، أو كيفية مواجهته لتلك الجوانب من الحاضر والماضي التي لا يريد أو لا يستطيع التعامل معها بشكل مباشر وعلنيّ. بنيويًا، الخطّ الفاصل بينهما هو ذلك التماسّ بين الفقدان والحضور، بين تلافيف الماضي الملتهبة وتلابيب الحاضر المارقة. وبناءً على ذلك، يصبح الشكل التعبيريّ في جانبه هذا ذا شقّين: الأول، في اليومي الروتيني نرى أن هذا اللا وعي يتجلّى في نوع من الخواء، إحساس بالفراغ تجري تعبئته من خلال إسقاطه، بشكل مهووس، على فعل استهلاك عالم الأشياء المادّيّة.

أما الجانب الثاني، فهو في لحظات التصادم مع النظام، وهي قليلة ومعدودة، حيث نرى انفجارات حادّة وبطاقة غير مُعَرّفة تفاجئ الفلسطينيّ والنظام على السواء.

إن هذا الشكل التعبيريّ للوعي المحاكي، من حيث هو تمثيل، صدام/ مسرحة، مركز ثقل خارجيّ/ آليّة اتّصال، وآليّات كبت وإزاحة/ ترميز، هذا الشكل في مستواه الجمعيّ يخلق مجازًا محدّدًا هو عبارة عن انصهار لهذه المركّبات في حركتها عبر الزمن ليصوغ بدوره التجربة الاجتماعيّة، في الزمن والمكان، وينتج الجماعة التي اصطلحنا على تسميتها «فلسطينيّي 48».

13

لم تكن لمياء العذراء الوحيدة بين عاملات المصنع أو طالبات الجامعة، بالرغم من جسدها الشهيّ والمحاولات والحكايات التي نسجها الشبّان والعجائز حوله. شيء ما في جسد الرجل كان يثير لديها حالة من الاشمئزاز والقرف، قد تصل أحيانًا إلى الرغبة الشديدة في تقطيعه إلى شرائح رفيعة ومدورة مثل شرائح السجق. بعد سنوات من العمل في مصنع للأحذية وسنة ونصف في الجامعة، واتتها الفرصة لتعمل بائعة في محلّ للملابس في وسط تل– أبيب الصاخبة. في البداية، كانت الملابس محطّ اهتمامها (أشكالها؛ ألوانها؛ مقاساتها؛ وحتى الخطّ الذي يتسلسل خلفه الخيط). ثم أخذت تتخيل الأجساد المختلفة مع أنواع الملابس المعلقة والمرتبة على الرفوف. جاءتها الجرأة لتقترح لكل زبون وزبونة ما يليق بهما. وهؤلاء يقتنعون بسهولة استهجنتها لمياء. نجاحها في العمل أدخلها غرفة تبديل الملابس، إمّا لتساعد أو لتتأكد من عدم السرقة. بدأت رائحة الأجساد تخترقها بقوة وبعنف لم تستطع السيطرة عليها. كان شيء ما يدفعها بقوة لتقترب من الغرفة لتصلها رائحة جسد ما، فتسأل «كيف البنطلون/ البلوزة/ التي– شيرت؟ جيد؟» تعبق ملء رئتيها، تستدير، تغمض عينيها، لتبدأ المتعة برجفة بالساقين وتعلو خفيفة إلى الفرج، فتضع يدها لاشعوريًا على صدرها، تهرب المتعة إلى الرائحة القادمة. في إحدى حالات استراق الرائحة خرجت يدها من جسدها لتفتح باب غرفة التبديل فإذ بجسد أبيض عضلي ناعم يبتسم لها برقّة: ادخلي .

يبغي السارد الحداثيّ، وسارد هذا النص ليس باستثناء، أن يأتي متلقيه بشكل متين ومتناسق من الرواية، وتأبى هذه الأخيرة، من خلال تاريخيّتها، إلا أن تُرَنِّح المتين وتثير بلبلة المتناسق، حتى ليُطرَح السؤال النافي لوجود الشكل البلوري واقعًا ومتخيّلاً. تجارب المرأة والعامل/ة وأصحاب وصاحبات الميول الجنسية المختلفة، وهؤلاء لا تنبع أهميتهم من عددهم أو حضورهم الفردي العلني، بل من كونهم تعبيرًا عن طاقة وبنى اجتماعيّة مُغَيَّبة في قيعان اللاوعي الجمعي، وهوامش مغيَّبة أخرى لم تُسَمَّ بعد. كل هذه التجارب تزيح وتعوّل على الاختلاف بمستويات عدة لتنفي، أحيانًا، وتثبت، في أخرى، وتحوّل، في ثالثة ورابعة، أشكال الوعي النمطية التي استُخلصت، أوّليًا وإلى حدّ ما داخل لغة ذكورية علنية تؤمن بالعقل المشاهد والمحلل، ومن ثَم محاولة تفصيلها فيما ورد أعلاه.

(لا) تبدأ الحكاية من أن التجربة الحسية (بمعنييها الحرفّي والمجازيّ) مختلفة، (بل) كوّن الاختلاف علاقة جدلية بالأساس. أي إنّ اختلاف التجربة الحسية عند المرأة عن الرجل، وعند الموظف/ة عن العامل/ة، وعند أصحاب الميول الجنسية المختلفة عن الشكل السائد الذي يقنون ويقنن الجنسية عبر ثنائية ذكر/ أنثى، يتكون عبر وجودهم التاريخيّ الاجتماعيّ المحايث والمتمايز داخل وحدة التجربة ككل، لا من خلال الهوة المتخيلة حول الفراغ الممتد بين قضيب الرجل ومهبل المرأة، وبين العمل الذهنيّ مقابل اليدويّ، وبين أنثوية الهوية وذكوريتها أو خلطة محدّدة من كلتيهما. فهذه الاتجاهات تتبادل المواقع العلوية والسفلية والجانبية، ناهيك عن الوظائف والبنى، عبر تركيبات تاريخيّة/ مكانيّة، التي قد تصعب رؤيتها من خلال ستار الأيديولوجيا السائدة في الآن/ الهُنا. فهل يعني هذا أنّ ما يراه الرجل أحمرَ تراه المرأة أخضرَ؟ وأن ما يبدو حلو المذاق قد يصبح مرَّ الطعم؟ ليس بالضرورة، أو ليس هذا فحسب. في السياق الفلسطينيّ، والعربيّ عامّةً، علاقات الاختلاف تتحرّك بشكل تناظريّ في إطار منظومة من علاقات القوى اصطُلِحَ على تسميتها الأبويّة. تحصر هذه العلاقات، من خلال تقسيم العمل والقيم المنسوبة إليه، مواقع الاختلاف في أفعال وممارسات اجتماعيّة محدّدة لا يمكن الخروج منها إلا تحت مُسمّى الشاذ والنشاز. وهذا الحصر هو الذي يصوغ التجربة الحسّيّة للأفراد في هذه المواقع، والتي بدورها تصبح فاعلة في تكريس تقسيم العمل عبر الحدث الاجتماعيّ على اختلاف تحويراته. فعلى سبيل

المثال لا الحصر، بين البيت والحقل والبئر، ومن وإلى السرير، والأولاد والبنات ومن ثم العمل المأجور نشأت تجربة مختلفة للمرأة الفلسطينيّة، تناقض وتماشي وتنسجم وتعارض، ضمن أنماط أخرى من العلاقات، تجربةَ الرجل. إلا أن أهم ما في تجارب الاختلاف، من حيث البنية الأبوية وحركتها بالتاريخ، كونها هامشًا مُكوّنًا للتجربة الاجتماعيّة ككلّ. وليس المقصود بالهامش هنا ثانويته، وإنما عمليّة الإقصاء الفعّالة عن المركز العلنّي والظاهر إلى المحيط الخلفيّ والباطن. وغنيّ عن القول أنّ المركز يقف ليصبح ذاته، جدليًا، على المحيط الذي بدوره يتكوّن من خلال عدم مركزيّته. من هنا، يمكننا القول إنّ التصنيفات المختلفة لأشكال الوعي التي فُصّلت في ما سبق هي نتيجة عمل علائقيّ للمرأة وللرجل، للعامل/ة والموظف/ة، ولأصحاب/ صاحبات الهويّات الجنسية المختلفة، في فضاء الفقدان والتبعية الناتجة عنه، وليست حكرًا على أحدهم/ن دون الآخر/ الأخرى. رغم ذلك، هنالك خاصّيّة بالتجربة لكلّ منهما في الممارسة وفي التعبير، من المهمّ التوقّف عندها وفحص إمكانيّة فهم وتفسير الموقع المختلف بعلاقاته المتشابكة مع النمط العامّ.

14

قد تكون الأحجية لـ/ عن فلسطينيّي 48 في فحص تجاوزيّ لآفاق المُجاز في حدود المَجاز. ولكن، ما المَجاز؟

البلكون، أو البرندا، حيّز يأتي بالفضاء الداخليّ إلى الخارجيّ، وبالعكس، ليتعانقا كحلّ وسط لفصلهما المفروض على استمراريّة الفيزيائي أو الطبيعيّ وذلك الاجتماعيّ. إلا أن أغلب البلكونات في القرية تستخدم مستودعًا لأغراض البيت وزاوية لماكنة الغسيل. لاحقًا أضيفت ماكنة تجفيف الملابس بدل الحبل، عند البعض على الأقلّ. ماذا عن المشربية، كحالة غياب مُعَرِّفة، في امتدادها المتخفّي إلى خارج داخل البيت؟ في حفرنا، من الآن/ الهُنا، باتّجاه الما وراء الكامن تراكميًا، هل سنجدها (المشربية) تحت/ فوق/ أمام/ خلف/ نواحي/ داخل/ خارج البرندا؟ أما بلكونة/ مشربية/ قُصَة الذات الفردية والجماعية، فتكاد لا تنفصل عن المادة المكوّنة للحيّز البيتيّ بشكلها المنتج والتعبيريّ على حدّ سواء.

في المسافة الفاصلة، أيديولوجيًا، بين مادّيّة الوعي والمادة المتكوّنة وعيًا، ولكلتيهما محاور تراكميّة بارزة، تكمن نافذة للعبور إلى طبقات مختلفة من عمليّة انبناء مجاز

يمسك الجماعة من خلال الحالة الفردية للشكل، شكل الوعي الفرديّ أو شكل المادّة في حالته العينية. والمجاز، كحركة دالّة، يعبّر عما هو جمعيّ في تجلّ فرديّ متكرّر، إذا أمسكت به من الممكن أن تستشرف تجويفات هذه المسافة الأيديولوجيّة من حيث كونها تفرض فصلاً قاطعًا على ما هو علائقيّ بالضرورة. فإذا كانت مقولة هذه المداخلة أنّ المجاز لدى فلسطينيّي 48، المنبثق من حركتهم في تاريخ محدّد ومميّز، هو البينية، وأنّ الوعي، أداةً وبنيةً، هو محاكاة شكلانيّة موَّلدة، تأتي المادّة المتكوّنة وعيًا، معمار البيت وجسد القرية، كحالة حسم دالّة على علاقات القوى الاستعمارية بالنسبة للأوّل (معمار البيت)، وكحالة حسم نافية لهذه العلاقات بالنسبة للثاني (جسد القرية). من هذا الفهم يمكننا رؤية الوعي المحاكي الشكلانيّ كعمليّة انبثاق من العلاقة بين قطبين على الأقل. القطب الأول هو الاستلاب المتحرك في زمن يومي متدفق، والذي يعبر عنه ويمثله معمار البيت الفرديّ، والذي لا يملك به الفلسطينيّ تحت النظام الإسرائيليّ مادّيّة الوعي أو المادة المتكوّنة وعيًا، وإنما لديه إمكانيّات استخدامهما داخل منظومة العلاقات السائدة بينه وبين النظام، وبالرغم من ذلك، وكأيّ حالة سلطوية، هنالك هوامش للحركة المضادّة داخل هذا الاستلاب والتي، وإن كانت تتّسم بالمدّ والجزر، لم تتطوّر إلى حالة نفي لهذا الاستلاب (على الأقل ليس بعد). أما بالنسبة للقطب الثاني، فهو الفقدان الساكن في زمن أسطوريّ مطلق، وجسد القرية هو التجلّي بامتياز لهذا القطب، يملك الفلسطينيّ به وعيه ومادّته بالمستوى الدلاليّ، لا بالفعليّ التاريخيّ، حالة فقدان الأرض بشكل ملموس وعدم القدرة على استرجاعها لغاية الآن/ الهُنا، والفقدان ككلّ هو علامة فارقة على منظومة القوى الاستعماريّة وإن كان يتضمّن في ثناياه على حالة نفيها. إن تحويل الفقدان من الزمن العاديّ إلى ذلك الأسطوريّ مكّن سواد المجاز البينيّ لفلسطينيّي 48 من خلال التصادم النافي بين زمن/ مكان حداثيّ مُستَعمِر –لا يترك مكانًا لأسطورة سوى ذاته– وزمن/ مكان الفقدان. هذا التصادم أدّى إلى نفي الفقدان إلى حيّز الأسطورة في سياق لا أسطوريّ، بل تاريخيّ بامتياز. من هنا أصبح الاستلاب المتحرك حضورًا للذات المتكوّنة عبر المحاكاة الشكلانيّة، من جانب، والفقدان المطلق غيابًا غير مكوّن لليوميّ والعاديّ النافي للاستلاب، بعكس ما نتوقّعه من أسطوريّته، بل يساهم في غيابه في تكوين فضاء الاستلاب المتحرّك تحت قوس البينيّة الفاصلة ما بين اليوميّ والأسطوريّ.

هكذا قد تكون الأحجية لـ/ عن فلسطينيّي 48 كامنة في فحص تجاوزيّ لآفاق اليوميّ والعاديّ، المُجاز، في حدود البينيّة (المَجاز) الآتية من علاقة المُجاز في ذلك غير–المُجاز، إعادة أَسْطَرة/ تأريخ الفقدان.

هدى حلمي أبو مخ

النمر كمنهجية إقصاء، الأدب العبري نموذجًا

أنطون يقول إنّه يشعر بأنّه منفيّ هنا. لو كنت مكانه، لكنت أكثر حذراً من هذا الاستعمال المتهوّر لكلمة "منفى"، حيث مئات الآلاف من إخوانه المنفيّين حقاً يتعفّنون منذ عشرات السنين في مخيّمات اللاجئين في أنحاء العالم العربيّ، دون أن يستطيعوا حتّى أن يروا شجرة واحدة من وطنهم.

أبراهام (بولي)
يهوشوع[1]

1. مقتبس عند لندن 10-11 1986.

خلفيّة عامّة

يهوشوع، المتعض من استعمال أنطون شمّاس المتكرّر لمصطلحَي المنفى والاغتراب، يكرّر – من ناحية – عِظم القيمة العاطفيّة لهذا المصطلح لدى الشعب اليهوديّ. فيواصل قوله في ذات المكان: «القليل من الاحترام لكلمة منفى؛ نحن [يقصد اليهود] من يعرف جيّدًا معناه وثمنه المخيف». ومن ناحية أخرى، لا ينسى يهوشوع أن يذكّر شمّاس بأنّه «إذا أردت الحصول على الهُويّة الكاملة، وإن أردت العيش في دولة ذات طابع فلسطينيّ مستقلّ، ذات ثقافة فلسطينيّة أصليّة، قم، خذ أغراضك وهاجر مئة متر شرقًا، إلى الدولة الفلسطينيّة المستقلّة التي ستقوم إلى جانب دولة إسرائيل» (لندن 11, 1986).

أنطون شمّاس كتب معظم أعماله بالعبريّة، إضافة إلى الكثير من الأعمال التي ترجمها من العربيّة إلى العبريّة وبالعكس. إلى جانب الثناء الذي ناله على إتقانه التامّ للغة العبريّة، والمستوى الأدبيّ الرفيع لأعماله، نال كذلك نقدًا لاذعًا من المجتمع الفلسطينيّ الذي اعتبره خائنًا، ومن نقّاد الأدب الإسرائيليّين بسبب «اقتحامه» للمعبد العبريّ المقدّس.

الجدال الذي نشب بين يهوشوع وبين أنطون شمّاس نبع، بصورة أساسيّة، من الموقع الذي يتحدّث منه كلّ منهما؛ يهوشوع من كبار الكتّاب الإسرائيليّين، وأعماله الأدبيّة جزء لا يتجزّأ من «الأعمال النخبويّة المؤسّسة». أمّا شمّاس، فينتمي إلى الأقلّيّة الفلسطينيّة في الداخل الإسرائيليّ، المهمَّشة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا. بعبارة أخرى، الجدال الذي دار بين شمّاس ويهوشوع إنّما يعكس علاقات القوّة بين المركز والهامش، بحيث تبرز عمليّة الإقصاء والإبعاد عن المركز بواسطة بناء الحدود بين الأنا (يهوشوع) والآخر العربيّ من خلال إبراز يهوشوع للاختلافات التاريخيّة والثقافيّة والقوميّة.

على الرغم من تعريف أنطون شمّاس لنفسه كـ«إسرائيليّ–فلسطينيّ»، وعلى الرغم من أنّ روايته «عربسكوت» (1986) «هي الرواية الأكثر إسرائيليّة التي كُتبت في يوم من الأيام» (حيبر 1991 ,24)، لا يكتب أدبًا يعمل على فكفكة «الرواية الصهيونيّة العظمى» مضمونًا، وإنْ كان مجرّدُ فعل الكتابة بالعبريّة بقلمه –كعربيّ– فعلَ تمرّد على أساس مهمّ للثقافة السائدة، وهو الربط الفوريّ بين الأدب العبريّ وبين الهُويّة القوميّة اليهوديّة للكاتب (وهو الشرط غير المتوافر فيه) – وهو ما سأتطرّق إليه لاحقًا بتوسّع أكبر.

سأتناول في معرض هذا المقال العلاقات بين المركز والهامش، بحيث أستعين بالنموذج الإسرائيليّ كمثال، وأشير إلى علاقات القوّة والاضطهاد داخل الخطاب الأدبيّ الإسرائيليّ من خلال بحثي لعلاقته مع كتابات الأقلّيّة الفلسطينيّة. من خلال تطرّقي إلى روايتَيْ قشوع سأعمل على بحث هذه العلاقات من وجهة نظر الهامش، والوقوف على أبعاد الكتابة من الهامش الثقافيّ.

ما هي الأعمال النخبويّة الأدبيّة المؤسّسة؟

المقصود بها مجموعة نصوص وكتابات تُعتبر –وفقًا لمقاييس مختلفة للثقافة السائدة – نماذجَ عُليا ونصوصًا راقية. الحديث هنا يدور حول ساحة صراع، حول المسألة: أيّ النصوص يعتبر نخبويًا وأيّها لا؟ هذا الصراع يفتح المجال أمام عمليّات إقصاء وتهميش لنصوص لا تتوافق مع الرواية السائدة للأغلبيّة. في عصر دولة القوميّة، يحمل المصطلحُ «الأعمال النخبويّة المؤسّسة» معانيَ أخرى، فيبرز الدور القوميّ–

الاجتماعيّ لهذه الأعمال النخبويّة، التي تعكس وتروي رواية الجماعة، وتساعد على بلورتها وصقلها إلى الوعي القوميّ المشترك.

يتجلّى هذا الدور من خلال قيام هذه الأعمال باحتواء وتبنّي الأعمال الأدبيّة التي تكرّر رواية الجماعة ورموزها، لتصبح جزءًا من المركز الثقافيّ لها. بواسطة ذلك، يجري إنتاج مخزون لذاكرة جماعيّة ولخيال مشترك وموحّد، يوحّدها ويبنيها.

في كتابه «الجماعات المتخيَّلة»، بدأ بينديكت إندرسون جدالاً مهمًا حول العلاقة بين الأدب، لا سيما الرواية، وبين القوميّة (اندرسون 1999 ,55)، فيشير إلى الدور المهمّ للرواية في تكوين وبناء القوميّة عَبر كونها وسيلة معاصرة لتمثيل الجماعة المتخيَّلة.[2]

في الرواية، ثمّة عدة شخصيّات تقوم بأدوار مختلفة بدون أيّ رابط، وبدون أن تعرف الشخصيةُ الواحدةُ الأخرى. القارئ هو الذي يرى الأحداث بتزامن بينها، وهو الذي يعرف انتماء كلّ الشخصيّات لنفس المشهد الاجتماعيّ. الأحداث في الرواية موازية – بحسب إندرسون – لـ«الجماعات المتخيَّلة».[3]

في إمكاني القول إنّ الأدب يروي للجماعة حلمها المشترك، أو يُنسيها أحداثًا مأساويّة عايشتها، من خلال إحيائه لبعض الذكريات أو إقصائه لها عن الذاكرة الجماعية، ممّا يصقل خيالاً واحدًا وذاكرة واحدة. الرواية قادرة على إنتاج الحدود بين الأنا والآخر، وعلى بناء الهُويّة وترسيخ الثقافة عَبْر روايتها وتلقينها إلى وعي الأفراد. أبرز مثال على ذلك الكتابات العبريّة التي واكبت احتلال فلسطين وقيام دولة إسرائيل على أنقاضها. الرواية التي حكاها الأدب العبريّ كانت متناسقة مع الخطاب الصهيونيّ الاستعماريّ، بحيث عملت على إبراز دونيّة «الآخر» العربيّ وإعطاء الشرعيّة الأخلاقيّة والتاريخيّة للمشروع الاستعماريّ.

الدور الكبير الذي قام به الأدب في الثقافة الإسرائيليّة جعل من الصعب خلق خطاب أدبيّ إسرائيليّ، إذ إنّ «سياسة الهُويّات، في الأدب المنتج في دولة إسرائيل، لم تذوّت بعد دولة القوميّة المدنيّة، واستمرّت بالتزامها للهُويّة العرقيّة» (حيبر 2002 ,173). هذا الالتزام أفضى

2. إندرسون ينطلق من وجهة نظر ترى أنّ الانتماء القوميّ (nation-ness) والقوميّة (nationalism) هي منتجات ثقافيّة.

3. لقراءة أكثر توسّعًا، في الإمكان مراجعة اندرسون 1999, 53-68.

إلى إقصاء وإبعاد الكتابة العبريّة لغير اليهود من حدود الأعمال النخبويّة الإسرائيليّة. اليهود، الذين كانوا أقلّيّات منتشرة في أنحاء العالم، تحوّلوا لدى إقامتهم لدولتهم القوميّة إلى أغلبيّة. هذا الانتقال انعكس أيضًا على الأدب. حيبر يشرح ذلك بوضوح:

> بداية القصّة (الصهيونيّة السائدة) هي بتحويل صالأدب العبريّ ' ، الذي أُنتج في المنفى وبعد ذلك هاجر إلى أرض إسرائيل، والذي تميّزه اللغة العبريّة– إلى أدب صأرض–إسرائيليّ ' ، بحيث أن سِمَتَه المركزيّة هي الإقليم (Territory). في حين أن المرحلة القادمة في الرواية هي بتحويل صالأدب الأرض–إسرائيليّ ' إلى صأدب إسرائيليّ ' ، بحيث تكون سِمَتُه المميّزة هي دولة القوميّة السياديّة: من أدب لشعب في المنفى – مرورًا بأدب لشعب على أرضه– وصولاً إلى أدب لشعب ذي سيادة على دولته القوميّة؛ من أدب تميّزه لغته، إلى أدب يميّزه موقعه، إلى أدب يميّزه المبنى السلطويّ الذي نتج في داخله (حيبر 166, 2002).

الأدب العبريّ يشكّل نموذجًا مميّزًا لتوضيح العلاقة بين الأدب وبناء الأمة. الأدب العبريّ سرّع عمليّة الحداثة والعلمنة. الدور الرئيسيّ الذي قام به الأدب العبريّ، في عمليّة البعث القوميّ–الاستعماريّ للشعب اليهوديّ، يجعل من الصعب الفصل بين الهُويّة القوميّة– العرقيّة للكاتب وبين اللغة التي يستعملها. الكتابة بالعبريّة بقلم كاتب عربيّ مرافَقة بعمليّة تفكيك للحدود التقليديّة المألوفة للثقافة القوميّة، وهو ما قد يثير حفيظة الكثير من النقّاد والكتّاب اليهود. الكاتب العربيّ يلغي العلاقة التي اعتبرت حتميّة بين الأدب العبريّ وبين اليهوديّ وينشئ علاقة معها، قد تكون حميميّة شديدًا، وهو ما يجعل شخصًا كدان لؤور يطلب من شمّاس التركيز على الأجزاء الروائيّة التي جرت في فسوطة وحذف الأجزاء المتعلقة بباريس وأيوا سيتي، التي تظهر فيها المواجهة مع اليهود (لؤور 1986).

في التاريخ اليهوديّ، في الإمكان قراءة العلاقة بين اللغة والجماعة والوطن بصورة مختلفة عن المعهود لدى بقيّة الشعوب. الأمور أتت هنا بصورة عكسيّة: اللغة سبقت إنتاج الجماعة، والوطن احتُلّ في مرحلة متأخّرة. من أجل بعث الشعب اليهوديّ، وجبَ

إحياء اللغة العبريّة، فكان العمل على إثرائها بالمصطلحات وتحويلها إلى لغة الحوار اليوميّ، بعدما كانت مقتصرة على النخبة المثقّفة لدى الشعب اليهوديّ، وفي الكتب المقدّسة. اللغة انبعثت وعادت إلى الحياة أساسًا بفضل الأدب والصحف والمجلاّت المختلفة، إضافة إلى المدارس. انبعاث اللغة عزّز من الشعور بالوحدة والتآخي بين الأقلّيّات اليهوديّة في الشتات. الدولة أقيمت بعدما أُسّست اللغة ونواة الجماعة. على حدّ تعبير إندرسون، الحالة اليهوديّة هي المثال الأبرز لمصطلح الجماعة المتخيَّلة، نظرًا للتعدّديّة الثقافيّة الكبيرة للمهاجرين اليهود، الذين جمعهم أمر واحد: ألفا عام من المنفى، ولغة عادت للانبعاث، وحلم دولة. إقامة الدولة كان الحجر الأخير في بناء الجماعة.

على الرغم من المبنى التواصليّ للرواية الصهيونيّة، في الإمكان كذلك الإشارة إلى العديد من محاولات تمرّدت عليها. الأدب النسويّ، من خلال قراءاته للأدب والثقافة والوضع السياسيّ، «تمرّد» على أسس ورموز مركزيّة في الخطاب السائد. القراءة النسويّة تضفي بعدًا آخر للأحداث، ممّا يؤدّي إلى عمليّة ضعضعة للحدود «البديهيّة» بين الهامش والمركز. أبرز مثال على ذلك في المجال السياسيّ كانت حركة «أربع أمّهات» (المنادية بالخروج من لبنان) وجمعيّة «يذكرن» (المنادية بعودة المهجَّرين إلى أراضيهم). أمّا على النطاق الأدبيّ، فالقراءات النسويّة الحديثة للتوراة، ولرموز مهمّة فيها، تعمل على منح بعد آخر مغاير لذلك السائد في الخطاب الصهيونيّ. لنأخذ مثالاً على ذلك قراءة قصّة إسحاق[4] من وجهة نظر الأمّ– سارة. روت كارتون بلوم، في قراءتها لتأثير هذه القصّة على السلوك الاجتماعيّ الثقافيّ الإسرائيليّ، تشير إلى أمر مهمّ وهو: «الشعور بأنّ قصّة إسحاق بمثابة قدر للشعب اليهوديّ المتنقّل في شيفرة وراثيّة» (كارتون بلوم 2005 ,81). هذه القصّة استُغلّت من جهة لبثّ روح اليهوديّ «الضحيّة»، وبذلك بثّ الشعور بالوحدة والتآخي بين أفراد الشعب اليهوديّ من خلال امتلاك اليهوديّ لمصير مشترك واحد؛ ومن جهة أخرى، الشعور بالانتقائية وبالانتماء إلى «شعب الله المختار». الاستعمال النسويّ لهذه القصّة كان متمرّدًا، وامتاز بإظهار الكاتبات اليهوديّات لصوت سارة الرافض لتقديم ابنها قربانًا (هرنيق 1983):

4. بالامكان مراجعة قصّة إسحق وقصّة القربان، كما وردت في سفر التكوين 22: 1-16 .

انا لا أقدِّم
بكري قربانًا
ليس انا.

وفي هذا رفض أموميّ لمبدأ الموت من أجل الوطن أو الله.
نسوق مثالاً آخر، هو أدب اليهود الشرقيّين الذي يقاوم محاولات صهر أصولهم في بوتقة الرواية الصهيونيّة السائدة لليهود من أصل غربّي؛ لذلك شكّل موضوع «بوتقة الصهر» موضوعًا مناسبًا لنقدهم ومقاومتهم. ثمّة فئة هامشيّة أخرى حاولت الوصول إلى المركز الأدبيّ– الثقافيّ، لتكون جزءًا من الأعمال النخبويّة الأدبيّة العبريّة، هم الفلسطينيّون مواطنو إسرائيل، أمثال: أنطون شمّاس؛ نعيم عرايدي؛ عطا الله منصور؛ سيّد قشوع. الحديث هنا يدور حول أقلّيّة قوميّة تنوجد في أسفل السلّم الاجتماعيّ والسياسيّ للمجتمع الإسرائيليّ، والتي تُعتبر جزءًا من الشعب «الآخر» الذي استُعملت اللغة العبريّة سلاحًا في مواجهته.

الكتابة من موقع الأقليّة: بين هشاشة المضمون وعصر «ما بعد الاستعمار»

إضافة إلى الكمّ الهائل من التغيّرات الفكريّة والثقافيّة والاجتماعيّة التي عصفت بالمجتمعات البشريّة في النصف الثاني من القرن العشرين، أضيف تحوّل آخر تجاه وجهة النظر التي تروى منها الأحداث، فظهرت الحركات النسويّة وجمعيّات «المثليّون» وغيرهم، وابتدأ الحديث عن «الروايات العظمى» وَ «روايات المضطهدين» وأحاديث العالم الثالث، وعن تاريخ كامل يصبو «المضطهدون» ذاتهم إلى تصحيحه. تقول طوني موريسون، الكاتبة الأمريكيّة السوداء، التي رأت برواية التاريخ من وجهة نظر المضطهدين الحلّ الأفضل لتصحيح الظلم التاريخيّ الذي لحق بهم: «مشروعي هو محاولة لتغيير وجهة نظر النقد من الموضوع العرقيّ إلى الذات العرقيّة؛ من الموصوف المتخَيَّل إلى الواصفين والمتخيّلين؛ من الخادم إلى متلقّي الخدمة» (موريسون 1997, 99). دراسات ما بعد الاستعمار، على سبيل المثال، تقرأ قراءةً ناقدة روايات الغرب وتعيد كتابة تاريخه. أبرز مثال على ذلك هو «الاستشراق» لإدوارد سعيد، العربيّ الأمريكيّ من أصل فلسطينيّ. سعيد يوضّح أن «الاستشراق» لا يدور حول الشرق، بل هو محاولة لفهم ولشرح أسلوب تعاطي الغرب مع الشرق

من خلال خطاب جرى تأسيسه لغرض إخضاع الشرق وتحويله إلى مرآة يرى الغرب نفسه من خلالها. الحدود الفاصلة بين المركزيّة الأوروبيّة وبين بقيّة المجتمعات، أو ما يسمّى بـ«العالم الثالث»، أخذت بالتلاشي، وبات تحديد المركز صعبًا بعدما أصبحت الهوامش ومواقع الأقلّيّة ووجهة النظر التي تحكي منها مركزيّة أيضًا. بكلمات أخرى، الحدود بين المركز والهامش انهارت، فصار الهامشيّ هو المركز، وصارت كتاباته ورواياته ركنًا أساسيًا لفهم الحقيقة بالصورة الأكثر تكاملاً (سعيد 2000).

Minor literature، كما يوضّح جيل دلوز وفليكس غوتاري، هو تعريف لمبنى العلاقات بين المركز والقوّة من ناحية، وبين الهامش من ناحية أخرى، بحيث تكون الأقلّيّة هي الأضعف، وهي المغلوب على أمرها، وهي الهامشيّة. الكتابة كأقلّيّة تمثّل، بنظرهما، مثالاً أدبيًا وثقافيًا يجب العمل على تحقيقه. ما اعتُبر، حتّى يومنا، موقع ضعف ودونيّة يتحوّل إلى أفضليّة، لدرجة أنّ من لا ينتمي إلى أقلّيّة عليه أن ينتج «صحراء خاصّة به، عالمًا ثالثًا خاصًا به». في يومنا هذا، مثلاً، الكتابات الإنجليزيّة الأفضل هي تلك التي كتبها أبناء المهاجرين. إدوارد سعيد (الفلسطينيّ الأصل) وهومي بابا (الهنديّ الأصل) هما مثال بارز لهذا. الكتابة من موقع ابن الأقلّيّة تتيح مجالاً لوجود نظرة متجدّدة إلى الثقافة والأدب، وذلك ما لا يستطيع عملَهُ مَن تحوّلت حياته وتفاصيلها إلى روتين. «بالإمكان القول» – يردف دلوز وغواتري في مكان آخر – «أنّ مصطلح 'الأقلّيّة' لا يميّز آدابًا معيّنة، بل يميّز الظروف الثوريّة لكلّ أدب قائم إلى جانب أدب مسمّى بـ'كبير' (أو 'مؤسّس')» (سعيد 2000، 136).

أدب الأقلّيّات لا يكتب بلغة الأقلّيّات، كما يشير الكاتبان في مقالهما المذكور، بل يُكتب بلغة الأغلبيّة. وهو يمتاز بثلاثة أمور:

1. نزع إقليميّة اللغة (Deterritorialization of Language) أو ارتحال المفاهيم. كافكا، على سبيل المثال، يلغي الرابط الفوريّ بين الأرض القوميّة واللغة القوميّة والجماعة. هو يهوديّ يكتب بالألمانيّة من براغ، لا من ألمانيايم
2. في أدب الأقلّيّات، كلّ شيء سياسيّ، لا مكان للشخصيّ. وإن تطرّق هذا الأدب إلى أمور شخصيّة، فذلك مرتبط بالسياسيّ (سعيد 2000، 134). الشخصيّ هو سياسيّ. فريدريك جيمسون (أحد نقّاد الأدب والثقافة المعاصرين) يتحدّث عن «أدب العالم الثالث» وعن «الأليغوريا القوميّة» حيث

يدّعي أنّ أدب الأقلّيّة بحاجة إلى استغلال كلّ الوسائل، في سبيل زيادة قوّته السياسيّة، ولذلك فإنّ الجانب الشخصيّ مجنَّد لصالح الصراع السياسيّ لتلك الأقلّيّة مع الأغلبيّة، حيث يجري الربط بينهما في أوقات متقاربة بواسطة أليغوريا (Jameson 1986).

3. الميزة الثالثة لأدب الأقلّيّات، بحسب دلوز وغوتاري، أن كلّ شيء فيه يأخذ قيمة جماعيّة. فيقتبسان عن كافكا قوله إنّ «الأدب هو مسألة الشعب» (دلوز وغوتاري 2000). الحديث يدور حول تمثيل الكاتب الفرد لمجموعته التي ينتمي إليها، وإنْ لم يقصد ذلك فعلاً. فريدريك جيمسون، في المقال ذاته، تطرّق إلى الواقع الاستعماريّ الذي يحياه الكتّاب من «العالم الثالث»، الذين عايشوا الاستعمار، واستبطنوا موازين القوّة القائمة على رؤية العالم الأوّل كصاحب الحضارة الأرقى والقوة والسيطرة والسيادة، وفي المقابل على رؤية العالم الثالث كدونيّ. لذلك، تحدّث عن وظيفة الكاتب في العالم الثالث كـ«مفكّر سياسيّ». الانقلاب الثقافيّ، كما ينعكس من كتابات بعض المفكّرين السياسيّين في العالم الثالث، يتضمّن ظاهرة الشعور بالدونيّة والنقص الذي يُعبَّر عنه بالانصياع والسلبيّة، والذي يتطوّر نتيجة الوقوع تحت الاستعمار والتحكّم، ومن تجارب أشخاص مرّوا بفترة الاستعمار. ظاهرة مشاعر النقص ليست نفسيّة، بل تجري وفقًا لعلاقات اقتصاديّة وسياسيّة معيّنة. وفي ذات الوقت، هي غير قابلة للعلاج وفقا للتغيّرات الاقتصاديّة والسياسيّة، إذ إنّ لها – على الرغم من كلّ ذلك – تأثيرات نفسيّة، وهي تبقي خلفها عادات وآثار عجز. الكاتب، في هذه الحالة، يرمز إلى المجتمع بأسره، ومشاعر الدونيّة لديه هي مشاعر مميّزة لكل المجتمع.

الموقف النقديّ الذي يتبناه جيمسون، في تحليله للأدب المنتج في «العالم الثالث»، لا يخرج من دائرة الخطاب الغربيّ حول الشرق. الكثير من الانتقادات وُجّهت إليه، بادّعاء أنّه يروي قصة «العالم الثالث» من وجهة نظر «العالم الأوّل»، حيث إنّه في نهاية المطاف يستعمل أدب العالم «الآخر» مرآةً للثقافة الأمريكيّة ووسيلةً لفحص هويّتها وأنظمتها. حديثه عن «أليغوريا قوميّة» و«أدب العالم الثالث» و«كتّاب العالم الثالث» يضفي صبغة تعميميّة على تحليله. الكاتب، كفرد، يفقد أيّ وجود خارج الإطار

السياسيّ الذي وضعه فيه جيمسون. هذا التعامل مع «كتابات العالم الثالث» يكاد يعادل العلاقات بين الغرب والشرق كما وصفها إدوارد سعيد في «الاستشراق»، بحيث تمتاز برؤية الغرب للشرق كمتجانس، سطحيّ، وبدون أيّ تعقيدات. حديث جيمسون عن سياسيّة النصّ نابع في الأساس من رؤية معيّنة للمؤسّسة البيضاء تجاه «العالم الثالث»، من خلال سلخ المعاني الإنسانيّة والشخصيّة عن النصوص المنتجة فيه. الحديث عن الجانب السياسيّ للنصّ يخلق، في رأيي، موقفًا متقاطبًا تجاه هذه الكتابات: شعور القارئ الغربيّ بالرهبة والتهديد من هذا العالم، من خلال إسقاطات لذات القارئ على النصّ حتّى قبل قراءته له، وذلك بسبب معرفته لهذا النصّ (كأليغوريا قوميّة)؛ ومن ناحية أخرى، ثمّة شعور بالانجذاب إلى هذا العالم الفانتازيّ. في رأيي، الحديث عن العجز في نفسيّة المفكّر ابن «العالم الثالث» إنّما يعكس تصوّرًا معيّنًا للكاتب الغربيّ عنه، باعتباره كائنًا يمكن توقّع تصرّفاته وأفكاره، وككائن هو نتاج للإمبراطوريّة الغربيّة وتوسّعاتها.

لا يعني هذا رفضي ادّعاء دلوز وغوتاري أنّ الأدب المكتوب من موقع الأقلّيّة يُنظر اليه كسياسيّ وكممثّل للأقلّيّة التي ينتمي إليها الكاتب. ما أرفضه هو وجهة النظر التي انطلق منها جيمسون في تحليله لـ «أدب العالم الثالث» وأسلوب تعامله مع هذا الأدب. جيمسون يتحدّث عن «العالم الثالث» وعن سكّان ينتمون إلى موقع جغرافيّ محدّد و«معروف»، بحيث أنّ الكتابة من هذا «الموقع» ليست بالضرورة مثاليّة. على العكس منه، تبرز لدى دلوز وغوتاري أفضليّة الكتابة من موقع الأقلّيّة، إذ يكون هذا الأدب مميّزًا لظروف ثوريّة لكلّ أدب واقع أو قائم إلى جانب «أدب كبير». الكتابة من هذا الموقع يمكن تحقيقها دائمًا بدون الحاجة إلى الوجود في حيّز «معروف» سلفًا. بكلمات أخرى، يبرز لدى جيمسون الجانب النقديّ الغربيّ، بينما يقوم دلوز وغوتاري بتحليل لظروف ثوريّة معيّنة.

مَركَزَة الهامش: قشوع نموذجًا

الحديث عن الكتابة من موقع الأقلّيّة يحدونا إلى الحديث عن المشهد المحلّيّ، أي إلى الأدب العبريّ الذي ينتجه فلسطينيّون. كيما يكون هذا محسوسًا، سأتطرّق إلى أعمال الكاتب العربيّ، من الداخل الفلسطينيّ، سيّد قشوع. اختياري إياه نجمَ عن عدّة أسباب،

سأذكر أهمّها باختصار. أوّلاً، منذ ظهور روايته الأولى «عربٌ يرقصون» (2002)، أثار ضجّة عارمة حولها في أوساط الباحثين والكتّاب العرب واليهود على حدّ سواء. الجدال كان حول الجانب السياسيّ لروايته، ولم يجر التطرّق إلى قيمة الكتاب الفنّيّة والجماليّة. أزعُم أنّ تسييس الحوار حول هذه الروايَة نبع، في الأساس، من كونها مادّة خصبة لبناء الأفكار والتصوّرات حول «العربيّ»، فالرواية ترسّخ نموذجًا عربيًا نمطيًا في ذهن القارئ اليهوديّ.

تمحوري في كيفيّة تناول القارئ اليهوديّ للنصّ ينبع، من ناحية، من كون النصّ موجَّهًا إلى هذا القارئ، ومن ناحية أخرى، لإيضاح البعد السياسيّ والجماعيّ لروايتَيْ قشوع.

يمكن القول إنّ قشوع أنتج عالمًا من الفانتازيا لقرّائه اليهود، ابتداءً من أولئك المحسوبين على اليسار الإسرائيليّ، والذين يرون في رواياته تعبيرًا عن ألم وقهر الأقلّيّة الذي مارسته السلطة وأنظمتها المنظورة والشفّافة، ووصولاً إلى قرّائه اليمينيّين الذين يرون في النص تصديقًا لأقوالهم الماهويّة والعرقيّة تجاه العرب. على الرغم من محاولات قشوع إبراز «لا سياسيّة» رواياته،[5] كانت كلّ قراءاتها سياسيّة. حقيقة أن الرواية كتبها عربيّ، ابن الأقلّيّة، هي الأساس الذي بُنيت عليه القراءات كافّةً. الأمر «طبيعيّ»، فقشوع، شاء أم أبى، يكتب من موقع الأقلّيّة. وكما ذكر آنفًا، إنّ كلّ ما يرد في نصوص أدبيّة من هذا النوع يُعتبر سياسيًا وممثّلاً للجماعة. من هنا كانت دعوَة يوحاي أوبنهايمر «من يرغب في فهم ما يحدث للمجتمع العربيّ في إسرائيل، فليقرأ باكورة أعماله هذه ...» (أوبنهايمر 2002)، أو وصْف حايا هوفمان له بأنّه «ينتحل شخصية يهوديّ» (هوفمان 2002). إذًا، الشخصيّات المبنيّة روائيًا لن يُتعامل معها بمفاهيم روائيّة وأدبيّة بحتة، بل سيُنظر إليها على أنّها ترمز لأمور سياسيّة أخرى.

من هذا المنطلق، كان الحديث عن تشابه القراءات «اليساريّة» و«اليمينيّة» لهذه النصوص، فالشخصيّ هنا يفقد خصوصيّته، ويتحوّل إلى سياسيّ. الأمر ذاته في ما يتعلّق بقراءة النصّ كممثّل للجماعة، بمعنى أن القارئ اليهوديّ سيتعامل مع الشخصيّات الروائيّة كشخصيّات من لحم ودم، وكممثّلة للإنسان العربيّ عامّةً.

5. على سبيل المثال، على الغلاف الخلفيّ لروايته «وليكنْ صباحٌ» (بالعبريّة)، ذكر أنّ الرواية ليست سياسيّة.

من المهمّ التنويه إلى أنّ روايات قشوع قابلة لأنْ تُقرأ قراءات مغايرة، لكن، في الآن ذاته، الموقع الذي يتكلّم منه قشوع –كابْن الأقلّيّة– والأدب الذي ينتجه باللغة العبريّة، يفرضان قراءات معيّنة للنصّ قد تكون بعيدة كلّ البعد عن قصد الكاتب. أقصد ما ذكر حول النظر إلى الكتابة كأقلّيّة من وجهة نظر سياسيّة، وكممثّلة للمجموعة. وأنا لن أنسى هنا مداخلة قامت بها زميلة سوداء في إحدى المناقشات التي طرحتها في الجامعة حول هذا الموضوع، حين أخبرتني عن تفهّمها التامّ لنظرتي هذه لأدب قشوع: «حين يكتب شخص أسود أدبًا كهذا، وينتشر، لا أنكر أنّني أشعر بالكبت وبالرغبة في الانفجار. البيض يبدأون بالتعامل معنا وفقًا لأمور وردت في كتابة من هذا النوع، فتبدو أمورٌ روائيّةٌ وخياليّة واقعًا أقوى من الواقع نفسه».

أ. «عرب يرقصون» وانهيار المضامين

رواية «عربٌ يرقصون» تروي مرحلة من حياة البطل تمتدّ منذ ما قبل المراهقة حتّى أواسط العقد الثاني. البطل يمرّ بتجارب عديدة، بحكم اختلاطه بالمجتمع اليهوديّ العنصريّ وغير المتقبّل للعربيّ كإنسان، بل كآخر مطلق. الرواية تستعرض كذلك تأثيرات كلّ هذا على البطل، الذي يعيش صراعات عنيفة في داخله تقوده في لحظات معيّنة إلى الضياع المطلق.

لم يكن اختيار وجهة النظر التي منها تُروى الرواية عشوائيًا. فالراوي شخصيّة شديدة التعقيد بكلّ تلك القوى المتصارعة في داخله. تلك المتمثّلة في والده وتربيته حول العروبة والتمسّك بالأرض، وفي أنّه لا مكان آخر لهم، وأنّ الانتصار على الأعداء يحدث بالإطارات والحجارة (110). وثمّة قوّة أخرى هي الواقع بما فيه من هزائم وعنصريّة؛ فالبطل عايش أحداثًا عدّة – من حروب وتقتيل: صبرا وشاتيلا؛ حرب الخليج؛ يوم الأرض؛ وغيرها. وهو كذلك تعرّض لحوادث عنصريّة أظهرته بصورة «الآخر» المطلق لليهوديّ: فهو – مثلاً – لا يعرف استعمال السكّين والشوكة؛ لا يعرف فرقة البيتلز؛ لهجته مختلفة؛ ملابسه مختلفة (سأله أصدقاؤه بسخرية «هل هناك بناطيل مميّزة للعرب؟»). هذه الاختلافات تجلّت بصورها الأكثر تطرّفًا في حادثين تعرّض لهما في أسبوعه الأوّل في القدس، حيث سافر لمواصلة دراسته في مدرسة عبريّة للموهوبين: الحادث الأوّل حين تعرّض له ولزميله عادل طلاّبٌ من مدرسة بولانسكي فيصفهم: «الطلاّب من بولنسكي يبدون مختلفين عن طلاّب المدرسة، وأنا

وعادل نبدو مختلفين عنهم كلّهم». أما الحادث الآخر والأشدّ تأثيرًا في نفس الراوي، فكان في طريق العودة من القدس إلى الطيرة برفقة صديقه في المدرسة (عادل)، حين اقتادهما الجنديّ في مطار بن غوريون من الباص لتفتيشه، إذ إنّهم في هذا المطار «يُنـزلون العرب» للتفتيش. كانت هذه هي المرّة الوحيدة التي اكتشفوا فيها أنّه عربيّ، «وحالاً بعد ذلك تحوّلتُ إلى خبير في تزييف الهُويّات»، أي في الظهور كيهوديّ والسرور حين يسمع يهوديًا يقول له ملاحظًا: «أنت لا تبدو عربيًا ألبتّة» (76). كل هذا أدّى به إلى فقدان الأمل: «أنا ممتلئ بالكراهية. أكره والدي»، حيث الوالد يمثّل روح العروبة وكرامتها. وهو يمثّلها أيضًا بانهيار القيم فيها، إذ إنّه، ابتغاءَ الحصول على وظيفته، «باع كلّ قيمه. قبل أربع عشرة سنة أيّد عميلاً تنافس على رئاسة البلديّة، وفي المقابل، حصل على إذن بالعمل لصالح الدولة» (133). الأمر نفسه يتكرّر على نطاق أوسع، فأهل الطيرة مثلاً يفتحون حوانيتهم على الرغم من إعلان إضراب يوم الأرض لأنّ الناس «لا يستطيعون السماح لأنفسهم أن يخسروا مالاً. وإضافة إلى ذلك، إنّ هذه الإضرابات تخيف اليهود، المارّين بالقرية في طريقهم إلى تسور نتان وكوخاف يئير. هم زبائن جيّدون» (156). العامل الاقتصاديّ، والدونيّة الثقافيّة والعرقيّة للعربيّ في المجتمع الإسرائيليّ – اليهوديّ، يتّخذان بعدًا أوسع حين يتّضح للوالد أنّ مصر، «أم الدنيا»، ما زالت منشغلة بمحاربة الجوع والفقر.

كراهية واحتقار الراوي (العربيّ) للعرب يصلان أبعد حدودهما في الفصل «مساء بوريم»، حيث يدور حوار بينه وبين صديقة عربيّة تُدعى شادية في ملهى ليليّ في القدس الغربية، في أمسية عيد البوريم، حول راقصين عربيّين احتلاّ منصّة الرقص، فيقول: »ممنوع السماح للعرب بالرقص... لماذا لعرب مثلهم أن يرقصوا ديسكو؟! هم لم ينتبهوا إلى أيّ درجة هم مختلفون، هذا غير ملائم لهم! كم يبدون قبيحين!» (126).

هذا الفصل يوضّح عمق الأزمة لدى الراوي (أزمة الهُويّة). فهو لا يكتفي هنا بالمحاكاة الشكليّة لثقافة الأغلبيّة، أي المحاكاة في اللباس واللغة والتسريحة والأغاني وغيرها، إنّما تُبرز المحاكاة هنا، أكثر ما تُبرز، إذلاله واحتقاره المستعلي لما يسمّيه بالعربيّ. لكن في ذات الوقت، يشعر الراوي بالانتماء إلى هذين الراقصين اللذين يذكّرانه بذلك

العربيّ الدفين في أعماقه، والذي يحاول جاهدًا قمعه، لكن دونما جدوى: «إن كنت أبثّ للآخرين ما يبثّه العرب أمامي، فأنا في مشكلة جدّيّة. لكن هذا غير ممكن. الناس لا يخافونني ولا يشمئزّون منّي. وربّما نعم...» (129). وَ «الناس» في هذه الحالة هم اليهود. فهو يستطيع، إذًا، من ناحية، أن يشعر بأنّه يهوديّ وأنّه من عرق وثقافة «أرقى» من تلك الثقافة وذاك العرق العربيّين، لكنّ شيئًا في داخله سيجبره دومًا على التردّد في حقيقة هذا الشعور. هذا الشيء هو ذلك العربيّ المهزوم فيه والذي يشدّه إلى الدونيّة، وهو ذات العربيّ «الشتيمة» (154) الذي أصرّت الثقافة الإسرائيليّة على غرسه في نفوس العرب. فإنّ «العرب الإسرائيليّين» يستطيعون أن يشعروا أنّهم مثل اليهود، وأنّهم من مجتمع وحضارة أرقى من تلك العربيّة، للفلسطينيّين من غزّة مثلاً، لكن عليهم، أي العرب الإسرائيليّين، أن يعوا دومًا أنّهم مختلفون، وذلك بمقتضى كونهم عربًا، تمامًا كما شرح المفكّر الهنديّ هومي بابا في تحليله للمحاكاة. هذا الانتماء الهشّ الذي تمنحه الثقافة الإسرائيليّة، والانتماء المهزوم الذي يستوعبه الفرد العربيّ (الراوي – في سياقنا هذا) يوضّح سبب تلك الحركة الكثيفة للراوي بين الأماكن والثقافات (أي بين الجغرافيا الواقعيّة والجغرافيا المتخيّلة – على حدّ تعبير إدوارد سعيد). هذه الحركة تسبّب له إرهاقًا نفسيًا وجسديًا وضياعًا يقوده إلى أسفل سلّم الأخلاقيّات كما يعترف هو بنفسه: «كنت أريد الدخول إلى السرير مع كتاب. مجرّد كتاب، ربّما كتاب نكت أو نوادر جحا. كنت أودّ القراءة بمتعة... كنت أودّ أن يفلت الكتاب من يدي رويدًا رويدًا، أن يسقط على سريري دون أن أشعر. كنت أودّ أن أكون متدثّرًا جيّدًا، أن يكون جسدي بدرجة الحرارة الملائمة له. ألاّ يكون أكثر برودةً أو أكثر حرارة. كنت أودّ النوم بالوضعيّة الأكثر دقّة، أن تكون الوسائد بالارتفاع الصحيح، ألاّ يؤلمني عنقي، وألاّ أحتاج إلى التحرّك... أن أجد راحة حقيقيّة» (122). ومن حلمه الفرديّ يتحوّل إلى أحلام أكثر خياليّة وسخرية: «سأكون رئيس حكومة. أجلب السلام والحبّ إلى المنطقة... سأكون رئيس اتّحاد دول آسيا، وإسرائيل ستسوّق المقلوبة والزعتر في أكبر المجمّعات التجاريّة في نيويورك. الفتاة العارية التي تركتها أمس في الخلف لن تصدّق. لقد ضاجعت القائد الأقوى في العالم» (125).

بنفس قوة النقد اللاذع الممتلئ سخرية للمجتمع العربيّ في روايته «عرب يرقصون»، يتوجّه الكاتب إلى المجتمع اليهوديّ كذلك، فيُظهره مجتمعًا قاسيًا، عنصريًا، منغلقًا

في وجه الآخر، ذا ثقافة وقيم معقّدة ومصابة بالانفصام في مفاهيمها وبما تربّي أبناءها عليه. أبرز مثال على ذلك صديقةُ البطل «اليساريّة»، نوعمي، التي ألقت عليه محاضرة حول «الإنسان كإنسان، أنّه لا فرق بين الشعوب. إنّ علينا أن نحكم على الأفراد، ومن الممنوع أن ننظر إلى شعب كامل على أنّه مجموعة واحدة متجانسة. هي قالت إنّه في كلّ شعب هنالك أشخاص أخيار وآخرون أشرار» (84). لكنّها، وبنفس قوة هذا الإلقاء الخطابيّ، تنفصل عنه، على الرغم من أنّه «ليس لها ما هو ضدّي، لكن من المؤسف أنّهم لا ينادوني حاييم» (88). وتعلّل ذلك أيضًا بالقول: «إنّ والدتي أخبرتني أنّها تفضّل ابنة سحاقيّة على ابنة تصاحب عربيًا» (89). هذا التناقض المريب في توجّه نوعمي يثير السخرية والمرارة ضدّها في نفس القارئ، ويحوّل توجّهها العقلانيّ حول تساوي الشعوب والأعراق إلى توجّه ديماغوغيّ خِلْوٍ من أيّ معنى.

في روايته «عربٌ يرقصون»، تبرز مسألة الانتماء المزدوج لبطل الرواية العربيّ، ذي الانتماء الهشّ إلى الثقافة العربيّة واليهوديّة على حدّ سواء. فرانز فانون تحدّث في كتابه «جلد أسود، أقنعة بيضاء» عن العلاقات العرقيّة بين السيّد والعبد، ويُبرز الصعوبة التي يلقاها العبد في التحرّر من السيّد. تنبع هذه الصعوبة من غيرة الأسود من الأبيض، ومن رغبته –في ذات الوقت– في أن يكون أبيضَ مثله. هذه العلاقة الجدليّة (أو الديالكتيكيّة) بين السيّد والعبد تتضمّن عنصر المحاكاة، حيث الأسود يشعر بالرغبة في أن يكون مثل السيّد، وذلك بأن يرتدي «قناعًا أبيض» على وجهه. الحديث عن محاكاة العبد للسيّد يتّخذ لاحقًا، وفقًا للمفكر الهنديّ هومي بابا، عمقًا أكبر، فالمحاكاة لا تتوقّف عند الأسود، بل يتبنّاها أيضًا «الأبيض»، فيشعر هو كذلك بالخوف من «الأسود»، لكن في الوقت ذاته يشعر بالغيرة، فهو يرغب في أن يكون «أسود».[6] علاقة البطل بالمجتمع الإسرائيليّ هي علاقة محاكاة، بحيث تبرز رغبة البطل العربيّ في أن يكون يهوديًا، واجتهاده ليظهر بمظهر اليهوديّ.

على الرغم من القدرة على نقد كلا المجتمعين، إنّ رواية قشوع لا تتمرّد على الرواية السائدة في المجتمع الإسرائيليّ. يمكن القول إنّ «عرب يرقصون» تحاول أن

6. فانون متأثّر بالعلاقة الجدليّة التي تحدّث عنها هيجل بين العبد والسيّد التي تقود العبد، في نهاية المطاف، إلى التحرّر من السيّد والتخلّص منه.

تكون مرآة للواقع بـ«موضوعيّة»، من خلال طرح وجهة نظر مركّبة تجاه المجتمعين: العربيّ واليهوديّ. لست هنا بصدد مناقشة مدى الموضوعيّة الفعليّة لهذه المحاولة، إنّما سأشير إلى أنّ هذه «الموضوعيّة» تُفرَّغ من فحواها بمجرّد التعامل مع هذه النصوص كممثّلة للأقلّيّة، وكذات بُعد سياسيّ.

ب. «وليكن صباح» وبناء النموذج

أمّا رواية «وليكنْ صباحٌ» (2004)، فتروي قصّة عودة صحافيّ عربيّ برفقة زوجته وطفلته إلى قريته، بعد خيبة أمله من المدينة اليهوديّة. لشرح تعقيدات المجتمع العربيّ، يقوم قشوع بوضع البطل في محكّات مختلفة تُبرز تلك التعقيدات والإشكاليّات لدى المجتمع؛ فهذا الصحافيّ يفاجأ بالتغيّرات الجذريّة في مجتمعه، بعدما قام الجيش الإسرائيليّ بفرض حصار على القرية دونما سبب واضح. من خلال حالة الحصار على القرية، ووجود العرب «الإسرائيليّين» والعرب «الضفّاويّين»[7] في ذات المكان، يشرح قشوع العلاقة بينهما، فيصبغها بطابع طبقيّ استغلاليّ وبجشع العربيّ «الإسرائيليّ»، والأكثر من ذلك: كراهية العربيّ «الإسرائيليّ» لذلك «الفلسطينيّ». لو كُتبت هذه النصوص بالعربيّة، لكان هذا نقدًا ذاتيًا للمجتمع العربيّ؛ بيد أنّ كتابتها بالعبريّة، وتعاطيها – بالتالي – مع العربيّ بهذا الأسلوب، لا تختلف عن تعاطي أيّ نصّ عبريّ مع الأقلّيّة، وما من فرق سوى أنّ تلك الأمور، التي ذكرها يهوديّ يومًا ما، يؤكّدها هنا عربيّ؛ وهذا ما يضفي على الأمور صبغة حقيقيّة أكثر في عين القارئ.

لم يقتصر حديث قشوع على تصوير العربيّ، بل تطرّق كذلك إلى القرية والمجتمع العربيّ على الجملة. القرية الموصوفة في «وليكنْ صباحٌ» هي نموذج يمثّل كلّ قرية عربيّة، والمجتمع فيها يمثّل كلّ مجتمع عربيّ. هذا هو البعد الجماعيّ والسياسيّ. من هنا، إنّ الحديث عن القرية لا يقلّ أهمّيّة وخطورة عن الحديث عن العربيّ «الفرد». القرية العربيّة تبرز مدى همجيّة «العربيّ»، وتؤكّد تلك الماهيّة العربيّة. هذا برز، مثلاً، لدى حديث صديق البطل عن «قاموس البقاء» في القرية: «أنت مسافر في شارع ضيّق، أتت مركبة مقابلك، ولا مكان لكليكما. ارجع أنت إلى الخلف فورًا. إن كان عليه هو أن يرجع مترين وأنت مئة. دائما ارجع، لأن ذلك قد ينتهي بإطلاق الرصاص. الأمر متعلّق بمن يجلس في

7. «الضفّاويّين» هو تعبير عامّيّ يراد به الهزء والاستهانة بالطرف الذي يوجَّه إليه هذا التعبير.

السيارة [...] أنت لا تعرف إلى أين عدت» (31). هذه القرية هي المكان ذاته الذي يريد نصف طلاّب أحد الصفوف المدرسيّة أن يكونوا فيه «أعضاء عصابات» (39)؛ وكذلك: «أنت لا تعرف ما يحدث هنا. كل هذه القرية جحر جريمة [...] كلّ شيء يتوقّف على مسألة القوّة. المسألة المهمّة هنا: لمن هنالك سلاح أكثر وعدد أكبر [...] الحروب الحقيقيّة لهذه القرية هي حروب على شرف، أو على سلطة، أو على إرث، أو على موقف سيّارات» (67). الأحداث في الرواية تتطوّر لتثبت صحّة هذه الأقوال، وذلك لدى سيطرة أفراد عصابة، ممّن يملكون السلاح، على مجريات الأحداث في القرية، وتحوّلهم إلى رموز بطوليّة (178).

المجتمع العربيّ يظهر مجتمعًا فاشلاً: «أجل، ليس ثمّة الكثير ممّا يمكن للمرء فعله هنا، وبخاصّة لمن هو مثلي. أنا لا أزور المساجد، أجتهد للامتناع عن زيارة الأعراس، لا أتلهّى بورق اللعب مع رجال من عمر والدي، ولست مهتمًا بزيارة الخمّارة الوحيدة في المكان» (82). مكان كهذا يقود إلى موت المعنويّات وفقدان القدرة على البقاء والعيش كإنسان متحضّر – كما يصف البطل ذلك.

المجتمع الموصوف ليس فاشلاً لانعدام الأسس الحضاريّة لوجوده فحسب، بل كذلك بسبب التشرذم والتفكّك والفرديّة وفقدان الانتماء الجماعيّ. هذا يبرز لدى وصف اللقاء بين «العربيّ الإسرائيليّ» وبين «العربيّ الضفّاويّ»، حين تبرز أنانيّة الإسرائيليّ وانسلاخه عن أصوله وانشغاله بمصالحه الفرديّة بعيدًا عن هموم الشعب الفلسطينيّ كافّة، إذ كلّ ما يهمّه ينحصر في الجانب المادّيّ والاقتصاديّ الذي توفّره الدولة له. انتماء الكاتب العربيّ إلى الآخر الفلسطينيّ –وهي الهُويّة التي عملت الصهيونيّة على إزالتها– شكّل عائقًا في وجه دخول أعماله إلى الأعمال النخبويّة المؤسّسة. من ناحية أخرى، الانتماء إلى (هامش) المجتمع الإسرائيليّ، ومحاولة الكاتب التعايش مع هذا الواقع، جعلا نصوصه نصوصًا متماهية هشّة عديمة التأثير وغير قادرة على مواجهة الرواية العظمى، وإن نجحت في تفكيك الرابط الفوريّ بين الأدب والهُويّة القوميّة للكاتب. كتابة قشوع من موقع الأقلّيّة لم تستغلّ كلّ امتيازاتها وإيجابيّاتها التي تحدّث عنها دلوز وغوتاري، فبرزت رواياته ضائعة ومتشرذمة بين «هنا» وَ «هناك»؛ بين العربيّ واليهوديّ؛ بين المركز والهامش. محاولة الكاتب العربيّ دخول «المعبد المقدّس

العبريّ»، عَبْر الكتابة، مصيره الفشل مسبقًا. هذا الفشل نابع من مبنى العلاقات التاريخيّة والسياسيّة بين المركز العبريّ والهامش العربيّ الفلسطينيّ في الدولة وفي الجوار.

البحث في مبنى العلاقات بين المركز والهامش في الأدب، يمكن القارئ المهتم من فهم أوسع لمبنى العلاقات الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ بين الأقلّيّة الفلسطينيّة والأغلبيّة اليهوديّة، من خلال تعامل الأغلبيّة مع الأقلّيّة كخارج حدود النص النخبوي. هذا يقودني إلى الاستنتاج أنّ الإبقاء على الأقلّيّة خارج حدود الأعمال النخبويّة موازٍ لإبعادها عن أرضها، ومرادف لتهميشها من خلال الحفاظ على ثقافة نقيّة منَ «العربيّ»، تمامًا كالحلم بـِ«أرض نقيّة من العرب».

ثبت المصادر

أوبنهايمر 2002 = אופנהיימר, יוחאי (2002). "זכות הצעקה במקום זכות השיבה". **מעריב** (עיתון), 8 פברואר 2002.

أندرسون 1999 = אנדרסון, בנדיקט (1999). **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**. תירגום דן לאור, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

حبير 2002 = חבר, חנן (2002) "מספרות ברית לספרות ישראלית". **תיאוריה וביקורת**, מס' 20, 165-190

حبير 1991= חבר, חנן (1991) "עברית בעטו של ערבי: שישה פרקים על ערבסקות מאת אנטון שמאס". **תיאוריה וביקורת**, מס' 1, 23-83.

دلوز وغواتري (2002) = דלז, ז'יל ופליקס גואטרי (2000). "מהי ספרות מינורית". תירגמה אריאלה אזולאי, **מכאן**, מס' 1, 134-143.

سعيد = סעיד, אדוארד (2002). **אוריינטליזם**. תרגום עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד.

كارتون بلوم 2005 = קרטון בלום, רות (2005). "מרטירולוגיה ומלנכוליה: שירת נשים ישראליות והעקידה". **מכאן**, מס' 4, 80-107.

شماس 1986 = שמאס אנטון (1986). **ערבסקות**. תל-אביב: עם עובד.

شنهاب 2004 = שנהב, יהודה (עורך) (2004). **קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי**. ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.

قشوع 2004 = קשוע סייד (2004). **ויהי בוקר**. ירושלים: כתר.

قشوع 2002 = קשוע סייד (2002). **ערבים רוקדים**. בן-שמן: מודן.

لندن 1986 = לונדון. ירון (1986). "אשמת השמאל: ראיון עם א.ב. יהושע". **פוליטיקה**, מס' 4, 10-11.

لـؤور 1986 = לאור, דן (1986). "הפסטואים: הסיפור שלא נגמר". **הארץ** (עיתון), 30 מאי 1986.

موريسون 1997 = מוריסון, טוני (1997). **משחקים באפלה: לובן עור והדמיון הספרותי**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

هرنيق 1983 = הרניק. רעיה (1983). **שירים לגוני**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

هـوفـمـان 2002 = הופמן, חיה (2002). "מתחפש ליהודי". **ידיעות אחרונות** (עיתון), 1 פברואר 2002.

Fanon, Frantz (1967). **Black Skin, White Masks**. New York: Grove Press.

Jameson, Fredric (1986). "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism". **Social Text**, 15, 65- 88.

ألطّيّب غنايم

ناطِحات لُغَات
(أو)
في شؤون القَلَم وصناعة الكَلِم

عن التّجديد، التّوثيق، التّغريب، التّقنين، التّمديد، وما إلى هنالك من مقوّمات التّفاعل الثّقافي[1]

الأفكار، كأمّهات صارخات؛ اللسانُ مقطوعاً

تتوخّى هذه المقالة عرضَ أفكار متفرّقة، من سياقات وخلفيّات متقاربة–متباعدة بذات الآن، تصبّ جميعها في ذات البوتقة، التي تُجَمِّعُ بداخلها الكثير من دوائر المعارف الإنسانيّة: اللغةُ هويّةً؛ وذلك في ظلّ رصد حركات تفاعليّة في حقول اللغة وارتباطها المباشر مع بلورة ناتج الهويّة الثقافيّة.

1. الاقتباسات الواردة في هذا المقال، من المصادر الأجنبيّة، من ترجمة الكاتب الخاصّة، إلاّ في حال ذكر اسم المُتَرجِم (المؤلّف).

تنطلق الفكرةُ أساسًا من **الكَلِم والكلام**، وهما الجوهر الأساسيّ لكلّ فعل فكريّ راق يصبو إلى التجديد في كافّة الحقول المعرفيّة، ابتداءً بالعلوم الإنسانيّة، مرورًا بالعلوم الدّقيقة، وانتهاءً بتلك التطبيقيّة منها. وفي هذا ما أَجْمَعَ عليه النُّحَاةُ العرب، واضعو أُسُس النّحو والفكر الأَلسُنِيّ، كحصيلة محاجّاتهم؛ وفيما يلي، أقتبس، تدعيمًا لأقوالي، من الرَّضِيّ في شرحه على الكافية، الذي استهلّ كمن سَبَقُوهُ ولحقوه، بباب أطلقوا عليه باب علم الكَلِم والكَلِمَة والكَلاَم:

> اعلَمْ أَنَّ الكَلِمَ جِنْس الكَلِمَة مثل تمر وتمرة، وليس المجرّد من التّاء من هذا النّوع جَمْعًا لذي التّاء، كما يجيء تحقيقه في باب الجمع، بل هو جِنْسٌ حقّه أن يَقَعَ على القليل والكثير، كالعَسَل والماء، لكن الكَلِمَ لم يُسْتَعْمَل إلا على ما فوق الاثنين[...] وَقيلَ إنَّ اشتقاق الكلمة، الكَلاَم مَن الكَلْم، وهو الجُرْح، لتأثيرهما في النّفس (الاستراباذي 1978).

وأهمّ ما ورد أعلاه، ارتباطًا مع سياق مبحثي، ذلك التّواصل ما بين اللغة، باختلاف تعريفاتها وتفرّعاتها، وما بين العامل النّفسيّ لدى متلقّي اللغة والمتعامل مع مكوّناتها. يدلّ هذا الرّبط على مدى إيمان الأقدمين من النّحاة بفاعليّة اللغة على النّفس البشريّة، وقدرتها على رسم «مزاج» فلسفيّ يتعامل مع الكلمات على أنها أقوى من كونها خطوطًا مرسومة وفق نظامٍ مُتَّبَع، بل علامات لها شأن عظيم في مكنون دلالاتها، وعلى هذا الأمر سأحاول أن أقف في هذه المقالة.

ولعلّ اكتمال الكَلاَم لا يتأتّى بالكَلِم وحده، فقد عَرَّفَ أبو القاسم الحَريريّ في مُلْحَته الكَلاَمَ على أنّه: «ما يُحْسَنُ السُّكُوتُ عليه لإيفائه المعنى، وهو حَدُّ الكَلاَم من الكَلِم الذي لاَ يُحْسَنُ السُّكُوت عليه» (الحريريّ [د.ت.]، 3) ، يكون الكلام هو الاشتقاقَ الشّافي الوافي للكَلِم حيث يستوفي المعنى شروطه، ليؤثّر في النّفس، فتتمّ عمليّة **الاتّصال** هذه، عبر وَسيلة الكَلِم.

الفكرةُ الأُولى تكمن في أن اللغةَ تعادل القوّة، نظرًا لقُدرتها على استيعاب مخزون معلوماتيّ هائل، غير محدود في المعنى والسّياق، بمقدوره توثيق مجامع ما نَحَتَته البشريّة منذ الأزل وحتى جدِّيد هذا العصر. وبذا، تصل اللغة حدًا ساميًا جدًا (في الفكرين العربي والغربيّ على حدٍّ سواء) لأهميّة ما تحمله من مضامين، ولقدرتها على احتمال دلالات متعدّدة ومتباينة؛ فهي القناة الأُولى لحَدَثِ الاتّصال والتّواصل

البشريّ. وممّا شَغَلَ الفكر الغربي هو ذلك «الثّالوث الأبديّ» الذي يقف على رأسه الفعل الفكري (Thoughts)، اللغة الملفوظة (Utterance)، واللغة المكتوبة (Writing). يُعْتَبَرُ الفكر أَظْهَرَ الثّلاثة بينها، وذلك لأن فعل التّواصل الفكريّ يَحْصُلُ باللفظ، الذي هو فعل التّواصل الشّفهي (Oral)، وبهذا يكون اللفظ تمثيلاً للفكر، وتكون الكتابة تمثيلاً للّفظ، أي تمثيلاً للتمثيل. بكلمات أُخرى، ثَمَّتَ مستوى مضمونيّ يُدعى فكرًا، هو الأوّل في سلّم التّدريج – فكْرٌ، لَفْظٌ، لُغَةٌ – يليه مُمَثِّلاً له، يليه مُمَثِّلٌ ثالثٌ هو اللغة. وعليه، يمكننا التّوصّل إلى أَنَّ اللغة تمثيل لعُصَارة الفكرة. وفي مقاله حول التَّمثيل والاتّصال: «التّوقيع، الحَدَثُ، السّياق»، يُعْلِنُ الفيلسوف الفرنسيّ، جاك دريدا، عن تعدّديّة المعنى، وعن غياب السّياق للفعل اللغويّ، وعن فعل الاتّصال وفعل الكتابة، صائغًا الفكرة كما يلي:

> يكتُبُ الأشخاصُ لأنّهم يرغبون في الاتّصال؛ لأنّ ما يصبون إلى إيصاله هو «الفكر»، أي أفكارهم، تمثيلاتهم. الفكر، كتمثيل، يسبق، بل ويحكم الاتّصال... لأنّ الأشخاص قد باتوا يتواجدون في وضعيّة تسمح لهم بإيصال فكرهم لأنفسهم وللآخر، وبشكل استمراريّ، يخترعون وسائل خاصّة لفعل الاتّصال، الكتابة (Derrida 1977, 176).

يتّخذ دريدا من التّوقيع، الحَدَث والسّياق موضوعًا لمقالته، وحول قدرتها على تحديد المعنى. يدّعي دريدا أنّه على الرّغم من رغبتنا في تحديد المعنى أو قَوْلَبَته، تدحضُ اللغةُ ذلك، وذلك لأننا لا نستطيع السّيطرة على اللغة، لا يعني ذلك عدم قدرتنا على الاتّصال، وإنّما عدم قدرتنا على تحديد المعنى الأَوْحَد. لهذا، يشكّل **الغياب** جزءًا من الكتابة. ولأن الغياب يُفْقِدُ الشَّيء سياقَهُ، يقترح دريدا فعل **التّكرار** لكي نمنح الشَّيء معناه، وذلك لأن السّياق لا يمكنه أن يجوب المعنى كليًا، لأن سياقًا جديدًا يمكنه أن يُوَفِّرَ معنى جديدًا لنفس النّصّ. بهذا، فإنَّ نظام دوالّ اللغة لا يمكنه أن يُشير إلى مدلول أَنْتَجَهُ عَقْلُ المُتَكَلِّمُ، وذلك لأنَّ المدلول ينتج بفعل دوالّ تقليديّة، فالدّوالّ تكتسب أهميّتها فقط في حال **اختلافها** عن بعضها. قد تبدو هذه الفكرة على أنها تُحَمِّلُ اللغة **قُصُورًا** معيّنًا في أدائها وظيفتها الاتّصاليّة التّعبيريّة، إلا أنَّ هذا الإشكال بحدِّ ذاته يصنع مسافة ما بين البَشر وبين اللغة، يصير الإنسان فيها مُطَارِدًا للإمساك «بحذافير المعنى اللغويّ». على هذه الخلفيّة نشأت العلاقة الوطيدة، على الرّغم من البعد والاختلاف، ما بين المُتَكَلِّم وبين لغته/لغاته.

اللغةٌ، ذاكرةٌ حيّةٌ ناطقةٌ ومكتوبةٌ، مقروءةٌ ومسموعةٌ، اللغة موطنٌ، هويّةٌ، مسكَنٌ وملاذٌ، إن تواجدت بيئة خصبة لإثرائها، حَصَلَ السّموّ الحضاريّ، وإن انعدمت كان الانحطاط هو الحليف الوحيد للحضارة. وفقًا لهذه البديهة، فللّغة مكانة تَحُطُّ وترفع من حامليها عامّة، ومُتقنيها خاصّة، وفي هذا الشأن أودّ اقتباس ما يلي، من مقالة لنركيس دورون:

> تُستَخْدَمُ العبريّة لتعريف المركز الإسرائيليّ، في الوقت الذي تُؤْخَذُ فيه الإنجليزيّة كوسيط بين هذا المركز ومراكز أُخرى في الغرب، وتُؤْخَذُ على أنها تدعمُ مكانة العبريّة كثقافة سائدة. ترمز العربيّة في هذه المنظومة، إلى الشّرق، وبذلك فإنها تُؤْخَذُ على أنّها منحطّة مقارنةً مع الثّقافة الأُوروبيّة الغربيّة، والتي يتمّ عرضها على أنها النّقيض (نركيس 2002، 268).

أسطر كهذه، تدلُّنا على مدى «مَوْقَعَة» اللغة لحامليها، ومدى ارتباط الهويّة التي تملكها باللغة التي تتقنها، أمر يتجلّى في صغائر الأُمور وكبائرها، إلى مرحلة تُقَرِّرُ فيها «المصير»:

> يؤثّر مدى إتقان الإنجليزيّة أو «التّمكّن منها» على الهويّة الشّخصيّة، على المكانة الاجتماعيّة، على إمكانيّات العمل، على طريقة التّرفيه، على العلاقات الاجتماعيّة والتّجاريّة في دولة إسرائيل وخارجها، على المفاهيم الثقافيّة، كما ويمكنها أن تحدّد وتعكس مكان السُّكنى، في المركز أو الضّاحية... كل اللغات واللغات–الفرعيّة المبنيّة على الإنجليزيّة هي ناتج مرحلة كولونياليّة، أي تاريخيّة وماديّة... ما زلنا غارقين فيها حتى العُنق» (نركيس 2002، 259).

على ضوء هذا الاقتباس، يمكننا مقارنة هذا المركز الذي وصلته الإنجليزيّة، معَ تاريخ اللغة العربيّة التي وَصَلت القمّة في مدى استقطابها لأُمَم العالم المختلفة. تاريخيًا، نجحَت العربيّة في تقدّم صَدَارَة التّنافس الحضاريّ واعتلاء سدّة الحكم، حيث أنها «جنّدت» العقول والطّاقات الفكريّة، في شتّى المجالات، وَنَادَتْهُم (من منطلق القوّة – كحال الإنجليزيّة اليوم) ليكتبوا بأحرفها، ويعزفوا عن اللغات الأُخرى. فنرى ابن المقفّع، فارسيّ الأصل، يمتطي فَرَسَ العربيّة ويرتاد ميادينها، ليصل مرحلة الذّروة،

إذ يُتَرْجِمُ فيها إلى العربيّة. هذا مثال من كثيرة أُخرى، نجد فيها علماء مسلمين من أصل غير عربيّ، يُقْدمُونَ نحو اللغة العربيّة ويضعون فيها بصمة جديّة. يمكننا قراءة هذه الظّاهرة تاريخيًا، فلسفيًا، حضاريًا، ومن زوايا أُخرى، تتوصّل جميعها في لبّ الأمر إلى أنّ السيّادة الإسلاميّة التي حَلَّت في تلك الحقبة الزّمنيّة، والتي اعتمدت العربيّة لغة الثّقافة السّائدة، نظرًا لكونها لغة القرآن،[2] أدّت إلى أن يُقْدِمَ «الأجانب» على لغة ليست بلغتهم، بل لغة «المواطنين الأصليّين».

نشأت على هذه الخلفيّة «الملحميّة» حركات تتزاحم على احتكارها للغة، فهذه تقول هي لغتنا ونحن أَوْلَى بها، وتلك تقول بل لغتنا ونحن أَحْرَى بامتلاكها. وإذا بنَا نجدّ شعوبيّة وعُروبيّة. شعوبية توجّه العداء والبغضاء للعروبة، وعروبة تحصر العربيّة للعرب فقط. تُعْتَبَرُ هذه إحدى «اللحظات» التّاريخيّة الأشدّ ضراوة في اقتتالها على حروف تُنْطَقُ وتُكْتَبُ وتُسْمَعُ فَتَسْحِرُ مَا لَمْ يُسْحَرا! ما أظنّ أنَّ ثَمَّتَ ما يُسَاوي سُمُوَّ فِكْر تكونُ فيه اللغةُ في مُقَدِّمته، وتكون فيها عنوانًا للمشادّات والمحاجّات والاحتدامات وما إلى هنالك من سُخونة في الأجواء. هكذا هي بنات الشّفاه، الكلمات، الأقوال، المعاني، الألفاظ وما إلى هنالك من تسميات لذات المُسَمَّى، مُتَحَوِّلَةً، تَصِلُ إلى أبعد الحدود في رسم معالم الصّورة، وتحديد الموقع على الخريطة.

إذا ما توغّلنا أكثر في هذا المفهوم الزّخم الذي تحمله اللغة، نتوصّل إلى أنّها تكادُ تكون بيتًا حقيقيًا يتحاجج عليه الوافدون، وتتهافت «الجماهير» على اعتلاء عرشه المهيب. فَلْنَعُد قليلاً إلى الوراء، وننبش ذلك التاريخ «الدمويّ» على «شرف البيت». فنجد مثلاً أن الكاتب المُمَيَّز أنطون شمّاس طُرِدَ من «البيت»، على الرّغم من إجادته لغة الآخر حَدَّ النّخَاع. فبعد أن أحرزَ نجاحًا غير معهود، أذهلَ فيه الأوساط الثّقافيّة، العربيّة واليهوديّة على حدّ سواء، في روايته **عربسك** الصّادرة عامَ 1985، دَخَل «المركزَ» وَشغل حيّزًا شاسعًا في تاريخ الأدب العبريّ الحديث، فصارَ يُعْتَمَدُ رُكنًا أساسيًا في تطوّر الأدبّ العبريّ الروائيّ لغةً ومضمونًا. إلا أن هذا «الاختراق»، أثار حفيظة المُؤْتَمَنِينَ عليها، لنجدَ أن الروائيّ المهمّ، أ. ب.

2. تجدر الإشارة هنا إلى أن العبريّة والعربيّة هما اللغتان الوحيدتان اللتان تستقيان، وبشكل مركزيّ، كافّة عناصر وجودهما من كتابيهما المقدّسين.

يهوشواع، يصرّح لشمّاس خلالَ تلك المحاجّات الفكريّة (التي اعتمدت اللغةَ أساسًا للهويّة) بأن يُلَمْلِمَ أغراضه وينزاح مائة متر شَرْقًا، كي يكون بمستطاعه تحقيق هويّته (Yohoshua 1988, 109).

مثال صارخ آخر، نراه لدى الكاتب سليم بركات، الكرديّ السّوريّ، الذي أورَدَ ما يلي، في نفس الموتيف (اللغةُ بيتًا):

> قبل أن أولدَ بسنين عشر ربما، لم تكن ثلاثة أرباع هذه البلاد بلادًا بعد. ومع ذلك طلب مني معلّم العربيّة أن «أعود» إلى تركيّا!! بالطّبع لم أطلب منه، هو، أن يعود إلى الجزيرة العربيّة، بل – بعد ما طُرِدْتُ من الصّفّ الإعداديّ الثّالث – تقدّمت إلى الامتحان وفق «النّظام الحرّ»، فنقلت خَطواتي، جَرْجَرَةً، إلى الصّفوف الثّانويّة. وها أنا أودّ أن أكتب إلى ذلك المعلّم أنني ابتعدت قليلاً عن مصافي العروبة التي يُديرها بشهامة أشعار الفخر، غير أنّ شركاء له يتبعونني إلى اللغة كي يعيدوا إليها «استقلالها» من احتلال كرديّ يتوسّل بها التّرجمة إلى لغة الغرب الغاربة.

لم أخترع شعبًا على مقاس خيال الغرب. لم أهن الشّخصيّة العربيّة في أي نصّ. أم تراني أُزاحمُ البعض على جزء من خيال المكان؟ إنه مكاني أيضًا؟ إنه المكان الذي يحقّ لي، مثلهم، إعادة ترتيبه، والإضافة إليه، وصوغه، وتصويره على حاله. فإن ذَهَبُوا في الأمر إلى وُجُوب تصنيفي كاتبًا كرديًا، خارج مملكتهم، فإنما لم أَدَّعِ، قطُّ، أنني غير كرديّ. أي: لم «أخدعهم»، فجاءةً، لأقتنص ما «يثير» الغرب، و«يحرّض» على الترجمة. منذ «دينوكا بريفا»، في العام 1973، وأنا مسترسل في القبض على «البرهة الكرديّة». فليقرأوا «البرهة الكرديّة» بالحقّ الذي يقرأون به يابانيًا مترجمًا إلى العربيّة فيبتهجون بإضافة شيء ما إلى معرفتهم بأحوال العالم في نصٍّ أدبيٍّ. أم أنَّ وراء الأكمة عود زرياب؟.[3]

مثالُ بركات، مثالٌ حَادٌّ جدًا، حيث يحمل هذا الشّاعر الرّوائيّ هالةً متدفّقةً من الإبداع في اللغة العربيّة، خيالاً، شعرًا ونثرًا، ويمكن اعتباره بجدارة أحد أهمّ أعمدة الأدب العربيّ الحديث وراسمي معالمه. لكن معضلة الهويّة

3. من موقع الشاعر والرّوائيّ سليم بركات، الذي تم تشغيله على شبكة الإنترنت، ولأسباب مُبْهَمَة تمّ إغلاقه. الاقتباس أعلاه مأخوذ من العنوان التّالي: http://www.selim-berekat.com/arabic/index.html.

عصفت به هو أيضاً، فها هو يدافع عن حقّه في الدّخول إلى «المنطقة الحرام»، إلى العربيّة التي يتعصّب «أهلها» إليها، ويرفضون استقبال «الغرباء». هل تَكْمُنُ غربته في كرديّته؟! وماذا لو كتب كرديٌّ عربيّةً أفصح من مفردات القاموس العربيّ الحديث كافّة؟ هل يُوجِبُ هذا أن يطرده معلّم اللغة من «الصّفوف الأُولى»؟ يدّعي بركات الحقّ في تنازعه على المكان، علمًا أنّه لم يستلب أيًا من حقوق العرب ولم يهاجم أحدًا، ويصرّح بأن مهمّته في جانب الجماليّة الأدبيّة تتلخّص في أنه يقبض على «البرهة الكرديّة». برهة كرديّة بلغة عربيّة، أفي ذلك تضارب يبرّر إقصاءه من الدّائرة؟

حين يختلط الحابل بالنّابل، وتضيع المؤشّرات القياسيّة السّاعية لتوجيه التّقييم تجاه موضوعة اللغة وجميع روّادها، من كتّاب، شعراء ونقّاد، فحينها لا مجالَ إلا الوقوف جانبًا والعياذ بالله من هكذا مشهد، مسموم بالمشاعر والعواطف المُؤَسَّسَة على بيانات غير علميّة ولا منطقيّة ولا منهجيّة. المهمّ أن يكتب العربيّ بالعربيّة، والأجنبيّ بلغة أمّه!!! يبدو أن الكثير من روّاد المشهد لا يدركون أن أمهمّ، هي أمّ عالميّة، تزوّجها الكثير من الرّجال ومنحوها كامل حقّها. أما إذا «ثار» رجالنا على أمّهم، فليجيدوا منحها حقّها الكامل على الأقل!!! «أم أن وراء الأكمة عود زرياب؟».

لا ينحصر **المكان** على المدّ الجغرافيّ، بل يتلاحم مع عنصر الكَلِم، ويشكّل معه الهويّة، سواء كانت فكريّةً قوميّةً أو وطنيّةً. اللغة مجازًا، هي مكانٌ للسُكنَى، وهي بطاقة للتعريف بكَ. أيّ اللغات تُتْقِن؟ أي المفاتيح تحمل؟ ماذا عن اللغة التي أورثتك إيّاها أُمّك؟ هل هناك فرقٌ بين كتابة بلغة «الأنا» وبين الفعل ذاته بلغة «الآخر»؟ أسئلة كثيرة تستحضرها قضيّة اللغة، وطروحات لا متناهية تؤول بها مباحث الألسنيّات، فكيف لنا إذًا أن نكمل المشوار المعرفيّ الحضاريّ دون أن نفهم الشّفرة السّريّة الخاصّة ببوّابة المعرفة؟!

قلق الموروث والبحث عن ركيزةِ إحيَاء

بات الإرث التّاريخيّ الهائل الذي نملكُ، عبئًا ثقيلاً. وبات «لسانُ العرب» مَبْثُورًا، لكثرة تشوّهاته الكلاميّة. فمنذ سيبويه وابن عربيّ وابن رشد وابن منظور وحتى أحمد شوقي وأدونيس، ، ثَمَّت مساحة شاسعة من الأراضي الحمراء المليئة بالمعارك اللغويّة، التي ظلّت تزداد متانةً وتفرّدًا مع مرور الأعوام عليها. تحوّلت هذه الحقبة الزمنيّة

الزّخمة إلى إرث أخذت مفاتيحه بالتضاؤل من يوم إلى آخرَ، حتى وصلنا، في أيّامنا هذه، إلى حالة من الدّوار الرّهيب، ندور فيه ويدورُ فينا، فلا نفهم إلا القليل القليل من تلك الموسوعيّة الفذّة.

لقد اتسعت فراسة الأعراب قديمًا، لتشمل المعقول وغيره، من النحو العربيّ الذي لا صناعة تفوق صناعته، ممتدّةً إلى علم اللغات، الألسنيّات، والاشتقاقات، و«فخاخ» العلل في إيقاع الفعل والاسم والحرف، مما أجازه القرآن، وفسّره أئمّة العلم النحويّ. القلق من الموروث الحضاريّ الذي خلّفته العرب، وَرَدَنَا من تاريخ طويل يلتفُّ على كمّ غير طبيعيّ من العلماء أمثال الفراهيديّ وسيبويه والأخفش وابن هشام وابن جنيّ وغيرهم من أَئمَّة النَّحو، فلولا السّابقون ما جاء اللاحقون، ذوو العقول التي نُسبَت إلى قبائلها. قَلق الموروث وَحَسَاسيَّةُ الوَارث من المُوَرّث، قَلَقُ الأصل والفرع، قلقَ القديم وامتداداته، قلق وصلنا من مُلَح النَّحْوِ جميله سهله، وقبيحه أصعبه. سلالات من الوارث والموروث، ومن قلق الموروث، دَأبت جيلاً بعدَ جيل على أن تُكْمِلَ دوائر الفراغ، وتؤجّج ما ارتقى به السّابقون. أما معضلة اليوم فتكمن في انعدام ظاهرة قلق الموروث، التي قطعت الأوّلين عن الآخرين، فضاع الوارث وضاع الموروث. والموروثُ هنا هو كلّ موروث خَلَّفَتْهُ الأجيال الغابرة في العصور القديمة والحديثة، كالفنّ بأنواعه نَحْتًا ونَقْشًا ورَسْمًا وغناءً، وما إلى ذلك من أُصُوله، والأدب نظمًا ونثرًا، والسّياسة حربًا وسِلْمًا. فحيث يكون العبء الثّقافيّ والحضاريّ والأدبيّ أثقل من الوارث الحامل لـ«ميوعته» أو «خفّته» الفكريّة، يتلاشى الموروث والوارث معًا وينعدم السّموّ الحضاريّ. إذ أنّ الوارث لا يملك تلك الأدوات اللازمة للتعامل مع ذلك الكمّ المعلوماتيّ الهائل، النظريّ منه والتّطبيقيّ، وبذلك يبدو «كالمُقْعَد» حيَال نتاج السّابقين من المبدعين المفكّرين.

ما هو حاصلٌ اليوم هو النّظريّة الضّدّ لنظريّة هارولد بلوم السّيكو–أدبيّة حول قلق التّأثّر التي قام بنشرها عام 1973، في دراسة تحت عنوان «قلق التّأثّر: نظريّة شعريّة» (Bloom 1973, 197)، ويكشف من خلالها أبعاد الصّراع الأُوديبيّ بين الشّاعر الأب والشّاعر الابن. وفقًا لاصطلاحات بلوم، كي يثبت الشاعر المُحَدِّث وجودَه الشِّعريّ، عليه أن يتبنى أبًا نموذجيًا يشكّل مصدر شرعيةٍ أدبيةٍ لشاعر جديد. إلا أن المُهِمَّةَ

الكُبْرَى المُلْقَاة عليه، هي إثبات وجوده وحمايته من التَّأثُّر المُطْلَق من القصيدة الأَبَوِيَّة، فيظلّ المُوَرِّث جزءًا من المَوْرُوث لا يستطيع الوارِثُ التَّخَلِّي عنه.

وفي هذا المضمار، أمكننا القول انّه لا ينفكّ تاريخنا العربيّ الإسلاميّ مُسَيْطرًا على وعينا الباطنيّ الجماعيّ، كهويّة مُتأصّلة، شئنا أم أَبَيْنَا. ولذلك، ولأسباب كثيرة أُخرى، وَجَبَ علينا استقراء الخريطة وفهم مفاتيحها، لإجادة تحريك البوصلة إلى الجهة التي نبتغي وصولها. وهنا، علينا التّوصّل إلى تفهّم لأُصول وقواعد تُسَيِّرُنَا ونُسَيِّرُها. بكلمات أُخرى، علينا، جماعة المليون ونيّف من الأقليّة الفلسطينيّة القاطنة إسرائيل، أن نُوجِدَ ديناميكيّة في الخِطَاب الثَّقافيّ بكافّة فروعه. من هذا الأَساس، تُسْتَنْبَط الكثير من الوسائل والأدوات والطّرق والمساعي المُوديَة إلى صورة أكثر وُضُوحًا لأقليّة تُعاني من أَلَمٍ شديدٍ في الهُويّة، يكاد «يخلع فؤادَها» ويرمي بها إلى انفصام فتّاك.

تغريب، لكي «نسمع خرير الأمواج»

إذا كان النُّطقُ فعلاً يوميًا روتينيًا متداولاً بكثافة، فإن هذا الفعل سيتحوّل بمفهوم التّجديد إلى الضّد الصّارخ: مَكْنَنَة وأُوتُوماتيكيّة الألفاظ، بحيث نستلّها من وعينا الباطنيّ بسرعة مذهلة، يكون قد صار فيها اللفظ قالبًا جاهزًا، لا داعي للتفكير فيه. الكلمات، حين تداولها المستمرّ والمتكرّر، تصل إلى مرحلة من الفوريّة في التّعامل معها، دون الوقوف على خباياها أو الإمعان في دلالاتها! فكيف يمكن الوقوف عند جوهر الكلمات الملفوظة والمكتوبة والمسموعة! يَكْمُنُ الحلّ في باب الأدب، الذي قنّن له أصحاب المذهب الشّكلانيّ في روسيا، قواعدَ وأدوات للتعامل مع النّصوص. تغريب، هي لفظة من وضع عالم الألسنيّات فيكتور شكلوفسكي، حملت حينَ نَحْتِهَا مَعْنًى جَدِيدًا أتى على تعريف الأدب بالفائدة القصوى:

> إن تحويل الشّيء إلى دائرة جديدة للإدراك، أي التّحويل الدّلاليّ المتميّز بفضل المجاز قد اعتبر الغاية الرئيسيّة للشعر وعلّة وجوده. لقد كَتَبَ شلوفسكي: «إن النّاس الذين يسكنون بجوار الشّاطئ يصل بهم الأمر إلى التّعوّد على خرير الموج إلى حدّ لا يكادون يسمعونه، ولنفس السّبب لا نكاد نسمع الكلمات التي نتلفّظ بها... إننا نتبادل النّظرات، إلا أننا نكاد لا يرى بعضنا البعض. لقد اضمحلّ إدراكنا بالعالم. وما نحتفظ به هو مجرّد تعرف» (إيرليخ 2000, 19).

كان الكسر، كما بَدَا في الفقرة السّابقة، الحلّ الأمثل لكي نرى الشَّيء مغايرًا، بخلاف الزاوية التّقليديّة. الكسر، والزَّحزحة وإقصاء الشيء عن أصله، هي مفاتيح تنشيط الرؤية، وتحديد المجاز. ويَتَأَتّى مثال التّغريب على الواقع المُعَاش، كما ينطبق على الحالــة الأدبيّة. إذ أن الوضـع الثّقافيّ الرّاهن، ما هو إلا حالة «إعاقة» بحاجة إلى «نَفْضٍ» يَرُجُّ أرجاء المكان ويُغَرِّبُ ما هو متآكل ومُسْتَنْفَدٌ من المخزون الخطابيّ المتعلّق بالثّقافة، بكافّة فروعها. التّغريب، حلّ لا مثيل له، حلّ يصرخ في وجه المتعفّن، ويُحْيِي ما قد عفا عليه الدّهر، تمامًا، كما نُغَرِّبُ حوَاسَّنَا لنسمع خرير البحر، الذي لكثرة تردّده لم نعد نسمعه.

ألتَّغْرِيبُ، سرُّ الأَدَب، عَلَيْه اتَّكَأَ أَعْلى قَامَات أَدَب القَرْن العشْرينَ، الرِّوَائيُّ الإيرْلَنْديُّ، جيمس جويس، الذي تَأَبَّى اسْتِعْمَالَ الأَلْفَاظ في مَنَاطقِهَا «الحَلاَل» بَلْ أَجْبَرَهَا اقتحَامَ الحدود وَتَخَطِّيَ المَعْقُول. جويس اعتادَ مطالعةَ القواميس في صغَره، والإمعانَ والتّمحيصَ في كُتب الأَلسُنيَّات التي تبحثُ في أصل الكلمات ومنطقها، شكلاً ومضمونًا. من هكذا خلفيّة نَشَأَ روائيٌّ استطاعَ أنْ يصنَعَ من ثمانيَ عشرةَ ساعةً – في ذات اليوم – مَا يناهزُ التسعمائة صفحة! يومٌ في تسعمائة صفحة! تسعمائة صفحة في تيّار وَعْيٍ لذات البَطَل، السَّيِّد بْلوم، الذي يُدَوِّخُ أشلاءَ القارئ في دهاليزَ منَ المَعْنَى يَصْبُو إلى كَشْفَ معنًى لأَصْل المعنى. أَوَلَيْسَ ذلك بتغريب؟ ألَم تكن هذه فكرة غير مرتادة ولا متّبعة صنعها جويس بانحرافه عن التّقليديّة ولجوئه إلى الفذّ من الكتابة؟ دومًا، تأتي الألمعيّة من البحث عن المعنى، أي الجوهر، الكامن في الكَلِم، والسّاعي لمُسَمّيات جديدة لأشياء قديمة، واستلال مُسَمّيات قديمة ومنحها لأشياء جديدة. القديم، المَوْرُوث المهيب، الذي أُثْقِلْنَا بتحمّله، لا يستطيع أن يكون «نعمةً» لنا إلا إذا قُمْنَا بتفعيله عبر ديناميكيّة تُحْيِيه وَتُحْيِينَا. في «يوليسيس»، تمّ استعمال ما لا يُحصَى من اللفظات، من لغات شتّى، ومن فروع شتّى، ابتداءً بالقواعد اللغويّة، مُرورًا بالمصطلحات الصِّناعيّة، وانتهاءً بمجال الفلك والطّيران! أَوَلَيْسَ ذلك بتغريب؟ جويس تَقَصَّى أَثَر الكَلِمة أنَّى ذَهَبَ، فأَنْتَجَ روايةً لُغَةٍ!

وهنا، أودُّ استلال تلك اللفظة / القاعدة الأدبيّة، التّغريب، «ونقلها» من عالم الجماليّات الأدبيّ إلى عالم الواقع المُعاش، مع الحفاظ على نفس المبدأ النّظريّ، ومع تحوير القاعدة

وفقًا للحقل الذي نقلتها إليه. تنطلي هذه النّقلة على الادّعاء التّالي: واقعُنا الثّقافي في أمسّ الحاجة إلى مرحلة «تغريبيّة» نُفْصِحُ فيها عن بناء أُسُس جديدة، تَرْتَكِزُ الكَلِمَ انْطلاَقَةً أُولَى، عَبْرَهَا تُدَوَّنُ مشاريعُنا، وبواسطة إجَادَتها نذهبُ في أعقاب ميراثنا «المَجنون»[4]. نتفاعل مع خطوط جديدة، يكون لنا فيها، «شيءٌ» من مقوّمات الحركة الثّقافيّة. تمامًا، كما دار الأدبُ منذ نشوئه في دوائر منهجيّة (حتّى في أقصى مراحل المذاهب العبثيّة) تناغمت، تقاطبت، تنافرت، انسجمت، اندحرت، تعاركت، وخلَقَت أجيالاً من التّفاعل ذي السِّمات البنّاءة التي آلَت في نهاية المطاف، إلى اختتام مطافٍ وَفَتْحِ آخر، مُعْلِنًا عن بداية عهد جديد في الفنّ والأدب والفكر.

لأنَّ الفرد هو جزء مُنْتَم وتابع لا بدَّ منه للمجموعة، ولأنَّ الفرد هو جزء من منظومة سياسيّة وثقافيّة وحضاريّة للفئة التي ينتمي إليها في المجتمعات المعاصرة اليوم، لا يمكن فصله عن هذا الخطاب الثّقافيّ والسّياسيّ واقتصاره على ثلّة من المثقّفين الذين يحاولون تحريك المياه الرّاكدة. يكمن حلّ التّغريب بتوسيع الدّائرة الثّقافيّة وإشراك الوعي العامّ بالخطاب السّياسيّ، لا مجرّد إطلاعه عليه، نهضة فكريّة، قبل أن تكون أدبيّة أو سياسيّة، من شأنها أن تَسُدَّ ثغرةً كبيرة وتخلق حياةً فاعلةً تستقطب العامّة أوّلاً، والكتّاب والصّحفيّين والسّاسة، من مختلف الميادين. توعية تستوعب طاقمًا فذًا يضع بصمته في مواكبة الحداثة المعلوماتيّة، وإشراك العامّة ممّن لهم أولويّة الاختيار. يحتاج الفرد العاديّ – والجيل القادم ممن فقد اتّصاله بالموروث – غير المتورّط في الحبال السّياسيّة فهمًا عميقًا وجذريًا للأبحاث الفكريّة واللغويّة والأدبيّة والإستراتيجية، تهدف إلى توثيق الوارث بالموروث، وتقوم على عماد متينة لا تهتزّ، إذ أساسها فكرة قويّة تستمدّ شرعيّتها من تراث يَتَفَاعل مع حاضر يَتَمَازَجُ في مُضَارِعٍ لا ينتظرُ إلا الحَرَكَةَ، سَئْمًا منه الرّكود.

الكلام، مكتوبًا ومقروءًا ومسموعًا، هو المظهر الأساسيّ للإرث الحضاريّ الفكريّ اللذين هما عماد أيّ منظومة اجتماعيّة عرفيّة. وهنا أقتبس الباحث إدوارد سابير في مدخله للتعريف باللغة:

4. اشتقاقًا من لفظة الجَنَان، ذات المعاني الكثيرة: الثّوب، الليل أو ادلهمامه وجوف ما لم تر، وجبل، والحريم، والقلب أو روعه، والرّوح، وهنا ما يعطي «شرعيّة الجنون» بمعنى الجوف والقلب. فجاء المجنون ماسًا للجوهر وقلبه، وهنا تكمن أهميّة الكلمة.

الكلام فعاليّة إنسانيّة تختلف بلا حدود من طائفة اجتماعيّة إلى طائفة أُخرى، لأنه الموروث التّاريخيّ للطائفة ونتاج الاستعمال الطّويل المدى، إنه يختلف مثل كلّ إبداعيّ آخر، اختلافًا قد لا يكون شعوريًا، لكنه على أيّة حال اختلاف حقيقيّ. مثلما تختلف أديان الشّعوب ومعتقداتها وعاداتها وفنونها... (فهو) وظيفة ثقافيّة مُكْتَسَبَة وغير غريزيّة (سابير 8 ,1993).

موروث مُعْتَنى به... وارثٌ غير خائن... وبعض الذّكاء والحنكة في التّعامل مع هذه المقوّمات، ستُؤتِي أُكُلها وتحدّد معالم مشهد أوضح بكثير من هذه الضّبابيّة القاتمة الخانقة التي نعيش. فكرة، وتنفيذ، سعي وتقنين، رسم وتدشين... لفترة أَجْوَدَ وبيئة أَثْرَى... تُلينَ عقول التّيه وترشد إلى الصّواب... إلى العلم أَنَّى ذَهَبَ وَذَهَبْنَا... وكلّ ذلك في ظَلّ اعتماد اللغة رُكنًا أساسيًا للحقول المعرفيّة، كونها التّمثيل النّهائيّة للفكر الصّافي.

ثبت المصادر

الاستراباذي، محمد بن حسن رضي الدين (ألشّريف الرّضيّ) (1978). **شرح الرّضيّ على الكافية**. تحقيق يوسف حسن عُمَر، بنغازي: منشورات جامعة بنغازي، ط 2.

إيرليخ، فكتور (2000). **الشّكلانيّة الرّوسيّة**. ترجمة الوليّ محمّد، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربي.

الحريريّ، أبو القاسم (د.ت). **مُلْحَةُ الإعراب**. تحقيق فائز فارس، عمان: دار الأمل.

سابير، إدوارد (1993). «مدخل لتعريف باللّغة». **اللغة والخطاب الأدبيّ**. ترجمة سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

نركيس 2002 = נרקיס, דורון (2002). "אנגלית בעיניים זרות". **תיאוריה וביקורת**, מס' 20, 259-281.

Derrida, Jacques (1977). "Signature, Event, Context." **Glyph**, no. 1, 172-97.

Yohoshua, A. B. (1988). "An Arab Voice in Israel: Novelist Anton Shammas talks about the Other Israelis". **The New York Times Magazine**, Sept. 18.

Bloom, Harold (1973). **The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry**. New York: Oxford University Press.

هنيدة غانم

العيش على قمة البركان

تمثّلات الزمان والمكان في نماذج من شعر النكبة

كل الملائكة الذين أحبّهم
أخذوا الربيع من المكان، صباح
أمس وأورثوني قمّة البركان
(محمود درويش)

مقدّمة

العيش على قمة البركان، كما عبّر عنه درويش في قصيدته «زيتونتان»، أو العيش في ظل حالة طوارئ دائمة كما عبّر عنها الفيلسوف والناقد والتر بنيامين (في كتابه «إضاءات»)، لا يُشكِّل بالنسبة للمقموع حالة اجتماعية شاذّة، بل سواد حياته الأعظم، والنمط المميز لتجربته المعيشية (Benjamin 1968). تعني هذه المقولة البنيامينية أن حالة الطوارئ كحالة إرجاء مؤقتة وقصيرة للتناغم الاجتماعي، وللأمن الفردي والجمعي، هي في الأصل من نصيب الطبقات المسيطرة والمرفّهة فيما هي في حالة الطبقات المقموعة القاعدة العامّة لا الشاذّة.

تحيل مقولة بنيامين إلى حالة الطوارئ الدائمة التي تحياها شعوب بأكملها، في آسيا وأفريقيا وفي أمريكا اللاتينيّة، حيث الفقر والجوع يفتكان بأبنائها والقمع يشل قدرتهم على محاربتهما؛ أمّا مقولة درويش فتحيل بشكل خاصّ إلى الحالة الجمعيّة للشعب الفلسطينيّ منذ النكبة حتى اليوم. لقد تحول انعدام الأمن الذاتي والجمعي، والعيش على قمة البركان حينًا أو على حافته أحيانًا، إلى الميراث الجمعي الوحيد والمؤكد الذي يتوارثه الفلسطينيّ جيلاً بعد جيل.

عبثية العيش في ظل حالة طوارئ دائمة تكمن في تعريف حالة الطوارئ ذاتها. إذ إنها في الأصل تفترض خروجًا عابرًا ومؤقّتًا عن نمط الحياة الطبيعي،[1] غير أن حالة الطوارئ، بحسب رؤية بنيامين، ليست حتمًا حالة عابرة أو عرضية، ولا تتعلق بإعلان الدولة حالة الطوارئ، بل هي حالة اجتماعية يعيشها المقموعون والمقهورون ممّن صودرت منهم أسباب/مقوّمات الأمان الأساسية.

لقد شكّلت النكبة في التاريخ الفلسطينيّ الحديث لحظةً تحوّل حاسم في صورة حياة الفلسطينيّ. ولا تكمن أهميتها الحاسمة في كونها هزيمة مرّة أو خسارة قومية فادحة، بل في كونها حوّلت حالة التوتر المشحونة بالانتظار وحالة انعدام الأمان وغموض المصير إلى حالة دائمة، وهي حالة تأصّلت في الحياة اليومية وانعكست في سلوكيات الفلسطينيّ الفردية والجمعية.

قبل النكبة، كان الفلسطينيّ يعيش حياته مرتبكًا حينًا ومطمئنًا حينًا آخر، يرتحل بين حياة طبيعية مطمئنة إلى حدّ ما، وحياة متوتِّرة، خاصة في ظل الانتفاضات. غير أنه بعد النكبة ارتحل إلى قمة البَركان ينتظر العودة إلى طمأنينة تُرجَأ باستمرار.

إن العيش على قمة البركان، هو العيش في ذاكرة الأمس وحلم الغد، لأنّ الزمان الحاليّ ليس إلاّ «حالة انتظار»، ولو تحوّل إلى حالة «انتظار دائمة»، لحظة واحدة قبل التغيير المرجأ باستمرار بحسب تعبير جاك ديريدا (سيم 2002).

في حالة الفلسطينيّ، «المنتظِر الدائم»، إنّ الحياة تُعاش محمّلة بتوق بنيويّ إلى الطبيعيّ المرجأ. وهو توق ينبني من تجربة الهاوية/الهوّة التي تفصل، بلغة لاكان، بين المركز الحقيقي المفقود (الماضي) وبين المركز الرمزي المَعيش (Lacan 1977). إن كتابة الفلسطينيّ، في ظل النكبة أو لاحقًا بعد النكبة، ناتجة من خبرة الفجوة أو الهاوية/الهوّة بين هذين العالمين.

سأحاول في هذه المقالة الوقوف على تمثيلات الحياة في ظل العيش في حالة الطوارئ الناتجة عن النكبة، ومدى تأثير هذه الحالة على تمثيلات الزمان والمكان في الكتابة

1. يرى كارل شميدت (Schmitt 1922) أنّ حالة الطوارئ هي حالة قانونية، وضروره أداتية يعلنها صاحب السيادة بغية تحقيق أهداف معينه يرتئيها؛ وهي حالة مؤقتة لا تتعلق بالظروف الحياتية للبشر، وهو ما عارضه بشدة بنجامين.

الشعرية. وفي سبيل ذلك، لم أحصر النماذج الشعرية في فترة زمنيّة محدّدة، بل اعتمدت نماذج شعريّة منذ النكبة حتى اليوم، نماذج مثّلت وسردت معنى العيش في ظل النكبة.

النكبة - الانتقال إلى زمن الهاوية

كان قسطنطين زريق أوّل من أطلق اسم «النكبة» على ما حدث عام 1948، فقد صدر كتابه «معنى النكبة» في بيروت بعد أسابيع قليلة من الهزيمة ومن إقامة دولة إسرائيل. يقول زريق في معرض حديثه: «ليست هزيمة العرب في فلسطين بالنكبة البسيطة، أو بالشر الهيِّن العابر، وإنما هي نكبة بكل ما في هذه الكلمة من معنى ومحنة من أشد ما ابتُلي به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من مِحن ومآس» (زريق 1994, 11). وقد أضاف زريق أن تراجيدية النكبة في أنها أثرت حتى في التركيبة الثقافية والنفسية: «إنّ مئات الآلاف من أهل هذا البلد المنكوب لم يشرَّدوا من بيوتهم ويهيموا على وجوههم فحسب، بل إن أفكارهم وآراءهم وأفكار أبناء وطنهم في شتى منازلهم قد شردت أيضًا وهامت» (المصدر السابق 17).

بعد عام من نشر كتاب زريق، نشر الشاعر الفلسطينيّ برهان الدين العبوشي كتابه «شبح الأندلس: مسرحية شعرية عن نكبة فلسطين ومعركة جنين الكبرى»؛ يشكل بذلك الطرد من الأندلس والطرد من فلسطين حدثين عظيمين يندمج فيهما الدينيّ والقوميّ (الخليلي 2001, 99).

وفي لسان العرب تعني النكبة «كارثة من كوارث الدهر»، وقد ذُيّل التعريف بملاحظة «حمانا اللّه منها». يعني ذلك أن النكبة هي حدث جلل يصيب الانسان والمجتمع أو الطبيعة. وتستخدم في اللغة اليومية، في المعتاد، لوصف حدث فجائيّ وكارثيّ يقف الإنسان عاجزًا أمامه، وضرره غير قابل للإصلاح.

من المهم الإشارة هنا إلى أن الدلالة المرافقة لاستخدام كلمة «نكبة» في وصف أحداث 1948 تثير بعض النقد المبرّر، لأنّ المعنى يدلّ على عدم القدرة على إعادة الحال إلى ما سبقها، إضافة إلى ما يحمله من معنى فوق طبيعي لمُسبّب الحدث، وبالتالي فإن أيّ محاولة لفهم دَور الفلسطينيّ في ما حدث غير واردة في الحسبان، فالحدث هو فوق طاقة الانسان ولا يتعلق بفعله. وقد يكون وصف سميح القاسم في «قصيدة لم تتمّ» (1964) مُعبّرًا عن هذا المعنى. فقد كتب القاسم:

شرذمة من الصلال، تسرّبت تحت خباء ليل
إلى عشاش دوحها في ملتقى الدروب
أبوابها مشرعة لكل طارق غريب
وسورها أزاهر وظل
وفي جنان طالما مر بها اله
تفجرت على السلام زوبعة
هدت عشاش سربنا الوديع

يصف القاسم ما حدث بأنه زوبعة مفاجئة، تسلّلت بـ «خبث» إلى حياة الفلسطينيّ الوديعة. هي زوبعة لم تُبقِ وراءها غير الدمار والخراب. يعتمد القاسم في وصفه على القسمة الثنائية والطباق: الهدوء –الخراب، التناسق –الدمار، الوداعة –الخبث. الوطن هو جنّة هادئة تسلّلت إليه زوبعة مدمّرة، قوة طبيعية بتعريفها غير قابلة للمقاومة البشرية مهما بلغت الرغبة في ذلك. إن النكبة تتحول من خسارة إلى حالة خراب فوق طبيعية من حيث نتائجها.

إن حالة الدمار التي خلّفتها الزوبعة، هي حالة يتحوّل معها وصف الحدث إلى مهمّة مستحيلة، فتتحوّل اللغة ذاتها إلى أداة قاصرة لا توفّر أدوات كافية للتعامل مع حجم الكارثة. القاسم يكتب في تتمة وصفه في «قصيدة لم تتم»:

ويلاه إن أحرفي تتركني
ويلاه إن قدرتي تخونني وفكرتي تضيع
وينتهي هنا ... أمرّ ما سمعت من أشعار.

يُشكّل فقدان القدرة على الوصف إشارة إلى تحوّل الحدث إلى حدث «ممتنع لغويًا» (Unspeakable). وبحسب الكاتب والباحث الأثيوبي–البريطاني تيشوما غبريئيل (1989)، إن عدم القدرة على وصف بعض المشاهد أو الأحداث التي يحياها الإنسان مردّه إلى أنّها أشياء تمكن استعادتها وتجريبها بلغة الحواس فحسب (Language of Sense)، لا بلغة الأفكار (Language of Thought). وبحسب جابريئيل، إنّ بعض التجارب الصعبة والمؤثرة تتحول إلى حالة مُستحيلة السرد والكتابة (Narrativized).

وفي معرض مجموعة مقابلات أجريتها قبل خمس سنوات مع لاجئين في منطقة الدهيشة ورام الله، ممن عايشوا النكبة، كان الصمت أكثر اللغات دلالة في وصف ما حدث، فقد كان اللاجئ يستفيض في الحديث عن خيانات الدول العربية وعن تقصيرها في إعانة الفلسطينيّين أو في وصف البيت وغرفه والجيران والحاكورة. غير أن الحديث عن الخروج أو عن لقاء البيت بعد أن هُدم يقابَل بلحظات صمت، بتأوّهات أو حتى عيون دامعة، لتكون كلمات «بقدرش أوصف» خير وصف.

البيت/الوطن: أحلام الطفولة المرجأة

يقول الفيلسوف الفرنسي جاستون باشلار (باشلار 1980 ,42) إنّ البيت هو ركننا فى العالم، كونُنا الأوّل، كونٌ حقيقيٌّ بكل ما للكلمة من معنى. البيت لا يشكّل فقط بناءً موضوعيًا يحمي الإنسان من برد الشتاء وحر الصيف، بل هو أساسًا حامي أحلام الطفولة ومصدر الحميميّة الأوّل الذي لا يعوّض.

وبحسب باشلار، إنّ أقل البيوت جمالاً وأكثرها بساطة يصبح مع الوقت أكثر الأماكن جمالاً لمن عاشها. إنّ الإنسان بدون تجربة البيت هو إنسان مفتّت. من هنا، فإن خسارة البيت هي خسارة لا تُعوّض؛ إنّها سقوط من حالة الحميميّة الأولى إلى الهاوية.

ولقد شكّل البيت/الوطن ثنائية في كتابات الفلسطينيّ، تستخدم بتواتُر ليحلّ البيت مكان الوطن، وليحيل الوطن إلى البيت. غير أن البيت كُتب بعد أن فُقد، لتتحول بذلك الكتابة إلى وسيلة يحاول عبرها الكاتب استعادة شعور الحميمية المصادر.

في قصيدته «قرويّون من غير سوء» يكتب محمود درويش:

لم أكن أعرف بعد عادات أمي، ولا أهلها
عندما جاءت الشاحنات من البحر، لكنني
كنت أعرف رائحة التبغ حول عباءة جدّي
ورائحة القهوة الأبديّة، منذ وُلدت
كما يُولد الحيوان الأليف هنا
دفعة واحده.

إن لحظة الصعود إلى الشاحنات هي لحظة الخروج من العالم الطبيعي، هي لحظة الفصل التي سيذكرها الشاعر لاحقًا ليميز بين الماضي الحميم المتخيَّل الذي انتُزع

منه وبين التحوّل إلى العيش في ظل حالة طوارئ ستستديم، وهي اللحظة التي تتحول فيها رائحة القهوة والتبغ إلى شاهد ملك لحميمية مصادره، بعدها تحوّلت الحياة إلى تيه مستمر، ترحال بين غربة واغتراب، فالمكان هو علاماته وفكرته، وهو المشاعر المرتبطة به، بل هو في حالة درويش خارطته إلى العالم. يكتب درويش في تتمّة قصيدته:

تركت على حافة البئر وجهي
تركت الكلام
على حبه، فوق حبل الخزانه
يحكي، تركت الظلام
على ليل يتدثّر صوف انتظاري
تركت الغمام
على شجر التين ينشر سروال
وتركت المنام
يجدد ذاته في ذاته
وتركت السلام
وحيدًا هناك على الأرض

يُحيل هذا الوصف للمكان إلى علاقة الفلسطينيّ بذاته بعد أن تحوّل إلى لاجئ، لأنه حين ترك البيت، ترك أحلام الطفولة فيه، ترك الكلام، والظلام، والمنام، وحتى السلام. ترك ذاته الاجتماعية، ومخزونه الإنساني ليتحول إلى شبح ذاته، يعيش حياته الحاضرة بوصفها إقصاءً مكثفًا لشيفرات الحميميّة ورموز الطمأنينة. الحاضر في هذا السياق ليس إلاّ خروجًا إجباريًا/ قسريًا عن دائرة الزمن الطبيعي والحميم والتموقع خارجه، لا يعاش إلاّ بوصفه نقيضًا للماضي، فإذا كان الماضي هو زمن البراءة كما عبر عنها القاسم في «قصيدة لم تتم»، فإن الحاضر هو فقدانها. وإذا كان الماضي هو حامي أحلام الطفولة، فإنّ الحاضر كابوس لا يطاق، هو جثة الماضي الجميل بعد أن مُثِّل بها.

الحاضر/الخروج من دائرة الزمان

يشكّل تمثيل الزمان في الكتابة الفلسطينيّة بعد النكبة إحدى الوسائل الهامة من أجل إرساء العلاقة مع واقع الحياة.

وقد صوّر الشاعر الفلسطينيّ الزمن بعد النكبة بأنّه خروج من دائرة الزمن الطبيعي. وتلعب الذاكرة دورًا مهمًا في بناء هذه العلاقة.

في قصيدة «من لاجئ إلى أمه»، يكتب راشد حسين:

النجمة الخمسون من جهة اليسار هنا حياتي
فيها – ألا تدرين ما فيها؟ بيادر ذكريات
ذكرى تحدثني عن الدار الملونة الجهات
ذكرى تحدّث عن أخي «سامي» وعن عبث اللذّات
ذكرى العبير المستمشي وذكريات السنبلات.

للذاكرة والذكرى وظيفتان في قصيدة حسين. أوّلاً تشكل ذكرى العبير المستمشي، الدار الملونة وغيرها من الذكريات، العلامات الوحيدة المتوافرة للاجئ من أجل تأسيس ادّعائه أنّ حياته كان من الممكن أن تكون مختلفة لو لم تصادَر. أما الوظيفة الثانية فهي متعلقة بعالم اللاجئ الحاضر؛ عالم نفي وإنكار مكثّف، نفي لحقّه في العودة إلى بيته، إنكار من جهة القيادات العربية لواقعه، إنكار لإنسانيّته ونفي لحياته الطبيعية، إضافة إلى اتّهامات مباشرة وضمنيّة لدور اللاجئ في نكبته وفقدان الوطن. في هذا السياق، يتحوّل الماضي إلى السياق الوحيد الذي يستطيع اللاجئ أن يأخذ منه الاعتراف: فقط الماضي يعرف من أنا. إنّ مجرد العودة إلى الماضي تفترض أنه شريك تجربة، غير أن هذه العلاقة هي علاقة تراجيدية بل مميتة، لأنها تفترض أن شريك التجربة ومصدر الاعتراف ليس أكثر من أثر (Trace). في قصيدة «ليلة البوم» كتب درويش:

ههنا حاضر
لا زمان له،
لم يجد أحد، ههنا، أحدًا يتذكر
كيف خرجنا من الباب، ريحًا، وفي

أي وقت وقعنا عن الأمس فانكسر
الأمس فوق البلاط شظايا يركبها
الآخرون مرايا لصورتهم بعدنا.

إن الأمس الذي تحوّل إلى شظايا هو زمن غير قابل لإعادة التركيب. أثر لحياة ذهبت ولن تعود. ما بقي من الماضي هو صورته في الذاكرة، لذلك سيبقى الماضي دائمًا مصدرًا مباشرًا ووحيدًا يغني للتوق والحنين: التوق للحميمية وللانسجام؛ والحنين الى الصورة قبل أن تصبح شظايا.
تحوّل الماضي، وبشكل عبثي، إلى قلعة النضال الأخيرة لأنه الدائرة الوحيدة التي نجت من المصادرة، لا بل تحول بذاته إلى منقذ الحميمية المَصُونة في الذكريات.

الممرّ - العيش في المنطقة الحرام

قد تكون أكثر العبارات دلالة في شعر النكبة وصف الحياة بعد 1948 بأنها حالة عيش في السرداب، القبو أو الممرّ. نجد هذا الوصف تقريبًا عند كل الشعراء ممن كتبوا بعد النكبة، وهو وصف يدلّل على الآليّة التي استخدمها الشاعر لوصف حياته في ظلّ فقدان الوطن. ويشكّل الممرّ عادةً الجزء الهامشيّ في البيت، غير أن أهمّيّته تنبع من كونه يربط بين غرفه وأجزائه المختلفة. في حالة الفلسطينيّ، استُخدم الممرّ في الشعر ليصف، في الأساس، ربطًا بين زمنين، بين ما قبل النكبة (الماضي) وما سيأتي في المستقبل، في حين كان التموقع في الممرّ هو الحاضر. هذا الممرّ– الحاضر بوصفه رابطًا بين زمنين هو التموقع في منطقة الحرام (Limen) . وتكمن أهميته في شعر ما بعد النكبة بما حمله من صفات، إذ عادة كان معتمًا مظلمًا، ليرمز بذلك إلى حالة الرعب الأولية التي تلازم الإنسان في ظل العيش في حالة انعدام الطمأنينة والأمان.
وقد عبّر محمود درويش في قصيدته «رسالة من المنفى» عن ذلك:

الليل يا أماه ذئب جائع
يلاحق الغريب في كل مكان
يفتح الأفق للأشباح

إن حياة اللاجئ هي حياة ليل معتم دائم، وهو بذلك عرضة للملاحقة المستمرة. غير أن حياة الظلام ليست من نصيب اللاجئ وحده، بل من نصيب الفلسطينيّين عامّة، وهي المؤشّر الملازم للانتقال إلى العيش في المنطقة الحرام. يكتب حنّا أبو حنّا في «نداء الجرح» (1970):

خلفه القضبان من الشباك يطل جبين
وأنا شعب في دهليز الإرهاق سجين
درعي صبري وكفاحي الصاعد عبر سنين

وتظل تشعشع في حلك الدهليز عيون
عينا فجر في مقلته النسرين
يطأ العتمات يدردها ويدك سجون.

في كتاب «جماليّات المكان» يصف باشلار (متأثّرًا بكارل يونغ) العلاقة الوثيقة بين بنية البيت والبنية النفسية للإنسان. بحسبه تشبه تركيبة البيت البنية النفسية للإنسان، وفي المعتاد يتكوّن البيت من ثلاثة أجزاء: القبو، العلـيّة وما بينهما. يمثل القبو حالة اللاوعي اللاعقلانية والمخيفة، في حين يمثّل السطح العقلانيةَ والوعيَ (باشلار 1980 ,54-55).

ويستخدم عالم النفس كارل يونغ الصورة المزدوجة للعلّيّة والقبو ليصف المخاوف التي تلازم الإنسان والتي يمتنع عادة عن مواجهتها. وبحسبه، يعمل الوعي مثل الإنسان الذي يسمع صوتًا مشبوهًا يأتي من القبو فيسرع إلى العلّيّة، وعندما لا يجد لصًا فإنّه يقنع نفسه بأن الصوت الذي سمعه كان وهمًا. عمليًا، إنّ هذا الانسان لم يكن شجاعًا بشكل كاف ليدخل الى القبو. إنّ حديث باشلار ويونغ يضيء لنا نقطة لا تعطى حقّها عادةً في كتابة تاريخ الفلسطينيّ عامّة والفلسطينيّ في إسرائيل خاصّة، مفادها أنّ الحياة بعد النكبة كانت بمثابة العيش الإجباريّ/القسريّ في القبو.

إنّ وصف الحياة في ظل النكبة بأنها حياة في سجن كبير، أو في سرداب، أو في قبو، هو وصف يدلّ على الشعور بالرعب وبالخوف من جهة، وعلى عدم عقلانيّة هذه الحياة من جهة أخرى. غير أنه من المهمّ لنا الإشارة إلى نقطة مهمّة أخرى متعلقة

بثنائية الكناية: القبو، والسرداب، أو حتى السجن، هي حيّز مظلم (غير عقلاني)، لكنّه محاط بالضوء (العقلانيّة)، ضوء يأتي أحيانًا من ثقوب السجن، أو من آخر السرداب. يكتب درويش (في قصيرة رباعيات):

من ثقوب السجن لاقيت عيون البرتقال
وعناق البحر والأفق الرحيب

إن عيون البرتقال، كرمز للحياة الطبيعية المرجأة، هي الواقع المحلوم به والعقلاني الذي يمنح الفلسطينيّ أملاً بأن واقعه هو واقع مؤقّت. إنّ الوصول إلى خارج السرداب أو السجن هو خروج أساسيّ من أجل إعادة التوازن النفسيّ، لذلك ترافق الحديث عن العتمة دائمًا بالحديث عن الضوء، كما في قصيدة حنّا أبو حنّا.

إن اللاوعي كما يفترض علماء النفس الفرويديون غير قابل للترويض، وعلى نحو مماثل، لا يمكن الحديث عن معايشة اللاعقلانيّة بشكل عقلانيّ. الحياة في ظلّ العتمة هي حياة غير عقلانيّة، من الممكن فقط إلغاؤها لا عقلنتها.
لذلك، نجد محمود درويش يكتب في قصيدته «عن إنسان» عن حتميّة هذا الإلغاء:

يا دامي العينين والكفين
إن الليل زائل
لا غرفة التوقيف باقية
ولا زرد السلاسل!

إن تراجيدية التجربة الفلسطينيّة في أن السلاسل ما زالت تنتظر الزوال؛ فبعد أكثر من نصف قرن من الانتظار، ما زال الفلسطينيّ يحلم بالانعتاق من الحياة اللاعقلانيّة التي يحياها والدخول ثانية في الزمن الطبيعيّ. بيد أن حياته أصبحت حالة انتظار دائم، يعيشها متوتّرًا وغير مطمئنّ لغده المؤقّت، وهو يقف منذ خمسين عامًا على حافة البركان حينًا وعلى قمّته أحيانًا، في حياة طوارئ بامتياز لا تتوقف.

ثبت المصادر

حنّا أبو حنّا (1970). **نداء الجرح**. بيروت: دار العودة.

علي الخليلي (2001). **ورثة الرواة: من النكبة إلى الدولة**. عكّا: مؤسسة الأسوار.

برهان الدين العبوشي (1949). **شبح الأندلس: مسرحيّة شعريّة عن نكبة فلسطين ومعركة جنين الكبرى**. بيروت: دار الكشّافة.

سميح القاسم (1964). **أغاني الدروب**. الناصرة: مطبعة الحكيم.

جاستين باشلار (1980). **جماليات المكان**. ترجمة غالب هلسا، بغداد: دار الجاحظ.

راشد حسين (1990). **الأعمال الشعرية**. الطيبة: مركز إحياء التراث العربيّ.

محمود درويش (2004). **لا تعتذر عمّا فعلت**. بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر.

محمود درويش (2001). **لماذا تركت الحصان وحيدًا**. بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر.

محمود درويش (1977). **ديوان محمود درويش**. بيروت: دار العودة.

قسطنطين زريق (1994). **الأعمال الفكريّة العامّة**. المجلّد الأول، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة ومؤسّسة عبد الحميد شومان.

סיים (2002) = סים, סטיואַרט (2002). **דרידה וקץ ההיסטוריה**. תרגם א. בובר, תל-אביב: ספריית פועלים.

Benjamin, W. (1968). **Illuminations**. Trans. H. Zhon , New York: Shocken Books.

Derrida, J. (1994). **Specters of Marx: The State of Debt, The Work of Mourning and the New International**. Trans. B. Kamuf, New York: Routledge.

Gabriel, T.H. (1989) "Theses on Memory and Identity: The Search for the Origins of the River Nile". **Emergences**, no.1 (Fall), 131-138.

Lacan, J. (1977). "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I". **Ecritis*:* A Selection**, trans. A. Sheridan, New York: Norton, 1-7.

Schmitt, C. (1985 [1922]). **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Trans. G. Schwab, Cambridge, MA: MIT Press.

لينا ميعاري

الخطاب القومي والدولة العربية الحديثة من منظور النوع الاجتماعي

يحتل الخطاب القوميّ للدولة حيّزًا مهمًا في عمليّة إنتاج وهندسة الوعي نحو تأسيس الأمّة الجديدة في إطار الدولة الحديثة، وإعادة صياغة المصالح الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للأمّة. ويأتي هذا ضمن حاجة الدولة إلى إعادة إنتاج مواطنيها، فتلجأ إلى الخطاب القوميّ كآليّة أيديولوجيّة من أجل خلق الأمّة أو إعادة إنتاج المواطنين كأشخاص ومجموعات يعتقدون بحياديّة الدولة وبكونها التعبير الأمثل لمصالحهم ولوجودهم. وفي عمليّة توظيف الخطاب القوميّ في الساحة السياسيّة، تُتَداوَل بعض المفاهيم (نحو: المصلحة القوميّة؛ المشروع القوميّ النهضويّ؛ الأصالة القوميّة؛ التراث القوميّ) بوصفها مفاهيم جوهريّة وثابتة ومتّفَقًا عليها. لكنّه ثمّة

ضرورة لتفكيك هذه المفاهيم، ولفهم فرضيّاتها ورموزها وإسقاطاتها المختلفة على الفئات المختلفة المكوِّنة للمجموعة القوميّة، ولإدراك كون هذه المفاهيم، بمضامينها الحاليّة، نتاجًا لعلاقات القوّة التي أفرزتها وتقوم بإعادة إنتاجها.
تعتمد هذه المقالة المنظور الجندريّ (المنسوب إلى الجندر – أي النوع الاجتماعيّ) لتحليل المشاريع الوطنيّة لدول ما بعد الاستعمار، والسيرورات القوميّة والوطنيّة المختلفة التي تم تأسيسها بما يخصّ علاقات الدولة القوميّة / القطريّة بالنساء، وكذلك الطرق التي تؤثّر وتتأثّر بها النساء، عبر التحوّلات الحاصلة في المراحل المختلفة.

تنطلق هذه المقالة من أهمّيّة الإشارة إلى إشكاليّة التعامل مع المجموعات القوميّة أو الوطنيّة المختلفة كوحدة واحدة ذات مصالح متماثلة، دون الأخذ بالاعتبار التقاطعات والتناقضات أحيانًا، ما بين القوميّ والطبقيّ، أو القوميّ والنوع الاجتماعيّ. فالممارسات المختلفة للدولة تكشف النقاب عن أنّ التعامل مع المجموعات القوميّة كوحدة ذات مصالح متناسقة، كان دائمًا مقرونًا بربط المصالح القوميّة مع مصالح الرجال من الطبقة المهيمنة.
كذلك لا يمكن أيضًا التعامل مع النساء كمجموعة متجانسة، فثمّة أهمّيّة في الانتباه إلى وجود نساء يشاركن في قمع واستغلال نساء من مجموعات قوميّة أخرى، أو من طبقات اجتماعيّة داخل المجموعة القوميّة عينها، فهناك اختلاف في مصالح نساء من خلفيات مختلفة، وبالتالي من غير الممكن التعامل مع جميع النساء كذوات مصالح متماثلة.

سوف أحاول، من خلال هذه المقالة، وبالاعتماد على الأدبيّات القائمة في هذا المجال، تسليط الضوء على موقع النساء ومواطنتهن ضمن مشاريع بناء دول ما بعد الاستعمار في العالم العربيّ. وسأبيّن كيف عملت الصراعات بين النخب حول مضمون القوميّة وحدودها، والتي طرحت أحيانًا كصراع بين ما هو أجنبي وغربيّ وبين ما هو أصيل، على المسّ بحقوق النساء ومواطنتهن ضمن المشاريع القوميّة. ثم سأبين مدى ارتباط حقوق النساء بنجاح المشروع القوميّ، وتأثير الولاءات القبليّة والعشائريّة على هذه المشاريع. وفي النهاية، سوف أقوم باستعراض وتحليل للحالة الفلسطينيّة.

المشاريع الوطنية للدول العربية الحديثة وعلاقتها بالنساء

تشير كلٌ من يوفال ديفيس وأنثياس (Yuval-Davis and Anthias 1989) إلى أنّ أبعـادًا مركزيّة من أدوار النساء، تبنى حول العلاقة بين المجموعات والدولة، وأن أبعادًا مهمّة من العلاقة بين المجموعات والدولة تبنى حول أدوار النساء. في هذا السياق، تشارك النساء، بعدّة طرق أساسيّة، في العمليّات الإثنيّة والقوميّة، وفي العلاقة مع ممارسات الدولة. إذ تعتبر النساء المسئولات عن إعادة الإنتاج البيولوجيّة لأعضاء المجموعة الإثنيّة أو القوميّة. وهنّ اللواتي يحدّدن حدود المجموعات الإثنيّة/ القوميّة. كما تشارك النساء في عمليّة إعادة الإنتاج الأيديولوجيّ للمجموعة، وفي نقل ثقافتها. وهنّ اللواتي يشرن إلى الاختلافات الإثنيّة/ القوميّة، ويشكّلن رموزًا للخطاب الأيديولوجيّ المستخدَم في بناء وإعادة إنتاج المجموعات الإثنيّة/ القوميّة. وأخيرًا، تشارك النساء في النضالات القوميّة والاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة. يتم بناء هذه الأدوار، في سياقات تاريخيّة مختلفة، بطرق مختلفة، وبأولويّات مختلفة. تتّخذ علاقة النساء بالدولة أبعادًا مهمّة ومركّبة. اذ تعتبر النساء، كمجموعة اجتماعيّة، ذوات أدوار محدَّدة (وبخاصّة دورهن الإنجابيّ في إعادة إنتاج القوّة البشريّة)، هدفًا لسياسات الدولة. وقد تتبنى الدولة قضايا النساء، من خلال سن القوانين، وتوفير فرص التعليم والعمل والمشاركة السياسيّة لهن، أو إعاقة هذه الفرص.

أما في الدول القوميّة/ القطريّة ما بعد الاستعمار، فقد تأثّرت وضعيّة النساء بالمشروع الوطنيّ الحداثيّ، من جهة، وحجم المقاومة لهذا المشروع، من جهة أخرى. كما تأثّرت بمدى وجود ثقافة داعمة أو مناهضة لحقوقهن، وبمدى القوّة التي تشكّلها حركات النساء للمطالبة بالحقوق، بالإضَافة إلى تأثّر النساء من سياسات الدولة، وتحوّل هذه السياسات من شبه اشتراكيّة إلى ليبراليّة.

تشير كانديوتي (Kandiyoti 1993) إلى قضيّة الإسقاطات المركّبة والمتناقضة للمشاريع القوميّة، في مجتمعات ما بعد الاستعمار، على النساء، وإلى كيفيّة استخدام الهُويّة القوميّة، والاختلاف الثقافيّ، للسيطرة على النساء، مما يؤدي إلى خرق حقوقهن كمواطنات حرّات. وهذا يبيّن مدى هشاشة حقوق مواطنة النساء، وكونهنّ الحلقة الأضعف في المشاريع القوميّة. فكثيرًا ما كانت النساء، في سياق المشروع القوميّ، عرضة للجدل بين النخب المتصارعة على تحديد مفهوم الحداثة وحدود

القوميّة. هكذا، على سبيل المثال، نجد الدول العربيّة تعمل على فرض نظام جندريّ. حيث حُوّلَ موضوع تحرير النساء إلى موضوع مركزيّ في الأيديولوجيا الليبراليّة القوميّة، مع محاولة الرجوع إلى التراث القوميّ لتبرير تحرير النساء. أمّا القوى المحافظة، فقد ربطت قضية تحرير النساء بالامبرياليّة وبالثقافة الغربيّة، ومن ثم عرضتها كمسألة تشكّل خطورة على المصالح القوميّة. وحتى المشاركات في الحركات الوطنيّة، امتنعن عن المطالبة بحقوقهنّ تحت راية القوميّة، وتحوّلن إلى أسيرات للخطاب القوميّ.

لقد عملت الدولة على توظيف الجندر كعامل مركزيّ في صياغة الهُويّة الثقافيّة والاختلاف. إنّ مشروع بناء الأمّة في الدول العربيّة لم يتعامل مع المرأة كفرد وكمواطنة. كما أنّ اصطدام محاولة التوحيد العلمانيّ لجميع الفئات والمجموعات المختلفة تحت راية الدولة، مع توازنات القوى بين الدولة القوميّة الحديثة والمجتمعات المحليّة، كان قد أثّر كثيرًا على التشريعات المتعلّقة بالأسرة. هكذا ظل قانون الأسرة، في الدول العربيّة الحديثة ما بعد الاستعمار، خارج إطار العلمنة، ومرتبطًا بالشريعة وتفسيراتها، كحلّ وسط بين النخب الحداثية والمحافظة. حتّى إنّ الإصلاحات التي أُدخلت على بعض قوانين الأسرة، في تونس والعراق – على سبيل المثال، هدفت إلى تقوية سلطة الحزب الحاكم والدولة، أو هدفت إلى تقوية المشروع التنمويّ الذي يحتاج إلى قوة عمل النساء. ولم تُمنَح النساء إمكانيات التنظيم بشكل مستقلّ؛ أي أنّه جرى استغلال النساء لمصلحة المشروع التحديثيّ، من خلال مساهمتهنّ في سوق العمل، مع السيطرة على أجِنْدَتهنّ النسويّة. وقد فقدت النساء بعض المنجزات التي حصلن عليها في إطار مشروع بناء الأمّة، في مراحل أخرى، مع تراجع المشروع العلمانيّ، وصعود قوّة الحركات الأصوليّة.

لقد تميزت علاقة النساء بالدولة بعد التحرر من الاستعمار، في إطار المشروع الوطنيّ العربيّ، بما يدعى «نسويّة الدولة»[1]. فحصلت النساء على التعليم، واستفادت نساء الطبقة الوسطى، بخاصّة، من فرص العمل في القطاع العامّ، وأجْرتْ بعض الدول، كتونس

1. تعرّف حاتم «نسويّة الدولة» بتعاطف الدولة وتبنّيها لبعض المطالب النسويّة، والتي تتركّز أساسًا في العمل والتعليم والمشاركة السياسيّة (Hatem 1992).

وسوريا والعراق، بعض التعديلات على قوانين الأحوال الشخصية باتّجاه تعزيز بعض حقوق النساء. لكن سيتضح فيما بعد أن النساء قد دفعن استقلالهن ثمنًا لهذه الامتيازات. فالحركات النسويّة وأجندتها الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، كانت تابعة ومسيطرًا عليها من قبل الدولة والحزب الحاكم.

من خلال تتبّع تجارب بعض الدول العربيّة (نحو: مصر، تونس والسودان)، تتبيّن كيفيّة استخدام وتوظيف مصالح النساء في خدمة أهداف الدولة لكسب العلمانيّين تارة، والإسلاميّين (أي المعارضة) تارة أخرى، أو لضرب كل من الطرفين في ظروف مختلفة، وحسب مصلحة الدولة (Hatem 1992).

تصف حاتم حالة مصر وكيفية قيام نظام عبد الناصر باستخدام «نسويّة الدولة» لتعزيز سيطرة الدولة على النساء، من خلال توفير فرص تعليم وعمل ومشاركة سياسيّة، وبخاصّة لنساء الطبقة الوسطى، وبالمقابل مُنعتْ جميع الفعاليات النسويّة، ما عدا تلك التابعة للحزب الحاكم. أما نظام السادات، فقد تحالف مع الإسلاميّين لتمييز نفسه عن النظام العلماني السابق، ولضرب الناصريين. لكن بعد أن بدأ الإسلاميّون يشكّلون تهديدًا للنظام الجديد، قام هذا النظام باستخدام قضايا المرأة لكسب تأييد العلمانيين. ففي عام 1979، أصدر السادات مرسومين رئاسيّين يتعلّقان بالتفاوت الجنسيّ في المجال القانونيّ والتمثيل السياسيّ، الأوّل يعطي للمرأة المطلّقة حقّ البقاء في بيتها مع أطفالها إلى أن يبلغوا (ما عرف بـ«الشقّة من حقّ الزوجة»)، والثاني يتعلّق بتخصيص أماكن للنساء في الهيئات التمثيليّة. يرتبط هذا الإنجاز (نوعًا ما) الذي حصلت عليه النساء بانعدام الديمقراطيّة، فاستخدام مرسوم رئاسيّ لفرض هذه التغييرات يعكس الخلل في الشرعيّة السياسيّة لهذه التغييرات، ويربط بين حقوق النساء والممارسة اللا ديمقراطيّة للنظام. مع ذلك، عادت المحكمة الدستورية في الثمانينيّات وألغت هذه القرارات من منطلق الإشكاليّة الإجرائيّة، وبدعوة عدم ملاءمتها للدستور، وكذلك بسبب رغبة نظام مبارك في كسب الإخوان المسلمين. وفي عام 1985، وضمن محاولة نظام مبارك احتواء الإسلاميّين، قام هذا النظام بتمرير قانون أحوال شخصية، يشكّل تراجعًا في ما يتعلّق بحقوق المرأة عن فترة «نسويّة الدولة».

وفي السودان، حاول جعفر النميري استخدام «نسويّة الدولة» في السبعينيّات لإضفاء صورة تقدّميّة على نظامه، لكنه سرعان ما تخلّى عنها في ظل الأزمة السياسيّة والاقتصاديّة في الثمانينيّات، وبغية كسب الإسلاميّين، وللحصول على الشرعيّة لنظامه.
أمّا في تونس، فإنّ سياسات الزعيم بو رقيبة المتعاطفة مع النساء، بما فيها قانون الأحوال الشخصية الذي تبناه النظام عام 1956، كأساس قانوني حديث لمساواة النساء، قد مثّلت بعضاً من محاولاته لضرب القوى الإسلاميّة، وإخراجها من العمليّة الليبراليّة؛ في حين أن النظام لم يتقبّل وجود تنظيمات نسويّة مستقلّة عنه سياسيًا (المصدر السابق).

نرى إذن أنّ النساء وقضاياهنّ تظلّ دومًا محطّ مساومة سياسيّة للأنظمة، تستخدمها حسب مصالحها. ففي حين ضحّت الدولة بحقوق النساء لتهدئة معارضيها، قامت الدولة في أحيان أخرى بالدفاع عن حقوق النساء واستخدامها سلاحًا في وجه معارضيها. من ناحية أخرى نرى أن النساء، وبخاصة نساء الطبقة الوسطى، قد حصلن فعلاً، في ظل «نسويّة الدولة»، على بعض الامتيازات؛ بيد أنّ هذه الانجازات قد تمّت مقابل فقدان الحركة النسويّة وأجِنْدَتها الاستقلالَ السياسيّ عن الدولة والحزب الحاكم. بالإضافة إلى ذلك، خسرت النساء تأييد اليسار المعارض، لكون مكتسباتها قد ارتبطت بالدولة التسلّطيّة وباللا ديمقراطيّة. كما أنّ منظّمات النساء نفسها لم تلتزم بالديمقراطيّة داخل مؤسّساتها. وبعد تحرّر النساء من نسويّة الدولة، أصبحن عرضة لضغوط المؤسّسات المانحة.

تأثير الأزمة التنموية وسياسات التصحيح الهيكلي على النساء

تؤكد يوفال ديفيس وانثياس (Yoval-Davis and Anthias 1999) أنّ الديمقراطيّة والمواطنة (إن وُجدت أصلاً) في دول العالم الثالث، بما فيها العالم العربيّ، تعتبر منجزات هشّة، تتعرّض لتهديد قوى كالرأسماليّة غير المضبوطة، والأصولية الدينية، والعسكرة، والإثنيّة، وإرهاب الدولة، والفساد، وضغوطات لإجراء تصحيح هيكليّ، وغير ذلك.

فعلى اثر الأزمات الاقتصاديّة والتنمويّة في الدول العربيّة في الثمانينيّات، بدأ التوجّه نحو الليبراليّة الاقتصاديّة والسياسيّة، والذي تميّز بانسحاب الدولة ودورها التنمويّ، وتزايد قوّة القطاع الخاص. لقد أدّى نظام الليبراليّة وتاريخها، في الأساس، إلى بروز أسس جديدة للتفاوت الجنسيّ، عن طريق التقسيم إلى الحيّز العامّ والحيّز الخاصّ، والربط بين النساء والحيّز الخاصّ، وتشكيل الحيّز العامّ الليبراليّ كحيّز ذكوريّ لا كحيّز حياديّ. والليبراليّة الاقتصاديّة والسياسيّة العربيّة لم تكن مختلفة عن النموذج الليبراليّ، في عدم تعاطفها مع حقوق النساء.

ترتكز الليبراليّة الجديدة، التي فرضتها سياسات التصحيح الهيكليّ لمؤسّسات عالميّة (مثل البنك الدوليّ وصندوق النقد الدوليّ)، والتي تبنّتها الدول العربيّة في الثمانينيّات، ترتكز على سياسات اقتصاديّة غايتها تعزيز حرّيّة السوق (كالخصخصة، وتحرير أو لَبْرَلَة الأسعار، وفتح الحدود، وتشجيع التجارة الدولية، وتخفيض الجمارك، وإزالة الدعم الحكوميّ، وتقليص دور الدولة).

تهدف سياسات السوق إلى تشجيع الاستثمار الأجنبي، وتقوية المُلاّك وأصحاب المشاريع، وتسهيل حصولهم على قوّة عمل. والقوانين الملائمة لاقتصاد السوق هي تلك القوانين التي تؤمّن حقوق المُلْكيّة والاستثمار، وتقلل المخاطر، وتسهّل الانتقال التجاريّ داخل وعبر حدود الدول. ويقوم المنطق الليبراليّ على نفي تدخّل الدولة واختزال دورها في تجهيز بنية تحتيّة، وتخفيض الضرائب، وتحقيق الأمن، وتوفير بيئة ملائمة للرأسمال وللنشاطات الخاصة، وتوفير شبكة أمان للفقر (وهو ما يُعرَف بتسمية "Minimalist State").

تميّزت الليبراليّة السياسيّة في مصر بتفاوت جندريّ، طبقيّ وجيليّ. فمن خلال مراجعة حاتم (Hatem 1992) لتجربة مصر، يظهر أن سياسات اللبرلة الاقتصاديّة، في عهد السادات ومبارك، أعادت صياغة علاقة النساء بالدولة ودورهنّ في المجتمع. فقد ارتبطت هذه السياسات بتطور نظم سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة محافظة، وعدائيّة لفعاليّة الدولة عامّةً، ولدعم الدولة للنساء – بخاصّة. مع تراجع دور الدولة، بما في ذلك «نسويّة الدولة»، تأثّرت طبقة النساء الوسطى الدنيا، والطبقة النسائيّة العاملة، بينما استفادت مجموعة من النساء البرجوازيّات ونساء الطبقة الوسطى العليا.

حقّقت سياسات الدولة العربيّة الاشتراكيّة، بشقيها الاقتصاديّ والقانونّي، وبتدخّلها، حقّقت بعض الإنجازات للمرأة، وخاصّة في مجال التعليم والعمل في القطاع العامّ والمشاركة السياسيّة. إلاّ أنّ هذه الاستفادة كانت محدودة بسبب انعدام ديمقراطيّة النظام. أمّا السياسات الليبراليّة في العالم العربيّ، وانسحاب الدولة ودورها التنمويّ، وإحلال سياسات السوق، فقد أضرّت بالنساء وبالفئات الضعيفة.

الحالة الفلسطينيّة

تتميّز الحالة الفلسطينيّة بخصوصيّتها عن سائر الدول العربيّة، رغم اشتراكها معها في تجربة الاستعمار. بعد الخضوع طَوال فترة مديدة لسيطرة الحكم العثماني، خضعت فلسطين للاستعمار البريطانيّ منذ عام 1917 حتى عام 1948. حقبة الاستعمار هذه، سهّلت أمام الحركة الصهيونيّة ومؤسّساتها وضعَ الأساس لإنشاء ما سُمِّي في «صكّ الانتداب» البريطانّي، إثر وعد بلفور عام 1917، بـ«الوطن القوميّ» لليهود، وهو ما أدّى لاحقًا إلى نهب الأراضي الفلسطينيّة وتدمير القرى والمدن وتهجير سكّانها، وهو ما بلغ ذروته في نكبة عام 1948، وما تلاها من احتلال للجزء المتبقّي من فلسطين الانتدابيّة عام 1967، فأدّى إلى تقسيم الشعب الفلسطينيّ إلى مجموعات، تعيش كلّ منها في سياق مختلف.

مَن تبقى من الفلسطينيّين في المناطق التي أعلن عليها قيام الدولة اليهوديّة، مُنح غالبيتهم الجنسية الإسرائيليّة، وأصبحوا مواطنين في دولة لم تقم أصلاً من أجلهم، بل دولة تعاديهم، وتعادي مشروعهم القوميّ وتطلّعاتهم، وتهدف إلى السيطرة عليهم بأدوات وآليّات متنوّعة، بدءًا بالحكم العسكريّ حتى عام 1966، وصولاً إلى الآليّات الحديثة للسيطرة من خلال النظام القانونّي والاقتصاديّ والثقافيّ. أما ملايين اللاجئين الفلسطينيّين، الذين طُردوا من وطنهم، فيعيشون إما كمواطنين في دول عربيّة (كالأردن)، او كلاجئين محرومين من أبسط الحقوق الإنسانيّة (كما هي الحال في لبنان).

أما فلسطينيّو الضفة الغربيّة وقطاع غزّة، فقد تعرّضوا إلى سياسات الاحتلال الإسرائيليّ المباشرة وممارساته العنيفة منذ العام 1967، وخاضوا مسيرة نضال ضدّ الاحتلال بلغ ذروته في الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى في ديسمبر 1987، ومن

ثَمّ عاشوا مرحلة التسوية السياسيّة مع مَقدم السلطة الفلسطينيّة عام 1994، إثر اتّفاقيّات أوسلو، تلك المرحلة التي شكّلت تجربة مركّبة شملت إقامة مؤسّسات فلسطينيّة تحضيريّة لإقامة دولة، وترافقت مع إشكاليّات انعدام السيادة السياسيّة والاستقلال الاقتصاديّ، والتي كانت جزءًا بنيويًا من اتّفاقيّات أوسلو وإشكاليّاتها في عدم التجاوب مع حقوق الفلسطينيّين ومفاهيم العدالة، وهم يعيشون، منذ أيلول 2000، مرحلة أخرى من مراحل سيطرة الاحتلال ومقاومة هذه الأشكال الجديدة من القمع والسيطرة.

نحن، إذًا، إزاء مشروع قوميّ فلسطينيّ لم يكتمل، إذ لا يعيش الفلسطينيّون كشعب، في إطار دولة قوميّة أو قطريّة جامعة وذات سيادة. وبالتالي، لا يمكن تحليل علاقة المجموعات الفلسطينيّة المختلفة مع الدولة ومشروعها القوميّ، بل بالإمكان تتبّع خطاب وممارسات الحركات الوطنيّة الفلسطينيّة في مواقعها المختلفة، والسلطة الوطنيّة، لاحقًا، في الضفّة والقطاع، وإسقاطات ذلك الخطاب والممارسات على النساء.

الثورة الفلسطينيّة

تعتبر منظّمة التحرير الفلسطينيّة، التي أُسّست عام 1964، وضَمّت – في ما بعد – غالبيّة فصائل المقاومة الفلسطينيّة، محطّة بارزة في التاريخ الفلسطينيّ، قامت بصياغة خطاب وممارسات الثورة الفلسطينيّة.

على الجملة، عند مراجعة خطاب ومشاريع الثورة الفلسطينيّة، وحركة التحرّر، نلحظ تغليبًا للبعد الوطنيّ على الخطاب والممارسة، وتغييبًا للأبعاد الاجتماعيّة، يرافقهما تنوّع في خطابات الفصائل المختلفة. ففي حين حاولت الفصائل اليساريّة حمل راية الطبقات الدنيا والسعي في خطابها من أجل العدالة الاجتماعيّة، نرى، بعامّة، أنّ طابع الثورة الفلسطينيّة وضع النضال الوطنيّ على سلّم أولويّاته، وأرجأ القضايا الاجتماعيّة وقضايا المرأة ومساواتها.

يعكس الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ، الذي عُدّل عام 1968، الأسسَ والتوجّهات الأيديولوجيّة التي استُدعيت الجماهير للنضال على أساسها، اذ لم يُشِرْ إلى أيّ فئة أو مجموعة اجتماعيّة بعينها، وجرت مخاطبة الجمهور بصفة عامّة ومجردة، وأُكِّد

على أنّ التناقضات بين القوى الوطنيّة الفلسطينيّة هو من نوع التناقضات الثانوية التي يجب أن تتوقّف لصالح التناقض الأساسي بين الصهيونيّة والاستعمار، من جهة، والشعب العربيّ الفلسطينيّ، من جهة أخرى. وفي ما يتعلق بتعريف من هو الفلسطينيّ، حدّدت المادة الخامسة «أنّ كلّ مَن وُلد لأب عربيّ فلسطينيّ بعد عام 1947 داخل فلسطين أو خارجها هو فلسطينيّ». قام الميثاق الفلسطينيّ، إذًا، على نفي الاختلافات بين الفئات والمجموعات الفلسطينيّة المختلفة، كذلك أكّد أولويّة النضال الوطنيّ، من جهة، وأعاد انتاج البنى البطريركيّة التقليديّة التي تجاهلت المرأة الفلسطينيّة وحقّها في مساواتها ونقل جنسيّتها الى أبنائها وبناتها، من جهة اخرى (جاد 2000)، وهو ما أثّر سلبًا على موقع ومنجزات النساء بعد التسوية السياسيّة، وحرمهنّ من جانب مهمّ من حقوق المواطنة، مع الإشارة إلى أنّ مفهوم المواطنة نفسه بات إشكاليًا في ظل السلطة الوطنيّة بعد اتّفاق أوسلو، بسبب القيود الإسرائيليّة على السيادة من جهة، وسياسات السلطة الوطنيّة وممارساتها، والتي تبنّت العشائريّة، على سبيل المثال، كنهج في سياساتها، من جهة أخرى.

هناك من يبرّر تركيز الثورة على جانب التحرر الوطنيّ، تحت ادّعاء أن ظرف الاحتلال والاضطهاد على أساس قوميّ ووطنيّ يستوجب استنفار طاقات النضال على هذا الجانب، وأنّ القضايا الأخرى ستُتَداوَل بعد التحرّر وإقامة الدولة المستقلّة. بَيْدَ أنّ تجربة التسوية الفلسطينيّة تميط اللثام عن الإسقاطات السلبيّة لغياب نقاش مواضيع الديمقراطيّة والمساواة والعدالة على حقوق فئات واسعة من الشعب، بمن فيها النساء والفقراء واللاجئون، كما أثبتت ذلك سابقًا تجربةُ النساء مع الثورة الجزائريّة.

تشير الكثير من الأدبيات إلى أن وجود حالة نضال ومقاومة، تعتمد تحشيد الجماهير الواقعة تحت وطأة الاضطهاد، للمشاركة في الحالة النضاليّة، يتيح للنساء فرص المشاركة في المجال العامّ للسياسة الرسميّة. والنضال الوطنيّ الفلسطينيّ، سواء أكان ذاك في مخيّمات اللجوء أم في الضفّة والقطاع، سعى إلى حشد فئات واسعة من المجتمع الفلسطينيّ للمشاركة في النضال، بمن فيها فئة النساء. من ناحية عمليّة، نجد مشاركة نسائيّة واسعة في الثورة الفلسطينيّة ومحطّاتها البارزة – الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى عام 1987– مشاركة نقلت النساء من شكل النشاط الخيريّ الى

شكل جديد من النشاط السياسيّ والنضاليّ العامّ. من هنا، بالإمكان تحليل حالة النضال الوطنيّ، كفرصة أمام النساء لتحدّي أدوارهن التقليدية التي تتمثل في الدور الإنجابيّ في إطار المجال المنزليّ، من خلال مشاركتهنّ في الأشكال المتنوعة للنضال، بما فيها النضال العسكريّ. يتواءم هذا الافتراض جزئيًا مع ادعاءات جاياواردينا (Jayawardina 1988) التي تربط ما بين قيام الحركات النسويّة من ناحية، والنضالات الوطنيّة والصراعات ضد الاستعمار من ناحية أخرى، ومرافقة ذلك التحرك نحو التوجه العلماني واهتمام اكبر بالإصلاح الاجتماعي.

في هذا السياق، من المهمّ التمييز بين نوعين من المشاركة السياسيّة والوعي السياسيّ، من خلال مفهومي «الوعي السياسيّ النسائيّ» و«الوعي السياسيّ النسويّ». ففي حين يركّز الأوّل على المشاركة في النضال من خلال البنى الثقافيّة القائمة، يركّز المفهوم الثاني على شكل مشاركة أكثر ثورية بما يتعلق بمساواة النساء والرجال، وتحدّي الأدوار الاجتماعيّة التقليديّة المفروضة على كل منهم. من الواضح أن مفهوم المشاركة السياسيّة النسويّة والوعي السياسيّ النسويّ يشكّل توتّرًا ما، مع خطاب دعاة أولوية النضال الوطنيّ على أشكال النضالات الأخرى، لأن إثارة قضايا النساء والعمّال والفئات الأخرى بالمفهوم الثوريّ، يهدد وحدة النضال الوطنيّ كنضال جامع، يعبّر عن مصالح المجموعة الوطنيّة كوحدة متماثلة.

بدوري أرى أن مفهوم المصلحة الوطنيّة هو مفهوم وهميّ، إذ لا مجال للحديث عن المصلحة الوطنيّة الموحّدة، دون التطرق إلى المصالح المختلفة للفئات المكوّنة للمجموعة الوطنيّة، وأشكال مساهمتها للنضال الوطنيّ. وعلى أهمّيّة وعي التقاطعات بين الفئات المختلفة المكوِّنة للمجموعة، فلا مجال لتجاهل الاختلاف في مصالحها، في خضمّ حالة النضال. فمثلاً: هناك فروق في شكل مشاركة النساء ذوات الخلفيّات الطبقيّة والجغرافيّة المختلفة، في النضال الوطنيّ ومدى فاعليتهن.

تشير بيتيت (Peteet 1991) إلى أن الفلسطينيّين في لبنان تغاضوا في نضالهم عن الفروق والاختلافات الطبقيّة فيما بينهم، فحتى الذين شعروا بالفوارق في الطبقة والتعليم والوضع العائلي لم يناقشوا ذلك، وجعلوا الأولوية للنضال الوطنيّ، إلا أنها ترى أن هذا التغاضي وممارسات المقاومة على أرض الواقع أدّت إلى تأكيد الفوارق

الطبقيّة من خلال النظام الطبقيّ في المقاومة نفسها. وتَخْلُص بيتيت إلى أنه لا يمكن الحديث عن ثقافة نسويّة فلسطينيّة إلا ضمن سياق ثقافيّ وطبقيّ معين. فالنساء في المخيم يملكن ثقافة مشتركة مخالِفة لثقافة وأشكال مشاركة النساء في المدينة في النضال.

خلال المراحل الأولى من مسيرة نضال الثورة الفلسطينيّة، جرى تحشيد النساء للمشاركة في النضال، وإحدى آليّات التحشيد تمثّلت في إقامة الاتّحاد العام للمرأة الفلسطينيّة، كامتداد لمنظّمة التحرير الفلسطينيّة، لكن ذلك التحشيد تبنّى شكل المشاركة والوعي السياسيّ النسائيّ، ولم يتطرّق إلى البُنى الاجتماعيّة البطريركيّة، وبُنى تنظيمات النضال ذاتها. وعلى صعيد الخطاب الفلسطينيّ، في ما يتعلق بالنساء، ركّز هذا الخطاب على دور النساء الإنجابيّ في إعادة إنتاج القوى البشريّة، والمساهمة في الحرب الديموغرافيّة. هذا التركيز في الخطاب والثقافة على الدور الإنجابيّ للنساء بوصفهنّ «وَلاّدات رجال الثورة»، إضافة إلى أنّه لا يصف الواقع (إذ تجلّت مشاركة النساء من خلال أدوار أخرى، كعسكريّات وأسيرات وشهيدات – مثلاً)، أعاق رؤية الأدوار المتنوّعة لها وحبسها من خلال الخطاب الوطنيّ في الدور الإنجابيّ (جاد 2000).

في ظلّ توفير حالة النضال الفلسطينيّ فرصًا للنساء للمشاركة في النضال (بشقّيه: النسائيّ والنسويّ)، يتمحور السؤال الأهمّ، في رأيي، في مدى سعي النساء وفصائلهنّ السياسيّة إلى استثمار هذه الحالة النضاليّة، التي تحدّت الأدوار التقليدية للنساء، لترسيخ رؤيا شموليّة إستراتيجيّة بديلة عن رؤية النظم الاجتماعيّة البطريركيّة السائدة. فمحاولة الإجابة عن هذا السؤال تبيّن العلاقة ما بين الوطنيّ/القوميّ والنسويّ في النضال الفلسطينيّ.

في محاولة للإجابة عن السؤال حول مدى استثمار الفصائل الفلسطينيّة لحالة النضال لإحداث تغيير بنيويّ في النظم الاجتماعيّة البطريركيّة، في الإمكان القول إنّه، ورغم تأكيد بعض الفصائل على أهمّيّة دور النساء (جورج حبش، مثلاً، وصف قضية المرأة بأنها قضية اخلاقية)، لم يكن هناك إستراتيجيّة واضحة وثابتة للعمل على دمج النضال النسويّ بالنضال الوطنيّ، وبخاصّة في أوقات التوتّر بينهم، وأسوق هنا مثالاً صعود قوة الحركة الإسلاميّة ورؤاها الأصوليّة في ما يتعلّق بدور المرأة، حيث

حاولت تسييس قضيّة الحجاب بالربط ما بين الوطنيّة وارتداء الحجاب، والتعرّض للنساء النشيطات اللاتي لم يرتدينه في الانتفاضة الأولى، وبالرغم من ثبوت بعض الحالات التي دافعت فيها بعض الفصائل اليسارية عن حق النساء في الاختيار، ومنع التعرض لهن، لم يكن هذا الموقف قويًا وإستراتيجيًا، بل خضع للتسويات. المقصود أن مفهومَي المصلحة الوطنيّة والوحدة الوطنيّة نالا الأولويّة في مسيرة النضال. ويمكن أن يكون ذلك أحد الأسباب التي دفعت النساء النشيطات في التنظيمات السياسيّة إلى الشروع في إثارة قضايا المرأة بشدّة، والتحوّل، بعد الانتفاضة الأولى والتسوية السياسيّة، إلى تبنّي قضايا النساء من خلال أشكال جديدة للتنظيم، هي المؤسّسات النسويّة التي شكلت جزءًا مهمًا من المنظّمات غير الحكوميّة. ودون الخوض في إيجابيّات وإشكاليّات هذا الشكل من التنظيم، (كإيجابيّة خلقه لحيّز نشاط منفصل ومستقلّ عن الدولة ومؤسّساتها، أو إشكاليّة بعد هذا النوع من النشاط والتنظيم عن القاعدة الجماهيريّة)، نرى أن انخراط النساء في النضال الوطنيّ قد أفادهنّ وطوّر كفاءاتهنّ وقدراتهنّ على التنظيم؛ وقد ظهر هذا جليًا من خلال حملة «البرلمان الصوريّ» عام 1997، التي بادرت اليها منظّمات نسويّة لمراجعة القوانين الفلسطينيّة من منظور النوع الاجتماعيّ لكن، من ناحية أخرى، إنّ تركيز النضال الوطنيّ، عبر تاريخه، على البعد الوطنيّ (وما رافقه من إقصاء للبعد الاجتماعيّ) عكس نفسه على شكل علاقة السلطة الفلسطينيّة مع النساء؛ فرغم التصريحات حول أهمّيّة مشاركة النساء إنّ سياسات السلطة وتعاملها مع النساء في قضايا مثل قوانين الأحوال الشخصيّة ومسوّدة الدستور الفلسطينيّ والخطط التنمويّة الاقتصاديّة، لا زالت تتعامل مع النساء من منطلق دورهنّ الإنجابيّ وتبعيّتهنّ للذكور والعائلة، لا كمواطنات متساويات.

الفلسطينيون الباقون في المناطق التي أعلن عليها قيام الدولة اليهودية عام 1948

تتميّز تجربة الاحتلال التي خضع لها الفلسطينيّون عام 1948، ومسيرة نضالهم ومقاومتهم لهذا الاحتلال، بخصوصيّة عن تجربة الفلسطينيّين في الضفة الغربيّة وقطاع غزّة وعن تجربة الشتات. فعلى أثر النكبة والاقتلاع والتهجير، مُنِح غالبية من تبقّى من الفلسطينيّين في إطار الدولة اليهوديّة، المواطنة الإسرائيليّة. لكن منحهم

المواطنة لم يمنع سلطات الاحتلال من استمرار عمليّات مصادرة الأراضي ونهبها، واستخدام آليّات السيطرة المباشرة وغير المباشرة على الفلسطينيّين، وانتهاج سياسة تهدف إلى طمس الهُويّة والانتماء الفلسطينيَّين.

فُرض على الفلسطينيّين، حتى عام 1966، نظام الحكم العسكريّ، الذي قام على قوانين الطَوارئ التي خلّفها الاستعمار البريطانيّ. بعد فرض الحكم العسكريّ، بحجّة الأمن، قُسّمتْ مناطق الوجود المكثّف للعرب إلى ثلاث دوائر عسكريّة: الجليل؛ المثلّث؛ النقب. وعيّن وزير الدفاع بن وريون ثلاثة حكّام عسكريّين لها، وأقامت السلطة العسكريّة محاكم عسكريّة لمحاكمة العرب خارقي أنظمة الطوارئ. بلغ عدد أنظمة الطوارئ المفروضة على الفلسطينيّين 170 نظامًا، تتعلق بجوانب الحياة كافّةً، نحو: حرّيّة الحركة؛ وحقّ المُلكيّة؛ وحرّيّة التعبير؛ وحرّيّة التنظيم وغيرها. هدفت سياسات الحكم العسكريّ إلى حصر النشاط السياسيّ العربيّ، ومنع الاتّصال بين مناطق التركّز العربيّ، ووضع القيود أمام تشكيل جسم عربيّ موحّد ومتماسك قد يستحيل حركةً سياسيّة عربيّة، تحمل أهدافًا قوميّة مقاومة للاستيطان الصهيونيّ ومصادرة الأراضي. كذلك أسهمت أنظمة الطوارئ في تَحجيم ومنع النموّ الاقتصاديّ والتوسّع الإنتاجيّ العربيّ، وإمكانيّة بروز قوة اقتصاديّة عربيّة يمكنها إفراز تكوين سياسيّ يعبّر عن مصالحها الاقتصاديّة والسياسيّة القوميّة (محمّد وَنزّال 1990).

منحت أنظمة الطوارئ صلاحيّات واسعة للحكّام العسكريّين، نحو: إغلاق مناطق وتحديد الدخول إليها والخروج منها بتصاريح؛ وضع أيّ شخص تحت مراقبة الشرطة ومنعه من التواجد في مكان ما؛ فرْض الاعتقال الإداريّ لمدّة غير محدودة؛ طرد أيّ شخص خارج البلاد؛ مصادرة وهدم أيّ بيت؛ مصادرة أملاك فرد قام باختراق أنظمة الطوارئ؛ فرض نظام منع التجوّل؛ وغير ذلك من القيود.

يرى سيجف (1986) أنّ الحكم العسكريّ أقيم لمنع عودة اللاجئين أو «المتسلّلين» (كما أُطلق عليهم)، إضافة إلى طرْد من نجحوا في اجتياز الحدود والعودة إلى بيوتهم، وكذا طرد فلسطينيّين غير «متسلّلين». وهدف الحكم العسكريّ كذلك إلى تفريغ أحياء وقرى عربيّة نصف مهجورة، وأحياء وقرى غير مهجورة، ونقل سكّانها إلى أماكن

أخرى في البلاد. بالإضافة إلى فرض الرقابة السياسيّة على السكّان العرب وعزلهم ضمنيًا عن السكان اليهود.

ويؤكد صبّاغ أنّ الأهداف البعيدة المدى للحكم العسكريّ تتمثّل في هدم وتفكيك البنية الاقتصاديّة لفلسطينيّي 1948، وذلك عبْر هدم البنية الزراعيّة والصناعيّة والحِرفيّة، وتحويل العرب إلى عمّال مأجورين بعد الاستيلاء على الأرض وتقليص رقعة الأراضي العربيّة المزروعة، بالإضافة إلى إقامة نظام الأبارتهايد الصهيونيّ بتركيز السكان الفلسطينيّين الباقين في وطنهم في ثلاث مناطق عسكريّة منفصلة، لتسهيل التحكّم بأية حركة أو نشاط يمكن أن يقوم ضدّ الدولة العبريّة (محمّد وَنزّال 1990).

ويشير صبري جريس إلى أن السياسة التي اتّبعها الحكم العسكريّ تجاه العرب، والتغييرات التي طرأت عليها من تشديد أو تخفيف بين حين وآخر، تُعتبر مرآة واضحة لسياسة الحكومة الإسرائيليّة الرسميّة بكاملها تجاه العرب هناك (جريس 1973).

في أواخر عام 1966، أعلنت الحكومة الإسرائيليّة رسميًا عن إلغاء الحكم العسكريّ الذي سرى منذ الأول من كانون الأوّل عام 1966. وبعد إلغاء الحكم العسكريّ، انتهجت السلطات الإسرائيليّة السياسة «الأمنيّة» تجاه العرب، حيث تحوّلت الصلاحيّات من العسكريّين إلى المدنيّين، وخُفِّفت حدّة القيود من الناحية الجماهيريّة، وحُصِرت بالأفراد من خلال الإقامات الجبريّة على النشطاء السياسيّين، ضمن سياسة احتضان العناصر العربيّة «الإيجابيّة» وضرب العناصر «السلبيّة».

النشاط السياسيّ لفلسطينيّي 1948

بعد النكبة، هاجر الجسم القياديّ للحركة الوطنيّة الفلسطينيّة، مما أفضى إلى فراغ قياديّ. وفي الفترة الواقعة بين العامين 1948 وَ 1957، لم ينشأ تنظيم سياسيّ عربيّ فلسطينيّ للتعبير عن المصالح القوميّة السياسيّة لفلسطينيّي 1948. وقد استخدم الحكم العسكريّ صلاحيّاته القانونيّة لقمع أيّ نوع من التجمّعات الجماهيريّة. لقد قام «الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ» (وهو حزب عربيّ يهوديّ) بملء الفراغ السياسيّ في أوساط الجماهير الفلسطينيّة، من خلال تبنّي مطالبها اليوميّة عبر النضال الجماهيريّ والإعلاميّ، وعَبْر منبر الكنيست، رغم أن الحزب لم يطرح نفسه ممثّلاً للجماهير العربيّة، بل ممثل الطبقة العاملة الإسرائيليّة.

عام 1958، وإثر مظاهرة الأول من أيار، بدأت مشاورات بين عناصر قوميّة عربيّة متأثرة بالمدّ القوميّ الناصريّ، في الأساس، وشيوعيّين عرب من الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ لتشكيل جبهة سياسيّة عُرفت لاحقًا باسم «الجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة»، وكانت هذه أوّل محاولة جِدّيّة لإقامة تنظيم سياسيّ عربيّ مستقلّ. لكن هذه الجبهة لم تدم طويلاً، إذ سرعان ما حصل شقاق بين مواقف القوميّين والشيوعيّين داخل الجبهة، في أعقاب الخلاف بين جمال عبد الناصر وعبد الكريم قاسم، ممّا أدّى إلى حلّ الجبهة. وفي عام 1959، قام الجناح القوميّ بإنشاء «حركة الأرض»، التي تعكس تأثير الحركة القوميّة العربيّة في الخمسينيّات على الجماهير الفلسطينيّة.

بادر الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ في عام 1977، إثر حالة النهوض الوطنيّ بعد يوم الأرض عام 1976، إلى إقامة «الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة»، التي شكّلت تجمّعًا شعبيًا لا يفرض شروطًا أيديولوجيّة على المنتسبين إليه. بيد أنّ الجبهة، بصيغتها التنظيميّة وممارستها، لم تستطع الخروج عن برنامج الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ. وفي عام 1969، بدأت عناصر من أمّ الفحم بتأسيس نواة ما عُرف لاحقًا بـ «حركة أبناء البلد»، التي برزت كتيار سياسيّ في أواسط السبعينيّات، ركّز على حقّ تقرير المصير للفلسطينيّين في كافّة أماكن تواجدهم، بما فيه داخل مناطق الـ 48. ورأت الحركة نفسها تنظيمًا قوميًا ديمقراطيًا ثوريًا تحوّل باتجاه الحزب الماركسيّ اللينينيّ. شهدت بداية الثمانينيّات تبلور «الحركة التقدميّة للسلام»، التي طرحت شعار فَلَسْطَنَة الجماهير العربيّة في الأرض المحتلّة عام 1948. وبعد عام 1987، أخذت «الحركة الإسلاميّة» تنمو كقوّة سياسيّة، ولاحقًا أُنشئ الحزب الديمقراطيّ العربيّ (محمّد وَنزال 1990). هذا وقد أُنشئ «التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ»، في أوائل التسعينيّات، كتحالف بين قوى وطنيّة مختلفة، يحمل مشروعًا قوميًا ديمقراطيًا.

من خلال مراجعة برامج أوائل الأطر السياسيّة العربيّة منذ الخمسينيّات، نلحظ تركيزًا على الأبعاد الوطنيّة وتغييب طرح جدّيّ لقضايا مجتمعيّة كقضايا المرأة، الأمر الذي يثير الشكّ في شموليّة رؤى هذه الأطر للنضال نضالاً وطنيًا مجتمعيًا يحمل رؤى الديمقراطيّة والعدالة المجتمعيّة. الأمر الذي يشير إلى أن وجود حالة صراع قوميّ يؤدّي إلى تأجيل القضايا المجتمعيّة. ففي دستور «الجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة»،

رُكِّز على المطالَبة بحقوق العرب، وتحديدًا إعادة القرويّين المهجَّرين إلى قراهم، ووقف سلب الأراضي العربيّة، وإلغاء الحكم العسكريّ والتمييز العنصريّ، واستعمال اللغة العربيّة في الدوائر الرسميّة، وعودة اللاجئين إلى أراضيهم وممتلكاتهم (الموسوعة الفلسطينيّة، المجلّد الثالث). أمّا «حركة الأرض»، فركزت في برنامجها السياسيّ على إلغاء الحكم العسكريّ، وإعادة الأراضي المغتصَبة إلى أصحابها، وإيقاف عمليّات المصادرة وتهويد الجليل، ومنح حقوق متساوية للعامل العربيّ وللعامل اليهوديّ، وإرجاع اللاجئين العرب إلى قراهم. أمّا حركة «أبناء البلد»، فركّزت على كون الشعب الفلسطينيّ في الأراضي المحتلّة عام 1948 جزءًا لا يتجزّأ من الشعب الفلسطينيّ، وعلى أنّ م.ت.ف. هي الممثّل الشرعيّ والوحيد للشعب الفلسطينيّ كافّةً في جميع أماكن تواجده، وأنّ أيّ حلّ للقضية الفلسطينيّة ينبغي أن يشمل فلسطينيّي 1948 (محمّد ونزّال 1990).

غالبية الدراسات التي أجريت على الأطر السياسيّة العربيّة تركّز على الاختلاف بين هذه الأطر، وتنوّع خطابها وممارستها، على الصعيد الوطنيّ، وعلى الصعيد الطبقيّ أحيانًا؛ لكن ثمّة غياب لدراسات جادّة حول مشاركة ودور النساء في هذه الأحزاب، ومدى مساهمتهنّ في صياغة خطاب اجتماعيّ نسويّ ضمن بُنَى هذه الأطر ورؤاها المجتمعيّة، وهو مشروع جدير باهتمام مَن تهمّهم علاقة القوميّ والنسويّ، وبخاصّة داخل الأطر القوميّة.

من المعروف أنّ «الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ» له منظّمته النسائيّة التي تدعى «حركة النساء الديمقراطيّات»، التي أُنشئت قبل قيام الدولة اليهوديّة، وتضم نساءً عربيّات ويهوديّات. وقد أثارت الحركة قضايا تعليم وعمل النساء وتشجيع مشاركتهنّ السياسيّة. أما حركة أبناء البلد، فقد أنشأت إطارها النسائيّ، أوّل إطار عربيّ في الأرض المحتلة بعد عام 1948، ويهدف إلى تفعيل دور المرأة نضاليًا وإشراكها في العمل الجماهيريّ. وبعد فترة وجيزة من إنشاء التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ، بادرت مجموعة من نشيطات الحزب إلى إقامة ما سُمّي بالدائرة النسويّة، التي قامت بنشاطات تهدف الى طرح قضايا مجتمعيّة تهمّ النساء. إلا أن وجود هذه المنظّمات ونشاطها أذرعًا للأحزاب لم يُفلح، على ما يبدو، في تحويل قضايا النساء إلى قضايا

مركزيّة تقع في صلب أولويّات الحزب وجدول أعماله، كما لم تنجح في إيصال النساء إلى مواقع تمثيليّة محلّيّة أو برلمانيّة توازي حجم النساء في قاعدة الحزب.

علاقة القومي والنسوي في ظل الوضع السياسي لفلسطينيي 48

تأخذ إشكاليّة العلاقة بين القوميّ والنسويّ بالنسبة للنساء الفلسطينيّات في الدولة اليهوديّة شكلاً مركّبًا، بسبب الوضع السياسيّ للفلسطينيّين عامّةً. فمن جهة، يُعتبر الفلسطينيّون مواطنين في دولة اسرائيل وخاضعين لقوانينها؛ ومن جهة أخرى، هم جزء من الشعب الفلسطينيّ والأمّة العربيّة التي سُلِخوا عنها عنوة.

تقوم سياسات الدولة اليهوديّة على الإقصاء الضمنيّ، والعلنيّ – أحيانًا – للفلسطينيّين على أساس قوميّ، وتعمل هذه السياسات على تفتيت الهُويّة الفلسطينيّة الجامعة من خلال التعامل مع الفلسطينيّين كطوائف وحمائل. الأمر الذي يجعل البعد القوميّ حاضرًا في وعي ونضال وخطاب الفلسطينيّين للحفاظ على وحدتهم وكيانهم كمجموعة. وفي هذا السياق، تُستخدم النساء كآليّة للحفاظ على الهُويّة والاختلاف الثقافيّ، وتزداد أهمّيّة السيطرة على النساء، بعد العام 1948، لم يبقَ مجال لسيطرة الرجل العربيّ الفلسطينيّ على شيء سوى المجال العائليّ، وفي موقف كهذا اكتسب مفهوم شرف العائلة (المرتبط بجسد المرأة) أهمّيّة أكبر ممّا كان له قبل تأسيس الدولة اليهوديّة. (Mari and Mari 1993) ونجد أنه حتى الأفراد والجماعات الذين انخرطوا في أحزاب صهيونيّة، وهو ما يمسّ بالهُويّة الوطنيّة، قد تمسّكوا بأهمّيّة أن تكون النساء محافظات على الهُويّة الثقافيّة للمجموعة، والسيطرة على حرّيّة خياراتهنّ، ليبقين رمزًا للهُويّة والاختلاف الثقافيّ.

يستخدم الفلسطينيّون دعاةُ الخطاب القوميّ مفهومَ «الأقلّيّة القوميّة» لتعريف وضعهم في إطار حدود الدولة اليهوديّة. يشكل مفهوم «أقلّيّة قوميّة» مفهومًا جامعًا. وفي هذا السياق تؤدي إثارة قضايا التمييز والاضطهاد الداخليّة لهذه الأقلّيّة القوميّة إشكاليّة، لكون إثارة هذه القضايا تمسّ بوحدة هذه الأقلّيّة القوميّة من ناحية، ويعتبر خدمة لمصالح السلطة الإسرائيليّة، من ناحية أخرى. من المهمّ في هذا السياق تتبّع القضايا التي تُثار كقضايا تمسّ بالمصلحة الوطنيّة، وعلاقتها بالنساء.

أسوق هنا حالة مبادرة مجموعة من النساء الفلسطينيّات النشيطات في بعض الجمعيّات النسويّة، إلى تقديم اقتراح قانون يطالب بمنح المحاكم المدنيّة الإسرائيليّة صلاحيّة البتّ في قضايا الأحوال الشخصيّة، عند توجّه المرأة الفلسطينيّة المسلمة والمسيحيّة إليها، مع العلم أنّ القوانين الإسرائيليّة بغالبيّتها علمانيّة، ما عدا قوانين الأحوال الشخصيّة التابعة للمحاكم الدينية، وهو الأمر الناتج عن عدم فصل الدين عن الدولة اليهوديّة.

لقد عارضت مجموعة من الفلسطينيّين بقيادة بعض قضاة المحاكم الدينيّة ورجال الدين وبعض القوى الوطنيّة هذه المبادرة، من منطلق كونها تمسّ بالمشروع القوميّ وإقامة مؤسّسات قوميّة تعكس شكلاً من أشكال الحكم الذاتيّ الثقافيّ، وتحافظ على الهُويّة الفلسطينيّة، حيث اعتبرت المحاكم الدينيّة مؤسّسة ثقافيّة قوميّة.

أهمّ القضايا التي تثيرها هذه الحالة هي تعريف «المؤسّسة القوميّة»، وربطها – في هذه الحالة – مع الموقف الدينيّ البطريركيّ، الذي لم تساهم فئات كثيرة (ومنها النساء) في بلورة مضامينها وأسسها، وغياب أيّ نقاش جِدّيّ حول كون هذه المؤسّسة نتاج علاقات قوّة وتعبّر عن مصالح فئة معيّنة من المجموعة القوميّة، علمًا أنّ قضاة المحاكم الدينيّة أنفسهم تعيّنهم السلطات الإسرائيليّة، الأمر الذي يناقض كون هذه المؤسّسة مستقلّة قوميًا.

تُظهر هذه الحالة تعامل المجتمع الفلسطينيّ مع النساء كحاميات للهُويّة والثقافة العربيّتين، لتأكيد التناقض مع الهُويّة اليهوديّة، من خلال إحكام السيطرة على حرّيّة النساء وممارساتهنّ، ويصبح في هذه الحالة الحفاظ على قانون الأحوال الشخصيّة تحت سيطرة المحاكم الدينيّة شكلاً من أشكال الحفاظ على الهُويّة، رغم خضوع الفلسطينيّين في المجالات القانونية الأخرى كافّةً للقانون الإسرائيليّ المدنيّ العلمانيّ. ونجد مجدّدًا أنّ الملاذ الأخير للحفاظ على الهُويّة يكون من خلال إبقاء علاقات النوع الاجتماعيّ غير متوازنة. وكما هادنت الدول العربيّة مع القوى المحافظة على قانون الأحوال الشخصية، فقد هادنت أيضا سلطات الاحتلال الإسرائيليّة (ومن قبلها الاستعمار البريطاني) مع القوى المحافظة الفلسطينيّة على قانون الأحوال الشخصيّة، وهو أمر ناتج كذلك عن تعريف الدولة اليهوديّة على أساس دينيّ.

النشاط النسوي للفلسطينيات

على ضوء تجربة النساء الفلسطينيّات مع الأحزاب السياسيّة، وقصور الأحزاب العربيّة عن طرح وتبنّي قضايا المرأة ومساواتها بشكل جدّيّ، بدأت مجموعة من النساء البحث عن أطر بديلة عن الأحزاب لتشكل فضاءً يستطعن من خلاله طرح قضاياهنّ باستقلاليّة وقوّة. فالأحزاب الوطنيّة بتيّاراتها المختلفة والتي تتبنّى الخطاب القوميّ، جزئيًا أو كلّيًا، لم تقم بحوار جِدّيّ وصريح مع مضامين الهُويّة القوميّة، وعلاقات القوّة التي أنتجتها، ولم يكن للنساء وللشرائح المختلفة دور بارز في إعادة بلورة وصياغة مفهوم الهُويّة القوميّة المستخدَم. وفي الحالات التي تتطلذب البراغماتيذة السياسيّة، كانتخاب الهيئات وممثّلي الأحزاب في المعارك الانتخابيّة، كانت الأبعاد الطائفيّة والمناطقيّة تأخذ دومًا دورًا مهمًا، وتجري المساومة على الأبعاد النسويّة، من خلال ترشيح رجال ينتمون إلى طوائف ومناطق متنوّعة في الأماكن المتقدّمة للأحزاب (الأمر الذي يتنافى مع مفهوم القوميّة) لكسب الأصوات وترشيح نساء في مواقع متأخّرة (رغم كونهنّ يمثلن 50% من المصوّتين).

نتيجة لذلك، بدأ يظهر شكل جديد من النشاط النسويّ للفلسطينيّات، والمقصود به إثارة قضايا النساء واضطهادهنّ في سياق البنية المجتمعيّة البطريركيّة والدفاع عن حقوقهنّ، من خلال أُطر منظّمة ومستقلّة (كالجمعيّات الأهليّة). من أوائل الجمعيّات الأهلية التي أُنشئت في نهاية السبعينيّات جمعيّة النساء العكّيّات، التي ضمذت نشيطات من مدينة عكّا، عملن على إنشاء مركز لتأهيل حاضنات. وفي بداية التسعينيّات، أُنشئ تنظيمان نسويّان طرحا قضايا النساء الفلسطينيّات بجرأة وراديكاليّة، وهما تنظيما «جفرا» وَ«الفنار». أما التيّار الأبرز للجمعيات الأهلية، والتي لا تزال مستمرّة، فتمثلت بداياته في انضمام مجموعات من النساء الفلسطينيّات إلى حركات نسويّة يهوديّة قائمة، تحارب العنف ضد المرأة، وتدير خطوط طوارئ باللغتين العبريّة والعربيّة لتقديم الدعم للنساء اللواتي يتعرّضن للعنف بأشكاله المختلفة. هذه الشراكة بين النساء الفلسطينيّات واليهوديّات على أساس البعد النسويّ والاضطهاد المشترك «الأُخوّة النسائيّة»، سرعان ما واجهت إشكاليّات وصراعات على أساس البعد القوميّ، لكون النساء اليهوديّات جزءًا من المجموعة المضطهدة، ممّا أدّى – في كثير من الحالات – إلى فضّ الشراكة وإقامة حركات نسويّة فلَسطينيّة مستقلّة لاحقًا، واعية للبُعدين الجنسيّ والقوميّ لاضطهاد النساء. وعلى سبيل المثال، أشير

إلى تجربة جمعيّة السوار. فالنساء المبادرات لإقامة السوار – الحركة النسويّة العربيّة لدعم ضحايا الاعتداءات الجنسيّة – بدأن نشاطهنّ من خلال مركز مساعدة ضحايا الاعتداءات الجنسيّة، وهي جمعيّة نساء يهوديّات أعلنت عن حاجتها إلى متطوّعات عربيّات بسبب التوجّهات المتزايدة من نساء عربيّات. بعد فترة من نشاط النساء العربيّات في إطار المركز، بدأن يشعرن بخصوصيّة القضيّة في المجتمع العربيّ والحاجة إلى تطوير آليّات عمل خاصّة، وبدأن العمل على تنظيم فعّاليّات خاصّة بهنّ. وبدأت الخلافات تطفو على السطح بين النساء العربيّات واليهوديّات على خلفيّة قوميّة، وقد حدث اصطفاف قوميّ داخل الجمعية، وأخذت الأحداث السياسيّة تنعكس داخل المجموعة، وطولبت النساء العربيّات باتّخاذ مواقف محدّدة من قضايا كعمليّات المقاومة الفلسطينيّة. هذا بالإضافة إلى ظهور خلافات حول الميزانيّات وآليّات العمل، تُخفي في طيّاتها رفضًا للوجود القوميّ العربيّ القويّ بخصوصيّته.

وقد كان الانفصال عام 1996 بعد 9 سنوات من العمل المشترك. وكما جاء في أول نشرة للنساء العربيّات بعد الانفصال: «جاء الانفصال لتأكيد جرائم العنف الجنسيّ في مجتمعنا العربيّ ولمواجهتها بأساليب تتلاءم وأنماط المجتمع. كما جاء الانفصال لتحقيق طموحاتنا كعربيّات بالاستقلاليّة في اتّخاذ القرارات وتنفيذ المهامّ، كذلك للتأكيد على أنّنا جزء من مجتمعنا العربيّ، لنا هويّتنا وأهدافنا في السير قُدُمًا نحو مجتمع أفضل. إننا كنساء عربيّات فلسطينيّات نسكن في إسرائيل نعاني من قمع مزدوج، قمعنا، نساءً نعيش في مجتمع ذكوري، وقمعنا، أقلية قوميّة من قبل الأكثرية اليهوديّة. وقد مررنا تجربة العمل النسويّ المشترك مع النساء اليهوديّات رغم الصراع القوميّ الموجود، اعتبارًا لكوننا نساء تجمعنا قضايا مشتركة ونعاني من نفس مظاهر العنف الموجّهة ضدنا. لكن، ومرة أخرى، لم تثبت التجربة نفسها، على الرغم من أن النسويّة تدعو إلى عدم التمييز على أنواعه، لكن لم يكن بالامكان التغاضي دائمًا عن انتمائنا للأقلّيّة الفلسطينيّة التي تعاني القمع والتمييز من الأكثرية اليهوديّة، مع الأخذ بالحسبان أن النساء اليهوديّات ينتمين للتيارات القامعة التي أرادت ممارسة القمع والتسلّط بأساليب مختلفة وبصورة مصغّرة متغذّية بأفكار نمطيّة مسبقة، ترفض تركها أو حتى الاقتناع بعدم صحتها، معتبرة نفسها صاحبة القرار الأخير فيما يخصّنا ويخصّ احتياجات مجتمعنا».

تظهر هذه التجربة المسيرة التي مرّت بها مجموعة من النشيطات النسويّات، وتزايد وعيهنّ بتداخل عوامل اضطهادهنّ، وضرورة التعامل مع الأبعاد القوميّة والنسويّة لقضايا النساء والمجتمع، خصوصًا عند مواجهة قضايا تثير التناقض بين هذه الأبعاد.

لقد تزايد عدد الجمعيّات الأهليّة النسائيّة والنسويّة، وأقيمت أطر نسويّة متخصّصة في قضايا متنوعة، الأمر الذي أدخل النساء الفلسطينيّات في خضمّ الجدل حول العمل الأهليّ: إيجابيّاته وإشكاليّاته وتحدّياته. فالعمل الأهليّ النسويّ يثير العديد من الأسئلة الملحّة حول مدى انخراط النساء في هذا النوع من النشاط ومدى جماهيريّة هذه الأطر، وحول ماهيّة العلاقة بين الجمعيّات الأهليّة والمموّلين، وشكل التنظيم الداخليّ، وغياب النشاط ذي الطابع السياسيّ المنظّم عن هذه الجمعيّات.

وبالعودة إلى نشاط النساء الفلسطينيّات داخل الأحزاب السياسيّة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ جزءًا لا بأس به من نشيطات الحركة النسويّة الفلسطينيّة، الفاعلات في مؤسّسات نسويّة، أو المتأثّرات بالنشاط النسويّ، هنّ عضوات في أحزاب وطنيّة، ويحاولن التوفيق بين الأبعاد النسويّة والوطنيّة القوميّة لأجنْدة أحزابهنّ، لا سيّما أنّ التجربة السابقة تثبت أنّ وجود النساء في هذه الأحزاب يهدف فقط الى حشد وتأطير الجماهير لأجندة الحزب.

من المهمّ في هذا السياق الإشارة الى المحاولات الجادّة مؤخّرًا، لبعض النساء داخل بعض الأحزاب (إثر انتشار الوعي النسويّ وإثارة النقاش حول قضايا موقع المرأة ومساواتها، والتي ساهمت فيها الأطر والمؤسّسات النسويّة)، إثارة قضايا تهدّد مفهوم المصلحة القوميّة الموحّدة، من خلال طرح ثوريّ لموقع النساء في المجتمع وداخل بُنى الحزب، ومناقشة تعريف الخطاب القوميّ لموقع النساء وأدوارهنّ. ويبقى التحدّي في إمكانيّة تحويل هذه القضايا إلى قضايا مركزيّة للحزب، لها قوّة في حالات المساومات البراغماتيّة، مقابل إبقائها كقضايا ثانويّة، تعالجها لجان هامشيّة فيه.

خاتمة

ثمّة خطأ في التعامل مع المجموعات القوميّة كحالة جامدة، وجوهريّة، وثابتة، لا تتغير بتغير الظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. ومن الضروريّ التنبّه إلى اختلاف المصالح الجندريّة والطبقيّة والجيليّة وغيرها داخل المجموعة القوميّة، بالاضافة إلى إمكانيّة استخدام النساء في تحديد تُخوم المجموعة، مما يساهم في السيطرة عليهنّ. من المهمّ، في هذا السياق، التأكيد أنّ للنساء القدرة على تحدّي الأدوار المفروضة عليهنّ من خلال التنظّم بشكل فعّال، والتحالف مع مجموعات وحركات اجتماعيّة أخرى تحمل مشاريع ديمقراطيّة وعدالة اجتماعيّة، والعمل على إعادة صياغة العلاقات داخل المجموعة القوميّة بشكل أكثر عدالة ومساواة.

وختامًا، بودّي الإشارة إلى أنّ مفاهيم المساواة الحقيقيّة والعدالة الاجتماعيّة، التي تسعى إليها بعض النسويّات، هي مفاهيم عابرة لحدود المجموعات القوميّة، ويمكن للنضال في سبيلها أن يكون عابرًا لهذه الحدود أيضًا. وليس من الغريب أن تجد بعض النسويّات الفلسطينيّات أرضيّةً مشتركة لتحالف مع نساء مضطهَدات جنسيًا وطبقيًا وإثنيًا في منطقة نائية، كجنوب أفريقيا مثلاً.

ثبت المصادر

إصلاح جاد (2000). **المرأة والسياسة – المرأة الفلسطينيّة: الوضع الراهن**. رام الله: معهد دراسات المرأة، جامعة بير زيت.

صبري جريس (1973). **العرب في اسرائيل**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

توم سيغف (1986). **1949 - الإسرائيليّون الأوائل**. ترجمة خالد عايد وآخرون، بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

جبريل محمّد وواصف نزّال (1990). **فلسطينيّو 48 نضال مستمرّ 1988-1948**. القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث.

مؤسسة الدراسات الفلسطينية (1984). **الموسوعة الفلسطينيّة**. دمشق: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

Hatem, M. (1992). "Political Liberalization in the Arab World". **Theoretical Perspectives**, vol. 1, 187-207.

Hatem, M. (1992). "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism". **International Journal of Middle East Studies**, vol. 24, 231-251.

Jayawardina, K. (1988). **Feminism and Nationalism in the Third World**. London: Zeb Books.

Kandiyoti, D. (1993). "Identity and its Discontents: Women and the Nation". P. Williams and L. Chrisman, (eds.), **Colonial Discourse and Post Colonial Theory: A Reader**. New York: Harvester Wheatsharf, 376-391.

Mari, M. and Mari, S. (1993). "The Role of Women as Change Agents in Arab Society in Israel". B. Swirski and M. Safir (eds.), **Calling the Equality Bluff: Women in Israel**. New York: Teacher College Press, 213-221.

Peteet, J. (1991). **Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement**. New York: Colombia University Press.

Yuval-Davis, N. and F. Anthias (eds.) (1989). **Woman-Nation-State**. London: The Macmillan Press.

Yuval-Davis, N. (1999). **Women, Citizenship and Difference**. London: Zed Books.

مرزوق الحلبي

سياحة نفسية
المقهور الذي خيّل إليه أنه قاهر!

انفتاح الحدود بين الأردنّ وبين الفلسطينيّين في إسرائيل ولّد الكثير من الظواهر التي تعيش على حركة المرور بالاتّجاهين. وهي تبدأ بالتمظهر على الجسر تمهيدًا لدخول الأردن، وتنتهي على الجسر لدى العودة. ومنها ما يظلّ عالقًا ليوم أو يومين أو أكثر في ملابسنا ومحتويات حقائبنا، وأكثر فيما نعتبره تجربتنا الوجدانية. وترتاح الظواهر بعدها تحت تراكمات الأيام وأحداثها ومشاغلها إلى حين نهمّ بالسفر ثانية عودة إلى شرم الشيخ وعمّان وما تعرضانه علينا من وجبات ملوكية وولائم وموائد عامرات بكلفة زهيدة بفعل الشيكل الإسرائيليّ المحوّل إلى دنانير أو دولارات. ظواهر تتصل بإشكال الهُويّة لدى الفلسطينيّين في إسرائيل، الذين أصبحت

حركتهم إلى ما هو متاح من مجال عربيّ في مصر والأردن ضربًا من «السياحة النفسيّة»؛ وإن كان في هذه الحركة ما هو إنساني وطبيعي من لقاء الأحبّة والأهل، أو اتّصال بمجموعة الانتماء وبفضاءاتها الثقافيّة التي تتيح تجربة وجوديّة استثنائيّة بالنسبة للفلسطينيّ في إسرائيل، متجسدة في أمسية متمناة لفيروز، ولقاء مع مارسيل خليفة في ردهة الفندق، أو سهرة عمر على صوت وديع الصافي . فكلها تجارب كانت إلى سنين خلت مجرّد أمنية أو رغبة هي سابع المستحيلات بالنسبة للفلسطينيّ في إسرائيل تمثل الآن على مرمى التحقّق وبغير كبير عناء. ورغم حضور هذه الأبعاد بكثافة، فإنها غير قادرة على إخفاء مسلكيّات هويتيّة نفسيّة تمسّ الأخوة في الأردن ومصر الذين نجدهم محتارين حيالها ومرتبكين. فهم سعداء بهذا اللقاء الذي يتيح من ناحيتهم معرفة أولئك الفلسطينيّين الآتين من عمق العدوّ، ومن وراء خطوط المواجهة معه، وكذلك بما يأتي به من موارد على المصالح والفنادق والأفراد. ويتّضح لهم لاحقًا أنّ هذا اللقاء إنّما يحمل لهم، أيضًا، كما سنبيّن، بعض الإساءة أو كلها، وعلى المستوى الهويتيّ نفسه.

مسلكيّات ترافقنا كظلّنا لدى سفرنا إلى موقع عربيّ لغرض السياحة، أو لقاء الأشقّاء، أو حضور مهرجان أو مناسبة. وتزخر بها في العادة أحاديث العائدين والعائدات من عمان والقاهرة أو جرش أو شرم الشيخ. وأفترض أنه حتى لو لم يكن كل ما نسمعه قد حصل فعلاً، فإن توهّم حصوله أو سرده على لسان المتحدث كمشاهد حصلت فعلاً يعكس حالة أو حالات نفسيّة أودّ أن أدلّل على متاهاتها أو بعض تجلّياتها. وهي وليدة قوى التجاذب والتنافر بين هُويّة المتحدث ومفاعيلها الباعثة على الضعف والقوة في آن، وبين سطوة السلطات الثلاث –إسرائيل والأردنّ ومصر– في نقاط العبور، أو نفاذ شروط التواجد في ظل السيادات وعلى خطوط التماس ومعابر الحدود بينها. فالفلسطينيّ الخارج من إسرائيل صوب عمّان، مثلاً، يعرف أن موظّفي نقطة العبور الإسرائيليّة، وغالبيتهم من الأجهزة الأمنية، في انتظاره كعربيّ ينبغي الحذر ممّا يحمله في حقائبه أو من غرض زيارته أو من العنوان الذي يقصده. ويعرف أنه قد يتعرّض لتفتيش استثنائيّ قد يتطور إلى استفزاز، ثم إلى تنكيل. فتكون رحلته من بيته حال وصوله الجسر، إلى لحظة وصوله نقطة العبور الأردنيّة، همًا ينهكه ويتعب روحه الموزّعة بين انتماءات شتّى. يحتوي ما يأتيه منهم، يكظم الغيظ ويمضي مدركًا

أن ما يحصل له هو جزء من «قدره»، كونه فلسطينيًا من «الداخل» أو من «مناطق الـ 48». ولا يشفع له أمام الموظّفين الإسرائيليّين كونه من إسرائيل. يتمنى أن يجري التعامل معه على أنه إسرائيليّ، أو كـ «اليهوديّ» –كما هو المطلب الشائع في لغة الشكوى والتذمّر عندنا–. في الباب الأول يطالب أن يُتعامَل معه أسوةً باليهود ممّن يسافرون معه أو يمكثون مثله في نقطة العبور (وهم قلّة) إلى عمان، وكانوا كثرة في طابا أو غيره من المعابر إلى مصر. لكن ما إن يفلت من قبضة آخر موظّف/ة على الجانب الإسرائيليّ، حتى تبدأ الأمنية الثانية أن يقرّ الموظّف الأردنيّ بعروبته التي لا غبار عليها ويعفيه مما أصابه في الجانب الإسرائيليّ . ولكن ما إن يبدي الموظّف الأردنيّ إشارة لتعامل رسميّ حتى تنقلب الأمنية، فيصرّ على أنّه «إسرائيليّ» – بجواز السفر على الأقل– وأنّه يرفض أن يتعاملوا معه كأيّ عربيّ ! فـ «إسرائيليّته» –حسب جواز السفر على الأقلّ– غير النافذة في الجانب الذي يشغله الإسرائيليّون على المعبر والتي تلغى أمام فلسطينيّته أو عروبته الميمّمة شطر الشرق– أو الجنوب في حالة السفر إلى مصر– تحضره، ويحاول أن ينفخ فيها الروح ليتّخذها بطاقة دخول إلى الأردن. يحتمي بها من الموظّف الأردنيّ يرفعها في وجهه بقوة ليسّر له أمر المرور ويسرّعه! وهذه بداية الرحلة في متاهات هذه النفس المعذّبة التي تتّخذ على المعابر مع مصر أبعادًا أخرى تتجلّى في الخوف من بيروقراطية مفتعلة، تؤخّر إتمام معاملات المرور، حتى فضّها بدولار أو اثنين أو جنيه مصري من تحت الطاولة. في ما يتعلّق بالموظّفين الإسرائيليّين والأردنيّين في نقتطي العبور، يشكّل جواز السفر هُويّة، فيتعاملون مع حامله على هذا النحو. ويكون كذلك بالنسبة للمعنيّ نفسه. وهنا تبرز مسألة غياب التطابق بين الهُويّة كما يريدها الفرد لذاته، وتلك التي يجسّدها جواز السفر. فكون «الجواز» ورقة ثبوتية إسرائيليّة لا يعني أوتوماتيكيًا أنّ حاملها كذلك في نظر ذاته أو أمثاله، وحتى في نظر الجهاز الأمنيّ الإسرائيليّ على نقاط العبور كما يخبر ذلك الفلسطينيّ من إسرائيل كلما غادر إلى الخارج. كذلك إن مدلول «الإسرائيليّ» مطابق في الجاري وفي لغة التصوّرات والتداعيات اللفظية لـ «يهوديّ». وهذا المعنى الأرجح لـ «الجواز» في المعنى العمليّ والدلاليّ. الأمر الآخر الذي يبرز هنا هو حقيقة أنّ الهُويّة لا تتحدّد بفعل صاحبها أو بتعريفه هو لنفسه، بل يمكن أن تتحدّد بفعل جهة خارجية، وهي السلطة التي تمنحك جواز السفر، أو تلك التي تتعاطى مع جواز السفر الذي تحمله. فالموظّفون الإسرائيليّون يتعاملون مع

الفلسطينيّ حامل «الجواز» الإسرائيليّ على أنّه آخر بغير «جواز». كأن فعل التعريف السياسيّ المتجسّد في هذه الورقة الثبوتيّة يتعطّل كلّيًا على نقطة العبور الإسرائيليّة، وهي التي تجسّد بالتحديد السيادة الإسرائيليّة التي أصدرتها! إلا إن جواز السفر ذاته يكتسب كامل معناه إسرائيليًا بالذات في الجانب الأردنيّ من نقطة العبور! فحامل جواز السفر هذا قد يكون معرّفًا نفسه على نحو خاصّ به، لكنّه يتكئ على جواز سفره ليمرّ. فإذا بدولة مواطنته لا تعتبره تمامًا، وإذا بدولة مجموعة انتمائه القوميّ تأخذه بحرفيّته ورمزيّته. فيتعثّر المرور وتختلط التعريفات ومعها المشاعر والأفكار. ربما لأنّ إسرائيل المانحة جواز السفر لمواطنيها الفلسطينيّين مخوّلة التشكيك في نفاذه، أو طرح السؤال حيال حامله، الأمر الذي لا تجيز الأردنّ أو مصر لنفسيهما أن تفعلاه، لأنّهما تحملان على محمل الجدّ الورقة الثبوتية الإسرائيليّة وهي رمز من رموز السيادة.

يعتبر الفلسطينيّ جواز السفر ورقة ثبوتية عملية لا أكثر. يبرزها فيختمها الموظّفون على نقاط العبور أو يحتجزونها إلى حين، ثم يمرّ بها ومعها. هذا في حين أنّه على الغالب لا يجعلها تعريفًا له ولهويّته. الجنسيّة في هذه الحالة لا تتحول إلى هُويّة بالمعنى الثقافيّ الشموليّ الوجوديّ. بل إنّ الهُويّة تكمن في الجهة المقابلة للجنسيّة. إلاّ أنّ هناك في الجهة المقابلة مَن لا يستقبل البثّ على هذه الموجة، ويصرّ أنّ الجنسيّة هي الهُويّة. ومن هنا هذه البينية التي يعيشها الفلسطينيّ المسافر من إسرائيل نحو فضاءاته العربيّة، وبخاصّة على المعابر العربيّة للحدود. ومع هذا، فقد ينقذه الوصول إلى هدفه في الجانب العربيّ من الحدود من هذا الشعور عندما يلتقي الأحبّة أو المضيفين. وقد يكونون مؤسّسة ثقافيّة أو طرفًا سياسيًا تجاوز حسابات الهُويّة والجنسيّة.

يصير المرور بين دولتين عبورًا بين هويّتين اثنتين على الأقلّ، أو سفرًا بين الهُويّات المتبدّلة وبين الأمنيات الهويتيّة. يكون العربيّ عربيًا ونقيضه؛ وهكذا تبدأ الرحلة. يصل إلى المعبر في الجهة الإسرائيليّة عربيًا فلسطينيًا، قاصدًا بلاد العرب. في أول مواجهة، يطالب بأن يُعتبر إسرائيليًا . ما إن يمرّ إلى نقطة تمركز الموظّف الأردنيّ، حتّى يطوي صفحة إسرائيليّته، ويتقدّم بخطى عربيّة واثقة من أنّ عروبته الآن خالصة لا غبار

عليها، وأنّها بطاقة دخوله السريعة والميسّرة إلى عالم انتمائه الرحب، الذي لا شكّ أنّه سيفتح ذراعيه وقلبه لضمّه بقوة، ليعوّضه عن عذابات الهُويّة التي تلحق به بفعل السياسات الإسرائيليّة ووقائعها. ويفيق من هذا الظنّ الذي يدغدغ جوانحه عند رسميّة الموظّف الأردنيّ الذي عادة ما يكون لطيفًا. فإذا به ينكفئ عن عروبته الخالصة ويتركها عائدًا إلى «إسرائيليّته»، فيتغير صوته، وتحتدّ حركاته ممتطيًا جواز سفره الإسرائيليّ. تختلط عليه، عند المعبر، الهُويّات الذاتيّة الوجدانيّة مع الهُويّات الرسميّة التي تمنحها الدول. هُويّة الروح والوجدان بهُويّة الوثيقة والمستند.

وسرعان ما تبدأ المتاهة من جديد في الجهة الأردنيّة للمعبر الحدودي، بحديث مع سائق سيارة الأجرة، الذي غالبًا ما يكون فلسطينيًا مغيّبًا عن وطنه الأول بالوراثة، ومارًا في عدد من الأقطار الشقيقة، طفلاً فيافعًا فشابًا فمنفيًا ثم عائدًا إلى الأردن في انتظار الفرج. ويكون التعارف السني ثم السؤال عن المكان باتجاهي الوقت، من أي مكان أتى وأيّ مكان يقصد. كل شيء يسير على وقع الأخوة واللقاء الأول. موضوع الحديث دافئ يسمح للفلسطينيّ الوافد من المثلث أو الجليل أن يدخل ثوب فلسطينيّته بغير عناء. يتنفس الصعداء لهذا التطابق في الحال والأمنية والمعلومات بينه وبين السائق الذي يصير بطاقة الدخول إلى رحاب الهُويّة الفلسطينيّة، ومنها إلى الانتماء العربيّ الكبير. وكثيرًا ما تكون الهُويّة الفلسطينيّة (بمعنى القضية والموقف والهمّ المشترك) تأشيرة دخول نافذة إلى الفضاء العربيّ، مثلما قد تتحوّل إلى بطاقة دخول يُحتجَز صاحبها عند المعابر أو يسجّل على أنّه «بدون» جنسيّة أو هُويّة كما الفلسطينيّ في الكويت مثلاً. نَأَت المسافات بينهما، ووحّدتهما من جديد الذاكرةُ المشتركة. فقد يكونان على معرفة بأَقارب مشتركين وأتيا من المنطقة ذاتها، من ساحل الكرمل مثلاً، أو من الجليل أو المرج. وقد يوحّدهما التطلع إلى عودة الأهل لديارهم وإيجاد حل للقضية. يأخذ السائق المسافرَ إلى عنوانه وقبل، إلى هويّته الفارّة منه أو الفارّ منها (وفقًا لزاوية الرؤية). يخلّصه السائق في العادة من متاعب اللقاء الأول مع إشكال الهُويّة على المعبر في ضفتيه، الإسرائيليّة والأردنيّة. لقاء عادي بين مسافر وسائق يتحول إلى مساحة لتَشَكُّل الهُويّة من جديد بحيث تستعيد توازنها المفقود ويختفي منها التوتر الوجوديّ. فما دام بإمكانه أن يكون فلسطينيًا «خالصًا» بغير إضافات أو قيود، فإن الأمر يخرجه من المتاهة إلى أفق مفتوح. ويكفيه أن يتّضح المركّب الفلسطينيّ

في هويّته ويزهو حتى يطلق تنهيدة الخروج من تجربة المعبر الحدودي. يسترخي على الكرسيّ بجانب السائق ويغمض عينيه، تاركًا هواء عمان ورائحة الصحراء حولها يملآن رئتيه.

لكن المرور بين الهُويّات يتم بزاوية حادة، فما أن يصل الفندق حتى تتضخم ذاته الباحثة عن هويّتها وتطرح مطالبها على موظّف الاستقبال والنادل والعاملين ضمن خدمة الغرف. فكأنه يبدأ مشوار عودته إلى وضعيته / هويّته الإسرائيليّة. يأمر وينهى معتمدًا على ما في حافظة النقود وما تحتوي عليه من مال. ويتوهّم أنه يتمتع بتفوّق يتعدى تفوّق الضيف النازل في فندق إلى الاعتقاد بأن المكان الذي أتى منه، إسرائيل، يمنحه «أفضلية» ما على المضيفين، ربما فيما يأكله أو يلبسه أو يستطيعه. وربما جواز السفر الذي بحوزته الدالّ على إنه من دولة مصنّفة «متحضرة» و«متطوّرة» وليست من «العالم الثالث»! ولمثل هذه المكانة التي أتى منها تداعيات ودلالات تسكن في لا وعيه وتحرّكه. فيستعرض هذا التفوّق ببذخ لا مبرر له. (حجازي 1976). . وفي هذا ما يفيد الاقتصاد الأردنيّ أو المصريّ الذي يعتمد بوعي وإدراك على العملة الصعبة الوافدة من السياح الوافدين من كل موقع. ولكن قد يكون الشعور بالتفوّق في شقه الآخر مظلمًا. إذ قد يتعامل صاحبه مع مضيفيه باستعلاء ظاهر أو بأوامرية السيد. أما من صادفت ورديّةُ عمله ذاك النهار أو الليل، وعادة ما يستطيب الوافد الاستعلاء ليلاً بعد كأس أو اثنتين، فيكون نصيبه ما يكون من صراخ أو همز أو أوامر مسنودة بذات متضخمة فوق طاقة الحروف على الاحتمال بعد أن كانت في الصباح على نقطة العبور بسعة كشتبان أو أضيق!

يشعر صاحبنا بأنّه ملِكُ زمانه ومكانه، فيستعيد سيطرة متمنّاةً على مصيره. (فريري 1980) وإنْ لوقت الزيارة فقط. وهي سيطرة يفتقد إليها في الوطن حيث يسكنه شعور بالغربة في الوطن مقرون، في العادة، بشعور الدونيّة وتبخيس الذات وبالتوتر الوجوديّ بسبب التناقض بين الوطن المفقود وبين الدولة ذات السيادة على هذا الوطن. تتكثف الحالة السياحية أو فوائدها فتصير فسحة لالتقاط النفس وأكثر مناسبة لردّ الاعتبار للذات المقهورة ولحل التناقض المشار إليه. ويكون ذلك بإنشاء معادلة نفسيّة يكون فيها الزائر الفلسطينيّ للمواطن الأردنيّ أو المصريّ في الفندق

أو المطعم بمنـزلة الإسرائيليّ اليهوديّ له، في المعادلة التي يعيشها في الوطن. فهو هناك مقهور مهمّش ومغيّب على الدوام تقع عليه صنوف الأفعال القهرية من تمييز وتشكيك دائم وملاحقة وتغريب وتحقير وإبعاد وإقصاء ومصادرة حقوق وأرض. أمّا في أماكن رحلته السياحية، فيتبدّل ذلك بالتحوّل إلى «قاهر»، وذلك عبر قوّة دفع داخلية للتخلّص من حالة القهر وما تنتجه من توتّر وجوديّ أو من اعتبار متدنّ للذات. (فريري 1980) يمنح نفسه متنفّسًا يردّ له الاعتبار أو الثقة أو التوازن، وإن كان لزمن محدود، ينتهي لحظة يلتقيه رجل الأمن الإسرائيليّ مجدّدًا في هذا الجانب من المعبر الحدوديّ، ليعيد الحياة إلى مجراها! هذا القلب للمعادلة، فيما يتعلق بموقعه هو في معادلة القهر، يترجَم في العادة إلى عدد من المواقف تشكل مجتمعة ذاك الإشكال الهويّتيّ.

في الحالة الأولى، يصير هذا السائح «باشا» حيال سائق سيارة الأجرة الذي يسوء حظه ذلك اليوم فيصادف أن ينقله من الفندق الذي ينـزل فيه إلى هدف آخر في المدينة التي يقيَّض لها أن تستضيف هذا «الباشا» وتجلّيات باشويّته. إضافة إلى ذلك الصلف في توجيه الملاحظات عن السياقة، يفرض التسعيرة التي يريد. وليس ذاك لأنّ ما يطلبه السائق باهظ أو لا يتناسب مع ما يدفعه في إسرائيل، بل ليمنح نفسه «السيطرة» على زمام الأمور (ولو في هذا الشأن الصغير)، بخلاف ما هو عليه في الوطن. يأخذ وضعيّة مريحة على المقعد الخلفي أو بجوار السائق، وتكبر سيارة الأجرة لتصير «أرضًا» يعلن عليها سيادته المفقودة في الوطن فيمارسها في غيره، على قدر ما يتيح له المشوار من الميريديان إلى قصر الصنوبر. احتفاظه لنفسه بحق تحديد الأجرة يمنحه شعورًا بالتفوّق وبأنه صاحب القرار، فكأنه صانع الحدث، بينما هو في الوطن بمنـزلة المفعول به ضحية الحدث أو الرادّ عليه. وهناك بُعد آخر لهذا السلوك وهو أنّه في عمّان في مقدوره أن يكون غير مغرَّر به! لن يقبل أن يجعله السائق أضحوكة، فيأخذ منه مبلغًا مضاعفًا. وهنا يتجلّى شكل آخر من منظومات القهر التي يحملها. فعدم الثقة التي يبثّها له القاهر الإسرائيليّ، مهما يفعل هو أو يجتهد، يُسقطها الآن على السائق الأردنيّ. لن يدعه يفعل به ما يعيشه هو على الدوام، إنسانًا فاقدًا لوزنه النوعيّ، مقهورًا تطوّح به أنظمة المدفوعات في إسرائيل ذات اليمين وذات اليسار دون أن يكون قادرًا على المقاومة أو المعارضة. ليس هذا فحسب، إنّما يظل الاتّهام لاحقًا به

من حيث إنه لا يدفع المستحقّات عليه للضريبة أو لمؤسّسة التأمين القومي في إسرائيل ومن حيث إنه لا يحترم شيكاته كما يدّعي القاهر من مرّة إلى أخرى. أمّا الآن، فإن الفرصة مؤاتية ليغير من هذه الوضعيّة. فالسفرة القصيرة هذه فرصة للخروج من خانة «المَضحكة» / الأضحوكة أو من خانة «المطبّة». بل هي فرصة مزدوجة يستطيع فيها أن ينتقل إلى خانة الفاعل، أيضًا، فـ «يضحك» هو على السائق ويفرض عليه التسعيرة التي يريد، دينارًا أو دينارًا ونصف الدينار، ويكون قادرًا على التشكيك في أحد ما وهو مثار الشكّ دائمًا وأبدًا في إسرائيل. تصير لهجته آمرة ناهية، عبارته موجزة مقتضبة كأنه شرطيّ على باب بيته يطالبه بقسط ضريبة الدخل، أو جنديّ إسرائيليّ على المعبر الحدوديّ أو موظّف أمن في المطار! فيكرّر: «لا..لا.. أبدًا»، «لن أقبل قطعًا»، «هكذا قرّرت»، «خلص..خلص.. انتهى الموضوع»، «خذ دينارًا واحمد ربك»! ثم يترجّل من السيّارة، مفعَمًا بإنجازه النفسيّ، مرتاحًا لما حقّقه من تعديل للشرط الوجوديّ المجحف الذي يعيشه في بيته. يدخل مبتغاه بنفسيّة المنتصر على السائق، وأكثر للتوهّم بأنّه ردَمَ الهوّة السحيقة في النفس واستعاد التوازن! أمّا إذا كان مبتغاه مطعمًا من تلك التي تفخر بها عمّان وتبقى في الذاكرة والفم بعد مغادرتها، فإنّ المشهد ذاته سيتكرّر مع النادل هناك. خذ وهات، وطلبات تبدأ ولا تنتهي وأسئلة استفسار واستنكار عن النكهة والطعم واللون، ثم طلب استبدال الطبق أو التهديد بعدم دفع الفاتورة بسبب تأخّر مزعوم من النادل في تلبية الطلب. وأخيرًا، احتجاج بالصوت والصورة على قيمة الفاتورة، وطلب مقابلة المدير أو صاحب المطعم، والدخول في خناقة نفسيّة يقصد بها الخروج من المطعم لا متخمًا فحسب، بل مفعمًا بشعور غير معرّف سوى أنه يغطّي على الشعور بالنقص في الوطن.

وقد يكون في المطعم ساعتها ذاك المطرب المناوب من إخوتنا اللبنانيّين الذين يتمتّعون بصوت جبليّ أو ما يشبهه. هنا يكون المطرب أو أحد أعضاء فرقته من العازفين عنوانًا لمفاعيل نفس هذا السائح المحبط في الوطن. فتبدأ الهمسات توعز له أن يغني أغنية كذا مهداة إلى فلان أو فلانة. ثم الطلب أن يركّز على القدود الحلبية أو الأغاني القديمة لعبد الوهاب أو أي شيء لموسيقار الأجيال. لا يهم إذا كان المطرب لا يعرف سوى شطر أو جملة واحدة من هذه الأغاني أو إذا كان صوته لا يكنّ الودّ لألحان عبد الوهّاب. أمّا إذا كان مَن هناك مطربة بالمصادفة (وهذا ما يحدث في مصر عادة)، فإن الحميمية

في الطلبات تأخذ منحى آخر. ويصير السائح أكرم أضعاف أضعاف، فيما هو مستعد لتقديمه إكرامية لتلبية الطلبات التي لا تنتهي من أول السهرة إلى آخرها. لكن قد يندلق أخونا على المطربة فيصرّ على استضافتها بعد انتهاء العرض، وينتفخ صدره بالرجولة فيشاجر كل من حولها والله في الأعالي، ضاربًا على صدره، واعدًا تارة، متوعّدًا تارة أخرى. حالة تضخّم مؤقتة للذات مرفق بشعور مفاجئ بالقدرة على تسيّد الزمن المعطى وصناعة الحدث في مساحته تعوّضه عن حالة التقزّم والتضاؤل إلى حدود الصفر في الوطن. وليس هذا فحسب، إنّما في الأمر هنا اختلاط للذكورة المنتشية المسنودة بالرجولة والشعور بالتفوّق المفاجئ. خليط جاهز للانطلاق على شكل مسلكيّات بهيميّة أو فظّة، كأننا في غابة يناطح الوعل فيها نفسه، في سعيه إلى الفوز برضى وإعجاب أنثاه. وصاحبنا هنا يصرّ، في بعض الحالات، على أن يلتقط أحدهم له صورة في وضعيّة حميمة مع المطربة أو المطرب وعليه علامات الكأس العاشرة والسهر.

كثير من الفلسطينيّين في إسرائيل يسافرون أصلاً لحضور مهرجانات غنائية، أو زجلية، أو عروض لفنانين عرب يأتون العاصمة الأردنيّة أو فنادق البحر الأحمر المصريّة خصّيصًا. هنا، تحصل الهيصات حول المقاعد وحول الرقص في المفازات تعبيرًا عن «السلطنة» والطرب. ورغم وجود منظمين وحراس شخصيين، فإن السياح المسكونين مرة بالشوق إلى ما يخلّصهم من اغترابهم في مكانهم، ومرّة بغصّات مقهورة في دواخلهم يتحرّرون في لحظة وينطلقون من انقباضهم بأشكال تربك محيطهم من أمكنة وأناس. ينفلت البعض في طربه، فلا أحد يستطيع أن يطلب منه أن يخلي الممر، أو ساحة الرقص، ولا أن يمنعه من الاقتراب إلى المنصّة لتحيّة المطربة أو المطرب؛ وعن كثب! أمّا الحرّاس الشخصيّون، فيخفقون على الدوام في صدّه عن باب غرفة المطرب المحبوب أو عن استراحة المطربة المغناج. لكن قد تعمل تيارات النفس بمستوى مغاير فتنهال الطلبات الآمرة بأداء هذا الأغنية وتلك الشطرة من الموّال أو تكرارها لأنها كانت في غاية الإطراب. ويصير التخاطب عنفًا كلاميًا ينتهي من مرّة إلى مرّة بعنف جسديّ، كأنْ يتدافع الناس على باب، أو أن يتشاجروا مع المنظّم، أو أن يقتربوا عنوة من الحرّاس إلى الفنان أو الفنانة، لالتقاط صورة تُعرَض فيما بعد في محل العمل، أو تُحفَظ في الغرفة، أو تكبّر إلى الحجم الطبيعيّ لتُعرض في صدر البيت

مرفقة بالشرح المملّ كلما دخل ضيف أو خرج. وعادة يكون وجه صاحبنا في الصورة مجهدًا من السهر، أو يتصبب عرقًا من شدّة الشجار في الطريق إلى التقاط الصورة مع العشرات الذين يكونون في المنافسة إلى تخليد تلك اللحظة. أما وجه الفنان أو الفنانة، فيبدو مبتذل الابتسامة (إلا فيما ندر)، لأنّ الصورة التُقطت عنوة، أو من خلال تعلّق أخينا بعنقه / ها وأذياله / ها في لقطة عناق جانبية.

إشكال الهُويّة لدى الفلسطينيّ الوافد إلى عمان أو القاهرة من داخل إسرائيل يتجسّد صورًا ومَشاهدَ في هذا اللقاء السياحي المحدود بزمن. وهو لقاء يكشف الإشكالية أكثر مما يحلّها بالنسبة للكثيرين. وأبشع ما فيها أنّها تحمل في طيّات وحيثيّات كثيرة شعورًا بالاستعلاء على الأشقّاء العرب عبر الحدود أو رغبة بالتعويض عن مشاعر توتّر وجوديّ يأتي بها من الوطن. المشكلة في الأمر أنها تتحول إلى سلسلة من الإساءات إلى الأشقّاء في عمان أو القاهرة. فالسياحة في عمان تشكّل فرصة لاستعادة الوطن الغائب في النفس، بمحاولة فرض السيادة على طول وعرض المدة السياحية وما يتخللها من تنقّل بسيارة الأجرة أو مكوث في فندق أو حضور حفلة موسيقية. هذا الشعور بالإحباط والعجز في الوطن –بلغة ممارسة السيادة– يتحوّل إلى فرض للسيادة في مكان وزمان متاحين بفضل الفعل السياحيّ والفضل المفترض للسائح على المقيم.

في الأصل، لا يمكن للفعل السياحيّ إلا أن يجري في ظروف من التمكّن والقدرة (على الأقلّ من الناحية المادّيّة). وهنا يكمن إغراء تحويل الممكن ماديًا إلى ممكن سياديًا، إلى تفوّق الوافد على المقيم ونشوء نوع من علاقة قهريّة يتطلع فيها السائح الوافد إلى أن يكون سيّد الموقف على الدوام، ويسعى ليحقّق هذه السيادة أو أن يستظهر ما يعتمل بداخله على الأقلّ. ولن يرتدع عن الإتيان بمسلكيّات عنيفة، فيخجل منه رفقاء السفرة من الوطن أو ينكرون معرفتهم له أو للبلد التي أتى منها. يهزّون أكتافهم استفظاعًا أو علامة أنّهم لا يعرفونه. وهذا ما لا يحدث للواحد منّا عندما يزور أوروبا أو كندا مثلاً؛ أي أنّه لا يحدث عندما يكون عنوان السفرة السياحيّة مجتمعًا أو بلدًا أكثر رقيًا وتحضّرًا وثراءً، لكنه قد يحدث لنا في زيارة لبلد نعتبره دون مستوانا اقتصاديًا أو ثقافيًا (وهو أمر يقوم على الافتراض أو التوهّم بغير علاقة بالحقيقة على الأرض) مثل تركيا أو جزر الهند أو أفريقيا. وقد حصل هذا لفترة زمنيّة طويلة

نسبيًا عندما انفتحت أبواب بوخارست أو موسكو بعد انهيار الاشتراكيّة، حينما عاد البعض معلنين، كأنهم فاتحون جدد، أنّهم اشتروا صبايا حانة كاملة ببعض حبات من اللبان، أو أنهم استحوذوا على أجمل امرأة في المدينة لمجرّد قطع الوعد لها بإهدائها بنطالون جينس! وهنا أيضًا، يكون مثل هذا السرد، حصل أم لم يحصل، عاكسًا لما يعتمل في النفس السائحة في بلاد الله الواسعة من رغبة في السيطرة وتحقيق ما يعجز عنه الفرد في وطنه حيث يعيش مقهورًا ومشروطًا.

مثل هذا الشعور يترجم، أحيانًا، إلى لغة السياحة الجنسيّة، فيصير المكوث في حانة، أو خمّارة، أو ما بينهما، فرصة لتضميد الجرح النرجسيّ الذكوريّ المفتوح جراء العجز السياديّ في الوطن. (طرابيشي 1991) بفعل جنسيّ نشط مسنود –ربّما– بالعقاقير أو بغيرها خارج الوطن. هذه الذكورة المخصّيّة في الوطن –كلّيًا أو جزئيًا– بفعل القهر النفسيّ والجسديّ والاجتماعيّ المباشر تتفجّر في مواقع السياحة على مداها، مدفوعةً بوفرة المعروض من أجساد اضطرها الفقر أو قادها القدر إلى ذلك، محكومة لنشاط شرطة الأخلاق وقيود الزمن المعطى. يصير واحدهم هارون الرشيد وسط حريمه ونزلاء بلاطه، أو –على الأقل– «أبا نواس» ثملاً يقرأ شعر الفحش وعلى مرمى منه جاريتان وغلام. هكذا يلخصّون تجاربهم الجنسيّة هناك بكثير من التشبيهات والضحكات الفاجرة. ولا يهمّ إذا ما كانت هذه التجارب قد حصلت فعلاً أو لم تحصل، وإنها من وحي أمنية أو تطلّع محروم. فحصولها في المخيال، ثمّ سردها كأنّها وقعت فعلاً، له دلالته النفسيّة كما ثبّتها أمامنا فرويد وتلامذته. والفعل الجنسيّ في سياقنا يشكل تعويضًا عن الخصيان الذهنيّ، عن القهر الذي يأسر الوجود ويرهنه لشروط الآخر وهيمنته. أما الاختراق، إذا حصل، فيصير اختراقًا للأفق المسدود في الوطن. كأن المكوث في عمّان أو القاهرة فرصة لتفكيك هذا اللغم الذي يثقل كاهل الإنسان في جوّانيته. ويكون التفكيك أحيانًا، بتحلّل الفرد المعنيّ من كل قيوده ليسلّم نفسه بالكامل إلى غرائزه الدفينة. ومثلما هو مرهون للقهر في الوطن يصير مرهونًا لـ «الحرّيّة» بمعنى الانفلات والتسيّب المَشوب بعنف خارج الوطن.

هذا النموذج من الشخصيّات الإشكاليّة يتصرّف محكومًا بما أكسبته إيّاه التجربة الإسرائيليّة، ومحكومًا في الوقت ذاته بما أفقدته إيّاه هذه التجربة، وبما أكسبته إيّاه

ما درجنا على تسميتها بـ«الوقاحة الإسرائيليّة» (وهي ضرب من المسلكيّات السمجة المسيئة للآخر، والتي يعتقد صاحبها أنّ له كلّ الحقّ في ممارستها –وليحمد الآخرون الله أنه يمارسها بهذا القدر فقط!). تلك وقاحة يصير الآخر حيالها عبدًا مسخّرًا للخدمة على مدار الساعة، أو مثل المارد في فانوس علاء الدين مأمورًا يحقّق الأمنيات الغريبة العجيبة. التجربة الإسرائيليّة –في حياة مثل هذا النموذج– زجّت به في خانة الاستعلاء على غيره من عرب عاربة أو غاربة. هكذا، فهو أفضل من أشقّائه بالطبع! ربما لأنه على اعتقاد أنّه أفضل منهم وضعًا معيشيًا، أغنى وهم أفقر، متحضّر وهم متخلّفون! وربّما لاعتقاده أنّه آتٍ من ربوع الدمقراطيّة وحرّيّة الرأي والتعبير إلى أناس مقهورين مسحوقين! إلا أنّ علم نفس المقهورين أو المستضعَفين يشير إلى حالة يلجأ فيها المقهور إلى احتقار ذاته المقهورة أو لعن ذاته (جنيت هيلمس) من خلال إعمال مشاعر الاستخفاف أو الاحتقار تجاه مقهور مثله (وهو هنا المواطن الأردنيّ). فكأنه إذا تعاطى باستعلائيّة أو باحتقار مع موظّف الفندق الذي يشبهه في كلّ شيء يكون قد احتقر ذاته المقهورة؛ وتلك هي إحدى منظومات حالة القهر التي يعيشها.

وهنا تطالعنا ظاهرة العودة بتساؤل عن خوف المواطنين في الأردن من نقد ملكهم أو نظامهم، أو من امتناع المصريّين عن الإتيان بحديث السياسة وشؤون الساعة. كأنّ المتحدث يتقمّص بذلك شخصية الإسرائيليّ اليهوديّ الذي ما إن يدقّ الكوز بالجرة حتى يبدأ بالتهكم على «غياب الدمقراطية» في الدول العربيّة، وعلى الإرهاب الذي يتعرّض له المواطنون هناك، وعلى الحالة المزرية لحقوق الانسان. فجأة يتلبّسنا الجنّ الإسرائيليّ، فنتحدّث من فمه وحنجرته وتصوّراته عن العالم العربيّ، أو إنه يتحدث من خلالنا. فنشفق على إخواننا لدى عودتنا من عندهم مسنودين بالدمقراطية الإسرائيليّة التي تضمن لنا حرية التعبير. وينسى المتحدّثون أنّها خرجت علينا مرّة تلو المرة بعنف هستيريّ مدمّر أوقع الضحايا، ناهيك عن المظالم اليومية المجازة في التشريع والحاصلة على إجازة مرور من الجهاز القضائيّ. مقهورون نرثي لحال الأكثر منا قهرًا وهم مثلنا. وفي اللحظة التي نشفق فيها عليهم، نكون قد حقّقنا أمرين اثنين على الأقلّ. الإشفاق من هذا الموقع يدلّ على أنّ هناك من هو دوننا، معادلة تعيد لنا الطمأنينة لأننا فيها «الأقوى». وقد يكون إشفاقنا عليهم تعبيرًا لإشفاقنا على حالنا، لأن حالتهم بالنسبة لنا تماثل حالتنا بالنسبة لليهوديّ في إسرائيل. فالإشفاق إذن

شعور مشكوك في مبعثه سوى أنه يشرعن القهر الذي نتعرّض له هنا، ويمنحنا إعفاء من مواجهته بادّعاء أنّ حالنا، مهما تكن التسمية، أفضل من حالة الأشقّاء في الأردن أو مصر وفي الكثير من الوجوه. وعليه، أمكننا أن نشعر بقليل أو بكثير من الامتنان للدولة العبريّة والامتيازات التي تمنحنا إياها (على الأقل مقابل المواطن الأردنيّ). ولا يهم ما إذا كنا بالنسبة لليهوديّ فيها عاملي نظافة أو بنّائين أو مقدّمي خدمات. وعليه، فلا بأس طبعًا في التطبيع الحاصل، لأنّه يمنحنا بعض ارتياح أو كثيرًا منه في كونه ينشئ معادلة جديدة نستطيع فيها أن نتّخذ هيئة الفاعلين مقابل المضيفين في مصر والأردن. فنأمر وننهى ونحدّد ونقرّر ونفرض و«ننجلق» و«نندلق» على هوانا كما يفعل اليهوديّ معنا، وبخاصّة إذا كان شرطيًا أو ممثّلاً للدولة. ونطلب فيلبّى الطلب. وهذا وجه واحد يغطّي على الوجه الإشكاليّ (وهو واقع حالنا في بلادنا).

يسافر الفلسطينيّ من إسرائيل إلى الأردن مقنعًا نفسه أنّه أعلى ثقافة ومعرفة، وأرقى ذوقًا في لباسه وطعامه وسيارته! وهي أمور متخيّلة قد لا تكون بينها وبين الواقع أي صلة، وإذا كانت فهي علاقة نفي يكون الواقع فيها نافيا لهذا التصوّر. هذا فيما تكون التجربة الإسرائيليّة قد سحقته تمامًا في وجدانه، فمحت هويّته أو كادت. جرّدته من وطنه وغربّته في مكانه. أقصته وغيّبته عن الفعل وزجّت به في خانة ردّ الفعل. ازدرت لغته وثقافته وتاريخه وانتماءه وهمّشتها كلّها. حرمته من حقوقه وأملاكه، وسلّطت عليه سيف الترحيل وهدم البيوت. هذا النموذج الهشّ أغرته «الفكرة الإسرائيليّة الناجحة»، فكسب منها وفقد نفسه قليلاً أو كثيرًا. أمّا اللقاء مع الأشقاء العرب حيث هم (الأمر ذاته حصل ويحصل لدى اللقاء بالأشقّاء الفلسطينيّين في غزّة والضفّة الغربيّة المحتلّتين)، فيكشف إشكالَ الهُويّة والتوتّر الوجوديّ بينه في الحاضر الجاري وبينه في الراهن الوجوديّ العميق، بينه في «اليوميّ» وبينه في «القوميّ». فيأتي سلوكه تعبيرًا عن الشيء ونقيضه. فهو مرتاح للقاء مجموعة انتمائه الأوسع وما تعنيه من اتّصال بذاته من خلال العيش –ولو لأسبوع– باللغة الأمّ الغائبة في الوطن أو المحاصَرة في حيّزها. واللغة تعني –فيما تعني– تلك الحفلة التي لا تُنسى لفيروز، وذاك الاستخدامَ المكثّف للغة العربيّة كلغة سيادة وحكم ومؤسّسات وحياة جارية يصادفها في كل حيّز وهي على أبهى ما تكون. وكثيرون هم العائدون عبر

الجسر المتحدّثون عن انشراح صدرهم للقائهم المتجدّد مع اللغة الأم، وعبر أيام بلياليها استطاعوا خلالها أن يتخلّصوا من سطوة اللغة الأخرى، من خلال التحدث بالعربيّة دون تسرّب الألفاظ العبرية إلى المحادثات، أو بالاستماع إلى العربيّة المشتهاة من فم المضيف أو محاضر في ورشة عمل. ويشكّل اللقاء باللغة الأمّ لقاء مع الذات المؤجّلة. والعودة إلى اللغة الأمّ هي –في هذه الحالة– عودة من الغربة، رغم أنّ في الأمر انتقالاً من مكان السكنى إلى موقع اللغة. وصحيح أنّ اللغة العربيّة حاضرة هنا، لكنها في الأردن تشكّل لغة السيادة على الأرضن لا مجرّد لغة مستعملة. يشعر بمنتهى الراحة أنّه يتسنّى له –لأيّام أو أكثر– أن يعيش بلغته التي تشكّل في الأردنّ فضاء غير متناه، وتدخل كلّ حيّز ينوجد فيه؛ بدءًا بموظّف نقطة العبور، مرورًا بموظّف الاستقبال في الفندق، وانتهاءً بمرشد السياحة في البتراء حيث يمكنه أن يتصفّح كرّاسة بالعربيّة النقيّة غير المترجمة. تجربة التواجد في عمان أو القاهرة تحمل معها تجربة التواجد في اللغة المفتقدة. ومثلما هي اللغة العربيّة في الأردنّ ممتدّة على هواها، يكون الشعور الداخلي للفلسطينيّ الخارج من قبضة العبريّة وفضاءات الآخر نحو مساحات لغته المحاصرة. فالإنسان ينوجد بلغته بالأساس. فهي كفيلة بمنحه متّسعًا ومتنفّسًا تعجز عنه اللغات الأخرى، وبخاصّة عندما تكون لغة القهر والنفي له وللغته. وفي هذا يستوي المسافرون إلى عمّان أو القاهرة. ومهما يكن ميلهم أو نزعاتهم، فإنّ جميعهم يعودون بهذا الشعور من الارتياح والانشراح؛ أو كما عبّرت عن ذلك أمامي إحدى الزميلات بقولها: «هناك في القاهرة شعرت أنّني في مدينتي أكثر ممّا شعرت بذلك في حيفا مسقط رأسي». إذًا اللغة –في هذا السياق– لا تنحصر في كونها أداة اتّصال أو جملة من الألفاظ والدلالات والصور، بل تتجاوز ذلك لتتحوّل إلى جغرافيا (حلبي 2000) إلى فضاء للعيش، إلى نوع من الحرّيّة والانطلاق.

يتّضح مما استعرضناه أنّ الفلسطينيّ من إسرائيل المسافر إلى عمّان يقف أمام جملة من أسئلة هويّتيّة وجوديّة، بدءًا من اللحظة التي يبدأ فيها بالتفكير في التعريف الذي سيعطيه لنفسه عندما يسأله المضيفون عن مكان قدومه: «من أين أنتم؟». فهل هو فلسطينيّ؟ من أين؟ من الضفّة أم من غزّة؟ من الشتات؟ من إسرائيل؟ وهل سيقول إنّه من إسرائيل أم سيلجأ إلى تسميات أخرى مثل «عرب الداخل» أو فلسطينيّي الـ 48»؟ إنّها ليست مجرد كلمات، بل هي تعريفات للهُويّة لا يمكن إطلاقها إلا بمسؤوليّة.

وكثيرون الذين يحارون في أمرهم وأمر تعريفهم لأنفسهم حيال السؤال: من أين أتيتم! ويميل جميع الذاهبين إلى عمان –للتمثيل لا للحصر– إلى تعريفات تعميميّة تجعل الجميع «سواسية كأسنان المشط»، علمًا بأنّ الأمر مختلف بينهم عندما يكونون في الجانب الإسرائيليّ من الجغرافيا. هنا، يعرّفون أنفسهم تعريفات متباينة. وفق الطائفة أو الدين. أو وفق الانتماء الجهويّ. ولا يغيب عنّا أنّ بيننا وفي مواقعنا مَن يفاخر بإسرائيليّته أو حتى بـ «ليكوديّته» أو «شاسيّته». وهذا ما يختفي هناك (أو يُخفى) لضرورة دخول الفضاء الأردنيّ بغير معوّقات أو «أحمال زائدة». كأنّ السفرة إلى عمّان تردّ الأشياء إلى أصولها، أو كأنّها تنـزع أقنعة هويّتيّة، وتفرض على جميع الوافدين إليها من الجليل والمثلّث قناعًا موحّدًا. نختلف أو نتمايز في مواقعنا، ونتشابه ونتماثل لدى وصولنا نقطة العبور الأردنيّة. هذا المشهد غير ثابت أو مستقرّ، وبخاصّة إذا حضرت وفود منا حفلاً لمارسيل خليفة. عندها قد تبان هُويّاتنا الجهويّة من خلال استظهارها أو بالتجاوب بطرق متباينة مع أداء خليفة وفرقته!

للإجمال، نقول إنّه ستظلّ مجموعة منّا كلّما وصلت إلى عمان تنـزع بالغريزة إلى ردّ الاعتبار لذاتها بإسقاط منظومات القهر على المقيمين من المضيفين. مقهور يتوهّم أنه قاهر. فاقد للمعنى يسعى إلى استرداد معناه، إنسان يودّ أن يستردّ ذاته بعد أن جرى تشييئُهُ. مضيّع للذات وباحث عنـها في غير مكانها، عبر نسخ معادلة القهر التي يحملها في صدره على العلاقة مع أوّل إنسان يمكنه أن يستضعفه (سومرست موم). وهنا، كذلك، يمكننا أن نرى في جزء من الحالة قهرَ الإنسان لذاته وتحقيرَها، ضمن منظومة القهر ذاتها، وكجزء من انتقال احتقار القاهر له إلى العلاقة بينه وبين نفسه.(فانون 1972). فالمقهور قد يلجأ في إطار مواجهته للقهر إلى لوم نفسه وقهرها، مواربة لا مباشرة، من خلال قهر مَن هو أضعف منه.(حجازي 1976) مجرّد اكتشاف إنسان أضعف أو توهّم حالة كهذه يكفي لإدخال نوع من التوازن الوجوديّ ولو للحظات في نفس المقهور.

مهما يكن من أمر تجليات المسلكيّات الهويّتيّة في عمّان، تتواصل مفاعيلها بعد العودة. فلدى وصول نقطة العبور الإسرائيليّة، تبدأ عقارب الساعة بالتحرك على غير هدى. فهناك الخوف من التفتيش، أو الاستفزاز، أو مصادرة بعض محتويات الحقائب، أو

التأخير بغير ما سبب، أو الانتظار الطويل لأن الموظّفين في الطرف الإسرائيليّ يعملون على مهلهم دون أن يأبهوا للعائدين. كابوس الذلّ والمهانة على نقطة العبور يبدأ بنسج خيوطه. وقد يكون مجرّد هاجس أو توهّم؛ بيد أنّه في هذا وحده ما يُتعِب وما يكشف مرّة أخرى هذه المواطنة الهشّة أمام الهاجس الأمنيّ الإسرائيليّ الذي كثيرًا ما يتحوّل إلى مسلسل من التنكيل والإذلال الذي لا علاقة بينه وبين الادّعاء الأمنيّ المزعوم. فالعودة، إذن، لا تقطع سيل الأسئلة الوجوديّة بل تدفعه وتضيف إليه أسئلة جديدة. فالعودة قد تنهي مكوثًا طيّبًا في عمّان مرفقًا بتجارب وجوديّة تبعث على المسرّة الوجوديّة المفقودة في الوطن. وقد تقطع، أيضًا، ذاك التوهّمَ بزوال القهر أو استعادة التوازن مع الذات المقهورة، عبر استثمار السياحة لفرض معادلة القهر يكون هو طرفها القاهر. العودة تعيده إلى واقعه وموقعه في إسرائيل، فيبدأ بقياس الأشياء وفق تجربة السفر إلى عمّان أو المكوث فيها.

ثبت المصادر

مصطفى حجازي (1976). **التخلف الاجتماعيّ– مدخل إلى سيكلوجية الإنسان المقهور**. بيروت: المعهد الثقافي العربيّ.

فرانس فانون (1972). **معذَّبو الأرض**. ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، بيروت: دار القلم.

رباح حلبي (2000). **حوار الهُويّات: لقاءات عربية–يهودية في واحة السلام**. ترجمة مرزوق حلبي، واحة السلام: معهد الدراسات – مدرسة السلام.

جورج طرابيشي (1991). **المثقّفون العرب والتراث**. بيروت: دار رياض الريس.

باولو فيريري (1980). **تعليم المقهورين**. ترجمة يوسف نور الدين عوض، بيروت: دار القلم.

رائف زريق

حديث عن القوة والضعف وعن التدخل والتواصل

قوة 1

بحكم عدة ظروف، هناك الكثير مما يميز القيادة الفلسطينيّة في داخل إسرائيل (وبخاصّة أعضاء الكنيست)، ويبرز هذا التميّز بشكل لافت على خلفية المشهد السياسيّ في العالم العربيّ.

أولاً:ـ هذه قيادة منتخبة. تعمل هذه القيادة على هامش الديموقراطيّة الإسرائيليّة، لكنها في نفس الوقت تستفيد من هذا الهامش، فهي تعمل ضمن محدوديات معينة، وقد جرى انتخابها من قبل جمهورها في انتخابات سرية، لم تعينها حكومة إسرائيل من ناحية، ولا «تحكم» بقوة السلاح من

ناحية أخرى. بهذا المعنى يمكن القول إنّها قيادة شرعيّة (بالمعنى المألوف)، تستمد شرعيّتها من قواعدها الشعبية التي انتخبتها، والتي تستطيع أن تستبدلها إذا شاءت (نظريًا –على الأقل). وبالتالي، فهي قيادة لا تنتقل بالوراثة، وتخضع للمساءلة.

ثانيًا:ـ بكل المقاييس الشرق أوسطية، إسرائيل قوة إقليمية، عسكريًا واقتصاديًا وسياسيّا. إن شئنا أم أبينا، وإن اعتبرنا ذلك إنجازًا ديموقراطيّا أو اعتبرناه هزيمة وطنية، فإن هذه القيادة الفلسطينيّة تجلس في الكنيست، تشارك في تشريع القوانين وتستجوب رئيس الحكومة والوزراء، تصوّت مع الميزانية، تصوّت على اتفاق أوسلو، وعلى خطة فك الارتباط، وعلى اتفاق السلام مع مصر (وسوريا لاحقًا)، وعلى غير ذلك من القرارات التي لها بالغ الأثر على مصير المنطقة برمتها. بالرغم من التهميش البنيوي لدور أعضاء الكنيست العرب والمحاولة المستمرة للمسّ بهم سياسيّا (ومؤخّرًا جسديًا أيضًا)، تبقى الحقيقة الأساسية أنهم يشاركون في إجراء اتّخاذ قرارات تهمّ المنطقة بأسرها، أي أنهم يشكلون جزءًا (هامشيًا!) من مؤسّسة بالغة القوة والأثر، شاءوا أم أبوا، ان كان ذلك مدعاة للفخر أم سببًا للحياء، فإن بعض قوتهم مستمَدّ من قوة المؤسّسة التي يشكّلون جزءًا منها.

المواطن الأردني المتوسط يعرف أسماء «أحمد طيبي»، «عزمي بشارة»، و«محمّد بركة»؛ أما المواطن الفلسطينيّ في الناصرة، فإنه لا يستطيع أن يتذكر أسماء أعضاء البرلمان في الأردن أو مصر، أو حتى أسماء الوزراء في هذه الدول.

وإذا كان الاهتمام بإسرائيل، عربيًا، نابعاً من قوتها أو من صورتها القوية، ففي المقابل هناك اهتمام غربيّ بإسرائيل عائد لعدة أسباب، أحدها تاريخ الكارثة و«صورتها» الضعيفة ولاعتبارها في نظرهم واحة ديموقراطيّة وحالة متميزة تاريخيًا.

ثالثًا:ـ القضية الفلسطينيّة تملك رأسمالاً معنويًا هائلاً. أولاً لأنها قضية عادلة، ثانيًا لأن هناك من ضحَّوا من أجل عدالتها. هذا الرأسمال المعنوي ينتظر تجسّده في شخوص، او قل ينتظر تمثيله أولاً واستثماره ثانيًا (إيجابًا كان أم سلبًا). لقد راوح الفلسطينيّون في إسرائيل بين نموذج الخائن ونموذج البطل. وبين هذا وذاك فهم

يبقون في الضمير العربيّ بوصفهم الشاهد الأساسيّ على وقوع الجريمة: النكبة، ويشكّلون بأجسادهم بعض الأدلّة الظرفية حول حقائق التاريخ وتبدّل الأزمنة.

الفلسطينيّون في الداخل، بفارق عن منظمة التحرير بداية والسلطة لاحقًا، لا يملكون مؤسّسات ولا أجهزة أمن ولا استخبارات. بهذا المعنى، هم صورة الأخلاق خارج لوث السياسة والقوة.
النقد عادة يوجَّه ضد السلطة/ القوة، وفي ظل غياب السلطة/ القوة، ليس هناك ما يمكن أن يشكّل موضوعًا للنقد (على الأقل من وجهة نظر العالم العربيّ). القيادة الفلسطينيّة في الداخل غير مطالَبة بتقديم حساب للمواطن العاديّ في العالم العربيّ، فهي لضعفها تقع خارج ساحة النقد. وهذا رأسمال معنويّ صافٍ.

رابعًا:ـ رغم ضيق الديموقراطيّة الإسرائيليّة، ثمّة هامش واسع من حرّيّة التعبير والنشر في كل ما يتعلق بالحقوق السياسيّة (خلافًا للحقوق المادية ولتقاسم الموارد)، رغم التراجع الذي حصل مؤخرًا. هناك الكثير من مواقع الإنترنت والصحافة والنشرات والإعلام الإلكترونّي. هذه الوسائل تملك هامشًا واسعًا يمكّنها من نقد الحكومة الإسرائيليّة والسلطة الفلسطينيّة وسائر الحكومات العربيّة، دون أن تتعرض لخطر الإغلاق.

إلى حدّ ما، هذه المنطقة «محرّرة» من عسف الأنظمة العربيّة (وإن كانت تخضع لسيطرةٍ إسرائيليّة من نوع آخر). بهذا المعنى المتواضع، يمكن للفلسطينيّين في الداخل أن يكونوا، نظريًا، سببًا لـ«وجع الرأس» لأنظمة المنطقة إذا رغبوا في ذلك.

قوة 2

إنّ قوة الأنظمة العربيّة تكمن، في نهاية الأمر، في كونها أنظمة حكم تملك الجيش والإعلام والمال والجامعات، وتحرس الحدود. فإذا شئت، مثلاً، أن تحصل على منحة دراسية، فهي قادرة على توفير ذلك، وإن شئت بعض ساعات بثّ تلفزيوني حتى تنافس خصومك السياسيّين، فهي تستطيع تلبية رغباتك، وقِسْ عليه.

ضعف1

أما نقاط ضعف الفلسطينيّين عمومًا وقيادتهم، فهي ماثلة للعيان ولا تحتاج إلى برهان، خاصّةً في السنوات الأخيرة التي امتازت بتعمق الأجواء العنصرية والتحريض المستمر. إلاّ أن الضعف الأساسي هو ضعف بنيوي يتمثل في غياب مؤسّسات خاصة بهم، تنظّم أمورهم وترعى مصالحهم، فهم لا يملكون مصادر تمويلهم الخاصة، ولا إعلامهم الخاص، وأراضيهم تصادَر يوميًا، ولا يملكون شرطتهم ولا محاكمهم، ولا يملكون الحد الدنى من السيطرة على أمور بسيطة في حياتهم اليومية. لن أسهب في شرح مواقف/مَواطن الضعف فهي حاضرة/ماثلة للعيان.

ضعف 2

الأنظمة العربيّة، في المقابل، تعاني ضعفًا شديدًا. هذه الأنظمة فقدت وتفقد، بدرجات متفاوتة، شرعيّتها. في المعتاد، تستمد أنظمة الحكم شرعيّتها من مصادر مختلفة. قد تستمد الشرعيّة من الدين: فالحاكم يمثل تجسد القداسة على وجه الأرض ويحكم نائبًا للربّ. وقد تستمد الشرعيّة من حالة المواجهة مع العدو: حالة طوارئ دائمة لمواجهة العدو الخارجي، «لا صوت يعلو على صوت المعركة». وأحيانًا أخرى، يكون الشعب مصدر الشرعيّة فيكون الحاكم شرعيًا لأن شعبه انتخبه في انتخابات شرعيّة ديموقراطيّة.

لا حاجة للإطالة في الحديث عن الديموقراطيّة في العالم العربيّ.
الا أن مصادر الشرعيّة الأخرى – الدين ومواجهة العدوّ – هي الأخرى في أزمة، وإنْ كان «صدّام حسين» قد تذكّر اسم فلسطين إبّان حرب الخليج الأولى، وانتبه فجأة إلى وجود الربّ، فقرّر استثمار الاثنين في حربه. لن أطيل الحديث عن الأسباب التي جعلت الدين غير كافٍ كمصدر للشرعيّة، وإنْ كان الإغراء شديدًا والحديث طويلاً. أما عن المواجهة مع إسرائيل، فالموضوع أصبح نكتة، أو قل كذبة لا يصدّقها الحكّام أنفسهم. هذه الأنظمة مؤهّلة فقط لمواجهة شعوبها لا لمواجهة إسرائيل.

ما يشغل أذهان القادة العرب هذه الأيّام هو السؤال التالي: كيف يمكن استثمار اسم فلسطين دون تقديم المعونة الفعليّة لها؟ أي كيف يمكن استثمار الرأسمال المعنويّ

لفلسطين في معركة الشرعيّة الداخليّة دون توظيف رأسمال مادّيّ في فلسطين؟ أو كيف يمكنها أن تقنع مواطنيها أنّها تقف إلى جانب الفلسطينيّين، في حين أنّها في الواقع تقف ضدّهم؟ سلطة عارية تمامًا إلاّ من قدرتها على البطش.

السؤال الذي يجب أن يشغلنا نحن هو: ماذا يحصل عندما يلتقي ضعفنا مع قوّتهم وقوّتنا مع ضعفهم؟ كيف يمكننا أن نتصرف؟

عن التدخّل

منطق1

مقولة (أ): «نحن لا نزاود على الشعب الفلسطينيّ الرازح تحت الاحتلال، ولا نقول له ما هو معقول وما هو غير معقول، إنّما نقبل بما تقبل به قيادته، لذلك نرفض موقف أولئك المزاودين الذين رفضوا اتّفاق أوسلو (هنا في الداخل)، ثم رفضوا تفاهمات جنيف. «لن نكون كاثوليكيّين أكثر من البابا».

مقولة (ب):ـ «نحن نُدين العمليّات الانتحاريّة التي تمسّ بالأبرياء ونعتبرها عملاً إرهابيًا، رغم أنّ الاحتلال هو المسؤول عنها في المحطّة النهائيّة».

منطق 2

مقولة (أ):ـ «إنّ اتّفاق أوسلو، ومن بعده تفاهمات جنيف، عبارة عن تفريط وتنازل مجّانيّ من قبل قيادة الشعب الفلسطينيّ».

مقولة (ب):ـ «نحن لا نعاني ويلات الاحتلال يوميًا، وبالتالي ليس لنا حقّ الوعظ الأخلاقيّ ضدّ العمليات الانتحاريّة. اللي إيديه في النار مش مثل اللي إيديه في المَيّ».

منطق 3

مقولة (أ):ـ «خطاب أبو مازن في العقبة كان مهزلة».

مقولة (ب):ـ «ليس لنا موقف من خطاب مبارك في البيت الأبيض».

منطق 4

مقولة (أ):ـ «الأموال التي تقدّمها المؤسّسات الغربيّة الداعمة للجمعيّات العاملة هنا في الداخل هي عبارة عن شكل من أشكال التدخّل الأجنبي وتجب مقاطعتها».

مقولة (ب):ـ «تَلَقّي الأموال والمساعدات من السعودية هو عبارة عن تواصل مع الإخوة في العالم الإسلاميّ، ولا يمكن اعتبار ذلك تدخّلاً في شؤوننا الداخليّة».

منطق 5

مقولة (أ):ـ «نحن جزء من العالم العربيّ ومن حركة التحرر في العالم العربيّ، وهذا أمر طبيعي بحكم انتمائنا القوميّ».

مقولة (ب):ـ «نحن لا نجد أنه من الضروري، ولا حتى من حقنا، إدانة قمع مظاهرات الخبز في عمّان، أو إدانة إطلاق النار على المتظاهرين في دمشق أو خنق حرية الصحافة في مصر، باعتبار أنّها موضوعات داخليّة».

منطق 6

مقولة (أ):ـ «سعد الدين إبراهيم هو مجرّد عميل للأمريكان في مصر، ولا علاقة له بمسألة حقوق الإنسان أو قضايا الديموقراطيّة في مصر أو في العالم العربيّ».

مقولة (ب):ـ «قضية نقل السلطة من حسني مبارك إلى ابنه هي قضية مصرية داخليّة ولا يحقّ لنا التدخّل فيها».

ما هو المنطق الذي يحكم عملية النقد، ومتى يكون النقد تدخلاً ومتى لا يكون كذلك؟ إن الهدف من ايراد المقولات السابقة هو لفت النظر إلى أن البعض – أفرادًا، أحزابًا، جمعيّات – يتبنى في كثير من الأحيان إحدى الثنائيات السابقة (أي واحدة أو أكثر من منطق 1 إلى منطق 6، أي تتبنى المنطق على مقولتيه «أ» وَ «ب»)، مع العلم أن هناك تناقضًا واضحًا بين المقولة «أ» والمقولة «ب» في كل من الثنائيات السابقة.

في كثير من الأحيان، أولئك الذين يصرّون على أنّ ساحة عملنا هي الساحة الإسرائيليّة في الأساس، وأنّه يجب عدم خلط الأمور، هم الأوائل الذين يسرعون إلى نقد هذا النظام العربيّ أو ذاك، ويعتبرون أنّ اللقاءات مع العالم العربيّ هي جزء من التدخل من قبل العالم العربيّ في أمورنا الداخلية. في المقابل، هناك الكثيرون الذين يصرّون

على فكرة التواصل مع العالم العربيّ؛ لكنهم يحجمون عن قول كلمة حق، أو جملة نقد واحدة ضد نظام عربيّ، باعتبار أنّ ذلك ضرب من التدخل في الأمور الداخلية للدول العربيّة، وأنّه ليس من باب «الشطارة» أن ننتقد نظامًا لا ننضوي تحت سلطته من منطلق أنّ هذا النقد «ببلاش»، وذلك لأنّ المنتقِد لا يدفع ثمنه (وكأنّ عضو الكنيست العربيّ يدفع ثمنًا حين ينتقد سياسة إسرائيل ...).

هناك العديد من الأسئلة حول موضوعَي «التواصل» وَ «تقرير المصير». إنّ فكرة تقرير المصير بمفهومها العامّ جدًا قد تصلح لأن تكون المبرر المنطقي الذي يقيم الحدود بين «نحن» و «هم»، ويبرر مقولة عدم التدخل. ومقولة عدم التدخل تفترض وجود «نحن» محاطة بدائرة، حدودها معروفة، وتفترض أيضًا وجود «هم» محاطة بدائرة (دائرة السوريين، المصريين) معالمها واضحة وتنطوي على تجانس داخليّ، وبالتالي يجب عدم خلط الدوائر. أمّا فكرة التواصل، فإنّها تعني كسر الحدود وتجاوزها، وفتح القنوات بين هذه الدوائر. ما شكل العلاقة بين تقرير المصير «نحن» مقابل «هم» أي منطق عدم التدخل (إغلاق الدوائر)، وبين التواصل مع العالم العربيّ (أي فتح الدوائر)؟

النوع الأول من الأسئلة هو أسئلة نظرية لا أنوي الخوض فيها، وهي مشتركة لجميع التوجهات النقدية التي تسائل فكرة الهوية: من هي هذه الـ «نحن»؟ من قرّر حدودها وطبيعتها؟ وهل هذه الـ «نحن» متجانسة؟ ومن الـ «هم»؟ هل النظام بعينه – مؤسّساته المدنية أو من يمثله؟

شقّ آخر من الأسئلة يتعلق بالمنطق الداخلي، على سبيل المثال: هل يحق لنا أن ننتقد الفلسطينيّين أكثر من نقدنا للمصريين، باعتبار أننا أبناء شعب واحد، ومصير واحد، وبالتالي فنحن «أبناء بيت»، بينما علينا أن نراعي أصول «الضيافة» عند نقد أنظمة عربيّة أخرى؟

نوع آخر من الأسئلة هو كالتالي: هل نقدنا لمثقّفين أو لنشطاء في العالم العربيّ (المنطق 6/أ مثلاً) يستوي مع مقولة «عدم التدخل»؟ أوليس موضوع الديمقراطية في مصر موضوعًا داخليًا، وَ «أهل مكة أدرى بشعابها»؟ وهل صمتنا –من ناحية أخرى– على

إطلاق النار على المتظاهرين في سوريا أو في مصر يستوي مع فكرة «التواصل»؟ فإذا كان هناك تواصل، أفلا يعني ذلك أنّ علينا التزامات، وأنّ لإخوة لنا في النضال من أجل الديمقراطية في العالم العربيّ حقوقاً علينا، فلزام علينا إذاً أن نتضامن معهم؟ ألا يعني التواصل أننا أصبحنا من «أهل البيت»، أصحاب همّ مشترك والتزامات متبادلة؟ وهل يستوي منطق «أهل البيت» مع منطق الصمت بحجة عدم التدخل؟

نوع آخر من الأسئلة يهدف إلى قلب المعادلة: إذا شئنا أن نصرّ على موضوع «تقرير المصير» وعدم التدخل، ألا يعني ذلك أنّه على الدول العربيّة أن تكفّ عن التدخل في شؤوننا؟ مثلاً، هل تعيين عرفات أحدَ فلسطينيّي الداخل مستشاراً له، وجعله قائدًا وطنيًا، هو تدخّل أم لا؟ وهل تقديم المنح الدراسية للأحزاب، من قبل هذا النظام أو ذاك، هو تدخّل أم لا؟ وهل تخصيص ساعات من البث التلفزيونيّ لصالح نائب ما، كدعاية انتخابيّة له، هو تدخّل أم لا؟ وهل تحويل دعم مادّيّ لحزب من قبل متموّل عربيّ هو تدخل أم لا؟ إزاء جميع هذه الأسئلة، ينبغي أن نعيد التفكير في القصد من «التدخّل»، وَ «عدم التدخّل»، وَ «التواصل». وهل من الممكن أصلاً في عالم اليوم، بحركة أمواله، وتشعّب إعلامه، الحديث عن التدخّل وعدم التدخّل بهذه الصورة الرومانسيّة؟

النوع الأخير من الأسئلة يتعلق بالتدخّل والتواصل وعلاقتهما بسؤال المواطَنة الإسرائيليّة. ما شكل العلاقة بين فكرة التواصل وبين فكرة المواطَنة؟ وهل تأتي الفكرة الأولى على حساب الثانية؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فهل هذا معناه أنّ فكرة التواصل فارغة من أيّ مضمون سياسيّ، وتقتصر فقط على بُعد عاطفيّ– ثقافيّ؟ وإذا كانت كذلك، فما حاجتنا إلى السياسيّين حتى يقوموا بها، فهي حاصلة على أي حال بفضل الفضائيّات؟ أو لنسأل على النحو التالي: هل تُلْقي فكرة التواصل علينا واجبات سياسيّة جديدة؟ وهل تستوي هذه الواجبات مع المواطنة؟ وإن كانت تستوي، فهل يعني ذلك أننا نؤمن بفكرة المواطنة، وهي خالية ومجردة من أي بعد عاطفيّ–ثقافيّ، وترتكز فقط إلى بعدٍ قانونيّ–حقوقيّ؟

أما النوع الآخر من الأسئلة فهو يتعلق بالعلاقة الحساسة بين «التواصل» وبين «التطبيع». متى يصبح التواصل تطبيعًا، ومتى يكون تواصلاً؟ متى نزور مصر بصفتنا العربيّة– الفلسطينيّة، ومتى نزورها بصفتنا الإسرائيليّة؟

للأنظمة العربيّة الحاكمة أجِنْدة واضحة وأهداف واضحة عندما ترغب في لقاء قياديينا. لكن ما الذي تريده هذه القيادة عندما تلتقي الأنظمة الحاكمة؟

أسئلة صعبة، والمثقّفون السياسيّون مدعوّون للتعامل معها. لقد حان الوقت لنسأل أنفسنا: ما الذي نريده من العالم العربيّ؟ وما هي الأجِنْدة التي تحكم هذه العلاقة؟

بيير بورديه[1]

المقال المترجم

التفويض والمنمية السياسية

التفويض الذي بموجبه يمنح شخص ما سلطة، كما يقال، لشخص آخر، أي نقلُ السلطة الذي بمقتضاه يُرخِّص مُوكِّل لوكيل بأن يُوقِّع بدلاً منه، وبأن يتصرّف بدلاً منه، وبأن يتحدث بدلاً منه، وكأنه يمنحه توكيلاً، أي يمنحه plena) potentia agenda)، السلطة الكاملة للتصرف نيابةً عنه، هذا التفويض هو فعل معقَّد يستحق التأمل. وحامل السلطة الكاملة، الوزير، الوكيل، المفوَّض، المتحدث الرسمي، النائب، البرلماني، هو شخص لديه إنتداب، أو توكيل، أو تكليف لكي يُمثِّل– وهي كلمة متعددة المعاني على نحو غير عادي– أي لكي يبيِّن مصالح شخص أو جماعة ويجعل لها قيمة. لكن إذا كان صحيحًا أن التفويض يعني تكليف شخص ما

1. بيير بورديه (Pierre Bourdieu): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي (1930-2002). هذا النص هو بمثابة فصل من كتابه «بعبارة أخرى» صدر عن دار النشر ميريت للنشر والمعلومات – القاهرة، وهو في الأصل كلمة ألقيت أمام جمعية باريس للطلبة البروتستانت، يوم 7 تموز (يونيو) 1983.

* قمنا باختيار هذا المقال نظرًا لانه يتناول قضية التفويض ورأس المال الرمزي من وجهة نقدية، وبسبب اهميته، في نظرنا، بالنسبة لتحليل واقع التمثيل والتفويض في حالتنا. (التحرير)

بوظيفة، أو مهمة، بنقل هذه السلطة إليه، فلا بد للمرء أن يتساءل عن كيف يتأتّى للوكيل أن يستطيع إمتلاك سلطة على ذلك الذي يمنحه السلطة. حين يتحقق فعلُ التفويض بواسطة شخص واحد لصالح شخص واحد، تكون الأمور واضحة نسبيًا. لكن، حين يكون شخصٌ واحد حاملاً لسلطات حشد من الأشخاص فإن من الممكن أن يكون متقلدًا لسلطة متسامية بالنسبة لكل واحد من مُوكِّليه، وفي نفس الوقت، يمكنه أن يكون على نحو ما تجسيدًا لهذا النوع من الَّتسامي الإجتماعي الذي أشار إليه الدوركهايميون مرارًا.

لكن هذا ليس كل شيء، فعلاقة التفويض تهدِّد بأن تُخفي حقيقة علاقة التمثيل وتناقض المواقف التي لا يمكن فيها لجماعة أن توجدَ إلاّ عن طريق تفويض شخص فريد – هو السكرتير العام، أو البابا، إلى آخره – يمكنه أن يتصرف بإعتباره شخصًا معنويًا، أي بديلا عن الجماعة. في كل هذه الحالات، وطبقا للمعادلة التي وضعها المعياريون – الكنيسة هي البابا– فإن الجماعة، في الظاهر، هي التي تصنع الرجل الذي يتكلم بدلا منها، بإسمها – وهذا هو التفكير بلغة التفويض – بينما، في الواقع، يكون من الصواب أيضًا على نحو الإجمال القول بأن المتحدث الرسمي هو الذي يصنع الجماعة. ويرجع هذا إلى أن الممثل يوجد، لأنه يمثل (represente) فعل رمزي، إلى الجماعة الممثَّلة، المرموز لها، وهي توجد وتمنح الوجود لمثلها بوصفه ممثلاً لجماعة. في هذه العلاقة الدائرية نرى جذر الوهم الذي يتيح، في النهاية للمتحدث الرسمي أن يظهر وأن يتظاهر بأنه علّة ذاته (causa sui)، بأنه علّة ما ينتج سلطته، وكأن الجماعة التي تجعل منه متقلدًا لسلطات ليست موجودة – أو، على أية حال، ليست موجودة وجودًا كاملاً، بوصفها جماعة ممثَّلة – إذا لم يكن هو موجودًا ليجسدها.

وقد تم إخفاء هذه الدائرة الأصلية للتمثيل: فقد تم إستبدالها بحشد من المسائل، أكثرها شيوعًا هي مسألة إكتساب الوعي. تم إخفاء مسألة الصنمية السياسية والعملية التي على أساسها يؤسس أفراد ما أنفسهم (أو يتم تأسيسهم) بوصفهم جماعة عن طريق فقدانهم للسيطرة على الجماعة التي يؤسسون أنفسهم في داخلها ومن خلالها. ثمة تناقض ثنائي كامن في السياسة التي تكون حقيقتها أن الأفراد – بقدر ما يكونون أشدّ حرمانا – لا يستطيعون أن يؤسسوا أنفسهم (أو يتأسسوا) كجماعة، أي كقوة

قادرة على أن تكون مفهومة وأن تتحدث وتنال الإصغاء، إلا بتجريد أنفسهم لصالح متحدث رسمي. لا بد من المخاطرة دائمًا بالوقوع في الإستلاب السياسي من أجل الإفلات من الإستلاب السياسي (وفي الحقيقة، فإن هذا التناقض الثنائي لا يوجد حقا إلا بالنسبة للخاضعين. ويمكن تبسيطا، القول بأن المسيطرين يوجدون دائمًا، بينما لا يوجد الخاضعون إلا إذا عبأوا أنفسهم أو امتلكوا أدوات تمثيل. وربما باستثناء فترات إعادة النظام التي تعقب الأزمات الكبرى، تجد أن للمسيطرين مصلحة في حرية العمل، في إستراتيجيات مستقلة ومعزولة عن الفاعلين يكفي أن تكون معقولة لتصير عقلانية وتعيد إنتاج النظام القائم).

إن عمل التفويض هو الذي يصبح، بنسيانه وتجاهله، مبدأ الإستلاب السياسي. والوكلاء والمفوَّضون، بمعنى كهنة الطائفة الدينية أو وزراء الدولة، هم طبقا لصيغة ماركس بصدد الصنمية، من «نتاجات عقل الإنسان التي تظهر وكأنها تتمتع بحياة خاصة بها». الأصنام السياسية هي أناس، وأشياء، وكيانات، يبدو أنها لا تدين إلا لنفسها بوجود منحها إياه الفاعلون الإجتماعيون؛ والموكَّلون يعبدون ما خلقوه هم أنفسهم. ويكمن التقديس السياسي على وجه الدقة في حقيقة أن القيمة التي تتمتع بها الشخصية السياسية، هذا النتاج لعقل الإنسان، تبدو وكأنها ملكية موضوعية غامضة للشخص، كسحر، ككاريزما؛ يبدو **التفويض** (ministerium) وكأنه سر (mysterium). ومرة أخرى يمكنني الاستشهاد بماركس، **ببعض التحفظ** (cum grano salis) بالطبع، لأن من الواضح أن تحليلاته للصنمية لم تضع في إعتبارها (ولهذا سبب) الصنمية السياسية. قال ماركس، في نفس المقطع الشهير: «لا تحمل القيمة على جبهتها كتابة تقول ما هي». وهذا هو نفس تعريف الكاريزما، هذا النوع من السلطة الذي يبدو أنه هو نفسه مبدأ ذاته.

هكذا، فإن التفويض هو الفعل الذي تتكون من خلاله جماعة ما بامتلاكها لمجموع تلك الأشياء التي تصنع الجماعات، أي بامتلاكها لدوام ولمندوبين دائمين، لمكتب بكل معاني هذه الكلمة، وقبل كل شيء بمعنى نمط التنظيم البيروقراطي، بختم، وشعار، وتوقيع، وتفويض بالتوقيع، وختامة رسمية، إلى آخره. توجد الجماعة لأنها تتمتع بجهاز تمثيل دائم يتمتع بسلطات التصرف المطلقة (plena potentia agenda) وبالختم الأصيل (sigillum authenticum)، ومن ثم فإنه قادر على أن يحلّ محل (الحديث

بإسم يعنى الحديث بدلاً من) الجماعة المتسلسلة، المكونة من أفراد منفصلين ومعزولين، في حالة تجدد دائمة، لا يستطيعون التصرف والكلام إلا عن أنفسهم. وفعل التفويض الثاني، الأكثر خفاءً بكثير والذي يجب أن أعود إليه، هو الفعل الذي تقوم من خلاله الهيئة الإجتماعية المتأسسة على هذا النحو، الحزب، أو الكنيسة، إلى آخره، بتوكيل شخص ما. وأنا أستخدم كلمة التوكيل البيروقراطية عن قصد، وهذا الشخص سيكون هو السكرتير – كلمة مكتب تتمشى تمامًا مع كلمة سكرتير – سيكون هو الكاهن، أو السكرتير العام، إلى آخره. لم يعد الموكل هو الذي يحدد مفوضه، بل المكتب الذي يوكل مندوبًا ذا سلطات مطلقة. وأود أن أستكشف هذا النوع من الصندوق الأسود: أولاً، الإنتقال من الذوات الذرية إلى المكتب؛ وثانيًا، الانتقال من المكتب إلى السكرتير. ولتحليل هاتين الآليتين، فإن لدينا نموذج هو نموذج الكنيسة. تملك الكنيسة ومن خلالها كل واحد من أعضائها، «إحتكار التلاعب المشروع بثروات الخلاص». والتفويض، في هذه الحالة، هو الفعل الذي تفوض عن طريقه الكنيسة (وليس المؤمنون البسطاء) للكاهن سلطة التصرف بدلاً منها.

فيم يتمثل سر التفويض؟ يصبح الوكيل، عن طريق التفويض اللاواعي – وقد جعلته يبدو واعيًا، لضرورات التوضيح عن طريق نموذج مناظر لفكرة العقد الإجتماعي – قادرًا على التصرف بديلاً للجماعة ولموكليها. وبعبارة أخرى، فإن الوكيل هو على نحو ما في علاقة كناية مع الجماعة، إنه جزء من الجماعة ويمكنه القيام بوظيفة علامة تحل محل الجماعة. يمكنه القيام بوظيفة علامة سلبية، موضوعية تُبدي وجود موكلها، بوصفه ممثلا، بوصفه جماعة متجسدة في **دُمية** (in effigle) (فالقول بأن نقابة الإتحاد العام للعمال CGT قد جرى إستقبالها في قصر الاليزيه يعني القول بأنه جرى استقبال العلامة بدل الشيء المعني)، لكنه، فضلا عن ذلك، علامة تتكلم، ويمكنها، بوصفها متحدثًا رسميًا، أن تقول ما هي، وماذا تفعل، وماذا تُمثل، وماذا يمثله التمثيل. وحين يقول المرء «أن نقابة الإتحاد العام للعمال CGT قد جرى إستقبالها في قصر الإليزيه»، فإنه يودّ القول بأن مجموع أعضاء هذه المنظمة قد تمّ التعبير عنهم بطريقتين: من خلال حقيقة التبدِّي، حقيقة وجود الممثل، وبالتالي، من خلال خطاب الممثِّل. وفي نفس الوقت، يمكن للمرء أن يرى بوضوح كيف تكون إمكانية التحريف (de-tournement) منقوشة في نفس فعل التفويض. وبقدر ما يقوم الموكلون، في

غالبية أفعال التفويض، بمنح وكيلهم شيكا على بياض، ألا يكون السبب في أنهم **يحلّونه محلهم** أنهم عادة ما يجهلون الأسئلة التي سيكون على الوكيل أن يجيب عليها. وفي تقاليد العصور الوسطى، كان يُطلق على هذا الإيمان بالوكلاء الذين يحلون محل المؤسسة إسم (fides implicita). وهو تعبير رائع يمكن نقله الى السياسة بسهولة تامة. فكلما زاد حرمان الناس، ثقافيًا على وجه الخصوص، كلما كانوا مجبرين وميالين أكثر إلى إحلال وكلاء محلهم لتكون لهم كلمة سياسية. وفي الحقيقة، فإن الأفراد في الحالة المعزولة، الأفراد الصامتين، المحرومين من الكلام، الذين ليست لديهم لا قدرة ولا سلطة جعل الناس تنصت إليهم وتفهمهم، يجدون أنفسهم في مواجهة خيار إما أن يصمتوا أو يصبحوا ناطقين.

وفي الحالة الحدّية للخاضعين، فإن فعل الترميز الذي يتم بواسطته تأسيس المتحدث الرسمي، تأسيس «الحركة»، يكون متزامنا مع تأسيس الجماعة؛ العلاقة تصنع الشيء المشار إليه، يتماهى الدال مع الشيء المدلول، الذي لن يوجد بدونه، الذي يُختزلُ إليه. والدال ليس فقط ذلك الذي يعبر عن، ويمثل، الجماعة المدلولة؛ بل إنه ذلك الذي يعنى بوجودها، ولذلك فهو الذي يملك سلطة إستدعاء الجماعة التي يدل عليها الى الوجود المرئي، وذلك بأن يحشدها. إنه الشخص الوحيد الذي يستطيع، تحت شروط معينة، ومستخدمًا السلطة التي يُخوّلها له التفويض، أن يحشد الجماعة: وهذا هو الإظهار (la manifestation). فحين يقول: «سأبيِّن لكم أنني ممثل لأناس، وذلك بأن أقدم لكم الناس الذين أمثلهم» (وهذا هو الجدل الأبدي حول عدد المتظاهرين)، فإن المتحدث الرسمي يُظهر مشروعيته بإظهاره لمن يفوضونه. لكن لديه سلطة إظهار المتظاهرين لأنه، على نحو معين، هو الجماعة التي يُظهرها.

وبعبارة أخرى، يمكن للمرء أن يبين بوضوح بالنسبة للكوادر، كما فعل لوك بولتانسكي (Luc Boltansk)، وكذلك بالنسبة للبروليتاريا، أو الأساتذة، أنهم، في كثير من الحالات، لكي يخرجوا من الوجود، الذي سماه سارتر بالوجود المتسلسل، ويبلغوا الوجود الجماعي، ليس أمامهم من سبيل سوى المرور عبر المتحدث الرسمي. هذا هو التشيّؤ في «حركة»، في «منظمة»، تتيح، من خلال **قانون صُنعي** (fictio juris) نمطي للسحر الإجتماعي، لمجرد مجموع من الأشخاص المتعددين (collectio personarum plurium) أن يوجدوا كشخصية معنوية، **كفاعل إجتماعي**.

وأود أن أتناول مثالاً مستعارًا من السياسة اليومية تمامًا، العادية تمامًا، التي نجدها تحت عيوننا كل يوم. وذلك لكي أجعل نفسي مفهومًا رغم أنني أخاطر بذلك بأن أصبح مفهومًا على نحو أسهل مما يجب، ذلك النوع من شبه الفهم العام الذي هو العقبة الرئيسية أمام الفهم الحقيقي. فالأمر الصعب، في السوسيولوجيا، هو الوصول الى حد التفكير على نحو مندهش تمامًا، مرتبك تمامًا، في أشياء يظن المرء أنه قد فهمها على الدوام. وهذا هو السبب في أنه يجب البدء في بعض الأحيان بأصعب الأشياء للتوصل إلى فهم حقيقي لأبسطها. وأعود إلى مثالي: خلال أحداث مايو 1968، شهد المرء ظهور مسيو بابيه (Bayet) الذي لم يكف، طوال «اللقاءات اليومية» (Journees)، عن التعبير عن الخريجين بوصفه رئيس جمعية الخريجين، وهي جمعية لم يكن لها، على الأقل في تلك الفترة، أي قاعدة عمليًا. أمامنا هنا حالة إغتصاب نمطية، فيها شخص يبعث الإعتقاد (فيمن؟ على الأقل في الصحافة التي تعترف ولا تعرف سوى المتحدثين الرسميين، وتبعث بالآخرين الى زاوية «الآراء الحرة») بأن «وراءه» جماعة عن طريق حقيقة أنه يستطيع الحديث بإسمها، بوصفها شخصية معنوية، دون أن يُكذبه أحد (هنا يبلغ المرء أقصى حدود المسألة: إذ يستطيع بالأحرى أن يكون في مأمن من التكذيب كلما قلّ عدد أتباعه، ويكون غياب التكذيب دليلا بالفعل على غياب الأتباع). ماذا يستطيع المرء أن يفعل ضد رجل كهذا؟

يمكن أن يحتجّ علنًا، ويمكن أن يقيم دعوى. وحين يريد أعضاء في الحزب الشيوعي أن يتخلصوا من مكتبهم، تتم إعادتهم الى التسلسل، إلى التكرار، إلى حالة الأفراد المعزولين الذين يجب أن يمتلكوا متحدثا رسميًا، ومكتبًا، وجماعة لكي يتخلصوا من المتحدث الرسمي، ومن المكتب، ومن الجماعة (وهذا ما شجبته دائمًا غالبية الحركات، وخصوصًا الحركات الإشتراكية، بوصفة الخطيئة الكبرى، أي «نزعة الإنشقاق»)، وبعبارة أخرى، ماذا يستطيع المرء أن يفعل لمحاربة إغتصاب المتحدث الرسمي؟ هناك، بالتأكيد، الردود الفردية ضد أشكال السحق من جانب المجموع، **الخروج والصوت** (exit and voice) كما يقول ألبرت هيرشمان (Albert Hirschman)، الخروج أو الإحتجاج. لكن بإمكان المرء كذلك أن ينشىء جمعية أخرى. وإذا رجعتم الى صحف تلك الفترة، لوجدتم أنه حوالي يوم 20 مايو 1968، شهد المرء ظهور جمعية خريجين أخرى لها سكرتير عام، وختم، ومكتب، إلى آخره. ليس ثمة مخرج.

من هنا، فإن هذا النوع من فعل التأسيس الأول، بالمعنى المزدوج، الفلسفي والسياسي، الذي يمثله التفويض، هو فعل سحري يتيح الوجود لما لم يكن سوى مجموعة من الأشخاص المتعددين، سلسلة من الأفراد المتعارضين، في هيئة شخصية إفتراضية، في هيئة كيان مندمج (Corporatio)، في هيئة جسد، جسد صوفي متجسد في جسد (أو أجساد) بيولوجيـ(ـة) (corpus corporatum in corpore corporato).

التكريس الذاتي للوكيل

بعد أن أوضحت كيف يكون الإغتصاب كامنا بالقوة في التفويض، كيف أن الحديث من أجل – أي الحديث لصالح وبإسم شخص ما– يتضمن النزوع إلى الحديث بدلا منه، أود أن أطرح الإستراتيجيات الكلية التي عن طريقها يميل الوكيل إلى تكريس نفسه. لكي يتمكن الوكيل من مماهاة نفسه مع الجماعة والقول «أنا الجماعة»، «أنا موجود، إذن فالجماعة موجودة»، يجب عليه بشكل ما أن يلغي نفسه داخل الجماعة أن يهب نفسه للجماعة، أن يصيح ويعلن: «أنا لا أوجد إلا من أجل الجماعة». إن إغتصاب الوكيل متواضع بالضرورة، إنه يفترض التواضع. وهذا بلا شك ما يجعل كل رجال الجهاز (apparatchiks) يبدون كأنهم عائلة واحدة. ثمة نوع من الإيمان الشيء البنيوي لدى الوكيل الذي يجب، لكي يستحوذ على سلطة الجماعة، أن يتماهى مع الجماعة، أن يختزل نفسه الى الجماعة التي تمنحه السلطة. لكنني أود أن أستشهد بكانط الذي يلاحظ، **في الدين في نطاق العقل البسيط**، أن كنيسة تُقام على أساس الإيمان غير المشروط، وليس على أساس إيمان عقلاني، لن يكون لديها «خُدّام» (ministri) بل «موظفون من منزلة عالية يأمرون» (officiales)، وحتى حين لا يظهرون بكل بهاء المراتبية، مثلما في الكنيسة البروتستانتية، فإنهم حين «يهبون متحدثين ضد إدعاء معين، يودّون رغم ذلك أن يُعتبروا الشرّاح الوحيدين المرخص لهم بشرح الكتابات المقدسة»، وبذلك يحوّلون «خدمة الكنيسة (ministerium) إلى سيطرة على أعضائها (imperium)، رغم أنهم، لإخفاء هذا الإغتصاب، يستخدمون لقب الخُدام المتواضع». إذ أن سر التفويض لا يعمل إلا بشرط أن يُخفى المفوِّضُ إغتصابه، والسيطرة (imperium) التي يكسبه الإغتصاب إياها، بتأكيد أنه خادم بسيط وذليل. فقلب خصائص الموقع لصالح الشخص لا يكون ممكنا إلا بقدر ما يتم إخفاؤه: وهذا هو نفس تعريف السلطة الرمزية. فالسلطة الرمزية هي سلطة تفترض

الإعتراف، أعني إساءة معرفة العنف الذي تتم ممارسته من خلالها. ومن ثم، فإن العنف الرمزي للمفوض لا يمكن ممارسته إلا بواسطة هذا النوع من التواطؤ الذي يمنحه إياه، بتأثير إساءة المعرفة الذي يُشجعُ الإنكار، أولئك الذين يُمارس عليهم هذا العنف.

وهذا ما يقوله نيتشه بشكل جيد جدًا في **المسيح الدجال** (L'Antechrist)، الذي لا يعدُّ نقدًا للمسيحية بقدر ما هو للوكيل، للمفوض، لقسّ العقيدة الكاثوليكية الذي يُعدُّ تجسيدًا للوكيل: والسبب في هذا أنه في هذا الكتاب يلقي باللوم على نحو وسواسي على القسيس وعلى النفاق الكهنوتي وعلى الإستراتيجيات التي عن طريقها يجعل الوكيل نفسه مطلقا، يكرس نفسه. والوسيلة الأولى التي يمكن للكاهن إستخدامها هي التي تتمثل في جعل نفسه يبدو ضروريًا. وقد أوضح كانط بالفعل اللجوء إلى ضرورة الشرح، ضرورة القراءة المشروعة. أما نيشته فيميزها بكل وضوح: «هؤلاء الإنجيليون، لا يستطيع المرء قراءتهم بطريقة مفرطة التعقل، فلديهم صعوبتهم المختبئة وراء كل كلمة» (69). وما يلمح إليه نيتشه هو أنه لكي يكرس الوسيط نفسه بوصفه مفسّرًا ضروريًا، عليه أن ينتج الحاجة إلى نتاجه الخاص، يجب أن ينتج الصعوبة التي يستطيع هو وحده أن يحلها. إن الوكيل يقوم على هذا النحو – وسأستشهد مرة أخرى بنيتشه – «بتحويل نفسه الى مقدَّس». وللإثبات أنه ضروري، يلجأ الوكيل كذلك إلى إستراتيجية «الورع اللا شخصي». «لا شيء يمكن أن يكون مُخرِّبا بشكل أكثر عمقا، وجوهرية من «الواجب اللا شخصي» من التضحية بالتجريد على مذبح آله رهيب»[2] (19). الوكيل هو ذلك الذي يكلف نفسه مهامًا مقدسة: «لدى كل الشعوب تقريبًا، نجد أن الفيلسوف ليس سوى إمتداد للنمط الكهنوتي، وهذا الميراث الكهنوتي، الدفع بعملة مزيفة، لن يدهشنا بعد الآن. فحين تكون للمرء مهام مقدسة، مثل مهام وعظ وخلاص، وإفتداء الإنسان، (...) ألا يجد المرء نفسه الخلاص عن طريق هذه المهمة؟» (21).

وتجد كل إستراتيجيات الكاهن أساسها في الإيمان السيء بالمعنى السارتري للكلمة، في الكذب على النفس، «الكذب المقدس» الذي بواسطته يحدد القسّ قيمة الأشياء بقوله إن الأشياء الحسنة هي بشكل مطلق الأشياء التي تكون حسنة بالنسبة له (41). القسّ، كما يقول نيتشه، هو الذي

2. الإله الرهيب هنا هو مولوخ (Moloch): وهو إله ساميّ كان الأطفال يقدمون قربانا له. ويقال هذا التعبير للدلالة على أية قضية تتطلب تضحية أو دمارًا جسيمين (المترجم).

«يطلق إسم الرب على إرادته الخاصة» (77). ويمكننا القول بالمثل: إن الشخص السياسي يطلق إسم الشعب، والرأي، والأمة، على إرادته الخاصة. سأورد نيتشه من جديد حيث يعتبر أن «القانون، إرادة الرب، الكتاب المقدس، الوحي – كلمات كثيرة لتسمية الشروط التي طبقا لها يبلغ الكاهن السلطة، والتي عن طريقها يحافظ على سلطته... هذه المفاهيم تكمن في أساس كل التنظيمات الكهنوتية، في أساس كل أشكال السيطرة الكهنوتية، أو حتى الفلسفية–الكهنوتية» (94). وما يود نيتشه قوله، هو أن المفوَّضين يُرجعون إلى أنفسهم القيم الكلية، أنهم يستحوذون على القيم، أنهم «يصادرون الأخلاق» (70)، أنهم من ثم يحتكرون مقولات الرب، والحقيقة، والحكمة، والشعب، والرسالة، والحرية، إلى آخره. لِمن يجعلونها مرادفة؟ لأنفسهم هم. «أنا الحقيقة»، إنهم يجعلون أنفسهم مقدسين، يُكرسون أنفسهم وفي نفس الوقت، يُحدِّدون الحد الفاصل بينهم وبين الدنيويين البسطاء! وبذلك يصبحون، كما يقول نيتشه، «مقياس كل الأشياء».

ويمكن أن نرى أداء الإتضاع الكهنوتي على أفضل نحو فيما سأسميه تأثير الوحي، الذي بفضله يُنطقُ المتحدثُ الرسمي الجماعة التي يتحدث بإسمها، متحدثا بذلك بكل سلطة عن هذا الغائب الذي لا يمكن الإمساك به: فعن طريق محو نفسه تمامًا لصالح الرب أو الشعب يصبح الكاهن ربّا أو شعبًا. لأنني أصبح لا شيء– ولأنني قادر على أن أصير لا شيء، على محو نفسي، على نسيان نفسي، على التضحية بنفسي، على التفاني– فإنني أصبح كل شيء. أنا لست سوى وكيل الرب أو الشعب، لكن من أتحدث بإسمه هو كل شيء، وبهذه الصفة فإنني كل شيء. إن تأثير الوحى هو إزدواج حقيقي في الشخصية: فالشخص الفرد، الأنا، ينمحي لصالح شخص معنوي متعال («إنني أهب شخصي لفرنسا»). وشرط بلوغ الكهانة هو (metanoia) تجاوز حقيقيّ للناموس، تبدُّل حقيقيّ: إذ يجب أن يموت الفرد العادي لكي يأتي الشخص المعنوي. مُت وتحول إلى مؤسسة (هذا ما تفعله طقوس الترسيم). وعلى نحو متناقض، فإن من جعلوا أنفسهم لا شيء ليصبحوا كل شيء بإستطاعتهم عكس شروط العلاقة وتوجيه اللوم إلى الذين ليسوا سوى أنفسهم، الذين لا يتحدثون إلا بإسم أنفسهم لأنهم ليسوا لا شيء لا في الواقع ولا في القانون (لأنهم ليسوا قادرين على التفاني، إلى آخره). وهذا هو حق التأنيب، حق التجريم، الذي هو أحد مكاسب المناضل.

وبإختصار، فإن تاثير الوحي هو إحدى تلك الظواهر التي نتوهم أننا نفهمها بسرعة بالغة – فقد سمعنا جميعنا حديثا عن العرافة بيثيا (Pythie)،[3] عن كهنة يفسرون خطاب الوحى– ولم ندر كيف نتعرف عليها في مجموع المواقف التي يتحدث فيها شخص ما بإسم شيء يجعله هذا المتحدث موجودًا عن طريق خطابه ذاته. وترتكز سلسلة كاملة من التاثيرات الرمزية التي تتم ممارستها كل يوم في السياسة على هذا النوع من التكلم البطني (entriloquie) المغتصب المتمثل في إنطاق من يتكلم المرء بإسمهم، إنطاق من يملك المرء حق الكلام بإسمهم، إنطاق الشعب الذي يملك الترخيص للكلام باسمه. ومن النادر جدًا، حين يقول شخص سياسي «الشعب، الطبقات الشعبية، الجماهير الشعبية»، إلى آخره، ألا يُحدث تأثير الوحي، أي الإجراء المتمثل في إنتاج الرسالة وفك شفرة الرسالة في آن واحد، في إثارة الإعتقاد «بأنني آخر»، بأن المتحدث الرسمي، البديل الرمزي البسيط للشعب، هو حقا الشعب بمعنى أن كل ما يقوله هو حقيقة وحياة الشعب.

إن الإغتصاب الكامن في حقيقة تأكيد المرء لنفسه كشخص قادر على الكلام «بإسم» هو الذي يُجيز الإنتقال من الصيغة الدلالية إلى صيغة الأمر. فإذا قلت، أنا، بيير بورديو، الذرة الفريدة، في الحالة المعزولة، الذي لا أتحدث إلاّ بإسم نفسي، إذا قلت: يجب عمل هذا الشيء أو ذاك، قلب الحكومة أو رفض صواريخ بيرشينج، فمن سيتبعني؟ لكن، إذا كنت في شروط لائحية تتيح لي الظهور كمتحدث «بإسم الجماهير الشعبية» أو بالأوْلى (a fortiori) «بإسم الجماهير الشعبية والعلم. بإسم الإشتراكية العلمية»، فإن هذا يغير كل شيء. إن الانتقال من الصيغة الدلالية الى صيغة الأمر– وقد أحس الدوركهايميون بذلك جيدًا، فقد حاولوا إقامة أخلاق على أساس العادات– يفترض الإنتقال من الفرد إلى المجموع، وهو مبدأ كل قيد معترف به أو قابل للإعتراف. إن تأثير الوحي، الشكل النهائي للأدائية، هو الذي يسمح للمتحدث الرسمي المرخَّص له بأن يُرخص لنفسه بالجماعة التي تُرخص له بممارسة قيد معترف به، بممارسة عنف رمزي، على كل واحد من الأعضاء المعزولين للجماعة. إذا كنت أنا المجموع وقد تجسّد رجلا، الجماعة وقد تجسدت رجلا، وإذا كانت هذه الجماعة هي الجماعة التي تشكل أنت جزءًا منها، الجماعة التي تحددك، التي تمنحك هوية، التي تجعل منك أستاذا

3. عرافة الإله أبولو في معبد دلفي لدى الإغريق (المترجم).

حقا، كاثوليكيًا حقا، إلى آخره، فليس هناك من سبيل سوى الطاعة. إن تأثير الوحي، هو إستغلال تسامي الجماعة بالنسبة للفرد الفريد، هذا التسامي الذي يُعمله فرد هو الجماعة فعليًا من وجهة معينة، ألا يرجع ذلك إلى أن أحدًا لا يمكنه أن ينهض ليقول «أنت لست الجماعة»، وكل ما يستطيعه هو إنشاء جماعة أخرى والحصول على إعتراف بأنه وكيل تلك الجماعة الجديدة.

هذا التناقض في إحتكار الحقيقة الجماعية يكمن في مبدأ كل تأثير فرض رمزي: أنا الجماعة، أي أنا القيد الجماعي، قيد المجموع على كل واحد من أعضائه، أنا الجماعة وقد تجسدت رجلا و–في نفس الوقت– أنا من يتلاعب بالجماعة بإسم الجماعة ذاتها؛ أنا أرخص لنفسي بالجماعة التي تُرخص لي بتقييد الجماعة. (والعنف المنقوش في تأثير الوحى لا يجعل نفسه محسوسًا بقدر ما يفعل في مواقف الإجتماعات، التي هي مواقف كَنَسِيَّة نمطية، يستطيع فيها المتحدثون الرسميون المرخَّص لهم عادة و– في موقف الأزمة– المتحدثون الرسميون المحترفون الذين يرخصون لأنفسهم، يستطيعون أن يتكلموا بإسم كل الجماعة المجتمعة: يختبر العنف في الاستحالة شبه الفيزيقية لإنتاج كلمة مخالفة، منشقة، ضد الإجماع القسري الذي ينتجه إحتكار الكلام وتقنيات التوصل إلى الإجماع مثل التصويت برفع الأيدي أو التصفيق للإجراءات التي تم التلاعب بها).

يجب إجراء تحليل لغوي لهذه اللعبة (jeu) – أو الأنا (je) – المزدوجة وللإستراتيجيات البلاغية التي يظهر من خلالها الإيمان الشيء البنيوي للمتحدث الرسمي، وبالأخص مع الإنتقال الدائم من نحن إلى أنا. في الميدان الرمزي، تُترجمُ ضربات القوة إلى «ضربات شكل»– بشرط معرفة أن بإستطاعة المرء أن يصنع من التحليل اللغوي أداة للنقد السياسي، ومن البلاغة علمًا للسلطات الرمزية. فحين يريد رجلُ جهاز أن يقوم بضربة قوة رمزية، فإنه ينتقل من أنا إلى نحن، إنه لا يقول: «أعتقد أنكم، أيها السوسيولوجيون، يجب أن تدرسوا العمال»، بل يقول: «إننا نعتقد أنكم يجب...» أو «يقتضي المطلب الإجتماعي أن...». من هنا فإن أنا الوكيل، المصلحة الخاصة للوكيل، يجب أن تختبئ خلف المصلحة المُعلنة للجماعة، ويجب على الوكيل أن «يُعمم مصلحته الخاصة»، كما قال ماركس، بهدف تمريرها على أنها مصلحة الجماعة. وبشكل أعمّ، فإن استخدام لغة مجرّدة، كلمات ضخمة مجرّدة مأخوذة من البلاغة السياسية،

إستخدام الطنطنة اللفظية حول الفضيلة المجرّدة التي، كما رآها هيجل بوضوح، تولّد التعصب والإرهاب اليعقوبي (يجب أن يقرأ المرء الصياغات اللفظية المرعبة لمراسلات روبسبيير)، تشارك جميعها في منطق «الأنا المزدوجة» الذي يقيمه الإغتصاب المشروع ذاتيًا وموضوعيًا للوكيل.

وأودّ أن أتناول مثال السجال حول الفن الشعبي (إنني قلق بعض الشيء بشأن قابلية توصيل ما أقوله ولا بد أنكم تحسون بذلك في صعوبة التواصل). تعرفون السجال الدائر حول الفن الشعبي، الفن البروليتاري، الواقعية الإشتراكية، الثقافة الشعبية، إلى آخره، وهو سجال لاهوتي نمطي لا يمكن للسوسيولوجيا أن تدخله دون أن تقع في الفخ. لماذا؟ لأن هذا هو الميدان بإمتياز لتأثير الوحي الذي وصفته لتوّي. فما نسميه، مثلا، الواقعية الإشتراكية هو في الحقيقة النتاج النمطي لهذا الاستبدال للأنا الخاصة للوكلاء السياسيين، للأنا الزدانوفية إذا سميناها باسمها، أي الأنا البورجوازية الصغيرة المثقفة من المرتبة الثانية، التي تودّ أن يسود النظام، خصوصًا على المثقفين من المرتبة الأولى، والتي تعمّم نفسها بأن تؤسس نفسها بوصفها الشعب. وسيظهر أي تحليل أولي للواقعية الإشتراكية أنه ليس ثمة أي شيء شعبي فيما هو في الواقع نزعة شكلية أو حتى أكاديمية، تقوم على صنع مجازي شديد التجريد لأيقونات مثل العامل، وما إلى ذلك (حتى لو بدا أن هذا الفن يستجيب، بطريقة شديدة السطحية، للطلب الشعبي على الواقعية). وما يجد التعبير عنه في هذا الفن الشكلي والبورجوازي الصغير– الذي، بعيدًا عن التعبير عن الشعب، يؤكد إنكار الشعب، في هيئة هذا «الشعب» العاري الصدر، المليء بالعضلات، الذي لوحته الشمس، المتفائل، المُلتفت صوب المستقبل، إلى آخره– هو الفلسفة الإجتماعية، المثل الأعلى اللاواعي لبورجوازية صغيرة من رجال الجهاز، تكشف عن خوفها الواقعي من الشعب الواقعي بالتماهي مع الشعب المُكتسب للطابع المثالي، في يده المشعل، شعلة البشرية... ويمكن اجراء نفس التوضيح بصدد «الثقافة الشعبية»، إلى آخره. إنها حالات نمطية لإستبدال الذات. فالكاهن – وهذا ما أراد أن يقوله نيتشه –، القس، الكنيسة، رجل الجهاز في كل البلاد، يستبدل رؤيته الخاصة للعالم – التي شوهها **الليبيدو المتسلط** (libido dominandi) الخاص به – برؤية الجماعة التي من المفترض أن يكون تعبيرًا عنها. يجري اليوم استخدام الشعب مثلما يُستخدم الربُّ في عصور أخرى، من أجل تصفية حسابات بين الكهنة.

التناظر وتأثيرات إساءة المعرفة

لكننا يجب أن نتسائل الآن عن كيف يمكن لكل إستراتيجيات اللعبة، أو الأنا المزدوجة هذه أن تعمل رغم كل شيء: كيف يتأتى للعبة الوكيل المزدوجة ألا تفضح نفسها بنفسها؟ وما يجب فهمه، هو ما يمثل جوهر التفويض، أي «الدجل المشروع»، ولا يتعلق الأمر في الواقع بالخروج من التمثيل الساذج للوكيل المتفاني، للمناضل النزيه للزعيم الممتلئ بإنكار الذات، للوقوع في الرؤية الكلبية للوكيل بوصفه مغتصبًا واعيًا ومنظمًا– فهذه هي رؤية القرن الثامن عشر، على طريقة هلفيتيوس (Helvetius) وهولباخ (Holbach)، للكاهن، وهي رؤية بالغة السذاجة، رغم وضوحها الظاهر. فالدجل المشروع لا ينجح إلا لأن المغتصب ليس حاسبًا كلبيًا، يخدع الشعب عن وعي، بل شخصًا **يعتبر نفسه** بكل حسن طوية شيئا آخر غير ما هو عليه.

إن إحدى الآليات التي تتيح عمل الإغتصاب واللعبة المزدوجة، إذا جاز لي أن أقول ذلك، بكل براءة، وبإخلاص كامل، هو أن مصالح الوكيل ومصالح الموكلين تتطابق بدرجة كبيرة، في كثير من الحالات، بحيث يستطيع الوكيل أن يعتقد ويبعث الإعتقاد بأنه ليس له من مصالح خارج مصالح موكليه. ولشرح هذا، أجدني مضطرًا للدوران عبر تحليل معقد بعض الشيء. ثمة مجال سياسي (مثلما هناك فضاء ديني، وفني، وما إلى ذلك)، أي ثمة عالم مستقل ذاتيًا، فضاء للعب يلعب فيه المرء لعبة لها قواعدها الخاصة؛ والأشخاص المنخرطون في هذه اللعبة لهم، نتيجة هذه الحقيقة، مصالح نوعية، مصالح يحددها منطق اللعبة وليس موكلوهم. وهذا الفضاء السياسي له يسار، ويمين، وفيه متحدثون رسميون باسم المسيطرين ومتحدثون رسميون باسم الخاضعين؛ والفضاء الإجتماعي له أيضًا مسيطروه وخاضعوه. ويتماثل هذان الفضاءان. ثمة تناظر ويعني هذا القول **بصورة عامة** (grosso modo) بأن من يحتل في اللعبة السياسية موقع يسار هو (a) يعني بالنسبة لمن يحتل موقع يمين هو (b) ما يعنيه من يحتل موقع (A) لمن يحتل موقع يمين هو (B) في اللعبة الإجتماعية. وحين يريد (a) أن يهاجم (b) لتسوية حسابات نوعية، فإنه يخدم مصالحه النوعية، التي يحدِّدها المنطق النوعي للمنافسة في إطار المجال السياسي، لكنه، في نفس الوقت، يخدم (A). وهذا التطابق البنيوي للمصالح النوعية للوكلاء مع مصالح الموكلين يكمن في أساس معجزة المفوِّض (ministere) المخلص والناجح. فالناس الذين يحسنون

خدمة مصالح موكليهم هم أناس يخدمون أنفسهم بينما يخدمون موكليهم.
وإذا كان يجب الحديث عن مصلحة، فذلك لأن هذه المقولة تقوم بعمل قطيعة؛ فهي تدمر إيديولوجيا التجرد، التي هي الإيديولوجيا المهنية للكهنة من كل نوع. فالناس المشتبكون في اللعبة الدينية، أو الثقافية، أو السياسية، لهم مصالح نوعية، مهما اختلفت عن مصالح رئيس مجلس الإدارة PDG، الذي يلعب في المجال الإقتصادي، فإنها ليست أقل حيوية؛ فكل هذه المصالح الرمزية (عدم فقدان ماء الوجه، عدم فقدان دائرة إختصاصه، إفحام الخصم، الإنتصار على «تيار» معارض، الوصول إلى الرئاسة، إلى آخره) هي من نوع يحدث غالبًا أن الوكلاء يخدمون موكليهم والعكس صحيح (وهناك، بالتأكيد، حالات إزاحة، تدخل فيها مصالح الوكلاء في تعارض مع مصالح الموكِّلين)؛ ويحدث على كل حال، بشكل أكثر تواترًا مما يمكن أن يتوقعه المرء لو كان شيء يحدث بالصدفة أو طبقا لمنطق الإضافة الإحصائية الخالصة للمصالح الفردية، يحدث، بناءً على حقيقة التناظر، أن الفاعلين الذين يكتفون بإطاعة ما يفرضه عليهم موقعهم داخل اللعبة، يخدمون، بهذه الطريقة ذاتها وبأكثر منها، مصالح من يُفترض أنهم يخدمونهم. فتأثير الكناية يسمح بتعميم المصالح الخاصة لرجل الجهاز، يسمح بنسبة مصالح الوكيل إلى الموكلين الذين يفترض أنه يمثلهم. والميزة الأساسية لهذا النموذج تكمن في أنه يضع في الحسبان حقيقة أن الوكلاء ليسو كلبيين (أو أنهم في العادة أقل كلبية بكثير مما يمكن أن يصدقه المرء)، أنهم مشتبكون في اللعبة وأنهم يصدقون حقا ما يفعلون.
وهناك العديد من الحالات المشابهة لهذه الحالة، يكون فيها الموكلون والوكلاء، الزبائن والمنتجون، في علاقة تناظر بنيوية. هذه هي حالة المجال الثقافي، ومجال الصحافة: فصحفي **النوفيل أوبزرفاتور** يمثل بالنسبة لصحفي **الفيجارو** ما يمثله قارىء النوفيل أوبزرفاتور بالنسبة لقارىء الفيجارو، حين يتمتع بتسوية حساباته مع صحفي الفيجارو، فإنه يُسعد قارىء النوفيل أوبزرفاتور، دون أن يسعى أبدًا لأن يعجبه بشكل مباشر. هذه آلية بالغة البساطة لكنها تكذِّب التمثيل المألوف للفعل الايديولوجي على أنه خدمة مغرضة أو خنوع مغرض، على أنه خضوع مُغرض لوظيفة: للرأسمالية، إلى آخره، إنه أولا صحفي يستحوذ عليه، حسب اللحظة، وسواس النوفيل أوبزرفاتور أو ليبيراسيون.

مفوضو الجهاز

شدّدت حتى الآن على العلاقة بين الموكّلين وبين الوكلاء. ويجب عليّ الآن فحص العلاقة بين هيئة الوكلاء، أي الجهاز، الذي له مصالحه وله، كما يقول فيبر، «ميوله الخاصة»، خصوصًا الميل إلى تأييد ذاته، وبين الوكلاء الأفراد. فحين تؤكد هيئة الوكلاء، أو الهيئة الكهنوتية، أو الحزب، إلى آخره، حين تؤكد ميولها الخاصة فإن مصالح الجهاز تأتي قبل مصالح الوكلاء الأفراد الذين، نتيجة لذلك، يكفّون عن كونهم مسؤولين أمام موكليهم ليصبحوا مسؤولين أمام الجهاز. ومنذ ذلك الحين، لا يعود بالإمكان فهم خصائص وممارسات الوكلاء دون معرفة الجهاز أولاً.

يقضي القانون الأساسي للأجهزة البيروقراطية بأن يعطي الجهاز كل شيء (وخصوصًا السلطة على الجهاز) لأولئك الذين يعطونه كل شيء وينتظرون منه كل شيء لأنهم لا يملكون أي شيء أو ليسوا أي شيء خارجه؛ وبعبارات أشد فظاظة، فإن الجهاز يتمسك بدرجة أكبر بمن يتمسكون به بدرجة أكبر، لأنهم من يستطيع الإمساك بهم على نحو أفضل. إن زينوفييف (Zinoviev) – الذي فهم هذه الأشياء جيدًا جدًا، ولديه لذلك سبب، لكنه يظل أسير أحكام القيمة– يقول: «يكمن مبدأ نجاح ستالين في حقيقة أنه شخص تافه بصورة غير عادية». إنه يلمس منطوق القانون، ويتحدث، دائمًا بصدد رجل الجهاز، عن «قوة تافهة بشكل غير عادي، ومن ثم، لا تقهر» (307). هذه صياغات جميلة جدًا، لكنها زائفة بعض الشيء، لأن القصد الجدالي، الذي يغويه فعلا، يمنعه من تناول المعطيات كما هي (مما لا يمنع من قبولها).
فالسخط الأخلاقي لا يمكنه فهم أن ينجح في الجهاز أولئك الذين يفهمهم الحدس الكاريزمي على أنهم الأسوأ، الأشد عادية، الذين ليس لهم أي قيمة خاصة بهم. وفي الحقيقة، فإنهم ينجحون ليس لأنهم الأكثر عادية بل لأنهم ليس لديهم شيء غير عادي، ليس لديهم شيء خارج الجهاز، لا شيء يسمح لهم بالتصرف بحرّية في مواجهة الجهاز، بالقيام بدور الأشرار.

إذن ثمّة نوع من التضامن البنيوي، غير العارض، بين الأجهزة وبين فئات معينة من الناس، الذين يُعرَّفون سلبيًا بالدرجة الأولى، وكأنهم لا يملكون أيًا من الصفات التي يكون من المثير للاهتمام إمتلاكها في اللحظة المعطاة داخل المجال المعني. وبعبارات

أكثر حيادية، سأقول إن الأجهزة تودّ أن تكرّس القوم المضمونين. لكن لماذا هم مضمونون؟ لأنه ليس لديهم شيء يمكنهم من معارضة الجهاز. من هنا فإن الشباب، داخل الحزب الشيوعي الفرنسي في أعوام الخمسينات، مثلما في الصين أيام «الثورة الثقافية»، خدموا كثيرًا كسجانين رمزيين، ككلاب حراسة. إن الشباب ليسوا فقط الحماس، والسذاجة، واليقين، وكل ما يربط بين المرء وبين الشباب دون تفكير كثير؛ فهم أيضًا، من وجهة نظر النموذج الذي أطرحه، من لا يملكون شيئا؛ هم القادمون الجدد، الذين يصلون الى داخل المجال دون رأسمال. ومن وجهة نظر الجهاز، فإنهم وقود المدافع لقتال الكبار الذين، بما بدأوا يكتسبونه من رأسمال، سواء عن طريق الحزب، أو بأنفسهم، يستخدمون هذا الرأسمال لتحدي الحزب. فمن لا يملك شيئا لا يتحفظ؛ وسوف تكون معارضته أقل بقدر ما يعطيه الجهاز الكثير، بقدر عدم تحفظه، وبقدر إلغائه لنفسه. وهكذا أمكن خلال الخمسينات لهذا المثقف ذي الخمسة والعشرين عامًا أو ذاك أن يكون له **بحكم وظيفته** (ex officio)، عن طريق تفويض الجهاز، جماهير لا يتمتع بها سوى أكثر المثقفين رسوخًا، لكن هذه الجماهير، إذا جاز لي القول، هي على حساب المؤلف.

هذا النوع من القانون الحديدي للأجهزة ترافقه عملية أخرى سأعرضها بسرعة بالغة وسأسميها «تأثير المكتب». وأنا أشير إلى التحليل الذي أجراه مارك فيّرو (Marc Ferro) لعملية البلشفة. ففي سوفييتات الأحياء، ولجان المصانع، أي في الجماعات العفوية لبداية الثورة الروسية، كان كل الناس موجودين، وكانوا يتكلمون، إلى آخره. وبعدها، منذ أن تمّ تعيين مندوب دائم، بدأ الناس يأتون بدرجة أقل. مع المأسسة المتجسدة في المندوب الدائم وفي المكتب، ينعكس كل شيء: يميل المكتب إلى إحتكار السلطة، ويتناقص عدد المشاركين في الإجتماعات، المكتب هو الذي يعقد الاجتماعات ويفيد المشاركون من وجهة إظهار تمثيلية الممثلين ومن وجهة أخرى في التصديق على قراراتهم، ويبدأ المندوبون الدائمون في لوم الأعضاء العاديين على عدم القدوم بدرجة كافية إلى الإجتماعات التي تختزلهم إلى وظائفها.

هذه العملية لتركيز السلطة في أيدي الوكلاء هي نوع من التحقق التاريخي لما يصفه النموذج النظري لعملية التفويض. الناس موجودون، وهم يتكلمون، ثم يأتي المندوب

الدائم؛ فيبدأ الناس في القدوم بدرجة أقل. ثم يوجد مكتب، يبدأ في تطوير كفاءة نوعية، في تطوير لغة خاصة به (وهنا يمكن للمرء أن يشير إلى تطور بيروقراطية البحث: فهناك باحثون، وهناك مديرون عمليون يفترض فيهم أنهم يخدمون الباحثين. لكن الباحثين لا يفهمون لغتهم البيروقراطية– «البحث الإطار»، «الأولوية»، إلى آخره– التي تصبح مع مرور الوقت تكنوقراطية – ديموقراطية– «الطلب الإجتماعي». وفجأة، لا يعودون ويتم شجب تغيّبهم. لكن بعض الباحثين يبقون، هم أولئك الذين يتوفر لديهم الوقت. والبقية تأتي). المندوب الدائم، كما يبين إسمه، هو ذلك الذي يكرس كل وقته لما يُعدّ، بالنسبة للاخرين، نشـــاطًا ثانويًا، أو، على الأقل، يستغرق جزءًا من الوقت. لديه الوقت؛ ولديه الوقت لنفسه. وهو في وضع يتيح له أن يحلّ خلال فترة العمل البيروقراطية، في التكرار الذي يستنفد الوقت والطاقة، كل ضربات القوة التنبؤية، أي المتقطعة. هكذا يراكم الوكلاء سلطة معينة، ويطورون أيديولوجية نوعية تقوم على العكس المتناقض للعلاقة مع الموكلين– الذين تتم إدانتهم بتهم الغياب، وعدم الكفاءة، واللامبالاة بالمصالح الجماعية، دون رؤية أنها نتاج تركز السلطة في أيدي المندوبين الدائمين. إن حلم كل المندوبين الدائمين، هو جهاز بدون قاعدة، بدون أتباع، بدون مناضلين... فلهم الاستمرار ضد الإنقطاع؛ ولديهم الكفاءة النوعية، واللغة الملائمة، وثقافة خاصة بهم، هي ثقافة رجل الجهاز، تقوم على أساس تاريخ خاص، هو تاريخ أمورهم التافهة (وهذا ما يقوله جرامشي (Gramsci)) في موضوع ما: الدنيا مناقشات بيزنطية، وصراعات ميول، وتيارات، لا يفهم منها أي شخص شيئا). بعد ذلك، توجد تكنولوجيا إجتماعية نوعية: يصبح هؤلاء الأشخاص محترفين في التلاعب بالموقف الوحيد الذي يمكن أن يطرح عليهم المشكلات، أي المواجهة مع موكليهم. وهم يعرفون كيف يتلاعبون بالإجتماعات العامة، كيف يحولون التصويتات إلى تصفيق، إلى آخره، يكفيهم ألا يفعلوا شيئا لكي تمضي الأمور في إتجاه مصلحتهم، وغالبًا ما تكمن سلطتهم في الإختيار الإنتروبي.[4] لعدم الفعل، لعدم الإختيار.

لا بد أننا فهمنا أن الظاهرة المحورية هي هذا النوع من قلب قائمة القيم الذي يسمح، في النهاية، بتحويل الإنتهازية إلى تفان مناضل: ثمة مناصب، وإمتيازات، وأناس ينالونها؛ وأبعد ما يكونون عن الإحساس بالذنب

4. **الإنتروبي**: صفة من الإنتروبيا، وهي كمية الطاقة المفقودة خلال عملية معينة. (المترجم)

لأنهم قد خدموا مصالحهم، فأنهم سيقولون أنهم لا يتولّون هذه المناصب من أجل انفسهم، بل من اجل الحزب أو من أجل القضية، في نفس الوقت الذي سيُذكِّرون فيه، من أجل حمايتهم، بالقاعدة التي تقضي بعدم التخلي عن منصب مكتسب. بل أنهم سيبلغون حد وصف التحفظ الأخلاقي إزاء الاستيلاء على السلطة بأنه نزعة إمتناع أو إنشقاق مُذنبة.

ثمّة نوع من التكريس الذاتي للجهاز، تبرير لاهوتي (theodicee) للجهاز. الجهاز دائمًا على صواب (والنقد الذاتي للأفراد يزوّده بملاذ أخير ضد طرح الجهاز للتساؤل بوصفه كذلك). إن قلب قائمة القيم، بالتمجيد اليعقوبي للسياسي وللكاهن السياسي، قد جعل الإستلاب السياسي الذي ذكرته في البداية يكفّ عن كونه محسوسًا وعلى العكس، فإن الرؤية الكهنوتية للسياسة هي التي تمّ فرضها، إلى درجة جعل من لا يدخلون الألعاب السياسية مذنبين. وبعبارة أخرى، تمّ جعل الناس يتمثلون داخليًا بقوة بالغة التمثيل الذي طبقا له تكون حقيقة عدم كون المرء مناضلا، عدم كونه منخرطا في السياسة، نوعًا من الخطأ يجب أن يكفِّر عنه أبديًا، بحيث أن الثورة السياسية الأخيرة، الثورة ضد الإكليروس (clericature) السياسي، وضد الإغتصاب المنقوش بالقوة في التفويض، تظل دائمًا تنتظر التنفيذ.

أمل جمّال

كولونياليّة مع سبق الإصرار... والمسؤوليّة الأخلاقيّة

تأمّلات في كتاب يهودا شنهاب:
"اليهود العرب: قومية، دين واثنيّة"
(تل ابيب: عام عوبيد، 2003)
291 صفحة + قائمة مراجع + هوامش وفهرس

تشكل النصوص الأكاديمية، كأي نص آخر، ميدانًا مفتوح المدى إلى ما لا نهاية له من التحليلات والتفسيرات. ويمكن **اشتقاق** معنى النص من مميزاته المختلفة. **ويكمُن** أحد المداميك المثيرة في تحليل النص في البحث عن الدلالات المنبثقة من العلاقة الجدلية بين النص والنص الأشمل والمؤلف.

يجسّد كتاب البروفيسور يهودا شنهاب، «اليهود العرب»، أهمّيّة هذه العلاقة الجدليّة منذ السطور الأولى لمقدّمة الكتاب. فالنسيج الذي يحيكه المؤلف بين الدافع الشخصيّ وحبّ المعرفة الأكاديميّ، وبين المنطلقات السياسيّة له، يشكّل مفتاحًا لقراءة الكتاب وفهمه.

يكتب شنهاب من منظور فكريّ وشخصيّ واضح المعالم، يطرحه للقارئ كجزء من الشفافية الأكاديمية وإدراكه **العالي** لأهمية التفاعل بين المؤلف وبين القارئ. فأسلوب المؤلّف والتقنيات اللغويّة التي يستخدمها الكاتب تشهد على موهبته، لا بمجرّد وصفه أكاديميًا ذا قدرات بحثية ونظريّة وتحليلية **عالية** جدًا، وإنما تشهد له ككاتب مبدع قادر على تطويع القوالب اللغوية البسيطة لصياغات مركبة غنية بالمعاني الفلسفية والفكريّة. فالكتاب موضوع بلغة حسّاسة ودقيقة. يتبنى شنهاب في كتابه أسلوب كتابة «شرقيّة» على غرار فنّ الـ «عربسك» يطوّر كتابته موجة وراء موجة، تبدأ من نقطة الصفر وتكبر مُحْدِثة أعاصير تضرب بمسلّمات وثوابت علميّة ومفاهيم راسخة، مُفكِّكةً إيّاها.

تتجلّى نقطة الصفر، أو نقطة الانطلاق لهذا الكتاب، وهو ما سنوليه اهتمامًا خاصًا في موقع لاحق من هذه المراجعة، في الأسلوب اللغويّ للكتاب، ومنهج بناء طعونه المركزية وفق أحسن صور تقاليد «علم الأنساب» كما وضعها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. لا يقص شنهاب راوية وفق تسلسل زمنيّ بسيط لتطور أنماط العلاقات الإثنية – الثقافيّة التراتيبية في المجتمع الإسرائيلي اليهوديّ. وفي المقابل، تجده يشير إلى الأشكال التي جرى عبرها بلورة الفئات الاجتماعيّة والسياسيّة في إطار الخطاب الصهيونيّ وكجزء لا يتجزّأ من عمليّة بناء حدود «الأنا» الجماعيّ الصهيونيّ.

كتاب شنهاب زاخر بالأفكار. وهو كتاب جريء من الناحية النظريّة / المذهبية والتحليلية. فهو يفكك وينقل ويبني تراكيب جديدة، ويعيد تنظيم مصطلحات أساسية للقوميّة الصهيونيّة من جديد. إذ يجري تغييرات معمارية في شبكة علاقات القوة عبر تفكيك بنية الفكر التاريخيّ والاجتماعيّ الصهيونيّ. وبخلاف كتب كثيرة تناولت «تبلور» وبناء الخطاب القوميّ الصهيونيّ، وركّزت على تبلور فئات اجتماعيّة في نطاق الـ «يشوف» اليهوديّ في فلسطين، أو في أوساط المجتمعات اليهوديّة في أوروبا، المعقل الفكريّ والسياسيّ للحركة الصهيونيّة في مطلع القرن العشرين، يحوّل

كتاب شنهاب الأنظار إلى منطقة شرق أوسطيّة، إلى عبدان (منطقة غنية بالنفط)، حيث أقامت شركات بريطانية مستعمرات صناعيّة، وبنت أطرًا اجتماعيّة جديدة. وهو المكان الذي يرى فيه شنهاب «حقلاً تحليليًا» مهمًا لتحليل وفهم منظومة العلاقات بين يهود من أصول أوروبية، وبين مجتمعات يهوديّة عربيّة. في هذا المكان الذي يرى فيه «نقطة الصفر»، تجري عمليّة بلورة وتشخيص معرفيّ وسياسيّ مهمّ لشرح تعقيدات عمليّات بناء الهويّة الصهيونيّة، و«تشخيصاتها» الإثنية الداخلية. يوجه الفصل الأول الأنظار إلى منطقة عبدان، الأمر الذي يمكّن من الكشف عن مصادر «المناورات والألاعيب»، المخزونة في عمليات التشخيص والتمايز التي تجريها بعض الحركات السياسيّة، وكذلك بعض المفكرين والمثقفين، بين القوميّة والإثنية والدين. فتحليل اللقاء بين عمّال شركة «سوليل بونيه»، وهم من أصول يهوديّة أوروبية، مع يهود العراق يحظى بزخم نظريّ تحليليّ، الأمر الذي يَحرف الكتاب عن التقاليد التقليدية لعلم الاجتماع، التي تتناول الفئات الاجتماعيّة، إلى بحث مثير في الوعي الكامن وراء أنماط العلاقات الاجتماعيّة. من هنا يمكن أن نفهم عمليّة إبراز الانتماء الدينيّ اليهوديّ ليهود العراق وإعادة تعريفهم كيهود ذوي طابع معيّن، يمكّن هذه المجموعة من أن تصبح جزءًا لا يتجزّأ من القوميّة الصهيونيّة، على الرغم من أنّ هذه المجموعة لم «تستوفِ» شروط الهويّة التي وضعتها الأخيرة (الحركة الصهيونيّة) كما تمثّلت في إطار الـ«يشوف» اليهوديّ في فلسطين. والتحليل العام لعمليّة إخضاع الشرقيّين لحبكة السرد الصهيونيّة (الرواية الصهيونيّة) عبر تطهير الجوانب الشرقيّة، هو مثير وصحيح، وبخاصّة عندما نضعه في إطار ديناميكيّة النظريّة للعلاقة بين القوميّة والدين والإثنيّة. يشرح شنهاب أنّه وفقًا للمنطق الصهيونيّ الأوروبي، لا يمكن للشرقيّين الانتماء –على الصعيد الحضاريّ– للصهيونيّة، لأن حضارتهم عربيّة. لذا، يجب أن يشكّلوا فئة ثانية من فئات الانتماء حتى يتم ضمهم إلى القوميّة اليهوديّة. هذه هي الخلفية التي نشأت منها الفئة الدينيّة كمعيار يعرّف هويّة الشرقيّين وبطاقة دخولهم إلى الإطار القوميّ الصهيونيّ. وُضِع اليهود الشرقيّون، من خلال عمليّة «التهويد» (إبراز العنصر الديني)، بصورة تلقائيّة، على هامش المشروع الصهيونيّ، الذي هو مشروع «علمانيّ»، لأنهم يمثّلون –عمليًا– نقيضه، وفي مستويات كثيرة. ذلك أن الشرقيّين ووجودهم الإثني يمثّلون دليلاً على حالة سبقت القول بازدواجية القوميّة اليهوديّة (الرابط غير المنفصم بين الانتماء

القوميّ والدينيّ لليهوديّة)، وهو القول الذي خدم الخطاب الصهيونيّ الأوروبيّ كوسيلة لخدمة المصالح الصهيونيّة، الأمر كان بثمن فرض مميزات معيّنة على الشرقيّين.

يُخَصَّص الفصل الثاني من كتاب شنهاب لتحليل عمليّة «تديّن» يهود العراق. يبيّن شنهاب، في هذا الفصل، الكيفية التي يوظَّف فيها التناقض بين «التديين» والعلمانية كفئتين من فئات الخطاب، لقولبة الهويّة الشرقيّة خلال عمليّة بناء إسرائيل كدولة قوميّة يهوديّة. يجري تنفيذ هذه العمليّة عبر عمليّة «الإزاحة خارج المكان» ونفي فئات تحليلية ونظريّة متعارف عليها في علاقات الإشكناز بالشرقيّين، والمتدينين بالعلمانيين، في علم الاجتماع الإسرائيلي. تعني عمليّة الإزاحة خارج المكان: 1- إخراج شخص ما من مكان يراه مناسبًا له. 2- الإشارة إلى شيء باعتباره يعارض الاندماج، خارجيّ دائمًا، يبقى خارج الإطار، والمكان، غريبًا ومتنكَّرًا له. تندرج عمليّة الإزاحة المفكّكَة هذه، التي يقوم بها شنهاب، في باب الفئة الإثنية لفلاسفة مثل جاك دريدا أو عمينوئيل لفيناس، اللذين يعتبران عمليّة الإزاحة نوعًا من الانفتاح على الآخر، أو كإمكانية إيجابيّة تجاه الأخروية، التي تفسح لها مكانها أو تشجّعها. هنا، يمكن في هذا المضمار القول إن عمليّة الإزاحة (أو النفي خارج المكان) هي عمليّة أخلاقية (مسلكيّة). فالإزاحة يتم التعبير عنها بالطعن في المكان الذي اعتُبر ملائمًا للشرقيّين في الخطاب الصهيونيّ. وهو يشير إلى أن حقيقةَ ما يبدو بصفتهَ المكان المناسب هي نتيجة لميزان القوة. كما أنه يبيّن أن حقيقة اغتراب الشرقيّين واعتبارهم خارجيين هي كذلك نتاج عمليّة تكوين تاريخيّة تخدم علاقات القوة التي تعطي الأفضلية لواقع معيّن على حساب احتمالات أخرى. في هذا السياق، يشير شنهاب إلى عمليّة «خلق» واصطناع «المحافظة الشرقيّة» ومدى اغتراب مشروع العلمانية الإسرائيليّ عن «الشرقيّين». وهو يستخدم «المجنّدين السعاة»، كمنظور معرفي بهدف الإشارة إلى العلاقة بين النشاط التبشيريّ الصهيونيّ للمبعوثين اليهود وبين كونهم جهازًا لتجنيد الأموال وجهازًا لنشر البشارة القوميّة في المدى الشرق أوسطي، باعتبار ذلك ظاهرة مركّبة يتيح تفكيكُها توضيحَ كيفيّة خدمة تناقضات توجّهات الخطاب الصهيونيّ لمبنى القوّة القائم، وكيفيّة بناء هذه التوجّهات -على تناقضاتها- العلاقاتِ الإثنيّةَ داخل القوميّة اليهوديّة.

تشكّل لعبة المرايا التاريخيّة (174) التي يشير إليها شنهاب في الفصلين الثالث والرابع، والتي تتجلى في الصراع بين اعتبار شبكة العلاقات اليهوديّة الإسلاميّة كمرآة تعكس صورة قالب العلاقات اليهوديّة المسيحيّة الأوروبية، أو إسقاط العلاقات اليهوديّة المسيحيّة الأوروبيّة، على العلاقات اليهوديّة الإسلاميّة، مثالاً جيّدًا للطعن في الأسس المتينة للرواية القوميّة، وللطعن في محاولات قولبة منظومة علاقات، وبلورة وجهات نظر تنظم العالم وتحصره في مصطلحات قاطعة من نوع: معنا أو ضدّنا. توفّر تناقضات قصّة هجرة يهود الدول الإسلاميّة إلى إسرائيل مثالاً ممتازًا للدور النفسيّ (السيكولوجيّ) والاجتماعيّ الذي تؤدّيه صورة العدوّ، لا في بناء الهويّة الذاتية ككيان متكامل فحسب، وإنما كذلك لتبرير سياسة معيّنة، أو نظام ما، أو سلّم أولويّات معيّن يعطي أفضلية لمجموعة اجتماعيّة من هذا النوع أو غيره، في ميدان القوة القوميّ، الخفيّ. لا تعتمد عمليّة التأريخ الصهيونيّة على الصورة السلبيّة للعربيّ فقط، وإنما تستخدم هذه الصورة كأداة، آلة خارجية، تلوّح بها في وجه العالم الخارجي، وأداة داخلية توظّفها في سياستها الداخلية تجاه اليهود أنفسهم. بهذه الطريقة تحدّد لنفسها موقعًا مريحًا في البناء الأخلاقيّ العالميّ، وتدفع بذاتها إلى داخل أسرة الشعوب الأخلاقية التي تحارب محور شرّ أساسيًا تمثّله صورة العربيّ المسلم.

استنادًا إلى هذه الخلفية، ينتقد شنهاب العمليّة التاريخيّة لصيرورة اليهود العرب عبر التركيز على انتمائهم الديني وتهويدهم المجدّد، مستعينا بنظريّة المجال الثالث، التي ترافق الكتاب على امتداد صفحاته. تقترح هذه النظريّة تعرية أسس علاقات القوة الكامنة في الخطابات المزدوجة، التي تميز الخطاب الكولونيالي. فهي تمكّن من تفكيك هذه الازدواجية عبر طرح مجال ثالث يتموضع بين قطبي معادلة الخطاب الكولونيالي، كالخطاب الصهيونيّ. نظريّة المجال الثالث هي كذلك نظريّة تتعلّق بموقع المؤلّف نفسه في ما يتعلّق بموضوع البحث ذاته وهي أيضًا نزعة ضروريّة ومحرّرَة (54). إنّ طرح مجال ثالث بين القطبية الكامنة في الخطاب الصهيونيّ الذي يصنّف العالم وفق المبدأ: «معنا» أو ضدنا، ينطوي على نوع من الإشارة إلى علاقات القوة القائمة في الخطاب الكولونيالي، وتفكيكها كجزء من خيارات المعارضة والاعتراض التي تمكّن الجماعات المُخْضَعَة من التحرر من قيود الوعي الثنائية القطب التي يورثها الخطاب الكولونيالي نفسه. فالشرقيّون في الخطاب القوميّ الصهيونيّ موزَّعون

في أماكن مختلفة يناقضونها، الأمر الذي يدلّ على استغلالهم لغرض زيادة قوة الحركة الصهيونيّة من جهة، وإقصائهم عن أن يكونوا شركاء كاملين في بلورة الهويّة الصهيونيّة من جهة ثانية. فاليهود العراقيون هم جزء من الشعب اليهوديّ لكونهم أبناء الديانة اليهوديّة، لكن زعماءهم يشبهون بيئتهم العربية أكثر، وهم بالتالي يهود عرب. كانت هناك حاجة لتأكيد هويتهم الدينية، في سبيل وضعهم تحت سقف القوميّة اليهوديّة، على الرغم من أن الخطاب القوميّ الصهيونيّ الذي عرّفهم، نظر إلى نفسه بمصطلحات علمانيّة. تشكل نظريّة المجال الثالث، كما يطرحها شنهاب، وسيلة معارضة واحتجاج ثقافيّة قوية. لكن هذه النظريّة هي آلية دفاع قوية بالنسبة لمن يريدون الحفاظ على حياديّتهم، أولئك الذين لا يرغبون أن يقفوا في صفّ أحد طرفي الصراع، وإنما يرغبون في ادّعاء الانتماء إلى كليهما في الوقت ذاته. المجال الثالث هو نظريّة الاختلاف المدرَك، التي تحتفل بذاتها المركَّبة وتعارض الانكشاف لتعريفات المعادلة الثنائيّة. إنها نظريّة لباقة ما بعد الحداثة كما وضعها عيمانويل ليفانس، وزيغموند باومان، أو غياتري سبيفاك. فهي تعيد إلى الأذهان حواريّة مارتن بوبر أو مايكل باخطين.

الكشف عن هذه الثنائية / الازدواجية، في الخطاب الصهيونيّ، يشير إلى صيرورة اليهود العرب كفئة مهجَّنة. بهذه الطريقة يؤكّد الكتاب مدى تهجين الهويّة، ومعها الهويّة القوميّة كذلك، ويبيّن إشكالية مصطلحات الحداثة ويكشف مكر الخطاب القوميّ. إن تبلور الهويّة الصهيونيّة، وتناقضاتها الداخلية، تكشف الإسقاطات السياسيّة والأخلاقية للانشطاريّة الثنائيّة الكامنة في مشروع الحداثة، والتي تشكل القوميّة / الصهيونيّة / الكولونياليّة جزءًا منها. حيث يتحوّل التهجين (كوسيلة لتجميع عناصر الهويّة) إلى وسيلة تحليليّة ونموذج (موديل) مثاليّ من الواقع.

التهجين هو وسيلة يستخدمها شنهاب من أجل نسخ ظاهرة الشرقيّين في الخطاب الصهيونيّ إلى خارج سياقه المعروف، ويقوم بتفكيكه في سياق جديد يكشف مداميك وجوانب أخرى له لم تكن معروفة أو كانت غير ظاهرة. فالتهجين، في سياق اليهود العرب، هو وسيلة تهدف إلى تفكيك الرواية القوميّة الصهيونيّة، وتبيان مميّزاتها الداخليّة كميدان من القوّة والعظمة. ينجح كتاب شنهاب في القيام بذلك بصورة جذّابة،

كما ينجح في الكشف عن الديناميكيّة القوميّة الرمزيّة كما يسمّيها بيير بورديه. فهو ينجح في تجسيد ادّعاء مركزيّ في نظريّة بورديه، ينتقد نظريّة القوّة التي يطرحها فيبر، التي تؤكّد بدورها على المميّزات المأسسة المتجلّية في الدولة الحديثة. في هذا السياق، يدّعي بورديه أنّ الدولة هي منظّمة تسعى إلى احتكار وسائل العنف الرمزيّة والماديّة على حدّ سواء. السيطرة وإخضاع رموز وثقافة الشرقيّين، و«الشرقيّة» هي خير تجسيد لهذه النظريّة.

ومن المثير في هذا السياق الإشارة إلى تعقيدات ديناميكيّة النقاء الثقافيّ، والإخضاع السياسيّ ليهود العراق، وصهرهم داخل الرواية الصهيونيّة. ويبرز في تعامل شنهاب مع قضيّة اليهود –العرب تعامله مع تناقضات الخطاب الصهيونيّ، الذي بنى ذاته بمصطلحات إثنية بحتة، ورفض في الوقت ذاته الإثنية كعامل منظِّم بادّعاء أن الإثنيذة قد تكون عاملاً انشقاقيًا (163). إبراز الإثنية اليهوديّة العامّة كانَ لا بدّ له أن يخضع الإثنيّة اليهوديّة– الداخليّة. وهذا نموذج بارز في الصهيونيّة، يشير إلى لزوجة الخطاب القوميّ الذي يسعى إلى احتكار التعريف القوميّ الجماعيّ، وسط إبعاد كل عامل منافس، أو انفصالي عن البناء المنطقي. تذكّرُ هذه الديناميكيّة بنظريّة الصفوة والنخب لكلّ من ويلفيردو بريتو وجيتانو موسكل، اللذين تحدّث كلّ على طريقته عن مصطلح «المعادلة السياسيّة» للنخب المسيطرة. أحد مميّزات المعادلة السياسيّة الناجحة هو نجاحها في طرح نفسها كنظريّة عالميّة وفي فصل ذاتها عن هويّتها الذاتيّة المقتصرة على مجموعة اجتماعيّة واحدة. لذلك نجد أن القوميّة الصهيونيّة، التي هي غربيّة من حيث أُسسها، تطرح ذاتها كقوميّة يهوديّة عامّة وتخلّص نفسها من الهويّة الإثنيّة الغربيّة. تمكّنت القوميّة الصهيونيّة باسم العالميّة من رفض الطائفيّة الشرقيّة والحضارة الشرقيّة، وأن تشترط دمج الشرقيّين في المشروع الصهيونيّ كأفراد يفتقرون إلى هويّة ذاتيّة لها احترامها.

يولي شنهاب عناية للكولونياليّة الثقافيّة واحتلال العقل، كما شرحها مفكرو الفترة ما بعد الكولونياليّة. فهو يبيّن، بواسطة مصطلحات اجتماعيّة، عمليّة عقلانيّة صرفة، تعكس كيفيّة إجراء بلورة وعي جماعيّ، وكيفيّة تحوّل هذا الوعي إلى وسيلة للاغتراب الذاتي والتنكر للذات. فهو يجسد عمليّة تذويت القمع وفق ما أشار إليه مفكّرون

مختلفون منذ أيام ماركس وحتى فكر باولو فيريري. وهو، ولأسفي الشديد، لا يطوّر هذه النقطة بصورة عميقة بما فيه الكفاية. هذا الأمر نابع من المنهج التاريخيّ الذي تبنّاه والذي يوضّح فرضيّة «نقطة الصفر» كنقطة انطلاق تاريخيّة قادرة على الإشارة إلى بداية عمليّة بناء الخطاب الصهيونيّ الداخليّ للخطاب الكولونياليّ، دون التعمق في الإسقاطات الآنيّة لهذا التنكّر الشرقيّ للذات، وبالأساس لأنّ هذا الأمر يتمثّل بالربط بين الأصل الشرقيّ والموقف المعادي للعروبة، سياسيًا وثقافيًا.

إن المصطلح «نقطة الصفر» هو اختيار منهجيّ ونظريّ محسوب مسبقًا، يولي فترة تاريخيّة محدّدة تفكيرًا تحليليًا يشير إلى إقامة مجموعات هويّة. فالتجربة المميّزة لعمال «سوليل بونيه» في الإطار الكولونيالي البريطاني في العراق، ومنظومة علاقاتهم مع يهود العراق تشكّل نقطة صفر (نقطة انطلاق) تمكّن من التمعّن في تناقضات الخطاب الصهيونيّ والحصول على تجسيد محدّد للموضوع. ولكن، وعلى الرغم من الحياديّة التحليليّة التي يوليها شنهاب لاختيار عبدان، إنّ هذا الاختيار ينطوي –مع ذلك– على مشكلتين مركزيّتين. فمن جهة، وعلى الرغم من الادّعاء في الكتاب أنّ نقطة الصفر يمكنها أن تكون في أماكن أخرى، وأنّ اختيارها لا يحمل أهمّيّة تاريخيّة، فإن هذا الاختيار يضع أسس فكر ووعي يحوّلان نقطة الصفر إلى بداية عمليّة تاريخيّة محدّدة. من جهة أخرى، إنّ المصطلح «نقطة الصفر» يناقض مفهوم الهويّة التي يعرضها الكتاب. إن عمليّة بلورة الهويّات هي عمليّة مفتوحة وديناميكيّة، ولكن موقفه من نقطة صفر (نقطة انطلاق) معرَّفة يناقض الانفتاح والديناميكيّة الكامنة فيه، ويثير أسئلة حول اختيار هذه النقطة دون غيرها، كنقطة انطلاق لبناء منظومات علاقات قوّة، داخلية– قوميّة في الحركة الصهيونيّة، مثل علاقة الـ «يشوف» اليهوديّ في فلسطين بمهاجري اليمن في بداية القرن العشرين.

أحد الادعاءات اللطيفة التي يطرحها الكتاب هو ادعاء الاختلاف المميز لخطاب «ووجاك» (WOJAC)، وهي منظمة عالمية لليهود القادمين من الدول العربية، وهو ادّعاء يشكّل الموضوع الرئيسي للفصل الرابع من الكتاب. لقد تحوّلت هذه المنظمة إلى جزء لا يتجزأ من المؤسسة، وتبنت الرواية الصهيونيّة على صعيد الحقوق السياسيّة للشعب اليهوديّ، في الشرق الأوسط. إضافة إلى الادّعاء بشأن الحقوق

التاريخيّة لليهود في فلسطين، فقد أضافت «ووجاك» أيضًا حقيقة كون اليهود جزءًا من المنطقة كأساس أخلاقي لملكية جزء منه. ولكن ترسيخ هذا الحق على أساس الانتماء للمنطقة، والاستمرارية، يشكل تناقضًا مع الخطاب الصهيونيّ الأوروبي، وتحديدًا: خطاب العودة إلى الوطن. فالادعاء الصهيونيّ بالنسبة لكل ما يتعلق بالعودة إلى أرض الآباء يهتز من الادعاء الشرقيّ القائل بأننا نحن يهود الشرق كنّا هنا دائمًا. ورغم أن هذا الادعاء جاء من أجل تعزيز الادعاء الأخلاقي بشأن حق الشعب اليهوديّ على البلاد، يشكل ادعاءً إشكاليًا على صعيدين: الأول كونه لا يتطرق بصورة مميزة لبلاد محددة؛ والثاني أنه لا يميّز بين من كانوا هنا دائمًا، وبين من عادوا للتوّ. فقِدَم الوجود الشرقيّ في المنطقة يمتص في داخله ادعاءً قيميًا وسياسيًا، بصفته ادّعاء يتحدّى الخطاب الصهيونيّ المركزيّ. فهو يبطل، عمليًا، ويحيد القول بألفي عام من الغياب اليهوديّ عن المنطقة ويوفّر أقدمية للشرقيّين على حساب المهاجرين الأوروبيين. ولا تشكّل الأقدمية الشرقيّة مجرّد ادعاء تاريخيّ فحسب؛ وإنّما هي تصريح مضادّ لمحاولة طرح الوجود الشرقيّ في المنطقة العربيّة بمنظور سلبيّ. فرؤية الماضي التاريخيّ كما يصوّره شنهاب في خطاب ووجاك يظهر الحركة الصهيونيّة باعتبارها مَن أتلف منظومة العلاقات بين يهود الدول العربية وبيئتهم الاجتماعيّة، الأمر الذي قاد في نهاية المطاف إلى هجرتهم إلى إسرائيل في بداية الخمسينيّات. صحيح أن شنهاب لا يقول ذلك صراحة، إلا أن كشفه عن المناقشات حول مكانة «ووجاك» في السياسة الخارجيّة لإسرائيل، ومن ثم انشغال «ووجاك» في قضية أملاك الفلسطينيّين، يتيح لنا أن نفهم كيف تلاعبت الصهيونيّة بمصير يهود الدول العربية، من أجل تحقيق أهداف سياسيّة وإستراتيجيّة، واستخدامهم من أجل ردّ مطالبات فلسطينية بشأن أملاك الفلسطينيّين. فقد «أمّمت» دولة إسرائيل أملاك يهود الدول العربية (التي كان قسم منها قد تركه اليهود أنفسهم فيما قامت الدول العربية بتجميد هذه الممتلكات)، عبر وضع الحواجز أمام «ووجاك» وكلّ منظمة يهوديّة شرقيّة أخرى، بهدف استخدام هذه الأملاك في مواجهة مطالب فلسطينيّة مستقبليّة.

ينبع أحد النواقص البارزة في كتاب شنهاب من «هوس المرموز إليه» الذي يبقى بمثابة حاضر– غائب. فالكتاب يطرح، من جهة، موقفا شرقيًا واضحًا للتاريخ الذاتيّ. فهو يعمل على تفكيك الخطاب الصهيونيّ، ويبقى الخطاب القوميّ، اللاعب المركزيّ

في الكتاب، من هنا لا ينجح شنهاب في إجراء عمليّة إزاحة عن المركز للخطاب القوميّ. يبقى اليهود الشرقيّون كلاعب ثانويّ على امتداد الكتاب، على الرغم من أن مكانهم في الخطاب القوميّ هو نقطة الانطلاق للكتاب. ومن الجهة الثانية، إن المتحدّثين الرئيسيّين لهذا الخطاب القوميّ، الإشكناز، موجودون في كل مكان من الكتاب على الرغم من أنّه لا يجري استحضارهم بصورة مباشرة. فهم نوع من «اليد الخفيّة» الحاضرة والتي تقوم بتوجيه تطور الكتاب دون أن تتحول إلى فئة تتحمل المسؤوليّة المباشرة عن أعمالها. وإذا لم يكن الإشكناز حاضرين كمسئولين، وإذا كان الشرقيّون هم الضحايا، فالصهيونيّة هي إذًا المذنبة. إنه نوع من إعادة إنتاج الصهيونيّة، حيث يقوم شنهاب بتعظيم شأن الصهيونيّة كعامل، من جهة، ويلمح بذلك إلى الحاجة إلى إلغائها كحلّ لمشاكل كثيرة، من جهة ثانية. لدى خوضه في عمليّة تفكيك الخطابات المختلفة في إسرائيل، يترك اهتزاز مكانة المرموز والمرموز إليه شنهاب عالقًا في عمليّة الرموز واجتراحها. يمكنه التركيز على تناقضات الخطاب الصهيونيّ من لفت الأنظار عن العامل الاجتماعيّ والسياسيّ الذي يقف وراء الخطاب الصهيونيّ السائد. ولكن يتّضح من ذلك أنّه يحاول الهروب من كيل الاتّهامات والتجزئة. لكن دفع العامل الاجتماعيّ خارج إطار عمليّة التحليل يحوّل هذا العامل إلى نوع من «اليد الخفيّة»، التي ترى ولا تُرى، تعمل دون أن يكون بالإمكان التأثير عليها. بهذه الطريقة يسمح شنهاب لفئة اجتماعيّة، كهذه أو غيرها، التنصل من مسؤوليّتها عما يحدث.

هذا النقص نابع من منهاج التهجين تجاه علاقات الهويّات. ذلك أن خطر التهجين (الهويّة المهجّنة) يكمن في محوه لميدان المسؤوليّة الأخلاقية والتاريخيّة عن أحداث وعمليّات، كما يتجلى هذا في غياب التطرق إلى مسؤولية الشرقيّين عمّا حدث مع الفلسطينّيين على امتداد تاريخ الصراع. يُصوَّر الشرقيّون على امتداد الكتاب كضحايا لعمليّة «الصهينة». إنّهم يدفعون ثمنًا باهظًا يتمثّل في الضعف الاجتماعيّ–الاقتصاديّ، وبكونهم يعيشون على الهامش وجوديًا وثقافيًا. إنّ محاولة ترسيخ صورة الشرقيّين كضحية الخطاب الصهيونيّ الغربيّ تجعلهم متنافسين على مذبح الضحية مع الفلسطينيّين. استحضار الشرقيّين كضحايا ليس كافيًا لـ«تليين» الادّعاء الصهيونيّ أنّ يهود أوروبا هم الضحايا المركزيّين، وإنما يأتي ليعمل في سياق إعادة تحديد صلة مكانة الضحيّة الفلسطينيّ. هذه محاولة للإشارة إلى نوع من التساوي

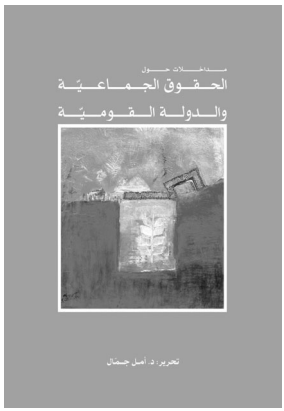
في صورة الضحيّة بين كافّة اللاعبين في المنطقة، وتصويرهم جميعًا باعتبارهم ضحايا لعمليّات تاريخيّة كونيّة لا سيطرة عليها.

بهذه الطريقة يقوم شنهاب، بصورة غير مباشرة، بعمليّة «تطهير» أخلاقية للشرقيّين في منظومة علاقاتهم مع الفلسطينيّين. فالمتّهم الرئيسي هو الخطاب القوميّ. الشرقيّون هم ضحايا التلاعب القوميّ الصهيونيّ (تمامًا مثل العرب). إنه يقوم بنزع المسؤوليّة التاريخيّة والأخلاقيّة للشرقيّين على الرغم من أنّ قسمًا كبيرًا منهم كانوا من مهندسي أكثر السياسات قسوة تجاه العرب.أكبر دليل على ذلك هو الدور الهائل، من كل النواحي، الذي أدّاه يهود عراقيون في جهاز التربية والتعليم العربيّين وفي سلطة الإذاعة والتلفزيون (في الإذاعة والتلفزيون في اللغة العربية). شكّل المثقفون الشرقيّون رأس حربة «المستعربين»، ليس فقط بالنسبة لأنفسهم، وإنما أيضا بالنسبة للمدى والثقافة الإسرائيليّين، كما يجسّد ذلك النقاشُ حول «ووجاك». فقد دأبوا على نزع الوطنية عن العرب في إسرائيل كنوع من عمليّة بناء وطنيّتهم هم وترسيخها. لذلك يجب ربط مسؤولية الكثيرين من أبناء الطوائف الشرقيّة بالسياسة الأمنيّة القاسية تجاه الفلسطينيين، خلال تبوّئهم مناصب وزارة الدفاع أو الشرطة أو الأمن الداخلي.

يشكّل كتاب شنهاب، من منظور تحليل نفسيّ، حملة من حملات استحضار جملة أزمات، وتناقضات داخليّة لشخصيّة عانتها وقامت بإقصائها وإزاحتها لسنين طويلة، والآن فقط جمعت كلّ جرأتها لتظهرها على السطح ولتعلنها على الملأ. إنه نوع من العلاج الشخصيّ الذي يتجلى بإغراق القارئ بجملة من الشدائد والمحن العامّة، لكنها تعكس في الواقع محنة ذاتية يشير إليها شنهاب في بداية الكتاب. يشكّل الكتاب، في هذا السياق، تجسيدًا ممتازًا للعلاقة الجدلية بين الوعي الذاتيّ وبين الحقيقة التاريخيّة. يخرج شنهاب بحملة للبحث عن «مواطن الضعف» التاريخيّة، في هويّته، وللكشف عن عوارضها. وبعبارة أكثر دقة، إنّه يعترض ويشكّك في حقائق أو طروحات للحقيقة، ويعرّي تناقضاتها، كجزء من تبلور وعي ذاتيّ نقديّ، وبخاصّة تجاه الأسلوب الذي جرت صياغته كمركّب ذاتيّ (غير موضوعيّ) لحكاية تاريخيّةٍ ما، تنكر خلالها لهويته أو قام بإزاحتها إلى ساحات المحن النفسيّة.

من الواضح أن شنهاب لا يحاول بعث فئة «اليهود العرب» من جديد عبر الكشف عن أجهزة إقصاء هذا المصطلح عن القاموس الصهيونيّ. صحيح أنّه يطرح احتمالات نظريّة لوجود هويّة جديدة/ قديمة قادرة على الارتباط بمصادرها الثقافيّة والقيام بعمليّة بعث جديدة، لكن شنهاب نفسه لا يلتزم بهذه الهويّة. لست متأكّدًا من أنّ إعادة بعث هذه الهويّة هو حقًّا أمر واقعيّ. فالكراهية التي يكنّها مؤيّدو «شاس» الشرقيّين للعرب هي أكبر بكثير من محاولة مثقّفين شرقيّين يساريين التقرّب من ماضيهم الثقافيّ. صحيح أنه كان هناك، ولا يزال، مثقفون شرقيّون يحنّون إلى ماضيهم الثقافيّ ويحاولون إحياءه من جديد، لكن غالبية أبناء الطوائف الشرقيّة في إسرائيل يحدّدون موقعهم في الطرف اليمينيّ من الخريطة السياسيّة في إسرائيل، كما أنّ جزءًا كبيرًا منهم يديرون حياتهم في غيتوهات دينيّة منفصلة. كتاب شنهاب هو كتاب متفائل على الصعيد التحليلي، لأنه كتاب من طراز ردود الفعل. فهو يبيّن كيف يمكن للإنسان أن يخرج من إطار المسلّمات والقوالب المؤطّرة لسيرورة مجتمعه، والنظر إلى نفسه وإلى المجموعة التي ينتمي إليها من منظور نقديّ يهزّ المسلّمات الأساسيّة لوجود هذه المجموعة. بمقدور الإنسان أن يقف قبالة مرآة تاريخيّة والنظر إلى أنماط صيرورته، وعيًا وثقافة. من جهة ثانية، إنّ كتاب شنهاب، هو كتاب يبعث على الحزن؛ ذلك أنّه يثبت نجاح حركة قوميّة بفرض مسلَّماتها وبلورة وعي جمهور كبير، عبرَ تزويده بالمخاوف والدسائس، التي تبرّر لدى هذا الجمهور عمليّة التنكر للذات.

إصدارات مدى الكرمل



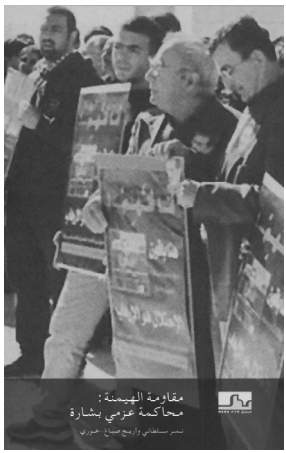
مداخلات حول الحقوق الجماعية والدولة القومية

أمل جمال (محرّر)

شباط 2005

(203 صفحة) الثمن 50 شاقل

متوفر باللغة العربية.



مقاومة الهيمنة:

محاكمة عزمي بشارة

نمر سلطاني وأريج صباغ–خوري

تشرين أول 2003

سلسلة دراسات مدى (1)

(52 صفحة) الثمن 15 شاقل

متوفر باللغتين العربية والعبرية.

تصويت بدون صوت:

الأقليّة الفلسطينيّة في الإنتخابات البرلمانيّة الإسرائيلية 2003

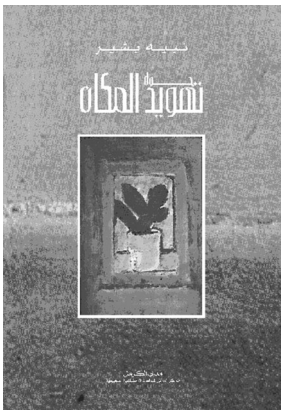
نديم روحانا، نبيل الصالح، ونمر سلطاني

آذار 2004

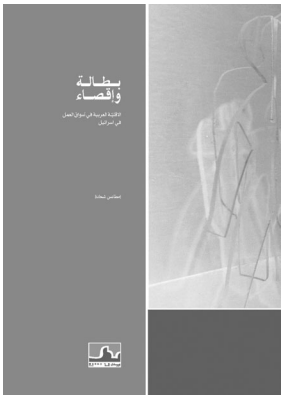
سلسلة دراسات مدى (2)

(112 صفحة) الثمن 25 شاقل

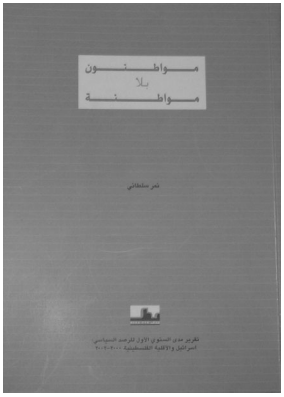
متوفر باللغتين العربية والعبرية.



حول تهويد المكان:
المجلس الاقليمي مسغاف في الجليل
(دراسة أوليّة لحالة)
نبيه بشير
تموز 2004
سلسلة دراسات مدى (3)
(178صفحة) الثمن 40 شاقل
متوفر باللغة العربية.



بطالة وإقصاء:
الأقلية العربية في أسواق العمل في اسرائيل
إمطانس شحادة
تشرين أول 2004
سلسلة دراسات مدى (4)
(67 صفحة) الثمن 25 شاقل
متوفر باللغتين العربية والعبرية.



مواطنون بلا مواطنة:
تقرير مدى السنوي الأول للرصد السياسي – إسرائيل والأقلية الفلسطينية 2000-2002
نمر سلطاني
سلسلة تقارير مدى للرصد السياسي (1)
تموز 2003
(214 صفحة) الثمن 50 شاقل
متوفر بلغات ثلاث: العربية، العبرية، والإنجليزية.

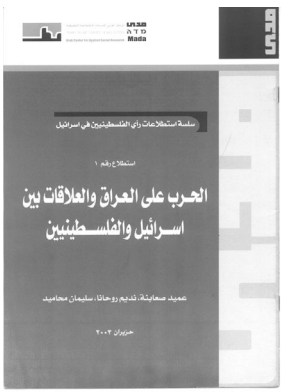
اسرائيل والأقلية الفلسطينية 2003:
تقرير مدى السنوي الثاني للرصد السياسي
نمر سلطاني
سلسلة تقارير مدى للرصد السياسي (2)
تشرين ثاني 2004
(99 صفحة) الثمن 40 شاقل
متوفر بلغات ثلاث: العربية، والعبرية، والإنجليزية.

اسرائيل والأقلية الفلسطينية 2004:
تقرير مدى السنوي الثالث للرصد السياسي
نمر سلطاني
سلسلة تقارير مدى للرصد السياسي (3)
آب 2005
(136 صفحة) الثمن 50 شاقل
متوفر بلغات ثلاث: العربية، والعبرية، والإنجليزية.

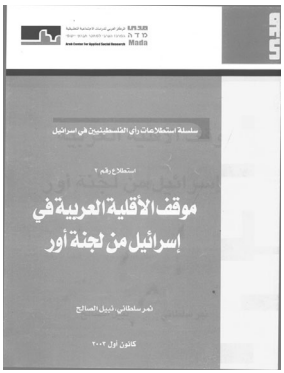
الإفقار كسياسة:
معدّلات الفقر لدى الأقليّة العربيّة في إسرائيل في العقد الاخير (تقرير ومقارنة)
إمطانس شحادة
تموز 2004
سلسلة مدى للمعلومات (1)
(32 صفحة) الثمن 15 شاقل
متوفر باللغتين العربية والعبرية.

مراجع حول الفلسطينيّين في إسرائيل
أريج صبّاغ–خوري
آذار 2005
سلسلة مدى للمعلومات (2)
(82 صفحة) الثمن 20 شاقل
متوفر باللغتين العربية والانجليزية.

الفلسطينيون في إسرائيل –
المسح الاجتماعي الاقتصادي:
النتائج الأساسية 2004
جميعة الجليل– الجمعية القطرية للبحوث والخدمات الصحية– ومركز مدى الكرمل– المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية
تموز 2005
(289 صفحة + 61 صفحة ملخص باللغة الانجليزية) الثمن 50 شاقل
اصدار مزدوج باللغة العربية والانجليزية.

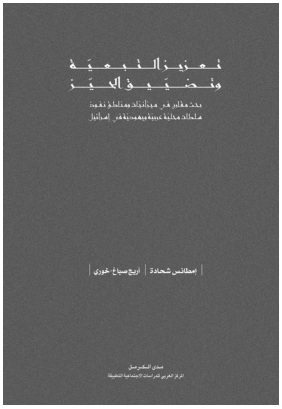


الحرب على العراق والعلاقات بين إسرائيل والفلسطينيّين
عميد صعابنة، ونديم روحانا، وسليمان محاميد
حزيران 2003
سلسلة مدى لاستطلاعات الرأيّ العام (2)
(16 صفحة) الثمن 15 شاقل
متوفر بلغات ثلاث: العربية والعبرية والكترونيًا باللغة الانجليزية.



موقف الأقلية العربية في إسرائيل من لجنة أور
نمر سلطاني ونبيل الصالح
كانون أول 2003
سلسلة مدى لاستطلاعات الرأيّ العام (2)
(23 صفحة) الثمن 15 شاقل
متوفر باللغتين العربية والعبرية.

إستطلاع رأي حول السلطات المحلية العربية في إسرائيل
أريج صبّاغ–خوري
تشرين أول 2004
سلسلة مدى لاستطلاعات الرأيّ العام (4)
(38 صفحة) الثمن 15 شاقل
متوفر باللغة العربية.



تعزيز التبعيّة وتضييق الحيّز: بحث مقارن في ميزانيّات ومناطق نفوذ سلطات محليّة عربيّة ويهوديّة في إسرائيل
إمطانس شحادة وأريج صبّاغ–خوري
ايلول 2005
سلسلة دراسات مدى (5)
(140 صفحة) الثمن 40 شاقل
متوفر باللغة العربية.

اصدارات الكترونية

الفلسطينيّون في إسرائيل:
خلفية تاريخية، اجتماعية وسياسية
اريج صباغ–خوري
(2004)
سلسلة مدى للمعلومات رقم (2)
20 صفحة
متوفر باللغتين العربية والانجليزية.

أسباب مقاطعة الانتخابات
عند المواطنين العرب في اسرائيل
عميد صعابنة
(تموز 2004)
سلسلة مدى لاستطلاعات الرأيّ العام رقم (3)
41 صفحة
متوفر باللغتين العربية والانجليزية.

إحتياجات ونشاطات الطلاب العرب الثانويين
علاء حمدان
(2005)
سلسلة مدى لاستطلاعات الرأيّ العام رقم (5)
41 صفحة
متوفر باللغتين العربية والانجليزية.