الصهيـونـيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقاربات فلسطينيّة

ندين روحانا عرين هوّاري
محرّران

مدى الكرمل
المـركـز العـربـي للـدراسـات الاجتماعية التطبيقية

الصهيونيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات فلسطينيّة
تحرير: نديم روحانا وعرين هوّاري

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari

التدقيق اللغويّ: حنّا نور الحاجّ
التصميم: أمل شوفاني
مسؤولة النشر والإنتاج: إيناس خطيب

لوحة الغلاف: "استيطان" للفنان الفلسطينيّ نبيل العناني.
نبيل العناني: فنان تشكيليّ، وُلد في قرية اللطرون (فلسطين) عام 1943.

ISBN: 978-965-7308-28-8
© كل الحقوق محفوظة 2023
مدى الكرمل- المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة
شارع هميچينيم (الملك جورج) 90، حيفا
هاتف: 048552035، فاكس: 048525973
www.mada-research.org
mada@mada-research.org

المحتويات

5 **المقدّمة**
ندیم روحانا وعرین هوّاري

19 **الباب الأوّل: الاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات نظريّة**

21 المقاومة الفلسطينيّة ومعضلة الشرعيّة لدى الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين: الصهيونيّة تردّ بالسرديّات الدينيّة
ندیم روحانا

57 جدليّة الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنْية الاستعمار الإسرائيليّ: الأراضي المستعمَرة عام 1967 نموذجًا
أحمد عزّ الدين أسعد

83 قراءة مقارِنة بين الحالتين الاستعماريّتين في فلسطين والجزائر
أباهر السقّا

119 الكولونياليّة الاستيطانيّة في السياق الإسرائيليّ _ الفلسطينيّ، تفكيك الاستعمار، وعلم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل
أريج صبّاغ خوري

173 بنيامين نتنياهو وإعادة إنتاج المشروع الصهيونيّ ضمن منظومة صراع الحضارات
مهنّد مصطفى

193 **الباب الثاني: السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة للمشروع الصهيونيّ**

195 الاقتصاد السياسيّ تحت النظام الكولونياليّ ونشوب ثورة 1936
محمود يزبك

221 البحث عن الجولان التوراتيّة: مُخيّلات يهوديّة وتأسيس الجغرافيا الاستيطانيّة في القرن التاسع عشر
عامر إبراهيم

249 سياسات نزع الطفولة ("اللا_طفلنة"): تعقُّب آثار الكولونياليّة الإسرائيليّة
نادرة شلهوب كيفوركيان

285 السياسة الحيويّة للمحو الطبقيّ الفلسطينيّ في سوق العمل الاستعماريّ
سراب أبو ربيعة قويدر

305 **الباب الثالث: في فاعليّة المستعمَر**

307 السيّدة كيرن كَييمت: تَشكُّل هُويّات رجوليّة فلسطينيّة
في ظلّ الحكم العسكريّ
عرين هوّاري

341 مفهوم التطبيع ضمن بنْية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين
ما بين ثنائيّة الرفض والقبول
مَي البزور

387 الاستعمار الاستيطانيّ ومهجَّرو المدن الفلسطينيّة:
ما بين المدن المهجَّرة ومدن المهجَّرين
هبة يزبك

419 الذاكرة كموقع مقاومة: تحرير التاريخ من أَسْر حاضر مستعمَر
أميرة سِلْمي

447 المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ في الأغنية الشعبيّة السياسيّة:
قراءة في الشفاهيّة الفلسطينيّة الثوريّة 1917-1952
قَسَم الحاجّ

483 المساهِمون

الذاكرة كموقع مقاومة:
تحرير التاريخ من أَسْر حاضر مستعمَر

أميرة سِلْمي

مقدّمة

المستعمَر، في حالته المهزومة والضعيفة، قد يبحث عن خلاص وهميّ وسهل في ماضٍ بعيد؛ إذ من الأسهل النظر إلى ما كان بدلًا من البحث عمّا لا يوجد بعد. لكن هذا الخلاص من حاضر مهزوم وضعيف لا يمكن أن يتحقّق بالبحث عن الماضي؛ فالعودة إلى الماضي غير ممكنة، ولكن يمكن اختراع ماضٍ يلائم حاضرًا بائسًا يسعى لتأبيد نفسه. من هنا توظيف المشاريع الاستعماريّة الرأسماليّة ومقابِلَتها القوميّة للماضي في إضفاء شرعيّة على النظام الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ القائم في الحاضر، حيث تُعاد صياغة الماضي بما يعطي سِمَة الأصالة لحاضر غير قادر على تجاوز نفسه. لكن في حالة المستعمَرين المناضلين من أجل الحرّيّة، تأبيد الحاضر يعني تأبيدَ حياة مستعمَرة، أيْ نقْضَ وإجهاض أيّ إمكانيّة تحرُّريّة.

هذه الورقة ليست نقدًا للماضي، ولكنّها مساءَلة لتلك العناصر من الماضي التي بقيت موجودة وقائمة في الحاضر، وعلى نحوٍ أدقّ هي مساءَلة لكيفيّة عمل الحاضر على توظيف عناصر الماضي، بحيث يكون الماضي وكيفيّة إدراكنا له انعكاسًا للحاضر، لقدرته على تجاوز ذاته أو لتحجُّره الذي يفرضه أيضًا على الماضي.

تاريخيًّا، بقي جزء أساس من نضال المستعمَرين قائمًا على تحرير الماضي من أَسْر الحاضر، حيث الحاضر مستعمَر ومهزوم. لكن النضال هنا ليس لتسجيل تاريخ مجيد يعوِّض عن حاضر مهزوم، بل لبحث عن ماضٍ يكشف هزيمة الحاضر، ويفتح الإمكانيّة لمستقبل لا يكرِّر ما هو حاضر. هذا البحث عن ماضٍ مُغايِر لِما هو حاضر كان الأساسَ الذي صوّر معظم ما كُتب عن النضالات المناهِضة للاستعمار على أنّها "قبل _ استعماريّة".[1] وسواء كان هذا

1. انظروا -على سبيل المثال- دراسة أميرة سِلْمي عن النساء والمقاومة (سِلْمي، 2009)، ودراسة بارثا شاترجي حول الفكر القوميّ والعالم الاستعماريّ (شاترجي، 2019)، وكتاب فرانز فانون "معذَّبو الأرض" (Fanon, 2004)، وكذلك معظم الدراسات عن رؤية الشاعر المارتينيكيّ إيمي سيزير (الذي تبحث هذه الورقة في رؤيته للعلاقة بين الماضي ومناهَضة الاستعمار) التي كانت تصوّره على أنّه يدعو للعودة إلى ماضٍ أصلانيّ سبق الاستعمار. ومن أبرز هذه الدراسات كتابات جيمس أرنولد (Arnold, 1981).

الحال فيها كلّها أو في بعضها، تبقى الحقيقة أنّ الكتابات المناهِضة للاستعمار لا تقوم على أساس إمكانيّة استعادة ماضٍ قبل _ استعماريّ، بل على أساس أنّ في الماضي ما يشير إلى إمكانيّة عالَم آخَر لا يعود فيه وجود للاستعمار.

يبيّن نيتشه (1909)، في مقالته "استخدامات ومساوئ استخدام التاريخ"، أنّ هناك ثلاثة أشكال رئيسيّة لاستخدام التاريخ، وهي محدَّدة بأغراض الحاضر، بحيث يصبح الماضي بناء يعكس الحاضر. فهناك التاريخ الأثريّ، الذي ينظر إلى التاريخ من منظور الاستمراريّة والثبات، ويقوم على الرضا والقبول بما هو قائم ما دام فيه ما يعتبره قديمًا وأصيلًا، ويبحث في الماضي على ما يؤكّد أنّه ما زال مستمرًّا في الحاضر، وبما يثبت أنّ الحاضر هو استمرار للماضي. الخطر الكامن في هذا التوجّه الأثريّ أنّه قد يعمل على تجميد وتَشْيِيء كلّ من الحاضر والماضي في مقاومته للتغيير وسعيه للحفاظ على الأشياء كما هي. الشكل الثاني من التاريخ هو التذكاريّ، الذي يعتمد على أنصاب وتذكارات من الماضي، على بطولات معيّنة، وهذا النوع من التاريخ يمكن أن يسير باتّجاه الثوريّ عندما يكون التذكار حافزًا للفعل والنضال لتغيير حاضر راكد لا بطولة فيه، لكن أيضًا هذا التمجيد لبطولات الماضي قد يتّخذ أشكالًا من التعصّب لدى هؤلاء من الحاضر الذين يريدون استعادة بطولات الماضي. من ناحية ثانية، التاريخ التذكاريّ قد يتحوّل إلى مجرّد مصدر لمواساة الذات في حاضر مهزوم وتبرير له، بالرجوع إلى أنصاب تذكاريّة ومواقف بطوليّة لم يعد لها وجود إلّا في الماضي. الشكل الثالث والأخير من التاريخ هو النقديّ، ذاك الذي ينظر إلى التاريخ نظرة مشكّكة، متسائلًا باستمرار عن كيفيّة توظيفه بما يخدم فكرة الحياة، التي تُعرَّف عند نيتشه بالتغيُّر المستمرّ. المقصود أنّ الهدف الأساس للرؤية النقديّة يكون التحرُّرَ ممّا هو موروث وقديم، ولكن بعض القديم يبقى جزءًا من الحاضر وموجودًا فيه، ممّا قد يعني أنّ تدمير الماضي الذي يسعى إليه التاريخ النقديّ هو تدمير للحاضر، بحيث لا يعود قادرًا على إنتاج مستقبل. التخوّف الأساسيّ عند نيتشه كان أن ينجرف التعامل النقديّ مع التاريخ في عمليّة التخلّص منه، بحيث لا يتخلّص منه فعليًّا. فبدلًا من مواجهة ما يوجد فينا من الماضي، ومساءَلة أسباب استمرار وجوده، نتحوّل إلى الطريقة الأسهل، إلى إنكاره، إذ بينما نعتقد أنّنا تحرّرنا منه، نكون ما نزال مقيَّدين ومكبَّلين بماضٍ نعجز عن التعامل معه ومواجهته، ممّا يؤدّي -على نحوِ ما يرى نيتشه- إلى وجود مبتور ومشوَّه.

وبحسب نيتشه، نحن البشر مقيَّدون بالماضي، نَسير حياتنا مكبَّلين بسلاسله، وتتفوّق علينا سائر الحيوانات في قدرتها على النسيان. مع ذلك، يمكننا نحن البشر -على نحوِ ما يتّضح من الأشكال الثلاثة السابقة لاستخدام التاريخ- أن نعيد صياغة علاقتنا بالماضي بحيث لا يصبح قيدًا مكبِّلًا لنا. في جينيالوجيا الأخلاق، يبيّن نيتشه (Nietzsche, 1989) أنّ الحياة التي تتمتّع بالقوّة والصحّة -سواء في هذا حياةُ الفرد وحياةُ الثقافة- تكون قادرة على أن تقرّر ما تتذكّره وما

تنساه بما يخدمها كحياة تقوم على مبدأين: التغيُّر المستمرّ، والسعي نحو المزيد من القوّة. معنى ذلك أنّ الحياة كقوّة تتناقض مع ما يضعفها، وهي في حالتها القويّة تحتفظ بما يقوّيها وتتخلّص (بالنسيان كفعل إيجابيّ لدى نيتشه) ممّا يؤلمها ويضعفها. ولكن إذا كانت قوّة الحياة ضعيفة، فإنّها تعجز عن التخلّص ممّا يؤلمها، ويأخذ احتفاظها به شكلًا مَرَضيًّا يصفه نيتشه بسوء الهضم، وهو ما أسماه فرويد لاحقًا الإنكار والكبت. ويمكن بالتالي أن نتفهّم اعتبار النكوص إلى الماضي تعبيرًا عن حالة مَرَضيّة وضعيفة، بينما تكون النظرة إلى المستقبل دلالة على قوّة الحياة. مع ذلك، يبدو الوضع مختلفًا في معظم الحالات مع المستعمَرين في خوضهم نضال التحرّر من الاستعمار، حيث إنّ النسيان (أو -على نحوٍ أدقّ- الإنكار) لا يتعلّق بالماضي في هذه الحالة، بل بالحاضر، لكن إدراك هذه الحقيقة يتطلّب البحث عن الماضي، فتوجُّههم إلى الماضي يبدو وكأنّه الخطوة الأولى نحو الخروج من حياة تُصوَّر في المعتاد بأنّها حياة ميّتة.

تحرير ذاكرة مستعمَرة

يركّز هذا الفصل على وجه الخصوص على نصوص كلّ من غسان كنفاني وإيمي سيزير كأديبَيْن مناهضين للاستعمار، وتحاول أن تبيّن أنّه بينما تبدو نصوص كلا الأديبين وكأنّها تدير ظهرها للحاضر موجِّهة نظرها للماضي، فإنّ نظرهما إلى الماضي يشكّل إعادة توجيه للنظرة للحاضر. ففي حالة المستعمَرين، النظر للماضي لا يكون من أجل الحاضر بل ضدّه، وفي مواجهة مفتوحة وإيجابيّة معه. هذه المواجهة لا تتيح المجال للهروب إلى أجزاء من الماضي أو المستقبل، بل تعمل على تحرير الماضي والمستقبل من الموت الذي يفرضه عليهما حاضر يسعى لتأبيد ذاته.

المستعمَرون يجدون طريقة للتصالح مع ذواتهم المستضعَفة في التعامي عن الحاضر المستعمَر، وتثبيت النظرة على ماضٍ مَجيد قبل_استعماريّ. على نحوٍ فعليّ، المستعمَر بحاجة إلى الماضي في مشروعه التحرّريّ؛ فالماضي يذكّره أنّ ما هو حاضر ليس طبيعة الأشياء، أنّه كان هناك ويمكن أن يكون هناك ما هو مختلف عمّا هو حاضر، وهذا يتضمّن رؤية ما هو قائم ونزع سِمَة الطبيعيّة والألفة عنه. في زمن الاستعمار، المستقبل نفسه يكون مستعمَرًا من قبل الحاضر، من خلال إدماج المستعمَر في زمن المستعمِر ضمن تعميم تاريخ أوروبا الحديث، مثلًا، باعتباره تاريخ البشريّة ككلّ، بحيث يبقى الماضي المكانَ الذي يتجاوز منه المستعمَرُ ما هو قائم إلى ما يمكن أن يكون. بحْث المستعمَر هنا يكون عمّا هو مُخفى ومدفون من قِبل الحاضر، لكن هذه الحركة نحو الماضي مهدَّدة دائمًا بالانزلاق إلى فخّ التشييء بدلًا من إتاحة المجال لحياة حرّة، من خلال اللجوء إلى تاريخ أسطوريّ يكون هروبًا من الحاضر بدلًا من معارضته ومواجهَته. عندما يكون الحاضر منحطًّا ووضيعًا، فإنّه

يبحث عن العَظَمة في ماضٍ مُشَيَّأ (Marx, 1978). عندما يغلق الجمود أيّ إمكانيّة للحركة أو التغيير، فإنّ الموت هو ما يُستحضَر من الماضي ويُعطى قناع الحياة؛ الماضي هنا ليس إيجاد أفق لِما هو آخَر ومختلف، بل تبرير لموت الحاضر.

كنفاني وسيزير لم يبحثا عن ماضٍ كبديل لحاضر مستعمَر، ولكنّهما بَحَثَا عن الحياة التي يؤكّدان على أنّها تتضمّن التذكُّر، واستثارة وإخراج ومواجهة بؤس الحياة تحت الاستعمار. في كتابه "ولادة التراجيديا"، يقول نيتشه: "المعرفة تقتل الفعل"، فبمعرفة "الحقيقة الرهيبة" لا يعود بإمكان الإنسان أن يرى سوى "ما هو رهيب وسخيف في الوجود أينما نظر". معرفة حقيقة العالم عند نيتشه تعني إدراك أنّه لا يمكن فعل أيّ شيء لتغيير "جوهر الأشياء الأبديّ" (Nietzsche, 1999, p. 41). لكن بالنسبة لكنفاني وسيزير، لا يمكن للمستعمَر أن يتحرّر من حالته الاستعماريّة إلّا من خلال معرفة نفسه كمستعمَر، مُخضَع، ومُذَلّ بحيث لا يعود أمامه مفرّ من القتال في سبيل حرّيّته، كما يظهر في قصيدة سيزير "مذكّرات عودة للبلد الأصليّ"، وكتابات كنفاني -ولا سيّما رواياته: "ما تبقّى لكم"؛ "عائد إلى حيفا"؛ "رجال في الشمس".

حياة الفلسطينيّ المقتلَع من أرضه، كما تظهر في نصوص كنفاني، هي حياة من بؤس وفقر وذلّ تأتي ثلاثتها مع عدم القدرة على الفعل والقتال من أجل المصير. ومعها يأتي نوع من محاولة حماية الذات من وعي بالظلم الذي لحق بها، وعَجْزها عن دفعه من خلال الإنكار والوهم، ومن خلال محاولة خلق ماضٍ آخَر غير ذاك الذي يذكّر بالأذى، أو بمحاولة تطبيع ما هو حاضر، مع إحالة كلّ ما هو ظالم فيه إلى عالَم غير مرئيّ ضمن الماضي الآخَر الذي بواسطته يُكبَت الحاضر ويُنكَر. لكن جميع هذه المحاولات، التي تنكر ما هو موجود، لا يمكنها إلّا أن تعيد إنتاج حاضر من الظلم والاضطهاد ضمن حياة مريضة أو محتضَرة على نحوٍ لا نهائيّ.

وَفقًا لنيتشه، ليس بمقدور الإنسان أن يكون أبدًا في الحاضر فقط، فوجوده يبقى بصورة مستمرّة ضمن ما كان. ولأنّه لا يملك القدرة على النسيان، ولأنّه يحمل ماضيه كقيد يُثقِل كاهله، نجده يتظاهر ويخفي وينكر في مقاومة لهذا الماضي دون أن يكون قادرًا على أن يتحرّر منه إلّا بالموت (Nietzsche, 1909, pp. 6-7). ولكن عندما يصبح الماضي "قبرًا للحاضر"، فهذا لأنّ الحاضر أضعف من أن يتحرّر منه. فالإنسان يحتاج إلى قَدْر كبير من القوّة لينمو متخطّيًا نفسه، ليتمكّن من لَأْم جروحه، بدلًا من أن تبقى مغطّاة بقشور تزيّف استمرار وجودها.

ليس من قبيل المصادفة أنّ سيزير، في قصيدته "مذكّرات العودة إلى البلد الأصليّ"، يسمّي التذكُّر فعلًا جنونيًّا، ما دام ما يتذكّره ويسترجعه من الماضي هو ذاك الذي يعيدنا إلى

حاضر الاستعمار. ففي نصوص سيزير، كلّ حركة نحو الماضي تعيدنا إلى ما ينكَر: العبوديّة والاستعمار. والحركة نحو الماضي بالتالي لا تُنتِج شعورًا بالرضا أو السعادة بقدر ما تكشف عن البؤس والجراح التي تكون صرخة التعبير الأوّل للمواجهة معها. "لأنّنا نكرهكم / ونكره منطقكم، ندّعي القرابة / مع خَرَف مبْكِر مع الجنون المشتعل / لوحشيّة دؤوبة" (Césaire, 1983, p. 49).

من وجهة نظر الحاضر الذي يسعى للحفاظ على نفسه، تذكُّر ما كان يجب نسيانه، ومعرفة ما يجب عدم معرفته، يَكونان جنونًا. كما سبقت الإشارة أعلاه، يرى نيتشه في النسيان "جهاز قمع إيجابيّ"؛ فهو يسدّ الطريق أمام وصول الأشياء غير القابلة للهضم إلى الوعي. النسيان الفاعل يحافظ على النظام النفسيّ، إذ بدونه "لا يمكن أن يكون هناك سعادة، فرح، أمل، كرامة، حاضر". الإنسان غير القادر على هضم أشياء معيّنة، غير القادر على نسيانها يعاني من عسر هضم بحيث "لا يمكنه أن يتخلّص من أيّ شيء" (Nietzsche, 1989, p. 58). يتحدّث نيتشه هنا عن قمع إيجابيّ يتضمّن عمليّة هضم صحّيّة تشترط كائنًا يتمتّع بقوّة الحياة، لكن هذا لا ينطبق على مَن هم غير قادرين على هضم ما هو سيّئ، وبدلًا من أن يتمكّنوا من أن يتخلّصوا منه بالتذكُّر، أي المواجهة، يُبقونه خفيًّا داخلهم. هذه الحالة تتسبّب في عُسر هضم، أو بنوع من التعفّن الذي يسمّم البدن. ليس من المفاجئ بالتالي أنّ صور الركود والعفونة تتكرّر على نحوٍ مستمرّ في نصوص سيزير في وصف الواقع المستعمَر: "حياة هرمة تبتسم كذبًا، شفاهها مفتوحة بآلام مفرغة، فقر هرم يتعفّن تحت الشمس، بصمت، صمت هرم يتفجّر بقروح بليدة" (Césaire, 1983, p. 35).

عمليّتا التذكُّر والنسيان عند كلّ من سيزير ونيتشه تعتمدان على قوّة الحياة في الإنسان، فمن يتمتّع بقوّة الحياة يعرف متى يتذكّر ومتى ينسى، فهذه معرفة فطريّة توجد في خدمة الحياة. ما هو طبيعة داخليّة -أي التوق للحرّيّة والقوّة، بدلًا من القيد والضعف- يحتاج أن يُغذّى بحيث يتمكّن المستعمَر من أن يتغلّب على كِيانه كمستعمَر. التمرّد تكون له هذه القيمة لأنّه يحرّك ما هو راكد ومدفون، محرِّكًا بذلك قوّةَ الحياة ومعها عمليّات التذكُّر والنسيان التي تساعد الإنسان على تخطّي حاضره.

المستعمَر الذي يلجأ إلى الهروب والفرار بدلًا من المواجهة، وإلى الإنكار والنفي بدلًا من التأكيد على حالته المستعمَرة، يُحَوِّل شعوره بالغبن والظلم إلى حقد وكراهية موجَّهة نحو الذات، ناتجة عن وجود شعور مستمرّ ومكبوت لديه بالذنب بسبب دَيْن غير مسدَّد. هذا الشعور بالذنب يَسِمُ حالةَ أيّ كائن مخضَع، وهو يأتي -على نحوِ ما يصفه نيتشه- من كبت حرّيّة الغريزة، من نكران الذات، ورفض حَمْل مسؤوليّتها، وقمع الحاجة إلى التمرّد. هذه العمليّة تتضمّن بالضرورة أيضًا خلْق "أنا" وآخر، آلهة وشياطين لا تمثّل أكثر من اغتراب

وانفصال الإنسان المُخضَع عن ذاته مُشكِّلةً عقلانيّةً تساعده على تبرير وجوده والحفاظ عليه (Nietzsche, 1989, p. 92). الشيطان هنا يَكون كلّ ما هو منكَر ومكبوت من ذات الإنسان، فلا وسيلة لتخليصه من شعوره بالذنب لتقصيره بحقّ ذاته، لقبوله بخضوعها، سوى أن يحوِّل جزءًا منها إلى آخَرَ شيطانٍ يستحقّ الإخضاع. هذا الآخَر الشيطان في حالة المستعمَر، على العكس من الأوروبيّ الذي وجد في النساء، السود، والمستعمَرين آخَرَهُ، يكون هو ذاته. من هنا يمْكننا فهْم كُرْه المستعمَرين واحتقارهم لذواتهم ما داموا في حالة من العجز والخضوع.

وبحسب كلود مكاي، عمليّة الإنكار والاستثناء والكبت هذه تشكّل جزءًا أساسيًّا من كيان المستعمَر. فالمستعمَر الأسوَد يتعلّم -على نحوِ ما يبيّن مكاي- أن يحتقر ذاته ويعظِّم مَن يستعمره. في مارتنيك، البلد الكاريبيّة المستعمَرة فرنسيًّا، الأسوَد يشعر بفخر لعلاقته (الاستعماريّة) بفرنسا، وكلّما رأى نفسه أقرب إلى ما هو فرنسيّ شَعَرَ أنّه أبعدُ عن كونه أسْوَدَ. ينكر المارتنيكيّ أيّ انتماء إلى أفريقيا، ويؤكّد على ذلك بابتعاده عن الأفارقة. ولكن أفريقيا حاضرة في العالَم الأبيض، بوجود السود فيه، وهذا الحضور هو ما يكرهه الأسوَد الذي ينكر سواده، كما يكرهه المستعمَر الذي ينكر استعماره، وهو مقتنع أنّه لولا هذا الحضور لِما هو أفريقيّ "لَكُنّا محبوبين، محترمين، ولكن ..." (McKay, 2000, p. 171). المارتنيكيّ الذي يتمتّع بمساواة قانونيّة مع المواطن الفرنسيّ ينكر تاريخه، لأنّ العبوديّة بحسبه تمثّلها أفريقيا، وهي جزء من كِيانه الذي يريد الهروب منه، والإنكار والكبت والإسقاط على آخَر يشتقّه ويَفصله عن ذاته. هذه إستراتيجيّته لإثبات أنّه ليس آخَرَ مستعبَدًا، بل هو ذاتٌ مثل الذات المستعمِرة، وهذا يمكّنه أن يجد لنفسه أفريقيا أكثر سوادًا منه أو أكثر أفريقيّةً منه، وبذا هو يحتلّ مكان الآخر ويتيح لنفسه أن يَكون الذات البيضاء. لكن هذه الذات، التي لا يمكنها أن تكون بيضاء تمامًا، تبقى في حاجة مستمرّة أن تقوم باستعمار وقمع ما هو أسوَد فيها.

وهنالك دائمًا هؤلاء الذين لا يمكنهم تجاوز حقيقة كونهم لم يُصنعوا على صورة الله بل على صورة الشيطان، هؤلاء الذين يعتقدون أنّ كونهم سودًا يعني أن يكونوا موظَّفين من الدرجة الثانية، بانتظار عرض أفضل وصعود للأعلى؛ هؤلاء الذين يضربون طبول المساومة أمام أنفسهم، هؤلاء الذين يعيشون في جحرهم المحصَّن؛ هؤلاء الذين يسترون أنفسهم بشبه تحوُّل مختال؛ هؤلاء الذين يقولون لأوروبا: "أترَيْن: يمكنني أن أنحني وأن أزحف، مثلك أقدّم احترامي، باختصار، لست مختلفًا عنك، لا تهتمّي بجلدي الأسود، الشمس جعلته كذلك (Césaire, 1983, p. 79).

ضمن هذا النمط من العَقْلَنة، أو ما يسمّيه نيتشه جنون الإرادة التي تسمّى ذاتًا مقموعة، يكون هناك دائمًا بحث عن عقوبة لذنْب لم يُدفع ثمنه هو ذنْب قمع غريزة الإنسان كإنسان؛ لكن لا عقوبة يمكنها أن تكون مساوية لهذا الذنب (Nietzsche, 1989, p. 93). الإنكار والنفي،

بدلًا من الإثبات والمواجهة، يَحُولان دون إيجاد طريق للخروج من متاهة العقوبة المستمرّة هذه للذات. الوضع السابق ليس سِمة للحياة بل للموت، وهو يأخذ -في المعتاد- شكل حياة ميّتة، حيث المكوّنات الأساسيّة تتضمّن العجْز والضعف والجبن. سيزير، في مواجهة هذا الوضع، كتب عن العبوديّة، وقصد استثارة حركات تؤدّي إلى تدمير وتكسير وشقّ وخرق وهزّ جدران الإنكار التي يقوم عليها الحاضر المستعمَر. هذه الحركات يمكنها أيضًا أن تظهر على السطح وتخرج وتسقِط وتزيل الكِيان المستعمَر الأسود: "سفينة العبيد تتصدّع في كلّ مكان [...] بطنها ينقبض ويرتدّ صدى [...] الدودة الشريطيّة المريعة لبضاعتها تلتهم الأحشاء النتنة لرضاعة البحر الغريبة!" (Césaire, 1983, p. 79)، حتّى لو تضمّنت هذه الحركات قتل هذا الكيان المستعمَر، إذ فقط "بدمه المراق" يمكن "للحثالة السوداء أن تعيد اكتشاف المذاق المرّ للحرّيّة" (Ibid, p. 81). الأسوَد عليه أن يعود بالذاكرة إلى بواخر العبيد، وسيكون عليه أن يقف ويواجه كلّ ما جاء ويأتي في طريقه خلال الثلاثمئة سنة من رحلة العبوديّة حتّى يتمكّن من التحرّر.

يحارب سيزير المواقف الخانعة عبْر تأكيد مؤلم ومثير للغضب، ومن خلال مواجهة العبوديّة، بمعاناتها، جروحها، هزائمها، خياناتها وفقرها: "كنت أختبئ وراء قَدَر مغرور أسميته أنا، كنت أختبئ وراءه وفجأة كان هناك رجل على الأرض، دفاعاته الضعيفة مبعثرة / مواعظه المقدسّة مَدُوسة تحت الأقدام، خطابته المتحذلقة تنزّ هواءً من كلّ جرح. هناك رجل على الأرض / وروحه عارية / والقدر ينتصر بمشاهدة هذه الروح التي تحدّت الانمساخ في الوحل الموروث" (Ibid, p. 65). لدى سيزير، التأكيد على العبوديّة يتضمّن تحريضًا واستنفارًا لمشاعر العار والغضب. بدلًا من الإنكار وتغطية الجروح، الشعور بالعار والغضب يُحَوّل القبولَ السلبيّ إلى رفض وتمرُّد؛ بينما غياب هذه المشاعر ليس عَرْضًا لحياة مسالمة ومتصالحة مع نفسها، بل هي عَرْض لحياة من الخضوع، حياة عقيمة لا تُنتِج سوى ذاتها وتَحُول دون وجود إمكانيّة لحياة أخرى، كما كانت الحال بالنسبة للمتمرّد في مسرحيّة "وصمتت الكلاب"، حيث البطل يرى نفسه "حاصدًا مهزومًا للحم بليد" (Césaire, 1990, p. 25)، في إشارة إلى عدم جدوى فعله الثوريّ أو عُقْم هذا الفعل في مجتمع قَبِل لنفسه هزيمة وكيانًا مستعمَرًا، معقلِنًا إيّاها بإنكار كينونته المستعمَرة وتجاهلها، عقلنةً مفروضة بالضعف والخوف من قمع السلطة من جهة، ومن الفقر والجوع من جهة أخرى. كان سيزير يرى في التذكُّر حربًا على عمليّات الإنكار والعقلنة المهزومة؛ فتذكُّر الماضي يشكّل كشفًا للجروح، وإثارة للألم والغضب الذي يحمل معه القدرة على المواجهة والقتال، ومع هذه يصبح ثمّة احتماليّة لحياة أخرى، ويصبح من الممكن التخلّص من كينونة العبد.

الماضي الذي يترك آثاره وجروحه على أجسادنا يصبح شيئًا يَسكننا كما نَسكنه، يتحوّل إلى منطقتنا المظلمة، مَصدرًا للقوّة، ونبعًا لا يَنضُب للقتال من أجل الحياة. أمّا إذا كُبِت ومُنِع من الوصول إلى وعينا، فإنّه يتحوّل إلى معيق للحياة (Lorde, 1984)، كما هو الشأن في حالة أبي الخيزران[2] في رواية كنفاني "رجال في الشمس"؛ فالذاكرة عند أبي الخيزران لم تتمكّن من تغيير شيء في حاضره، إذ هي معاقة بشعوره بعدميّة الحياة المطبوعة على جسده. قبوله بأنّ حياة نصف رجل أفضل من الموت عَنَى أنّه فعليًّا ميّت، والذاكرة في حالته لا يمكنها أن تعمل على توليد حياة أخرى (كنفاني، 1994، ص 109-110).

في اقتلاع الفلسطينيّ تعلَّمَ الخوفَ والذلّ والحسرة والفقدان والتخلّي. ولكن أسوأ ما تعلّمه بعد فقدان فلسطين كان أن يأخذ الظروف بالاعتبار، بمعنى أن يقبل ويخضع لحالة من العجز الذي تجري عَقْلَنَتُهُ على أنّه حكمة. في قصّة كنفاني "حامد يتوقّف عن سماع قصص الأعمام"، العار كان الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن للفلسطينيّ أن ينساها، والحسرة كانت كلّ ما يمكنه أن يسمع. ولكن الصمم، الذي سبّبه صوت انفجار قنبلة في إحدى المعارك، كانت نتيجته أنّ حامدًا لم يعد قادرًا على سماع أيّ صوت سوى صوت دويّ المعركة. في قصّة كنفاني، الذلّ يمكن نسيانه، ولكن هذه الإمكانيّة مشروطة بصوت المعركة -"إنّه الصوت الوحيد الذي يطمر كلّ ما عداه ويدفنه" (كنفاني، 1987، ص 763).

الصمم هنا ليس إنكارًا للواقع، بل هو إيقاف لمعرفة معيّنة للسماح بمعرفة مغايرة. في "رجال في الشمس"، كما تبيّن ماجدة حمّود في تحليلها لشخصيّات الرواية، مصير الأحلام اليوتوبيّة التي سعت إلى تحويل الكوخ إلى جنّة كان الموت (حمود، 2005، ص 81). فمحاولة الخلاص من الفقر الذي رافق خسارة فلسطين، لكن دون التعامل مع خسارة فلسطين باعتبارها أساس هذا الفقر، هي محاولة قائمة على الوهم والحلم الذي لا يكون إلّا تجاهلًا وتحايلًا على الواقع، وطالما كان الواقع يقوم على نفي الفلسطينيّ، فإنّ عدم مواجهة الفلسطينيّ لهذا النفي، تعني فعليًّا الموت؛ فهذه الأحلام كانت ردّة فعل على حاضر تنكره وتفرّ من مواجهته. الرجال الثلاثة في القصّة فقدوا خطاهم في محاولتهم الهروب من نار الحاضر إلى حلم الواحة (عاشور، 1981، ص 59). الحلم فشل لأنّه كان حلمًا فردانيًّا -على نحوِ ما ترى عاشور- حيث

2. في رواية غسّان كنفاني "رجال في الشمس"، أبو الخيزران تحوّل إلى رجل مخصيّ بعد أن انفجر فيه لغم أثناء قتاله ضدّ الاحتلال الصهيونيّ لفلسطين. بعدذاك، قرّر أبو الخيزران أن يعيش حياة المهرِّب الذي لا يهمّه إلّا النقود التي يحصل عليها من عمليّات التهريب، وهو يعيش فعليًّا دون وازع أخلاقيّ أو مبدئيّ، ودون أيّ شكل من أشكال الانتماء إلى أيّ جماعة. المشكلة الأكبر في حالة أبي الخيزران هي أنّ خصاءه ارتبط في ذاكرته بفعل المقاومة، كما ارتبط -على نحوِ ما نرى في مشهد من مشاهد الرواية- بالضوء الساطع؛ فهو قادر على أن يسترجع لحظة اكتشافه خصاءه في ومضة ضوء ساطع يعمي عينيه، لكن لحظة الاسترجاع، لحظة تدفّق الضوء، لم تكن لحظة وعي عند إنسان مخصيّ، بل توغّل في المزيد من العمى والهروب من المواجهة. الخصاء بحدّ ذاته يصبح رمزًا لحالة مستمرّة من الهروب، تحثّها حالة تعجز عن القبول والمواجهة، ويكون التذكّر هنا أقرب إلى سوء الهضم الذي تحدّث عنه نيتشه أعلاه.

الذات مغتربة عن نفسها وعن العالم المحيط بها (المصدر السابق، ص 63). الشعور بالعزلة والوحدة الذي يعيشه كلّ من الرجال الثلاثة، حتّى في رحلتهم معًا، ناتج عن حركتهم على أرض غريبة بمعارف مُعَقْلنة أجنبيّة، بحيث تكون لا عقلانيّة الحلم هي الوجه الآخَر لمثل هذه المعرفة. عندما يُعَقْلِن الفلسطينيّون ذلّ الهزيمة، فإنّهم يتحوّلون إلى ذوات سلبيّة منزوعة المعرفة والإرادة. هذا الموقف المهزوم هو ما أتاح تحوُّلهم إلى سلعة يجري تبادلها ونقلها والتخلّص منها، كما يظهر في الرواية.

أبو قيس (الأكبر عمرًا من بين الرجال الثلاثة) أراد أن يستعيد ما فقده عندما اقتُلِع من أرضه؛ شجرات الزيتون. لم تكن لديه رؤية للمستقبل، بل كان يعيش في الماضي؛ كان يرى، يشمّ، ويشعر بما لم يعد موجودًا، بحيث صار يخلط بين الصحراء وأرضه المفقودة. بالنسبة له الشعور كان حقيقيًّا، كان يشعر به في جسده؛ ما كان يتدفّق في عروقه قد يكون دمه أو رائحة الأرض. حواسّه وكِيانه كانت تعيش في عالم آخَر، ماضٍ، وكلّما عمل صوت قاسٍ على إعادته إلى الحاضر الحقيقيّ؛ وفي لحظات معيّنة، عندما كان يدرك أنْ لا شيء في الصحراء يشبه ما يتوق إليه، كان يشعر بالغربة واليأس؛ كلّ ما كان بإمكانه أن يراه كان طريقًا يمتدّ إلى ما لا نهاية كما لو كان الأبدَ المظلم. لكن ما تعلّمه أبو قيس في عالَم غير مألوف كان أنّ عليه أن يصدّق الآخرين لأنّهم "كلّهم يعرفون أكثر منك... كلّهم" (كنفاني، 1994، ص 46). في حلمه لاستعادة شجراته الضائعة، اعتمد (أبو قيس) على معرفة وطريقة فعل غريبة عنه. حلمه كان تعبيرًا عن أمنية لا تتحقّق إلّا في الحلم. لم تكن رحلته مدفوعة بأمل في مستقبل أفضل، بل بحلم يشكّله ويصوغه اليأس وفقدان الأمل. أبو قيس أغلق ذاكرته وفتح مجالًا للوهم الذي يكون التفافًا، كما الشاحنة التي حملتهم والآخرين إلى موتهم. فقط عندما كان رأسه مُلامِسًا للأرض عادت الحياة إلى ذاكرته، ولكنّها كانت ضعيفة في حاضر من الهزيمة والهروب بحيث لم تتمكّن من الصمود أمام عقلانيّة الهرب ومنطق التعويض.

حلم أبو قيس أن يستعيد شجراته الضائعة، ولكن فقط عندما صدّق أنّه لا يستطيع استعادتها سعى نحو تعويضها: المال الذي يمكنه أن يشتري به بدلًا منها. المميّز في حالة أبي قيس أنّه دفع نفسه على نحوٍ واعٍ إلى الإنكار. حلمه لم يُنسج على كبت، ومسيره في طريق الوهم كان مع وعيه بسعيه إلى الهروب. هو يشعر بالغربة، ولكنّه مع ذلك يكمل هربه المعقلَن ضدّ إرادته، متخلّيًا عن معرفة مغايرة تأتي من عالم ونمط حياة مغايرَيْن. الصراع في حالة أبي قيس كان صراع معرفة المرء: ما لا يجب أن يعرفه، وما يجب أن يعرفه. كان أبو قيس في صراع مع عقلانيّة جديدة وغريبة في عالَم جديد وغريب، ولكنّه استسلم لها.

الهرب إلى زمن آخر، ماضٍ أو مستقبل يحدّده الحاضر، يؤدّي إلى إجهاض احتماليّة حياة أخرى. فبين المستعمَر والجنّة التي يحلم بها "ثقل الإهانة ومئة عام من الجلدات" (Césaire, 1983, p. 55). الحلم بأزمنة أخرى أفضل يصبح نوعًا من السخافة ما دام يترك الحاضر كما هو، ولا يشكّل أكثر من محاولة مهزومة للهروب من بؤس حياة مستعمَرة لا تواجه نفسها بحقيقتها. محاولة التعويض عمّا هو بؤس في الحاضر لا يكون أكثر من التفاف على المواجهة، وبالتالي سيجري امتصاصه من قِبَل الحاضر البائس الذي يتفاداه ويهرب منه.

في معظم قصص كنفاني، ثمّة إدانة لشروط الحياة المستعمَرة من العجز والسلبيّة والخضوع على أنّها سِمات لحياة ميّتة. في رواية "رجال في الشمس"، القبول السلبيّ بحياة مستعمَرة، وعدم قدرة الفلسطينيّين على الفعل، وتركيز ذكرياتهم على ماضٍ لا يؤدّي إلّا إلى ما هو حاضر، وسعيهم نحو مستقبل لا أفق له سوى الحاضر البائس، كلّ هذا لا يمكن أن تكون نتيجته إلّا الموت، وهو موت يقبله ويستسلم له الرجال الثلاثة بمجرّد بدئهم بالرحلة نحو مستقبل مستعمَر يقوم على نفي وجودهم. فكما أشرت أعلاه، البحث عن تعويض لِما ضاع بالسعي وراء المال، بالحركة بعيدًا عن أرض الوطن، يعني أنّ الفلسطينيّ يلتفّ على كينونته المستعمَرة وينكرها. اختباء الرجال الثلاثة في خزان الماء، وقبولهم بالتحوّل إلى بضاعة تُهرَّب عبر الحدود، كانا يعنيان قبولًا وخضوعًا لمحو الوجود الفلسطينيّ بمبرّر الحفاظ على الحياة. فكما يبيّن يوسف اليوسف (1999، ص 7)، الإدانة التي تظهر في نهاية الرواية بموت الرجال الثلاثة لم تكن فقط للحظة الانتفاء، بل للقبول بهذا الانتفاء. فشلُ الرجال الثلاثة هو فشل الذاكرة في أن تخلق أفقًا آخَرَ للحاضر، في أن تكشف ما هو منكَر ومُخْفًى (Layoun, 1990, p. 204). في الحركة بين الماضي وحاضر من الإنكار، حاضر الإنكار انتصر.

المستعمَر، في بحثه عن ماضيه، يبحث عن ذاك الذي لا يسجّله التاريخ البرجوازيّ، في رفض للالتفاف على تلك الأجزاء من ماضيه التي فيها أصبح المستعمَر مستعمَرًا. الذاكرة عند المقاتل الحرّ ترفض البحث عن ماضٍ أسطوريّ وفلسطين جنّة، كما ترفض السعي نحو مستقبل أوروبيّ. الذاكرة بإصرارها على تأكيد ما يُنكَر، الحاضر والماضي والمستقبل المستعمَر، تمنع أيّ محاولة للهروب أو الالتفاف على كلّ ما يستدعي المواجهة والقتال. المستعمَر في شِعر سيزير يجد نفسه في مواجهة الحفرة السوداء، التي هي ماضيه وحاضره المنكر من العبوديّة والاستعمار، والتي يُضطرّ إلى القفز فيها مرّة تلو الأخرى: "اصعدي / يا حمامة / اصعدي / اصعدي / اصعدي / أتبعك أيّتها المطبوعة على قرنيّة أجدادي البيضاء / اصعدي يا لاعقة السماء / والحفرة السوداء التي أردت أن أغرق فيها قبل قمر،

الآن سوف أصطاد هناك لسان الليل الحقود بمسحه[3] الهامدا!" (Césaire, 1983, p. 85).

ثمّة صورة شبيهة نجدها في كتاب فانون "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"، حيث كلّ محاولة للأسوَد للخروج ممّا شُكّل على أنّه الأسوَد العبد ترتطم بجدار، ويكون على الأسوَد الالتفاف ومحاولة إيجاد طريق آخَر (Fanon, 1967).

في قصيدة "مذكّرات العودة إلى البلد الأصليّ"، السقوط المتكرّر في "الحفرة السوداء الكبيرة" ليس هربًا إلى الماضي كتعويض عمّا هو حاضر. في الحقيقة، سيزير ينفي أيّ ماضٍ عظيم للأفريقيّ المستعبَد، ما يراه المستعمَر في ماضيه كما في حاضره هو العبودية والضعف والاستكانة، حياة دون طموح، دون رغبة أو قدرة على القتال. الصبر على العبوديّة كان الإنجاز الوحيد الذي حقّقه الأَسْوَد. المتكلّم في القصيدة يجرّد نفسه من ملجأ آخَر، مغلِقًا السماء التي كان يعتقد أنّه بإمكانه فتحها بالبحث عن أفريقيا ضائعة في الماضي (Césaire, 1983, p. 61). لكن تأكيد العبوديّة على أنّها تاريخ الأنتيلي ليس قبولًا أو خضوعًا؛ ففي هذا التأكيد مواجهة مع ما يُنكَر، ما يُراد نسيانه، ولكنّه بدلًا من أن يُنسى يُكبَت ويبقى جرحًا لا يلتئم، مَصدرًا للشعور بالعار يُطمر بدلًا من الثأر له. الأسوَد المستعبَد بحاجة لأن يرى نفسه كعبد حتّى يتمكّن من انتزاع العبد من داخله. التأكيد هنا ليس كون الأسوَد ضحيّة، بل هو فتح للجرح ومحاولة لإخراج الإهانة والذلّ من جسد وكينونة المستعمَر ليستعيد قوّة الحياة وروحها، التي هي -لدى كلّ من كنفاني وسيزير- الشرط الأساسيّ لحياة حرّة. النضال الحرّ يتطلّب استذكار عناصر من الماضي، لا تكون تكرارًا لِما كان، بل تعبئة لِما هو مختلف، للتوتّر الذي يجلبه للحاضر، وَ "الذي يمكنه أن يحرّكنا نحو مستقبل لا يكون في مستطاع الحاضر فيه أن يتعرّف على نفسه" (Grosz, 2004, p. 117).

في البحث عن الماضي، يمكن للمستعمَر أن يواجه الاستعمار، وبدلًا من حياة ماضية مثاليّة، المستعمَر يجد نفسه في مواجهة العبوديّة. حركته نحو الماضي تفتح الطريق أمام الذاكرة، لكن هذه الذاكرة لا تعيدنا إلى الجنّة، بل حفر الذاكرة يؤدّي إلى صعود صور الاقتلاع والقمع والقتل والتشييء... الاستعمار هو كلّ ما يجده المستعمَر في ذاكرته. بهذه الطريقة تكون محاولة الهروب من الحاضر إلى الماضي إعادة المستعمَر للحاضر.

3. يستخدم سيزير هنا كلمة "Veerition"، وهي كلمة ليس لها معنى محدَّد، ولكنّها تشير إلى حركة نشطة وفي جميع الاتّجاهات. قد تعني المسح أو الكنس، لكنّها تتضمّن أيضا حركة نافضة لِما هو راكد وساكن، ولا تتضمّن المحو أو الإزالة التي قد تفهم من كلمة مسح، بينما يبيّن سيزير الصراع بين الحركة والجمود عندما يصف حركة المسح هذه بأنّها هامدة، وكأنّ الحركة نفسها، كلّ محاولة للارتفاع، تعيدنا للسقوط في حفرة الماضي، حيث حفرة الماضي نفسها تحتاج إلى مسح، ولكنّنا نبقى عالقين في هذه الحالة من الحركة الجامدة ما دمنا مستعمَرين، ومع ذلك لا مفرّ من الغوص من جديد في الحفرة حتّى تنتهي حالة الجمود.

في مواجهة الحاضر

بعض من الماضي يمكنه أن يعطي أفقًا للمستقبل، ويمكنه أن يتيح لنا رؤية الحاضر كما لا يريد الحاضر أن نراه، كما يمكنه أن يرينا إمكانيّة وجود حياة أخرى. تذكُّر حدثٍ يعني تذكُّرَ أنّ الأشياء موجودة وتنتهي، بينما مَن ليس له حاضر لا يمكنه مواجهة هذه الحقيقة من حقائق الحياة، وبالتالي لا يمكن أن تكون له ذكريات؛ وبدلًا من ذلك يعلن: "لم يحدث أيّ شيء، ولا لأوّل مرّة". ما يفعله هو أن يبقى عالقًا في تكرار غير منتهٍ "دون نهاية، دون بداية، دون مستقبل" (Blanchot, 1982, p. 30). وكما يتبدّى في كتابات كنفاني عن نضال الفلسطينيّين قبل احتلال فلسطين، وأثناء الاحتلال وبعده، في قصصه ورواياته عن النضال ضدّ الاحتلال عام 1948، وبعد عام 1967، التذكّر -على نحوٍ ما نجد في روايتَيْه "ما تبقّى لكم" وَ "عائد إلى حيفا"- هو قوّة إيجابيّة وثوريّة عند مواجهة حاضر مستعمَر ومهزوم. بَيْدَ أنّ هذه المعركة ليست بين الحاضر والماضي، بل بين ما هو ثوريّ في الحاضر والماضي، وما هو مهزوم وانهزاميّ فيهما. فقدرتنا على التذكّر تبقى مرتبطة بمدى قدرتنا على مواجهة الألم الذي يتضمّنه التذكّر، لأنّ وعينا يعمل كما يبيّن والتر بنجامين كقوّة تحمينا ممّا يهدّدنا بالألم، تعمل على صدّ الحدث وتفاصيل وقوعه الحقيقيّة في الماضي (Benjamin, 2007)، وتصدّ حتّى قدرتنا على تحديد معالمه. بَيْدَ أنّ وعينا، مع ذلك، لا يستطيع أن يَحُول دون عودة الآثار التي ترتّبت على الحدث في أنفسنا، فهذه تبقى خارج نطاق عمله. وعندما تلاحقنا آثار مأساة من الماضي ما زلنا نهرب منها حتّى الآن، وإنْ على نحوٍ غير واعٍ، نجد أنفسنا نشعر بأنّنا في الموقف الذي نُضطرّ فيه إلى الاختيار بين مواجهة الموت، والهروب (كنفاني، 1987، ص 45).

في قصّة غسّان كنفاني "البومة في غرفة بعيدة"، تُلاحق الراويَ صورةٌ في غاية البشاعة والحدّة، بومة على وجهها تعبير غاضب، وفي نظرتها خليط من الخوف اليائس المَشُوب بتحفُّز بطوليّ، وهي نظرة "تشبه إلى حدّ بعيد نظرة إنسان خضع فجأة للحظة ما، عليه أن يختار فيها بين أن يموت، أو أن يهرب" (المصدر السابق، ص 44).

البومة كانت الشاهد والذاكرة على البطولة والموت. ما تبقّى من حدث أليم من الماضي يتحوّل إلى عبء غير مرئيّ يُثقل على كاهلنا في لحظات العزلة ما لم نواجهْهُ. ملاك التاريخ الذي يصفه والتر بنجامين يريد أن يعود إلى هذه اللحظة، "يحْيي الموتى، ويعيد تجميع ما تحوّل إلى حطام". بَيْدَ أنّه ليس بوسع المرء أن يعود إلى الماضي، إذ لا يمكن للميّت أن يصحو؛ ولكن في الوقت ذاته، إدارة الظهر للماضي ومواجهة المستقبل لا تكون تحرُّرًا من أعباء الماضي، بل تكون مراكَمة لبؤسه ومعاناته حتّى تصل السماء، أي مراكَمة لها في الحاضر والمستقبل (Benjamin, 2007, pp. 257-258).

ما نتذكّره من الماضي نلتقيه مجدَّدًا في الحاضر، لكنّه لا يأتينا "كما كان" بل يأتي على شكل شعور أو انفعال تثيره شظايا من الماضي تأتي كومضة ذاكرة. وإذا كبتناه في الماضي بسبب تهديده "لنظامنا النفسيّ"، فإنّ طَفْوَهُ على السطح في الحاضر يعني أنّه خلق مقدارًا لا بأس به من الفوضى حوله بما يحتّم علينا بذل مزيد من الجهد لإنهائه. هكذا يكون علينا إمّا أن نواجهه وبالتالي تصبح الذاكرة طريقة للتخلّص ممّا هو "مؤذٍ" في أنفسنا، بدلًا من مجرّد إخفائه عن الوعي/ الرؤية، وإمّا أن نحاول إخفاءه مرة أخرى، لكن هذه المرّة الجهد أكبر وتحقيق الهروب محدود، وبالتالي أكثر تسبّبًا في المرض، لأنّ ظهور ما هو مقموع على السطح تَرافَقَ مع عمليّات تمزيق وهدم لمجموعة الجدران التي بنيناها داخلنا لمنع وصوله إلى وعينا.

في رواية "ما تبقّى لكم"، حامد، الفلسطينيّ المقتلَع، مع أب ميّت وشعور مستمرّ بالعجز وعدم القدرة على الفعل، وأمّ مفقودة وحنين وانتظار مستسلم لاستعادة ماضٍ مفقود، يصبح مجبَرًا على الحركة والفعل عندما يجد نفسه مواجَهًا بخيانة زكريّا مرّتين: عندما وشى بالفدائيّ، وعندما تسبَّبَ في حَمْل أخت حامد دون زواج، وكذلك مواجَهًا ببراءته (عجزه) عن الفعل والمقاومة مرّتين. عندما يكتشف حامد أنّ السِّمَة الرئيسيّة لحياته أصبحت التأجيل المستمرّ لكلّ شيء، يبحث عن خلاص من حياة الذلّ والعجز التي يعيشها بالبحث عن ماضٍ مفقود، عن أمّه التي بإمكانها أن تعيد الأشياء كما كانت (أو كما يجب أن تكون). فالأمّ تصبح بالنسبة له المستقبل الأفضل الذي يحلم به ويسعى إليه عندما يهرب من قسوة الحاضر. في بحثه عن الماضي المفقود، وعلى الرغم من أنّه بحث لا يؤدّي إلّا "لضياع بلا قرار" (كنفاني، 1994، ص 202)، هناك شيء من التحرُّر، تحرُّر يترافق مع الحركة التي يتضمّنها البحث. ففي البحث عن الماضي، ثمّة نوع من إعادة اكتشاف الذات. في الحركة نحو الماضي، كما في السباحة بين الأمواج، شعر حامد بنفسه "قويًّا وضخمًا ويتدفّق بصلابة لا تصدَّق ولكنّه مملوء أيضًا، بالعجز المَهيض الكامل" (المصدر السابق، ص 162). حركة حامد نبعت من اليأس والغضب في آن واحد، بينما توقّفت حواسّه وقدرته على التفكير عن العمل. لكن ما واجهه بعجزه هو فقدانه لوجهته في بحثه عن وهمٍ غَذّاه بفشله وعجزه. مع ذلك، مواجهة حامد مع عجزه لا تؤدّي إلى أكثر من كشف هذه الحقيقة، بحيث لا تشير إلّا إلى فراغ، فراغ دون أفق، ممّا أعاد حامد إلى حاضره البائس حيث يبقى متردّدًا بين كينونةِ الفدائيّ الذي كان ينبغي أن يَكُونه وفشل، والعميلِ شبه الميّت الذي أصبح الآن زوج أخته ويسكن بيته. المواجهة مع العدوّ وعدم القدرة على الالتفاف عليها أو تأجيلها أو تحويل مسؤوليّتها إلى آخَر أعطته الشعور بالرغبة والقدرة على القتال (المصدر السابق، ص 204). مواجهة الخطر أعادت الحياة لحواسّه، وشعوره بقوّة جسده لم يرافقه هذه المرّة شعور بالعجز.

ما حدث في حالة حامد أنّ الزمن توقّف في لحظة المواجهة. هذا التوقّف بدأ مع ثورة حامد على حركة الزمن الدَّوَرانيّة غير المنتهية، والتي معها صار كلّ شيء في حياة الفلسطينيّ المقتلَع من أرضه مؤجَّلًا، فحلقة التاريخ المتّصلة يمكن خرقها كما يرى بنجامين عندما نتوقّف عن رؤية الحاضر كمرحلة انتقاليّة، عندما ننتبه أنّ الزمن يقف مكانه، ولا يعود باستطاعته أن يَعِدنا بالخلاص. التوقّف عند "زمن الآن" يمكّننا من الإمساك بالتشكُّلات التي تحمل توتّرات، وتحويلها من خلال الصدمة التي يتضمّنها هذا التوقّف إلى كلّيّة متبلورة (Benjamin, 2007, pp. 262-263). بهذه الطريقة، لن يستطيع المرء أن يهرب أو يلتفّ على ما هو قمعيّ في الحاضر، سواء أكان آتيًا من الماضي أَم من الحاضر، ما دام لا يزال قائمًا؛ فعنده وبمواجهته علينا أن نقف، وإلّا فإنّنا نعود للالتفاف عليه، أي إلى الحركة الدائريّة التي لا تتضمّن أيّ تجاوز لِما هو قائم، بل تتضمّن إعادة إنتاج له.

أراد كنفاني اختراق جمود الزمن الحاضر، ودَوَرانه حول نفسه في حركة دائريّة تعيد إنتاجه. المواجهة -على نحوِ ما رأينا في حالة حامد- هي ما يؤدّي إلى إيقاف هذه الحركة الدائريّة، فالتاريخ في النهاية مركَّب من مجموعة من المعارك كما يقول ميشيل فوكو، وبدون هؤلاء المستعدّين للتضحية بحياتهم في تمرُّدهم على حاضر بائس، لا يكون هناك تاريخ (Foucault, 2000, p. 452). عند كنفاني، المعركة مع الحاضر تأتي بالسؤال "ثمّ ماذا؟"، ولكنّها تبقى مرتبطة بالسؤال عمّا كان وينكره الحاضر، من هنا الارتباط بين الذاكرة والمستقبل في نصوص كنفاني.

حياة الفلسطينيّ الحاضرة قد تكون حياة صراع واشتباك مستمرّ من أجل البقاء اليوميّ، لكن ما دامت ليست من أجل الأرض فهي ليست المعركة التي بإمكانها أن تحرِّر الفلسطينيّ من حياة معلَّقة بساعة تدور دورتها الدائريّة، كما يظهر في رواية "ما تبقى لكم"، حيث الساعة تبقى بطلًا أساسيًّا في الرواية ما بقي الفلسطينيّ عاجزًا عن اختراق هذه الحركة الدائريّة، وحيث يلتحم حامد بجسد الأرض من جهة، وبمواجهته مع العدوّ من جهة أخرى، بديلًا لهيمنة الزمن الدائريّ على حياته، ويتكرّر هذا الموقف مع مريم، أخت حامد في موقف مواجهتها مع زكريّا وقتله.

الحياة الحرّة تستدعي السؤال عمّا يأتي فيما بعد، والذي يستدعي طرحُه إيقافَ الزمن الدائريّ. في "أبعد من الحدود"، يطرح الفلسطينيّ المقتلَع عند غسّان كنفاني السؤال عندما يكتشف نفسه كآخَر مستعمَر. عندما يكتشف بطل القصّة أنّ جرحه النازف كان ناتجًا عن هروب (كان مهدَّدًا بإلقاء القبض عليه من المسؤولين في البلد المستضيف) بدلًا من أن ينتج عن محاولته اجتياز الحدود إلى فلسطين. ويكتشف البطل الفلسطينيّ نفسَه كمطارَد وهارب، كضحيّة وموضوع سياحة وشفقة، أي يكتشف وجودَهُ كآخَر. هذا الاكتشاف يضعه

في مواجهة السؤال "ثمّ ماذا؟" سؤال "إذا ما أتى لن يكون بوسعه أن يبرح قبل أن يروي ظمأه تمامًا!" لكن الاكتشاف الذي يليه هو أنّه ليس هناك "ثمّ ماذا؟" بحيث تبدو "حياتنا كلّنا، خطًّا مستقيمًا يسير بهدوء وذلّة إلى جانب خطّ قضيّتي. ولكنّ الخطّين متوازيان، ولن يلتقيا." (كنفاني، 1987، ص 282).

لكن هذا التأكيد القاسي كسر الخطّ المتواصل الذي هو حياة اللاجئ الفلسطينيّ. فاعتقادنا أنّه لا يوجد "ثُمّ ماذا" يفتح طريقًا آخَر، وذلك أنّ الأمل يكمن في الحدّ الذي تضعه الإجابة. فعندما يكتشف الإنسان أنّه ليس هناك "ثُمّ" "يصاب بشيء يشبه الجنون، فيقول لنفسه بصوت خفيض: أيّة حياة هذه؟! الموت أفضل منها". السؤال يتحوّل مع الوقت إلى صراخ، والصراخ "عدوى فإذا الجميع يصرخ دفعة واحدة "أيّة حياة هذه! الموت أفضل منها ... ولأنّ الناس عادة لا يحبّون الموت كثيرًا فلا بدّ أن يفكّروا في أمر آخر.."" (المصدر السابق، ص 287-288).

وعلى نحوِ ما رأينا في حالة حامد، وكما في أعمال كنفاني على وجه العموم، وأعمال غيره من الكتّاب المناهضين للاستعمار، الخطوةُ الأولى للحركة نحو ما هو آخَر تَكون بتحويل النظر إلى الماضي، الذي يُستحضر من خلال التذكُّر. التذكُّر نفسه يكون محفّزًا بحدث معيّن في الحاضر، ممّا يؤكّد أنّ ما نتذكّره من الماضي ما زال له وجود في الحاضر وإنْ كان مطمورًا وغير مرئيّ. ما نتذكّره قد يكون قوّة، وقد يكون مَصْدر ضعف، لكن قوّته وضعفه مرتبطة أيضًا بحالة الحاضر.

الذاكرة تعمل كمعرفة معارِضة، فهي تستحضر صورًا من ماضٍ وحاضر يجب أن يُنسى حتّى تتمكّن الكينونة الاستعماريّة من الاستمرار. التمرّد يستحضر ذاكرة متمرّدة، بحيث تتحوّل هي نفسها إلى قوّة تغذّي هذا التمرّد، لأنّها توفّر معارف من غير المفترَض أن تكون معروفة، منتِجةً وعيًا غيرَ مضبوطٍ أو غيرَ مدجَّنٍ. هذا الوعي ليس وعيًا تعويضيًّا مزيَّفًا عن عظَمة تغطّي انحطاط الحاضر، بل هو وعي ينبع من الخروج على هذا الانحطاط، أي إنّه ينمو في مواجهة وَحْل الحاضر بدلًا من الغرق فيه مع إنكاره.

في قصّة "العروس"، آخِر قصّة في مجموعة كنفاني "عالم ليس لنا"، الفلسطينيّ المحارب من الماضي يعود باحثًا عن بندقيّته. على الرغم من أنّه حارب وقاتل، غاب عن العديد من المعارك، لم ينتصر ولم يُستشهَد. الرجل، كما فلسطين، بقي جرحَ الماضي المفتوحَ في الحاضر. هذا المقاتل من الماضي له قوّة غامضة على فلسطينيّي الحاضر، قوّة تقتلع الإنسان من حاضر عقلانيّ ومهزوم وتضعه فيما يبدو على أنّه بحث غير عقلانيّ عمّا ضاع. ولكن هذه القوّة مشروطة بصداها في الحاضر. فهي القوّة التي تتمتّع بها صورة مقاتل قديم بالنسبة لهؤلاء الذين لم يعودوا قادرين على القتال، ولكنّهم في الوقت نفسه غير

متصالحين مع حاضرهم. قصّة المقاتل الذي فاتته المعركة لأنّه انتظر بندقيّة، قصّة الزمن الذي راوح بين كونه حليفًا وعدوًّا، هي قصّة الحاضر كما هي قصّة الماضي. وهذا ما يعطيها قوّتها.

الماضي في القصّة لا يعود كما كان؛ فثمّة أشياء أخرى من الماضي لم يعد لها وجود في الحاضر: شجاعة هؤلاء الذين قاتلوا من أجل القرية، الذين حمَوْها وخسروها عدّة مرّات حتّى لم يتبقَّ منهم أحد؛ العروس التي باعها أبوها مقابل البندقيّة؛ الأب الذي باعها. فقط قصّة الهزيمة غير المقبولة بقي لها صدى في الحاضر، كاشفة عن جرح لم يندمل.

الماضي في قصص كنفاني ليس شبحًا يُثقِل على كاهل الأحياء، بل هو ذاك الذي ما زال له وجود مادّيّ في الحاضر؛ مادّيّته لها قوّة التردّد والصدى. قد لا تكون مرئيّة، ولكنّها قادرة على ترك أثر وتحفيز الحركة، في حالة المقاوم، الرجل الشجاع. الجرح لا يتحوّل إلى ضعف دائم يُفْضي إلى حياة مريضة ومحتضَرة، بل الجرح المفتوح والمرئيّ يصبح مَصدرًا للقوّة لمعركة أخرى، حتّى لو كانت الخطوة الأولى لهذه المعركة باتّجاه الماضي، فهي كما رأينا أعلاه محكومة بالارتداد إلى الحاضر ومواجهته.

في "عائد إلى حيفا"، يقرّر سعيد وَصَفِيّة (اللذان هُجِّرا من حيفا خلال نكبة عام 1948) الذهاب إليها بعد هزيمة عام 1967 وفتْح الحدود من قِبل الاحتلال الصهيونيّ. سعيد وَصَفِيّة كانا في المكان، يعرفانه، يَشعران به جزءًا من لحمهما وعظمهما. هما في المكان الذي اقتُلِعا منه. الماضي يندفع وكأنّه البركان (كنفاني، 1994، ص 344). ولكن الماضي والحاضر في حالة المستعمَر يتداخلان ويختلط كلّ منهما بالآخَر. التداخل نفسه يَحْدث في ما يتعلّق بألفة المكان؛ فهم يعرفونه ولكنّهم يشعرون أنّه لا يعرفهم. في نصّ كنفاني، الذاكرة تُخْبِر عمّا فُقِد، ولكنّها لا تعيده. هي تُخْبِر عن خسارة المعركة، ولكنّها أيضًا تُخْبِر عن ضرورة خوض معركة أخرى.

عودة سعيد س. إلى حيفا تحت الاحتلال لا تشكّل تحريرًا له أو لها من فعل الاستعمار، بل هي مواجهة مع وهم استعادة الماضي، حيث تصبح فلسطين "حائطًا يبكي عليه وجنّة يتحسّر على فقدها". وهي تترك فلسطين والفلسطينيّ الذي يريد استعادتها أسيرَيْن لهذا الماضي في عدم قدرتهما على مواجهة الحاضر المستعمَر. لكن هذه المواجهة مع الوهم كوهم في الرواية تدفع سعيد س. إلى أن "يتساءل وللمرّة الأولى عن معنى الوطن ويكتشف أنّ فلسطين كانت دائمًا بالنسبة له ماضيًا يتحسّر على فقده. أمّا ابنه خالد الذي لم يعرفها فهي تمثّل له المعنى والمستقبل" (عاشور، 1981، ص 140).

في القصّة، الذاكرة تخلق أفقًا لعالَم آخَر، ولكنّها لا تَعِدُ بقَدْر ما تهزّ حاضرًا مهزومًا وراكدًا. صُوَر الماضي تعمل كجسر، ولكنّها كجُسور تخبر عن الفجوات والفقدان وعن الألفة في حاضر غير مألوف. في القصّة عائد آخَر، فارس اللبدة يعود إلى بيته الذي يسكنه الآن عربيّ آخر. فارس يجد البيت على حاله، ويجد صورة أخيه الشهيد بدر معلَّقة في مكانها. الصورة كانت الألفة التي وجدها العربيّ الذي أصبح لاجئًا في وطنه المحتلّ، وأصبح يسكن في بيت هُجِّر أصحابه العرب منه. وعلى الرغم من أنّ فارس اللبدة يعتقد أنّه يريد أن يأخذ صورة أخيه الشهيد معه، يكتشف أنّ ما قام به كان اقتلاعًا للذاكرة، وبالتالي يعيدها إلى الساكن الجديد، العربيّ الآخر. في القصّة، صورة الشهيد على جدار بيت بالنسبة لهؤلاء المقتلَعين ولكن ما زالوا على أرضهم تُذكِّره بمن لم يعد موجودًا، تذكّره بالغياب الذي يفرضه احتلال حيفا، ولكنّها تذكّره أيضًا بأنّه يمكن التخلّي عن الصورة في المعركة من أجل الأرض التي اقُتِلعوا منها، وعندها لا تعود ثمّة حاجة إلى جسر يربط بين الفلسطينيّ وأرضه. فارس اللبدة أعاد الصورة، وحمل السلاح.

أفق آخر

ذاكرة الماضي تصبح مَصدرًا للقوّة والشجاعة، أفقًا لا يمكن الوصول إليه، ولكنّه يُظهر ما هو مختلف وآخَر، مذكّرًا إيّانا أنّه كان هناك ويمكن أن يكون هناك عالَم آخَر. ذاكرة "المقاتلين ضدّ التاريخ" تفتح إمكانيّة القتال "ضدّ قوّة ما هو قائم"، وتوفّر لنا القدرة على عدم الاستسلام لماهيّة الأشياء. هذا ليس تعاميًا عمّا هو حاضر وقائم من أجل ما يجب أن يكون أو ما كان، بل هو مواجهة شجاعة ونبيلة لِما هو قائم وحاضر في سبيل ما هو أفضل، وهو ليس انتحارًا، بل فتح طريق لحياة جديدة (Nietzsche, 1909, pp. 74-75).

يبيّن نيتشه أنّ الذين ماتوا وهم يقاتلون من أجل قضيّة، الذين جازفوا بحياتهم في القتال، يستطيعون "أن يفرضوا صورة حول ذواتهم تستمرّ حتّى المستقبل". ولكن لا يمكن تقليد هذه الصورة، فالتقليد سيخلق -كما يبيّن كلّ من نيتشه وماركس- كاركاتيرًا ممّا كان، أو شبحًا. صورة هؤلاء الذين ماتوا في القتال تكون نموذجيّة كنقطة انطلاق نحو الفعل. وعلى الرغم من أنّها من الماضي، فستكون ضدّه، لأنّ ما له صدى من الماضي هو ما يرتبط بالحاضر، أي ما يمكن التعاطف معه وتمثُّله في الحاضر (Ibid, p. 302).

لدى كنفاني، الماضي والحاضر يتداخلان كما يبيّن إلياس خوري. تداخُلهما يكون ضمن زمنين، لا علاقة لهما بحركة الوقت: فهناك زمن المقاومة والمعركة، وهناك زمن العجز والهزيمة. كلا الزمنين موجودان في الماضي والحاضر (1974)، ولكن الماضي يذكّرنا بما هو حاضر داخلنا ولكنّنا لا نراه أو ندركه، حيث لم يَعُدْ له قيمة في الحاضر: الحبّ؛

الشجاعة؛ الإيمان. في تمثيليّة "الخالدون"، يستحضر كنفاني أبطالًا من التاريخ العربيّ القديم والمعاصر، ويعطيهم صوتًا يتفاعل مع الحاضر: فنسيبة من الماضي تُعلِّم الحاضر الإيمانَ بحتميّة النصر في معارضة للهزيمة التي تسكن الحاضر، بينما يكون عبد القادر الحسيني البرهان على أنّ الرعب الحقيقيّ يكمن في الحياة الذليلة المهزومة. وفي الحاضر، شخْص جمال عبد الناصر يذكّرنا أنّ الهزيمة لا يمكنها أن تكون أساسًا للفرار ما دام نداء المعركة موجودًا بصرف النظر عن نتيجتها، لتتدخّل نسيبة مرّة أخرى مؤكّدة أنّ سؤال النتيجة سؤال فلسفيّ يعيق الفعل، بينما يبقى الإيمان شيئًا "أشدّ دفعًا للإنسان من الفلسفة". ويقول لنا العربيّ بن المهيدي "إنّ الفلسفة أكثر شغلًا للفراغ من الإيمان، وعالمنا اليوم يشكو من الفراغ الكثير" (كنفاني، 2009، ص 100)؛ فبينما يقرن أبطال كنفاني الفعلَ البطوليّ بالعقيدة والإيمان، يبقى الفكر والفلسفة وكأنّهما بديل وتعويض عن المعركة التي يجب أن تُخاض.

لدى كلّ من كنفاني وسيزير، الحرّيّة تكمن في الإيمان بإمكانيّة وجود عالم آخَر فيه حضورٌ للعاطفة والأخلاق والإيمان. هذه المفاهيم -لدى كنفاني وسيزير كليهما- قادرة على مواجهة عالَم "لم يعد يؤمن إلّا بالمعادلات والمادّة" (المصدر السابق، ص 144). لكن هذا لا يعني الاكتفاء بشعور رمزيّ بالتفوّق الأخلاقيّ، بل هذا الإيمان بالأخلاق والعاطفة بحاجة لأن يتجسّد ماديًّا إبّان النضال؛ إذ إنّ الإيمان بالأخلاق عند كنفاني ليس أيديولوجيا تخلق "إنسانًا قطيعًا"، بل هو الذي يعيد الإنسان إلى كونه إنسانًا.

في قصّة كنفاني "شيء لا يذهب"، يسعى البطل لوضع باقة ورد على قبر الخيّام، معتقدًا أن هذا ما أرادته منه ليلى البطلة التي قاتلت واستشهدت من أجل فلسطين. لكن من المحتمل أنّ ليلى ليست كائنًا حقيقيًّا وُجِد ومات، بل قد تكون كِيانًا وهميًّا خلقه "إنسان لا يعيش على أرضه"، إنسان غير قادر على التغيير، "ميّت لا فائدة منه"، لأنّه بحث عن شيء يتذكّره. لكن ليلى التي يتذكّرها أرادت "أن يبقى لها شيء لا يذهب" (كنفاني، 1987، ص 67)، وباقة ورد على قبر هي شيء يذهب. في نسخة غير منشورة من القصّة نفسها، يبيّن كنفاني أن البحث عن ليلى كان بحثًا عن "القاع الطيّب" في شخصيّة الراوي الذي استعاض عمّا في داخله بخيال سقيم يقيّد قدرته على الفعل بدلًا من أن يحرّره، بينما الوصول إلى هذا القاع هو تحرير له من خيال استعاضيّ وبالتالي من حالة العجز التي يعيشها (كنفاني، 2009، ص 73).

باستحضار بطولات الماضي، لم يسعَ كنفاني لإحياء أشباح الماضي، ولكن وَفقًا لماركس قد يكون مِن الثوريّ "إيقاظُ الموتى"، عندما يخدم هذا "تبجيل النضالات الجديدة، ولكن ليس لتقليد القديم؛ في خدمة تعظيم المَهَمّة في الخيال، وليس للهروب من حلّها في الحقيقة؛ لإيجاد روح الثورة مرّة أخرى، وليس لجعل شبحها يسير مرّة أخرى" (Marx, 1978, p. 11).

استعادة روح الثورة قد تكون هي الفكرة من مجموعة كنفاني "عن الرجال والبنادق". فمع أنّ أبطالها لا يمْكنهم أبدًا أن يكونوا رموزًا أسطوريّة، حيث إنّهم كانوا جميعًا فلّاحين مفتقرين للقوّة، يحملون أسلحة غير ملائمة، وفي معظم الأحيان لا يحقّقون نصرًا، فإنّ قوّتهم وإنجازهم الوحيدَيْن كانا شجاعتهم، وأفعالهم البطوليّة تشكّل نموذجًا وقوّة دافعة للمقاتل في الحاضر والمستقبل (حمود، 2005، ص 56).

في المجموعة القصصيّة "عن الرجال والبنادق"، يروي كنفاني قصص تمرُّد الفلّاحين ودفاعهم عن الأرض. ولكنّه يبيّن كذلك افتقارهم إلى القوّة العسكريّة التي تمكّنهم من ربح المعركة. المستعمِر يسيطر على الفضاء وعلى أرض المعركة. الفلسطينيّ لا يسعه إلّا أن يقاتل من الأرض أو من تحتها (كنفاني، 1987، ص 655)، وشعورهم بالقوّة جاء من معرفتهم بالأرض. كانوا يعرفون كلّ حجر، وكلّ شجرة، بما في ذلك تاريخ كلّ شجرة (المصدر السابق، 677). لم يملكوا أسلحة، مع أنّهم حاربوا، إلّا أنّ القتال بأيديهم العارية لم يسعفهم لتحرير صفد. والافتقار إلى الأسلحة ليس مبرّرًا لكيان مهزوم؛ فالضعف والعجز يحملان معهما شعورًا بالمرارة والعار ويتحوّلان إلى قيد. كنفاني يخبرنا هنا، كما في كتابه عن ثورة عام 1936، أنّ خسارة المعركة كانت لافتقار الفلسطينيّ إلى السلاح، فضلًا عن اعتماد الفلسطينيّ على الآخرين لتوفير الأسلحة. الإنسان لا يستجدي السلاح. الرجل يحصل على سلاحه (المصدر السابق، 708). كنفاني لم يَلُم الفلسطينيّين على الخسارة، فالإنسان لا يمكنه أن يفعل أكثر من أن يقاتل، ولكن الفلسطينيّ يصبح مذنبًا ومدانًا ما لم يقاتل. كنفاني هنا لا يسعى إلى مواساتنا أو إدانتنا على ماضٍ خسرنا فيه المعركة، بل يذكّرنا أنّ هناك معارك أخرى علينا أن نخوضها، للخروج من حالة الهزيمة التي نعيشها في الحاضر كالتي عشناها في الماضي.

بحث كنفاني في ثنايا الذاكرة عن الطاقة الكامنة داخلنا، ما أسماه نيتشه (1989) غريزة الحرّيّة والتمرّد التي يعمل عالم الرأسماليّة على كَبْتها تحت مسمّيات الحضارة. فسالم، الشهيد في رواية "ما تبقّى لكم"، هو الذاكرة الباقية التي تَحُول دون استسلام حامد لحاضر الهزيمة والخيانة الذي يمثّله زكريّا، وبقي تذكرة مستمرّة لحامد بفقدانه للبطولة وتذكرة مستمرّة له بالحاجة إلى استعادتها. التذكّر هنا ليس هروبًا إلى الماضي، بل هو استحضار للطاقة الكامنة داخل الفلسطينيّ في حاضر مهزوم.

لم يكن كنفاني يبحث عن أبطال لأنصاب تذكاريّة ضمن مشروع دولة وطنيّة مقابل تلك الاستعماريّة، بل كان يبحث عن الحرّيّة في عالمٍ الجميعُ فيه ذواتٌ مُخْضَعة، مع حفظ الاختلاف في أشكال الخضوع ضمن تقسيم العمل العالميّ. وبما أنّ الحاضر الرأسماليّ أغلق أيّ أفق آخَر غيره، مهدّدًا بمقولة نهاية التاريخ (Marx, 1978) أيّة محاولة لإيجاد أفق آخَر، فإنّ كنفاني -على نحوِ ما نجد لدى سيزير- يبحث عنها في قاع وجود المستعمَر، في ما هو

مطمور وغير مرئيّ، في مقاومة لا تقتصر على أن توجَّه ضدّ هيمنة ثقافة غريبة لا يُرى فيها مجال لوجودٍ حرّ، بل تتجاوز ذلك لتكون مقاومة لأَسْطَرة الماضي. في حالة المقتلَع من أرضه، مثل حالة السود في الأمريكيّتين أو في أوروبا، كما في حالة مَن هو على أرضه ولكنّه مفصول عنها بالعلاقات الاستعماريّة والرأسماليّة، العودةُ إلى الأرض الأصليّة قد تكون أمرًا مستحيلًا (Kane, 1963, p. 150)؛ في قصّة الشيخ حميدو قدّم كين وصفًا لطغيان معرفة غريبة ونمط حياة حداثيّ مُتَغَرْبِن على حساب نمط الحياة والمعرفة الأفريقيّة، بحيث لا يبقى من الماضي في هذه الحالة شيء مادّيّ أو جسديّ، ولكن في الوقت نفسه يبقى هناك أثر معيَّن وشعور معيَّن، وَ "كلمات المعلّم المحفورة بالنار داخل طلّابه" (Ibid, p. 63).

ما يوجد من الماضي في الحاضر لا يكون ميّتًا، بل هو مفتاح معلّق على جدران غرفة في مخيّم اللاجئين. المفتاح يرتبط ويثير ذلك الجزء منّا الذي ينتمي إلى حياة أخرى ونمط آخر من العيش. المفتاح ليس أصلًا ولا يشير إلى أصل، ولكنّه يحمل معه ريح القرية التي اقتُلع منها حاملُ المفتاح. المفتاح يربط الوطن بالأرض. المفتاح بانفصاله عن البيت الذي كان مفتاحًا له، وعن الأرض التي كان يحرثها فأس يشبهه، يتحوّل إلى مجرّد مفتاح معلَّق على الحائط، ولا يعود يشير إلى حياة أخرى اقتُلِع منها صاحبه. لكن إذا كان صاحبه في حاضره المُطبَّع غير قادر على رؤية حياة أخرى في المفتاح، فإنّ الطفل -الذي لم يتعلّم تطبيع الواقع بعد عندما يراه يتحرّك- يرى فيه شبهًا بالفأس التي تحرث الأرض.

في قصّة كنفاني، المفتاح ليس رمزًا للوطن، وليس رمزًا لشيء ضاع ولا يمكن استعادته؛ ولكنّه الشيء الذي يحمل معه حياة مدفونة لكن ليست ميّتة، وإنْ بَدَتْ كذلك. أن يذكّر المفتاحُ الصغير بالفأس يعني أنّه حتّى في حاضر مخيّم اللاجئين حياةُ القرية ما زالت موجودة في مكان ما فيه، وهي قابلة لأن تتدفّق مرّة أخرى عند استثارتها. الوطن، كما تقول مِنْهْ-ها ثْرِنْه في كتابها عن الحياة في مكان غير الوطن، متجذّر في الجسد، في الإمكان رؤيته في السماء وشمّه وتذوُّقه في الماء، أو سماعه في الصمت أو في اللغة الأمّ (Trinh, 2011, p. 12). في قصّة كنفاني، الحاضر الميّت لا يمكنه أن يرى الحياة الكامنة في المفتاح، ولكن الطفل (المستقبل واحتماليّة حياة أخرى) يمكنه أن يرى ما هو كامن.

لدى كنفاني، البحث في الذاكرة كان بحثًا عن الروح الإنسانيّة، تلك التي رأى أنّه لم يَعُدْ لها وجود في عالم المادّة. من هنا جاء الربط بين البطولةِ في قصصه وحياةِ القرية الفلسطينيّة (حمّود، 2005، ص 60). ربّما أراد كنفاني -كما تقول حمّود- أن يطرح التاريخ من وجهة نظر شعبيّة، ولكنّه أيضًا وبشكل أكثر أهمّيّة أعطى التاريخيّة معنى يربطها بالروح الإنسانيّة وقدرتها على المقاومة والنهوض. ففي رواية "العاشق"، تكون الروح الإنسانيّة هي البؤرة والنواة التي يتشكّل حولها نسيج حكايات الماضي والحاضر. هذه الروح مستمَدّة من روح

القرية الفلسطينيّة التي تتّسم بعشق الأرض، وبالاستماتة في الدفاع عنها. "العاشق" كانت عن بطل متمرّد، يحمل عدّة أسماء ويمارس عدّة مهن، ينتقل من قرية إلى أخرى ولا يرتبط بشيء سوى الأرض والخيل. العاشق كان مطارَدًا من ضابط إنجليزيّ، وفي القصّة يبدأ نسج الحكايات عنه عند إلقاء القبض عليه. وبينما تَنسج منه الحكاياتُ بطلًا أو مجرمًا أو كائنًا أسطوريًّا، فإنّنا نراه في زنزانته يختنق بالجدران التي تحيط به، وتبقى الحكايات تعكس الواقع المهزوم والضعيف الذي أنتجها.

لم يسعَ كنفاني إلى إعطاء الفلّاح الفلسطينيّ سِمَة البطل الأسطوريّ، ولا إلى تحويله إلى ضحيّة للاستعمار بحاجة إلى مَن يتحدّث باسْمه، بل كان يبحث في حياة الفلّاح الفلسطينيّ عن نظام قِيَميّ آخَر (Kilpatrick, 1976, p. 57)، عن الأخلاق والعاطفة التي يمكنها أن تتجسّد على هيئة فعلٍ مقاوِم في مقابل مادّيّة المدنيّة الحداثيّة، بينما في الوقت نفسه ترفض حياة القطيع سواء أكانت تأتي من عالم القرية أَم من عالم المدنيّة الديمقراطيّة حيث يتماثل الجميع كرؤوس في قطيع.

على الرغم من أنّ أبا قيس في "رجال في الشمس" يشير إلى الفلّاح الفلسطينيّ الذي يكون -في الغالب- رمزًا للغياب في حاضر استعماريّ (Layoun, 1990)، ومن هنا رمزيّته في الخطاب الوطنيّ المقابل لذلك الاستعماريّ، فإنّ شخصيّة أبي قيس تمثّل رفضًا من كنفاني لإعطاء قيمة رمزيّة أو أسطوريّة للفلّاح الفلسطينيّ أو لحياة القرية الفلسطينيّة. ما كان يعني كنفاني بحكاياته عن الفلّاح والقرية هو فعل المقاومة الذي خاضَتْهُ العديد من القرى وأبناؤها ضدّ الاستعمارَيْن الإنجليزيّ والصهيونيّ. المعيار لدى كنفاني للروح الإنسانيّة التي يبحث عنها هو القدرة على المقاومة والحياة الحرّة ورفض حياة القطيع. ومع أنّها فعلًا لم تأتِ إطلاقًا في روايات كنفاني من حياة المدينة الحديثة، فهي لم تبقَ محصورة في ماضٍ ريفيّ انتهى، بل ما زالت موجودة في الحاضر. وإن كان جزء أساسيّ من المشروع الاستعماريّ بعامّة، والصهيونيّ بخاصّة، هو إنهاء الوجود الريفيّ الذي يقوم بالأساس على الارتباط العضويّ بالأرض، فإنّ المخيّم ما زال التذكرة بالاقتلاع الذي يعيشه الفلسطينيّ، بحيث لا يكون أبدًا ماضيًا، بل يكون جرحًا من الماضي ما زال مستمرًّا ومفتوحًا في الحاضر.

حضور البطل ضرورة عند كنفاني، لأنّه "يقدّم للناس معنى النضال من أجل المستقبل"، ولكن هذا البطل ليس بطلًا أسطوريًّا. فهو "ليس إنسانًا منفصلًا عن جماهيره، بل هو تمثيلهم الكامل، هو النتاج الأعلى للتفاعل بين الناس، ولذلك فإنّ البطل يحتوي في أعماقه كلَّ مجتمعه، هو ليس شيئًا هابًّا على المجتمع، بل هو نابع منه، وأهمّيّته ليست في كونه أعلى من الناس، بل في كونه داخلهم في أعماقهم" (كنفاني، 2009، ص 174). في رواية "العاشق"، المقاتل هو شخص من الماضي والحاضر معًا. كنفاني لا يعطينا لحظة تاريخيّة محدَّدة، لكن ثمّة ما يشير

إلى حقيقة أنّ الرواية مكتوبة بعد هزيمة أخرى وضياع آخر، إذ هي تُقرأ على أنّها تأتي من لحظة تاريخيّة ماضية. حضور البطل الغائب في الذاكرة يشكّل استثارة للحظة مشرقة من الماضي لا تكتفي بمعارضة الحاضر، أو إدانته، بل تقدّم كذلك بديلًا له، وهذا البديل لا يأتي من فراغ بل له جذور تمتدّ في تاريخ الناس ووعيهم وذاكرتهم (وادي، 1985، ص 65). البطل في "العاشق" -على نحوِ ما يرى وادي- هو "في النهاية النقيض الثوريّ للبطل الأسطوريّ" لأنّه "البطل الذي أنجبه الواقع [...] الذي تَكَوّن من محصّلة تجاربه" (المصدر السابق، ص 69).

والعاشق لا وجود له من خلال اسمه، بل من خلال فعله وصفاته، بحركته المستمرّة، وحياته الخارجة عن حياة المواطن المتمدّن والمدجَّن. وهو بذلك يبقى في حالة حرّيّة من حياة إنسان القطيع. ومع أنّ اليوسف يرى أنّ كنفاني يوفّر للبطل في العاشق "ما يجعل منه اسمًا عظيمًا"، يبقى مضمون شخصيّة البطل مستمَدًّا من الحدث، ووعيه لا يتشكّل إلّا من خلال الفعل النابع من الصراع مع الواقع (اليوسف، 1999، ص 56)، وتعود رواية العاشق لتكون رواية عن المقاومة والوجود الحرّ لا عن بطل أسطوريّ من الماضي.

الذاكرة في "العاشق" كانت بحثًا عن الروح الإنسانيّة التي ترتكز على قوّة غريزة الحياة كما ترتكز على الأخلاق والعاطفة، واستحضار الذاكرة في الرواية كان بالتالي بحثًا عن أفق لحياة أخرى. بطل كنفاني في الرواية يجازف بحياته دفاعًا عن الحياة. فلدى كنفاني، التضحية بالنفس في سبيل قضيّةٍ ما هي دليل على فهم عميق للحياة، إذ إنّ النضال يمنح الوجود الإنسانيّ القيمةَ التي يستحقّها، وعشق الإنسان لشعبه ورفضه لحياة البؤس تعبير عن حبّ الحياة.

المجازفة بالموت في سبيل الحياة ليست تعبيرًا عن العدميّة أو القدَريّة، بل هي في الحقيقة تعبير عن إيمان عميق بجدواها. المناضل في سبيل الحرّيّة يوقف الحسبة العقلانيّة. جميلة بوحيرد -وَفق ما وصَفَ فانون- جازفت بحياتها من أجل الاستقلال، ولم يكن ذاك عملًا بطوليًّا عقيمًا، ولا كان نتيجة لحالة من اللاوعي (Fanon, 1994, p. 73)، بل إنّ هذه المجازفة كانت نابعة من إصرار المناضلة وكرامتها. قدرتها على أن تبتسم في وجه الموت (Ibid, p. 75) تعبير عن عشق عميق لحياة حرّة. حبّ الحياة، كما حبّ الشعب الذي ينتمي إليه الإنسان، لا يمكنه أن يحتمل وجودًا خاضعًا، كينونة ضعيفة، كتلك الخاصّة بالذات المدجَّنة، أو كينونة القطيع. البطولة -على نحوِ ما يصفها سيزير- تشير إلى الفضيلة المتضمَّنة في وضعِ قِيَم معيّنة فوق الحياة؛ فعندما يكون إخضاع الحياة مبرَّرًا بالحفاظ عليها، البطل هو الإنسان الذي يفضّل أن يرفض الحياة على أن يفقد أسبابها. وعندما تقتضي العقلانيّة أن يعمل كلّ فرد للحفاظ على حياة محدّدة ومعرَّفة ضمن حدود وحسابات عقلانيّة معيّنة، تصبح البطولة نوعًا من اللامبالاة (من منظور العقلانيّة الرأسماليّة). مواجهة الموت من أجل القيم، من أجل فكرة، تتجاوز الحياة، بل تُحرّرها (Césaire, 2013, p. 253).

في قصّة كنفاني "قتيل في الموصل"، الفعل المتمرّد يقوم على المواجهة، بينما ذلك الخاص بالقطيع يقوم على الانتقام، وينبثق من الحقد الذي يَسِم حالة الذات الضعيفة والمدجَّنة التي لا يمكنها أن تهاجم إلّا من الأسفل ومن الخلف. هكذا يظهر أولئك الذين قادوا "ثورة" القطيع كديدان خرجت من بطن الأرض، كعبيد لم يتمكّنوا من اقتلاع العبوديّة وسوادها من قلوبهم (كنفاني، 1987، ص 387)، بينما اغتيل البطل برشّاش مصوَّب إلى ظهره. كينونة المتمرّد عند كنفاني تتطلّب الشمس والهواء، بينما تلك الخاصّة بالقطيع تعتاش تحت الأرض. في عالم الذوات المدجَّنة، انتصار القطيع يقتل الحياة، بينما موت المتمرّد يبقى إشارة إلى حياة حرّة يحملها جسد، حتّى في موته "يرفض أن يستوي مع بقيّة الأجساد، كان منحنيًا، مرتاحًا على ركبتيه وجبهته... كأنّه يصلّي..." (المصدر السابق، ص 390). المتمرّد لدى كنفاني هو فرد خارج عمليّات التبادل والتدوير التي تحوّله إلى ذاتٍ مدجَّنة، ولا يمكن أن تحتويه قصّة واحدة تحوّله إلى صورةٍ أبعادُها محدّدة. تحويله إلى نُصْب تذكاريّ، كما تحويله إلى رقم يستبدل اسمه، يعني تغييبًا له على عدّة صُعُد (كنفاني، 1994، ص 428). المتمرّد إنسان غامض، معروف وغير معروف، فهو لا يتكلّم كثيرًا. أفعاله مثله غامضة. هو صُلب، لا ينصاع، ولا يمكن لأيّة إجراءات قمعيّة أن تُخضعه، فهو يتمكّن دائمًا من أن يجد لنفسه مَخرجًا غير ذاك الذي خُطّط لذاتٍ مدجَّنة، بما فيها الذات المجرمة أو حتّى الذات البطلة. المتمرّد يرتبط بالأسلحة والمقاومة، "يجيد إطلاق الرصاص إجادة لا تصدَّق، وقادر على استعمال مختلف أنواع الأسلحة بحذق وإتقان"، ولكنّه "كان معروفًا بصوته الجميل أيضًا، وقد غنّى مرارًا في أعراس مجد الكروم مواويل عميقة فيها حنين للحبّ والأرض والسماء". وهو يحرث الأرض بينما يلبس بدلة ضابط إنچليزيّ (يقال إنّه كان يحصل عليها من معسكرات الإنچليز)، ومع أنّه متمرّد ومعدم فهو خلوق وخجول وكريم (كنفاني، 1987، ص 697-698).

المتمرّد لدى كنفاني، في رواية "العاشق"، يتحمّل الألم من أجل الحبّ، ولكن تحمُّله الألم لا يعني أنّه لا يشعر به؛ فعاشق كنفاني ليس كائنًا معجِزًا، مجنونًا أو نبيًّا. قد يبدو مجنونًا أو نبيًّا لمن هم غير قادرين على تحمُّل الألم، أو على تحمّل العشق دون التصريح، أو الشعور دون أن يبتذلوا مشاعرهم وأنفسهم في عمليّات الاعتراف التي تشكّل الذات المدجَّنة. العاشق يفرّ بشكلٍ مستمرّ من حياة مدجَّنة، مع فرس تربطه بها علاقةُ تشارُكٍ في المصير بدلًا من علاقة تملُّك. العاشق يجد حرّيّته في الخلاء والجبال (كنفاني، 1994، ص 461)، وفضاؤه يبقى بعيدًا عن ذاك الخاصّ بالمجتمع وقواعده وعن حياة التداول. المتمرّد لا يجد نفسه محتاجًا إلى القيم التبادليّة التي تكون قيمتها في فضائه كقيمة بندقيّة دون رصاص.

يقرأ خوري (1974) رواية "العاشق" على أنّها "ملحمة شعبيّة"، تَحِيكُ نفسها حول بطل شعبيّ له عدّة أسماء ويسير في دائرة تجمع ذكريات مختلفة بحيث توحّد الناس في زمن البطل. معنى ذاك أنّها، وَفقًا لقراءة خوري، تخلق زمنًا أسطوريًّا يجعل الزمن العاديّ غير ذي قيمة. الرواية، كما يراها خوري، تكون استنطاقًا للذاكرة الجماعيّة، وتَوْقًا لمستقبل يأتي من آفاق الذاكرة. لكن هذه "الملحمة الشعبيّة" غير المكتملة تبقى على هيئة قِطع وأجزاء متفرّقة مرتبطة في حياكة لم تكتمل على مستوى النصّ كما على مستوى التاريخ. استشهاد كاتبها قبل إنهائها يجعل السؤال عن كيفيّة انتهائها السؤالَ الذي يعاود الظهور عند كلّ قراءة لها. قيامها على التعدُّديّة ونهايتها المفتوحة لا يسمحان لها أن تتحوّل إلى أسطورة، ولكنّها تبقى موقعًا يفتح آفاقًا مختلفة لفعل ثوريّ مستمرّ.

لم يكتب كنفاني ملحمة، ولكنّه ترك لنا مجموعة كبيرة من القصص. قصصه كانت بحثًا في الذاكرة، ومواجهة مع حاضر ينكر هزيمته وبؤسه، وبحثًا في قاعِهِ عن أمل في حياة أخرى، غير تلك التي يستعمرها الزمن الرأسماليّ. قصص كنفاني مثل ذاك القاع الطيّب الذي كان يبحث عنه بطل قصّته، شيء لا يذهب؛ حيث تبقى هي نفسها أثرًا وقوّة كامنة، تمامًا كما يصف بنجامين القصّة، فهي "لا تستنفد نفسها. بل تحفظ وتركّز قوّتها وتبقى قادرة على إطلاقها حتّى بعد مرور زمن طويل" (Benjamin 2007, p. 90). حتّى في لحظات الهزيمة -عندما لا يعود ثمّة صدى للكلمات أو لصراخ المظلومين- الكلماتُ كأيّ أثر لفعل لا تختفي، بل تبقى كامنة كبذرة مستعدّة دائمًا للنموّ والخروج إلى السطح عندما تتوافر الشروط اللازمة.

في رؤية كلّ من سيزير وكنفاني، عالَم المستعمَرين سيأتي عندما يتحوّل عالَم الزيف والخداع والخيانة والاستعباد إلى ماضٍ. هذا لا يتضمّن انتظارًا سلبيًّا لنهاية العالم، بل يتضمّن تأكيدًا على استحالة خَلق عالم أفضل ضمن عالَمٍ قِوامُهُ الاستغلالُ والعبوديّة، بحيث تكون رؤيتهما نابعة من رفض إيجابيّ لِما هو قائم ولا يجب أن يكون، وتأكيدًا على ضرورة المواجهة والقتال.

هذا العالَم -على نحوِ ما عَنْوَنَ كنفاني مجموعته القصصيّة التي يصف فيها الحياة في العالم الرأسماليّ- ليس لنا، ولكن تبقى فيه احتماليّة لعالَم آخَر، يحمله الطفل الذي سقط من عين أبيه الذي قُتِلَ في أيّار وما زال يركض تحت التراب رافضًا الاستسلام للموت الذي يلاحقه (قصّة "الأخضر والأحمر") (كنفاني، 1987)، هو الفلسطينيّ الذي حتّى لو وجد نفسه يركض تحت التراب خائفًا أن يصعد إلى السطح حتّى لا تدوسه الأقدام، فإنّه مع ذلك يرفض الموت، وينتظر اللحظة التي يصبح فيها ندًّا، ليستردّ حقّه / حياته، وضمانة هذه اللحظة هي الضوء الأبيض الذي يحمله الأسوَد الصغير الهارب تحت

الأرض. في شِعر سيزير احتماليّة حياة أخرى يحملها غبار اللقاح في الهواء، أو تحملها بذرة وجدت جذورها في قاع المحيط. بذرة الحياة الحرّة تبقى كامنة في ذاك الذي لا يمكن فهمه أو استيعابه في زمن الرأسماليّة، حيث يمكنها أن تتجذّر وتنمو إلى حياة جديدة، بينما تكون حكايات الماضي والذاكرة عمليّة نسج مستمرّ تربط الماضي بالحاضر، قاطعة أيّ حركة للزمن تسعى لتأبيد نفسها على حساب الحياة.

المَراجع

حمّود، ماجدة. (2005). **جماليّات الشخصيّة الروائيّة لدى غسّان كنفاني**. دمشق: دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع.

خوري، إلياس. (1974). **تجربة البحث عن أفق**. بيروت: منظّمة التحرير الفلسطينيّة، مركز الأبحاث.

سلمي، أميرة. (2009). **عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعماريّة**. رام الله: مواطن.

شاترجي، بارثا. (2019). **الفكر القوميّ والعالَم الاستعماريّ: خطاب اشتقاقيّ** (ترجمة عدنان حسن). بيروت: قدمس للنشر والتوزيع.

كنفاني، عدنان. (2009). **معارج الإبداع: ما لم يُنشر من الكتابات الأولى للشهيد الأديب غسّان كنفاني ما بين 1951-1960**. دمشق: مؤسّسة فلسطين للثقافة.

كنفاني، غسّان. (1987). **الآثار الكاملة** (الطبعة الثالثة)، (المجلّد الثاني: القصص القصيرة). بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة ومؤسّسة غسّان كنفاني الثقافيّة.

كنفاني، غسّان. (1994). **الآثار الكاملة** (الطبعة الرابعة)، (المجلّد الأوّل: الروايات). بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة ومؤسّسة غسّان كنفاني الثقافيّة.

عاشور، رضوى. (1981). **الطريق إلى الخيمة الأخرى**. بيروت: دار الآداب.

وادي، فاروق. (1985). **ثلاث علامات في الرواية الفلسطينيّة: غسّان كنفاني، إميل حبيبي، جبرا ابراهيم جبرا**. عكّا القديمة: الأسوار.

اليوسف، يوسف. (1999). **رعشة المأساة**. عمّان: دار أزمنة.

Arnold, James. (1981). **Modernism and negritude: The poetry and poetics of Aimé Césaire**. Cambridge and London: Harvard University Press.

Benjamin, Walter. (2007). **Illuminations** (H. Zohn Trans., H. Arendt Ed.).New York: Schocken.

Blanchot, Maurice. (1982). **The space of literature** (A. Smock Trans.). Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Césaire, Aimé. (1983). **The Collected Poetry** (C. Eshleman & A. Smith Trans.). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Césaire, Aimé. (1990). **Lyric and Dramatic Poetry, 1946-1982** (C. Eshleman & A. Smith Trans.). Charlottesville: The University Press of Virginia.

Césaire, Aimé. (2013). Le message de Péguy. **Les Temps Modernes**, 676(5). Pp. 252-255. https://doi.org/10.3917/ltm.676.0252

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

Fanon, Frantz. (1994). **Toward the African Revolution** (H. Chevalier.). New York: Grove Press.

Fanon, Frantz.(2004). **The Wretched of the Earth** (C. L. Markmann Trans.). New York: Grove Press, 2004. Print

Foucault, Michel. (2000). **Power** (R. Hurley & Others Trans., J. D. Faubion Ed.). New York: The New Press.

Grosz, Elizabeth. (2004). **The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely**. Durham and London: Duke University Press.

Kane, Cheikh Hamidou. (1963). **Ambiguous Adventure** (K. Woods Trans.). London: Heinemann.

Kilpatrick, Hilary. (1976). Tradition and innovation in the fiction of Ghassan Kanafani. **Journal of Arabic Literature**, 7. Pp. 53-64.

Layoun, Mary N. (1990). **Travels of a genre: The modern novel and ideology**. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.

Lorde, Audre. (1984). **Sister outsider: Essays and speeches**. Trumansburg: Crossing Press.

Marx, Karl. (1978). **The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**. Peking: Foreign Languages Press.

McKay, Claude. (2000). **Banjo**. London: X Press Print.

Nietzsche, Friedrich. (1909). **The use and abuse of history in thoughts out of season part II** (A., Collins Trans.). Edinburgh and London: T. N. Foulis.

Nietzsche, Friedrich. (1989). **On the genealogy of morals** (W. Kaufmann Trans.). New York: Vintage Books.

Nietzsche, Friedrich. (1999). **The birth of tragedy** (R. Speirs Trans., R. Geuss Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Trinh, T. Minh-ha. (2011). **Elsewhere, within here: Immigration, refugeeism and the boundary event**. New York and London: Routledge.

يأتي هذا الكتاب حصيلةً للمشروع الذي بادر إليه مدى الكرمل، والذي جمع من خلاله كوكبةً من الأكاديميّين والمحاضرين وطلبة دراسات عليا فلسطينيّين يدرسون في جميع أنحاء فلسطين ضمن ثلاث ورشات دراسيّة امتدّت كلّ منها على مدار سنة. جمَعَ هؤلاء الباحثين الانشغالُ السياسيُّ والأكاديميُّ في فهم الصهيونيّة بوصفها مشروع استعمار استيطانيّ، وفي بحث آليّات هذا المشروع وفرضيّاته وأُسُسه الفكريّة والدينيّة والسياسيّة. كذلك ناقشت الورشات التحوّلات التي مرّ ويمرّ فيها المشروع الصهيونيّ جرّاء فشله، منذ بداياته الأولى، في إخضاع المقاومة الفلسطينيّة المستمرّة على جميع أشكالها.

يأتي كُتّاب وكاتبات المقالات من حقول معرفيّة مختلفة، ويعيشون سياقات جغرافيّة وسياسيّة وقانونيّة وأكاديميّة مختلفة. قارَبَ بعض الكتّاب الصهيونيّةَ ومشروعَها الاستعماريَّ مقارَبةً تاريخيّة، بينما قرأها آخَرون من زاوية ممارساتها على من يعيش في ظلّ منظومتها إمّا داخل أرضه، وإمّا مهجَّرًا داخل بلده، أو خارجها. بعض المقالات بحثت في مقاومة المشروع، أو في الوعي المقاوِم لهذا المشروع. وقد عُنِيَ بعضها الآخَر بتحليل المنظومة نفسها، واشتباك بُعدها الاستعماريّ الاستيطانيّ مع البعدَيْن الدينيّ والقوميّ أو الإنتاج المعرفيّ حولها من قِبل مؤسَّستها الأكاديميّة أو مقاوميها. وقد قرأتْ بعضُ المقالات هذا المشروعَ قراءةً مقارِنةً مع سياقات عربيّة أو عالميّة أخرى.

يُسهم الكتاب في النقاش الدائر حول مكان دراسات الاستعمار الاستيطانيّ في فهم طبيعة الدولة الإسرائيليّة، وفي تطوير إستراتيجيّات فلسطينيّة للتحرُّر على ضوء هذا الفهم.

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، هو مؤسسة بحثية مستقلة غير ربحية تأسست عام 2000 في مدينة حيفا. يهتم مدى الكرمل بالتنمية البشرية والقومية في المجتمع، ويهدف إلى تشجيع البحث التطبيقي والنظري حول الفلسطينيين في إسرائيل. ويركز مدى الكرمل على سياسة الحكومة والاحتياجات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية للمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل وعلى الهوية القومية والمواطنة الديمقراطية. ويسعى المركز إلى توفير قاعدة مؤسساتية ومناخ فكري لدراسة احتياجات الفلسطينيين في إسرائيل ومستقبلهم الجماعي وعلاقتهم بإسرائيل وبباقي أجزاء الشعب الفلسطيني والعالم العربي. كما يسعى إلى تدريب جيل جديد من علماء الاجتماع والسياسة الفلسطينيين على توجهات نقدية في الدراسات الفلسطينية والإسرائيلية.

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari
ISBN: 978-965-7308-28-8