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

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

عرين هوّاري[1]

ملخَّص

عاش الفلسطينيّون الذين بَقُوا في وطنهم بعد نكبة فلسطين في ظلّ نظام استعماريّ استيطانيّ فَرَضَ عليهم حكمًا عسكريًّا رسميًّا استمرّ منذ عام 1948 حتّى عام 1966. سعى الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ، كأيّ استعمار استيطانيّ آخر، منذ إقامته عام 1948 إلى استبدال السكّان الأصليّين، والسيطرة على أراضيهم ومقدراتهم ووضعهم داخل مَعازل (Veracini, 2014; Wolfe, 2006). وقد عمل نظام الحكم العسكريّ، وهو أحد أهمّ آليّات القمع في ظلّ الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين بعد النكبة، من أجل أهداف عدّة من أهمّها منع عودة اللاجئين الفلسطينيّين، ومصادَرة الأرض والمقدَّرات والممتلكات الفلسطينيّة، والسيطرة على الحيّز الفلسطينيّ، وعلى لقمة العيش، وكذلك على الحراك السياسيّ. تلك الممارسات الاستعماريّة -وكذلك تَحدّيها- تشابكت مع البنْية الاجتماعيّة وأثّرت في هندسة هُويّة المجتمع الفلسطينيّ وديناميكيّاته الداخليّة، ولا سيّما علاقات الجنوسة، وفي تشكُّلات الهُويّات الرجوليّة لدى الفلسطينيّين.

يسعى هذا المقال للبحث في تشكُّل الهُويّات الرجوليّة لدى الرجال الفلسطينيّين الذين عاشوا فترة الحكم العسكريّ، وكذلك يتناول صورة المرأة المثاليّة لديهم. اعتمادًا على منهجيّة البحث النوعيّ، قابلتُ خمسة عشر رجلًا فلسطينيًّا بلغوا خلال فترة الحكم العسكريّ مرحلة الشباب. أدّعي في هذا المقال أنّه في سياق القهر الاستعماريّ الذي عاشه الفلسطينيّون في العَقدَيْن الأوّلَيْن بعد النكبة والصراع على البقاء، ولا سيّما في أعقاب سيطرة إسرائيل على جميع مفاصل حياة الفلسطينيّين وسلب أرضهم (وسيلة الإنتاج الأساسيّة والمصدر الأساسيّ للإعالة)، في هذا السياق تشكّلت عدّة خطابات حول الرجولة تبنّاها الرجال الفلسطينيّون أنفسهم، ولكن الخطاب المهيمن هو ذاك الذي يقرن الرجولة بالإعالة (القدرة على الإتيان بلقمة العيش للعائلة) ويحصرها في ذلك. وتتشكّل الخطابات الأخرى في

1. هذه المقالة هي حصيلة تطوير لأحد فصول الرسالة التي قدّمتها ضمن متطلّبات نَيْل شهادة الماجستير في دراسات الجنوسة في جامعة بار إيلان، بإشراف الأستاذة الدكتورة أورنا ساسون-ليفي التي أتقدّم إليها بجزيل الشكر لِما قدّمتْه لي من دعم أكاديميّ وشخصيّ متواصل خلال مسار البحث.

علاقة وثيقة مع الرجولة المهيمنة. تلك الرجولة، بخلاف الرجولة المقترنة بالاهتمام بالشأن العامّ، تحظى بالإجماع، وتظهر كوظيفة شبه حصريّة للرجل وتُقصَى منها غالبيّة النساء. وفي حين ترتبط الرجولة بالإعالة، فإنّ المرأة المثاليّة في نظر أولئك الرجال تكاد لا تَظهر إلّا أمًّا وزوجةً التي تربّي أطفالها وتحافظ على "شرفها" وَ "سترتها".

مقدّمة

"انتبهوا ممنوع إلقاء النفايات على الأرض، هاي الأرض تابعة للكيرن كييمت".

هذا ما قاله لنا الأستاذ ونحن في نزهة مدرسيّة حين كنّا في الصفّ الخامس أو السادس. كان كلامه حازمًا، بل منذِرًا كذلك. لم يكن جديدًا عليَّ أن أرى معلّمًا أو معلّمة يهاب مسؤولًا أعلى منه؛ فكثيرًا ما طُلِب إلينا المحافظة على نظافة مدرستنا قبل زيارة مفتّش المعارف؛ وهو المسؤول الأكبر عنّا، ذاك المعيَّن من قِبل وزارة التربية والتعليم الإسرائيليّة.[2] ولكن كان اللافت للنظر إذّاك بالنسبة لي خشية أستاذي "الكبير" من "امرأة"؛ فقد اعتقدت أنّ الكيرن كييمت هي امرأة، وسألت نفسي: "من تكون السيّدة كيرن كَييمت؟[3] ولماذا يخشاها أستاذي؟ فالرجال لا تخشى النساء".

بوصفي طفلة صغيرة، كنت أشعر دائمًا أنّ الحيّز من حولنا ليس لنا، ولطالما رأيت أبي ورجالًا آخرين في عائلتنا يتحاشَوْن أيّ مواجهة مع السلطة، أو مع أصغر ممثّليها درجة. فكثيرًا ما سمعت أبي يذكّر أمّي بحَمْل بطاقة الهُويّة حين كنّا ننطلق أو نتوجّه إلى ما هو خارج حدود مدينتنا الصغيرة إلى أقرب قرية. كان يخاطبها متوتّرًا وحازمًا قائلًا لها: "جيبي الهويّة أحسن ما يمسكونا ونِعْلَق". ما زلت أذكر أبي. كنت أخاف أن "يمسكونا ونعلق" على الرغم من أنّ أبي وأمّي لم يسافرا قَطّ دون بطاقة هُويّة، وعلى الرغم من أنّنا لم نرتكب أيّ ذنب.

يقوم الاستعمار الاستيطانيّ أساسًا على مبدأ الاستيلاء على الأرض والحيّز، وعلى محو السكّان الأصلانيّين (Veracini, 2011; Wolfe, 2006). ولأنّ المشروع الصهيونيّ مشروع استعماريّ استيطانيّ، كان -ولا يزال- أمينًا لهذا النهج ومنشغلًا بفكرة السيطرة على أرض فلسطين التاريخيّة ومحو سكّانها الأصلانيّين، محاولًا تغيير الواقع الديمچرافيّ في فلسطين

2. للاستزادة حول جهاز التعليم العربيّ ودَوْر جهاز الأمن الإسرائيليّ في اختيار المعلّمين والمفتّشين، انظروا: (Agbaria, 2016; Abu-Saad, 2006).

3. للاستزادة حول الأدوار التي شغلتها الكِيرِنْ كَييمت (الصندوق القوميّ لإسرائيل) في المشروع الكولونياليّ الصهيونيّ قبل النكبة وبعدها، انظروا: (بشارة، 2015، ص 207-220).

من خلال تهجيرهم من وطنهم.[4] ففي حين أدّت النكبة إلى هدم معظم القرى الفلسطينيّة وتهجير الغالبيّة العظمى من أبناء الشعب الفلسطينيّ ليصبحوا لاجئين خارج أو داخل وطنهم (صبّاغ- خوري، 2015، ص 37-58؛ Khalidi, 1992; Pappe, 2007)، بقيت -بعد إقامة إسرائيل حتّى عام 1952 - السيطرةُ على الأرض والتخلّصُ من السكّان الأصليّين هما السياسة الموجِّهة لإسرائيل، وهو ما أدّى إلى تهجير آلاف الفلسطينيّين (كِمْرِلينچ ومِچْدال، 1999، ص 47؛ Masalha, 1997, pp. 27-29; Sa'di, 2011, pp. 84-88). ولكن منذ عام 1952، اتّضح لإسرائيل أنّ الطرد الجماعيّ للفلسطينيّين الذين بَقُوا في وطنهم لم يعد ممكنًا (Sa'di, 2011). تلك الحقيقة أدّت -على نحوِ ما يرى أحمد سعدي- إلى التحوُّل من سياسة التشديد على الطرد إلى التشديد على السيطرة والمراقَبة (وذلك دون التنازل عن الأولى، وإنّما بممارستها حين تكون ممكنة كحالة الحرب أو من خلال الترانسفير الناعم) (Ibid).

كان نظام الحكم العسكريّ، الذي فُرِض على الفلسطينيّين الذين بَقُوا داخل الخطّ الأخضر بعد النكبة وإعلان إقامة دولة إسرائيل بين الأعوام 1948-1966، من أهمّ آليّات الاستعمار الاستيطانيّ التي استخدمتها دولة إسرائيل تجاه الفلسطينيّين الذين بَقُوا في وطنهم بعد النكبة، ومن خلاله استطاعت تنفيذ سياساتها أعلاه في سلب الأرض والرقابة والسيطرة. وقد أعلنت إسرائيل الحكم العسكريّ اعتمادًا على أنظمة الطوارئ الانتدابيّة لعام 1945 التي تبنّاها المجلس المؤقّت للدولة، ولاحقًا صدَّقَ عليها الكنيست (بويمِل، 2015؛ جريس، 1973، ص 25-68).

مكّن الحكم العسكريّ إسرائيل من تثبيت دولتها بعد عام 1948، ومن الاستمرار في تطبيق أهدافها الاستعماريّة الاستيطانيّة، بما فيها مصادرة أكثر من 60% من أراضي المواطنين الفلسطينيّين، ومنع مهجَّري الداخل من العودة إلى بلداتهم، وتحديد عدد التصاريح المعطاة للعمّال العرب للخروج من بلداتهم بناء على احتياجات إسرائيل في بناء مستوطنات جديدة على الأراضي العربيّة.

يكشف أحمد سعدي (2011) من خلال مراجعته للأرشيفات الإسرائيليّة عن تطبيق خطّتين شاملتين، عكستا أَجِنْدات إسرائيل نحو المواطنين الفلسطينيّين خلال العَقْدين الأوّلَيْن من إقامة الدولة، بالتوازي مع السيطرة على الأرض، وفي حين لم يبقَ فيه التهجير الجماعيّ ممكنًا يُسخِّر المستعمِر من أجل مشروعه الاستيطانيّ سياسةَ العزل والسيطرة

4. دراسات كثيرة نُشِرت بشأن الممارسات الصهيونيّة في سلب الأرض، وبشأن استحواذ مبدأ السيطرة على الأرض، وبشأن السعي لمحو الأصلانيّين منذ ما قبل النكبة إلى اليوم، داخل الخطّ الأخضر أو داخل المناطق التي احتُلّت عام 1967. على سبيل المثال، انظروا: (Amarah, 2013; Cohen, 2003; Jabareen, 2017; Khalidi, 1992; Masalha, 1997; Pappe, 2007; Zuriek, 1979).

والمراقبة؛[5] حيث اعتمدت الأولى على السيطرة السياسيّة، والتبعيّة الاقتصاديّة والمراقَبة، بينما اعتمدت الثانية -فضلًا عن الممارَسات السابقة- على سياسة "تنظيم الأسْرة"، ورفع مستوى تعليم النساء والتشجيع على الهجرة بغية تخفيض معدّل النموّ السكّانيّ (Ibid). ويدّعي سعدي وآخرون أنّ هذه السياسة استمرّت طَوال عقود أخرى بعد فترة الحكم العسكريّ من خلال تبنّي وثيقة كنيج، مثلًا، عام 1976 (المصدر السابق).[6] ويؤكّد پاپه على استمرارها كذلك في العقود الأخيرة (Pappe, 2011, pp. 94-134). ومؤخَّرًا ادّعت سونيا بولس، في قراءتها للتقرير الصادر عن اللجنة الوزاريّة المشترَكة حول تعدُّد الزوجات لدى المجتمع البدويّ في النقب، المقامة بتكليف من الحكومة الإسرائيليّة، أنّ سياسات إسرائيل في معالجة قضيّة تعدُّد الزوجات تُحدَّد وَفْق مصالح إسرائيل الديمچرافيّة والأمنيّة التي ترى الفلسطينيّين خطَرًا ديمچرافيًّا وأمنيًّا على حساب حقوق الضحايا (Boulos, 2021).

عملت مؤسّسة الحكم العسكريّ بالتكامل والانسجام مع جهازَي الشرطة وجهاز الأمن على منع أيّ نشاط سياسيّ أو ثقافيّ أو اجتماعيّ مستقلّ داخل المجتمع الفلسطينيّ داخل الخطّ الأخضر، ولاحقت وحظرت أشكال النشاط السياسيّ كافّة، بالإضافة إلى ملاحقة الناشطين أنفسهم. وشجّعت على التعاون مع سلطات الحكم العسكريّ وعلى التفرقة بين السكّان (دلّاشة، 2015؛ كبها، 2014؛ كوهِن، 2006؛ Pappe, 2012, pp. 229-263).[7]

وقد كان الحزب الشيوعي الإسرائيليّ الحزب السياسيّ الوحيد غير الصهيونيّ الذي سُمح له بالعمل داخل المجتمع الفلسطينيّ، والذي ناضل ضدّ الحكم العسكريّ ولقي بعض أعضائه الملاحَقة السياسيّة كذلك (كبها، 2015، ص 325). وفي العام 1959، العام الذي شهد تخفيفًا في إجراءات الحكم العسكريّ، تشكّلت حركة الأرض[8] التي أسّسها مجموعة من المثقّفين التابعين للتيّار الوطنيّ، وكانت تلك هي المحاولة الأولى لتنظيم الفلسطينيّين على أسس قوميّة. لاحقًا، حُظِرَت الحركة قبل الجولة السادسة من انتخابات

5. كذلك ادّعى إيان لوستيك، في كتابه "العرب في إسرائيل"، أنّ إسرائيل مارست نظامَ تحكُّم فعّالًا جدًّا تجاه مواطنيها العرب في العقود الثلاثة الأولى، مبنيًّا من ثلاثة مركّبات: التفرقة؛ الاعتماد على الدولة والتعاون معها (Lustick, 1980).

6. شموئيل كنيج متصرّف لواء الشمال قدّم [عام 1976] وثيقة لرئيس الحكومة يتسحاق رابين تتعلّق بالسياسة تجاه المواطنين الفلسطينيّين تعتمد على السيطرة الديمچرافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة (Sa'di, 2011, pp. 95-96).

7. يجادل هِلِل كوهِن (2006)، في كتابه "العرب الجيّدون"، أنّ القوى الأمنيّة والمواطنين العرب الذين تعاونوا وتعاملوا معهم كانوا الأداة الرئيسيّة للدولة في سبيل تحقيق مصالحها والسيطرة على موارد المجتمع والاحتفاظ بالسيطرة السياسيّة عليه. وقد استثمروهم في زيادة عدد المصوّتين لحزب مپاي، والاستيلاء على الأرض وحظر التنظيم السياسيّ والتبليغ عن "المتسلّلين" وجلب كلّ أنواع المعلومات الضروريّة للسيطرة على المجالَيْن الخاصّ والعامّ.

8. لاحقًا، غيّرت حركة الأرض اسمها ليكون "القائمة العربيّة الاشتراكيّة".

الكنيست، بعد اتّهامها بمقاومة ومناهضة وجود دولة إسرائيل.[9] وفي منعه لأنواع التنظُّم السياسيّ كافّة، كرّس نظام الحكم العسكريّ قيادات العائلات والمخاتير ممثِّلين مقبولين لدى الحكومة، وهو ما أثّر في تكريس المباني الاجتماعيّة التقليديّة، وبالتالي المؤسّسة البطريركيّة.

على الرغم من أنّه في الإمكان تتبّع سياسات إسرائيل الاستعماريّة الاستيطانيّة على مرّ السنوات، يمكننا الإشارة إلى أنّ التشديد على الآليّات اختلف وَفق الظروف ومُواتاتها، حيث شدّدت على السيطرة على الأرض ومحو السكّان أينما أمكن الأمر، بينما شدّدت على تقنيّات وممارسات أخرى للأنظمة الاستعماريّة الاستيطانيّة، نحو: المحو الاقتصاديّ؛ المحو السياسيّ؛ المحو الثقافيّ.[10]

وبالتالي فقد عمدت الصهيونيّة -كما ذهب بشارة (A. Bishara, 2017, pp. 137-155)- إلى خلق نوعَيْن من المواطَنة في إسرائيل مختلفَيْن اختلافًا جوهريًّا: "المواطَنة الأساسيّة" لليهود، وَ "المواطَنة العَرَضيّة" للعرب، أو -كما جادل روحانا وصبّاغ – خوري (Rouhana & Sabbagh–Khoury, 2015) "مواطنة استعماريّة استيطانيّة". ولعلّ قانون يهوديّة الدولة، أو ما يُعْرَف بِـ "قانون القوميّة"، قد أرسى الصورة النموذجيّة لتَراتُبيّة المواطَنة في إسرائيل، وهو يُعتبَر قانونًا استعماريًّا عنصريًّا ينطوي على خصائص مرتبطة بنظام "فصل عنصريّ" وبالتالي يخالف القانون الدوليّ (Jabareen & S. Bishara, 2019).

على الرغم من أنّ الباحثين المذكورين أعلاه وأنا نرى أنّ إسرائيل ما زالت تتابع ممارسة وتطبيق سياسات الاستعمار الاستيطانيّ ضدّ المواطنين الفلسطينيّين منذ إنشائها، فإنّ آليّة الحكم العسكريّ في العَقْدَيْن الأوّلَيْن هي التي أسهمت في تطبيق هذه السياسات على نحوٍ فعليّ من خلال إنشاء مَعازل وفُرص السيطرة والتحكُّم والمراقَبة لترويع الأقلّيّة الوطنيّة التي كانت تكافح من أجل الوجود والبقاء. وقد أسهمت أداة الحكم العسكريّ في هذه المرحلة في تشكيل الهُويّة الفلسطينيّة في إسرائيل، وفي إنتاج الظاهرة المسمّاة "عرب إسرائيل".

9. وُضِع العديد من أعضائها رهن الاعتقال الإداري، وفُرِّقت قياداتها بنفيهم إلى مدن يهوديّة. كان عليهم الاختيار بين السجن والترحيل (كِمْرلينج ومِجْدال، 1999، ص 151-152). للاستزادة بشأن حركة الأرض، انظروا: (دلّاشة، 2015، ص 139-148).

10. وما زالت سياسات إسرائيل استعماريّة استيطانيّة حتّى وقتنا الحاضر، وتتمثّل في إبقاء الفلسطينيّين في مَعازل (چيتوهات) ومصادَرة الأراضي والمحو السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ؛ إذ ما زالت سياسات الأرض والتخطيط مستحوذة بتهويد الأرض والحيّز (Jabareen, 2017)، وكذلك ترسّخ هُويّةَ الدولةِ اليهوديّةَ ومبناها اليهوديّ (Yiftachel, 1999)، وتقرن شرعيّة العمل السياسيّ بالاعتراف بيهوديّة الدولة (مصري، 2015)، وكذلك تقوم بإعاقة وملاحقة العمل السياسيّ (دلّاشة، 2015؛ زعبي، 2016؛ سلطاني وصبّاغ - خوري، 2003؛ غانم ومصطفى، 2004؛ مصطفى وهوّاري، 2015)، وبالسيطرة على جهاز التعليم (Agbaria, 2016; Abu-Saad, 2006).

في الجزء التالي من المقال، سأتناول تشكُّل الهُويّات الرجوليّة لدى الرجال الفلسطينيّين خلال تفاعلهم مع نظام الحكم العسكريّ، الذي عرّفته أعلاه كأولى تكنولوجيّات الاستعمار الاستيطانيّ بعد النكبة، ونظام النوع الاجتماعيّ الفلسطينيّ الذي يحدّد ويفرض خصائص وأدوارًا جندريّة مختلفة بين الرجال والنساء الفلسطينيّين، وكذلك في السياق الطبقيّ المترتّب عن الواقع السياسيّ.

على وجه الخصوص، سوف أقرأ هذه التشكُّلات ضمن سياق الممارَسات السياسيّة والقانونيّة وتلك المرتبطة "بالأمن" خلال فترة الحكم العسكريّ. وسأحاول كذلك تحرّي صورة "المرأة الشريفة" وأدوارها الجندريّة لدى هؤلاء الرجال. ولكن قبل ذلك سأقارب مفهوم الرجولة كمفهوم متشكّل تاريخيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا.

من هو الرجل؟

يَعتبر العديد من الباحثين الهُويّات الجنسانيّة هندسة اجتماعيّة ومنتَجًا تاريخيًّا يعتمدان على السياق الاجتماعيّ والثقافيّ، مكرَّسَيْن في أنظمة القوّة (Connell, 2005; Cornwall & Lindisfarne, 1994; Millett, 1970; Scott, 1986). يقودنا مثل هذا التوصيف إلى قراءة الأنوثة والرجولة كتعبيرات عن الأعراف والممارسات التي تترجمها العناصر المؤثّرة ثقافيًّا واجتماعيًّا، وهي بالتالي هُويّات تاريخيّة وليست جوهرانيّة أو عالميّة.

وعلى الرغم من كون النوع الاجتماعيّ (الجندر) نظامًا تاريخيًّا ومتغيّرًا باختلاف الأزمنة والأماكن، فإنّه نظام عالميّ عامّ، لصالح الرجال، أو -توخّيًا للدقّة- هو يميل إلى مصلحة **الصورة الرجوليّة**، بحيث تكون علاقات القوّة ضمن هذا النظام هي تلك القائمة بين الرجال والنساء على نحوٍ أساسيّ. ولكنْ -كما تجادل كونِل (2005)- مناقَشةُ النوع الاجتماعيّ وفَهْمُ تغيُّراته لا يكتفيان بتناول العلاقات بين الرجال والنساء فحسب، بل يتناولان العلاقات بين الرجال والرجال كذلك. فهو نظام يؤثّر على الدولة والاقتصاد والعائلة والجنسانيّة، وذو بنْية مركّبة تضرب جذورها عميقًا في مفهوم القوّة. وتضيف كونِل أنّه في السياق الاستعماريّ، على وجه الخصوص، لا بدّ من دراسة العلاقات بين الرجل والرجل "الآخَر" (Ibid).

تُشدّد كونِل على مفهوم "**الرجولة المهَيْمنة**"، كمحصّلة للصراع لمجموعة من الرجال تحاول فرض سيطرتها من خلال اللجوء إلى تعريفات اجتماعيّة لمفهوم الرجولة (Ibid). هذه الرجولة ليست ثابتة، وإنّما هي عرضة للتحدّيات والتغيُّرات الدائمة بتغيُّر الظروف. بناء على ما ترى كونِل، هذه الرجولة ليست الرجولة الطبيعيّة (Normal)، بل هي المعياريّة (Normative) أي التي تُفرَض اجتماعيًّا بوصفها النموذج المقبول والذي يقاس السلوك الاجتماعيّ بناءً عليه، ودومًا تستثني غالبيّةَ الرجال حول العالم، ويتمتّع بها نفر قليل من الرجال فقط. وهي

تجسّد الطريقة "المُثْلى" ليَكُون الشخص رجلًا، وتحاول أن تفرض على كلّ الرجال الآخرين أن يحدّدوا مكانتهم مقارَنةً بها. وبالتالي فإنّ هذه الرجولة تُشَرْعِن إخضاع النساء والرجال لأنّها تستمدّ قوّتها من خلال خنوع النساء لها وتواطؤ الرجال غير المهيمنين معها.

تتفاعل الرجولة مع أنظمة القوّة الأخرى مثل الاستعمار والطبقة، بحيث يُنظَر إلى "الآخَر"، في العديد من الحالات، على أنّه رجل "أقلّ وأدنى مكانةً رجوليّةً". ويُعَدّ النموذج الاستعماريّ للرجولة، في الكثير من الأحيان، النموذجَ المنشود من قِبل الرجل "الآخَر" المهمَّش، أو قد يحاول الرجل الآخَر تحدّي هذا النموذج من خلال خطابه أو ممارساته. قد يكون هذا الأخير آخَر إثنيًّا أو قوميًّا أو طبقيًّا أو ذلك الواقع تحت الاستعمار.[11]

تُسلِّط الأبحاث التي تتناول العلاقة بين النوع الاجتماعيّ والاستعمار الضوءَ على الطريقة التي يقوم بها المستعمِر بتشكيل رجولته من خلال السيطرة على أراضي وموارد المستعمَرين، ومن خلال تشكيل صور وتَمَظْهُرات للرجل المستعمَر مستخدِمًا من أجل ذلك العلوم والإثنوجرافيا والأدب والفنون (عدوان، 2003، ص 25-42؛ Hall, 1998; Moane, 1999; Schick, 1999, pp. 25-42). وقد صُوِّر المستعمَر تاريخيًّا على أنّه "آكل لحوم بشر، جوهرانيّ (غير تاريخيّ) أحاديّ الصورة، آكل لحم الرجل الأبيض"، أو بأنّه "بدائيّ" تجب السيطرة عليه (Hall, 1998, pp. 180-200). وقد يلجأ المستعمِر كذلك إلى "إعادة إنتاج" صورة المستعمَر أو الرجل المضطهَد من خلال صور جنسيّة قد تكون متناقضة، كأنْ يصوَّر "مخنَّثًا"، أو "لا جنسيّ" أو "شبِقًا جنسيًّا"، وجميع التصويرات تخدم الهدف نفسه: الحطّ من رجولته (أرفين، 2003؛ عدوان، 2003، ص 25-42). في المقابل، اهتمّ بعض الباحثين على نحوٍ أساسيّ بالطريقة التي يشكِّل فيها الرجل المستعمَر أو المضطهَد هُويّته ارتباطًا بالرجولة المهيمنة للمستعمِر، حيث يلجأ "الآخَر" الرجل، في الكثير من الأحيان، إلى استدخال الصورة الدونيّة التي أنتجها عنه الرجل المهيمِن (بويارين، 2003؛ چلوزمان، 1997؛ طرابيشي، 1997؛ فانون، 2004). على سبيل المثال، تحدّث فانون عن توق الرجل الأسود ليصبح أبيض، وعن أمنيته أن تحبّه امرأة بيضاء.

على وجه العموم، تساعدنا الدراسات المشار إليها آنفًا في أن ننظر إلى الرجل كنوع اجتماعيّ ليس بالضرورة قاهِرًا ومهيمِنًا فقط، بل إنّه، بالتوازي مع الامتيازات التي يعيشها مقابل النساء في نفس مجموعته، معظم الرجال في العالم يعانون من تشابك القمع الاستعماريّ أو الطبقيّ أو الإثنيّ مع القمع الجندريّ من قِبل مجموعة قليلة من الرجال للغالبيّة العظمى منهم.

11. للاستزادة بشأن رجولة الرجل "الآخر" إثنيًّا، انظروا: (بويارين، 2003؛ چلوزمان، 1997؛ كَيْلان، 2003؛ Broad, 1994; Sasson-Levy, 2002).
وبشأن رجولة الرجل "الآخر" طبقيًّا، انظروا: (Nonn, 2000; Purser, 2009; Willott & Griffin, 1996).
وبشأن رجولة الرجل "الآخر" المستعمَر، انظروا: (فانون، 2004؛ Hall, 1998; Moane, 1999; Schick, 1999).

يبحث الجزء المتبقّي من المقال في الطريقة التي شكّل فيها الرجال الفلسطينيّون هُويّتهم الرجوليّة في ظلّ الحكم العسكريّ الإسرائيليّ. ومن خلاله سأتناول الخطابات المتعلّقة بالرجولة والأنوثة لدى هؤلاء الرجال، من منظور إپستمولوجيّ نسويّ يعتمد على منهجيّة البحث النوعيّ من خلال تحليل المقابَلات الشخصيّة المعمَّقة ذات الأسئلة المفتوحة، والتي تشير -في الغالب- إلى أهمّيّتها المنظِّراتُ النسويات على نحوٍ خاصّ حين يتحدّثن عن اللقاء مع النساء بهدف إسماع أصواتهنّ ورواياتهنّ، ولإفساح المجال لهنّ لسرد تجاربهنّ الحياتيّة بعمق وفهم معانيها وإعطائها المكانة كمصدر للمعرفة، وصوت لا يأخذ حقّه في التاريخ الرسميّ أو في البحث التقليديّ (Reinharz, 1992). تمتاز هذه المنهجيّة بالحسّاسيّة للمجموعات المهمَّشة التي لم تَعْتَد التعبير عن رواياتها وإعلاء أصواتها والحديث بلغتها الخاصّة. وهي تسهم في بناء الثقة بين الباحثة والنساء الشريكات أو الرجال الشركاء في البحث. لا تكتفي الباحثة النسويّة بتحليل الكلمات المنسابة والروايات المتماسكة التي تسردها المشترِكات في البحث، بل تصغي كذلك إلى الصمت والتردّد والتوتّر خلال الحديث (DeVault, 1990). تمكّن هذه الطريقة كذلك من فهم مسارات مركَّبة لا يمكن فهمها من خلال منهجيّة البحث الكمّيّة.

أعي الفرق في النوع الاجتماعيّ بين النساء والرجال، لكنّي أرى أنّ اعتماد هذه المنهجيّة، على الرغم من أنّها طُوِّرت أساسًا ابتغاءَ إجراء المقابلات مع النساء، يفيد كذلك المقابلات مع الرجال، ولا سيّما الواقعون منهم تحت القهر الاستعماريّ الذين لا تمكّنهم من إسماع أصواتهم المنصّاتُ الرجوليّة "لخطابات البطولة" ولا الأبحاثُ التقليديّة.

لقد عُنِيَت الأسئلة بالتجارب الحياتيّة التي مرّ بها الرجال الذين قابلتُهُم، خلال فترة الحكم العسكريّ: العمل؛ الحياة اليوميّة؛ العلاقات مع سلطات الحكم العسكريّ؛ أدوار النساء وأدوار الرجال كما يرونها هم، وكذلك بمفاهيمهم حول الرجولة والرجل المثاليّ والمرأة المثاليّة.

وقد قابلت خمسة عشر (15) رجلًا فلسطينيًّا عايشوا فترة الحكم العسكريّ وتجاوزت سنّ كلّ منهم الخامسة عشرة (15) في بداية الخمسينيّات. خمسة من الرجال الذين قابلتهم كانوا من منطقة المثلّث (كفر قرع وباقة الغربيّة)، بينما عاش ستّة منهم في الناصرة (ثلاثة منهم تعود أصولهم إلى قرًى أخرى في الجليل: سخنين؛ سولم؛ كفر مندا)، بينما الرجال الأربعة المتبقّون هم من قريتين في الجليل الغربيّ (الرينة ويافة الناصرة). أحدهم اقتُلِع وشُرِّد من طبريّا ونزح إلى قرية يافة الناصرة. رجل واحد فقط من الذين قابلتهم اخترته مع معرفتي المسبقة أنّه كان ناشطًا سياسيًّا، وآخران أشارا خلال المقابلات إلى مشاركتهما في نشاطات سياسيّة.

تراوحت أعمار الرجال حين قابلتهم بين 66 وَ 84 سنة، جميعهم عملوا سنوات طويلة خلال فترة الحكم العسكريّ. معظمهم كانوا أجيرين في أعمال البناء أو في المحاجر لدى مشغِّلين

يهود، بينما كان أحدهم منظِّم حركة الباصات في بلده، وآخر كان حارسًا. اثنان منهم عملوا في كراجات لدى مشغِّلين يهود ولاحقًا أنشآ مِرآبَيْن (كراجَيْن) خاصَّيْن بهما. اثنان آخَران عملا مستقلَّيْن؛ الأوّل عمل نجّارًا، والثاني بدأ كمقاول بناء ولاحقًا فتح دكّانًا لبيع الكتب. اثنان عملا في سلك التعليم؛ الأوّل كان معلّمًا وأصبح لاحقًا مديرًا لمدرسة، والثاني عمل مدير مدرسة.

على الرغم من أنّ هذا البحث يعمل في حقل دراسات الجندر، ويُعنى في الأساس في فهم تشكُّل الهُويّات الرجوليّة وأثرها على تشكُّل صورة المرأة لدى الرجال، وجدتُ أنّ الإصغاء لروايات الرجال أسهَمَ كذلك في توثيق الرواية الفلسطينيّة داخل الخطّ الأخضر التي لم توثَّق على نحوٍ كافٍ حتّى اليوم. وفي هذه الحالة، أسهَمَ هذا الإصغاء في إعلاء أصوات الرجال الذين لم تُسمَع رواياتهم بصورة كافية. هم رجال مُقْصَوْن عن حيّزهم الجغرافيّ والسياسيّ، ويعيشون في ظلّ استعمار استيطانيّ وداخل مجتمع ذي بنْية ذكوريّة. وعلى الرغم من أنّني أرى أنّ لهذه الروايات قيمة تاريخيّة وتوثيقيّة كبيرة، لا أدّعي أنّ ما قاله لي الرجال هو "الحقيقة المطْلَقة". أوّلًا لأنّه ليس هنالك شيء كهذا، وثانيًا لأنّني أُعنى بالحقيقة كما يرَوْنها هم وكما عاشوا وكما اختاروا أن يروووها خلال الالتقاء مع باحثة.

سعيت خلال تحليل المقابلات إلى قراءة الخطاب الثقافيّ حول الرجولة ممّا قاله الرجال أحيانًا بصورة واعية ومباشرة، وغالبًا على نحوٍ غير واعٍ، وأحيانًا ممّا لم يقله أولئك الرجال. ومن المهمّ التأكيد أنّ هذا التحليل لا يحيط بالصورة كاملةً، أوّلًا لأنّه بحث نوعيّ يسعى إلى تقديم تبصُّرات من شأنها الإسهام في فهم سؤال البحث دون التعميم والإطلاق، وثانيًا لأنّه أُجرِيَ بعد مرور أكثر من أربعين سنة على انتهاء فترة الحكم العسكريّ.[12]

في محاولة لفهم الصورة فهمًا أعمق، وابتغاءَ محاولة تتبُّع الخطاب في فترة تشكُّله، تناولت في تحليلي مجموعة قصص قصيرة فلسطينيّة كُتِبت في تلك الفترة.[13] وأرى أنّه من الجدير أن أذْكر أنّ تحليل هذه القصص ومخيالها الأدبيّ يعزّز الادّعاء المركزيّ الذي تحمله هذه الدراسة، والذي مُفادُهُ أنّ رجولة الإعالة والأسرة هي الرجولة المهيمنة لدى الرجال الفلسطينيّين الذين عايشوا تلك الفترة، وأنّ الإعالة وظيفة مقتصرة على الرجال دون النساء.

12. أعددْتُ هذا البحث على مراحل؛ فقد أجريت المقابَلات الأولى خلال سمنار شاركت فيه في الجامعة عند دراسة الماجستير، وكتبت مقالًا يعتمد على هذا البحث صدر في مجلّة "دفاتر عدالة" (هوّاري، 2004)، والجزء الثاني من المقابلات أجريتها خلال العام 2010 حين طوّرت البحث ليَكون رسالة الماجستير في دراسات الجندر في جامعة بار إيلان بإشراف الأستاذة الدكتورة أورنا ساسون ليڤي.

13. إلى جانب تحليل رواية "بتهون"، للكاتب توفيق معمّر (1959)، التي تتمحور في فترة الحكم العسكريّ، قرأت وحلّلت 22 قصّة قصيرة نُشِرت في مجلّة "الجديد" التي كان يُصْدرها الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، وفي مجلّة "الفجر" التي كان يُصْدرها حزب "مپام" في الفترة الواقعة بين العامين 1958-1963، كتبها أدباء فلسطينيّون من بينهم: زكي درويش؛ توفيق فيّاض؛ توفيق زيّاد؛ مصطفى مُرّار؛ فرج سلمان؛ أحمد حسين؛ راشد حسين. وقد اخترت العودة إلى النصوص الأدبيّة بدلًا من الصحف، لأنّ الأدب هو الطريقة المُثْلى لتمثيل المفاهيم الثقافيّة (موريس، 2002). للاستزادة، في الإمكان قراءة هذا الجزء من الدراسة في: (هوّاري، 2011، ص 88-117).

التأمُّل في موقعيّتي (Reflexivity)

لقد كان مساري في هذا البحث مسارًا تعلُّميًّا بالنسبة لي؛ إذ بدأتُ فيه وأنا في سنواتي الأولى في الدراسات العليا كطالبة في برنامج الجندر. من أهمّ الفرضيّات البحثيّة النسويّة الأولى التي تعرّفت عليها خلال هذا المسار، كانت معرفتي أوّلًا أنّ الباحث/ة، كلّ باحث/ة، ليس/ت محايدًا/ة وربّما ليس موضوعيًّا، بل هو منحاز، ولكن يبقى السؤال هو التالي: إلى ماذا وإلى من ينحاز؟ وإذ أدرك أنّني لست محايدة، ولا أريد أن أكون كذلك، فإنّني مع ذلك أتوخّى الموضوعيّة. وبالتالي أرى أنّه من واجبي أن أتأمّل في موقعيّتي كباحثة أوّلًا هي امرأة تبحث في تجارب عاشها رجال، وثانيًا تبحث في مجتمعها الذي تعيش واقعه السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ وتسعى إلى إنتاج معرفة تسهم في تحريره، وكذلك من أجل إحقاق العدل الجندريّ وإنهاء مباني القهر على أوجهها (Ramazanoğlu & Holland, 2002). وبالتالي أرى أنّه من مسؤوليّتي أن أشرك القارئ والقارئة، وإنْ باقتضاب، في مساري التأمّليّ في البحث لعلّه يفيد زملائي وزميلاتي في أبحاثهم الأولى بشأن قضايا مجتمعهم.

لقد كان هذا البحث من بين الأبحاث الأولى التي جاءت برواية مغايرة لتلك السائدة حول مجتمعنا، وهي الرواية المرتبطة بالمقاومة والتي اعتدنا عليها في خطابنا السياسيّ كما سأبيّن لاحقًا. بما أنّني دخلت حقل البحث غير محايدة، فقد رافقني الحزن والغضب خلال المقابلات الأربع الأولى؛ إذ لم يكن من السهل عليّ أن أسمع من أحد الرجال جملة "المختار كان زلمتنا"، أي "الرجل الأفضل الذي نعطيه الوصاية علينا"، بينما يشير كلامه إلى أنّه يَعِي دَوْر المختار في مساعدة السلطة في ممارساتها القمعيّة تجاه الفلسطينيّين، أو أن أسمع مقولة أخرى تعني أنّ "الرجل الحقيقيّ" هو من ينجح في الهروب من مواجهة السلطة لا ذاك الذي يواجهها. لم أُرِدْ أن أسمع أنّ الرجولة هي مجرّد مسعًى للحصول على لقمة العيش. آلمني ألّا يذكر أيّ من الرجال الأربعة اسم أحد "الأبطال" أو المقاومين السياسيّين أو الدينيّين، حين سألتهم عن اسم الرجل الذي يرَوْنه مثاليًّا. فقد كان مسعاي النسويّ أن تشمل هذه الأدوار النساء لا أن يتخلّى عنها الرجال. ولكن مسار البحث، وقراءة الأدبيّات النسويّة حول الرجولة، والدراسات حول القهر السياسيّ وتحديدًا حول النكبة وما تلاها من حكم عسكريّ، كلّ هذه علّمتني أنّ من واجبي البحثيّ والنسويّ أن أصغي وأفهم وأبحث، لا أن أُصْدر الأحكام. تعلّمت أنّني جئت لأسمع روايات رجال عاشوا مظالم الحكم العسكريّ على جلودهم وجلود عائلاتهم، وأنّني لم آتِ لأستحضر مجدَّدًا رواية الصمود التي اعتدنا عليها في المنابر السياسيّة، وهي رواية مهمّة جدًّا وليست كاذبة، ولها قيمة تاريخيّة وسياسيّة، ولكنّها في الوقت نفسه ليست الوحيدة، وربّما ليست المركزيّة. اللقاء مع الرجال، والتوجّه النسويّ الذي يولي المهمَّشين حسّاسيّة، علّماني أنّ رواية الخوف والصراع من أجل البقاء، وإنْ جاءت على حساب النضال

الوطنيّ بمفهومه التقليديّ والضيّق، هي ذات أهمّيّة تعلُّميّة كبيرة؛ فهي تسهم في بحث وفهم سيرورات اجتماعيّة من الصعب فهمها إذا قرأنا الرواية السياسيّة المهيمنة فقط. تعلّمت أنّ نداء "يا جماهير شعبنا البطل"، الذي كثيرًا ما سمعناه في مهرجاناتنا الوطنيّة، جاء ربّما ليؤسّس لواقع لا ليعكس حقيقة هذا الواقع. وفهمت أنّها مقولة قد تكون مُهِمّة، ولكنّها ربّما شعبويّة وتحاول أن ترانا كتلة واحدة مكوَّنة من "أبطال" معزولين عن سياقاتهم. وقد عكفتُ على تذكير نفسي خلال المقابَلات بأنّ الباحثة النسويّة لا تأتي مصطحِبةً فرضيّة تريد إثباتها أو دحضها، بل تأتي مع سؤال تبحث عن الإجابة عنه.

إنّ إجراء المقابَلات مع رجال كان أصغرهم في مثل سنّ والدي لم يكن سهلًا، وطاله بعضٌ من الحرج. بعد إنهائي جميع المقابلات وخلال مراجعة النتائج، لمست أنّني في كثير من الحالات لم أتوسّع في الحوار مع الرجال ولم أتعمّق معهم أكثر لفهم تجاربهم أو رواياتهم كما ينبغي، وأحيانًا حتّى حين اختاروا هم هذا؛ وذلك لأنّني لم أشأ أن "أُحرِجهم" من خلال الاستطراد في الأسئلة والخوض في التفاصيل الحسّاسة، الأمر الذي وعيت له بعد قراءة نصوص جميع المقابَلات معًا. لا ريب أنّه لو أنّي أجريت مقابلات مع نساء لم أكن لأتحرّج من الخوض في الأسئلة والمواقف الصعبة والحرجة، وذلك لأنّني معتادة على سماع النساء وهنّ يتحدّثن عن مشاعرهنّ وعن ضعفهنّ. اعتدت ان أرى النساء يبكين، ولكن في مراجعة لذاتي كباحثة، وجدت أنّني -أنا النسويّة التي ترفض الهندسات الاجتماعيّة التي تشكّل النساء كعاطفيّات والرجال كعقلانيّين لا يبكون- كان من الصعب عليّ أن أرى الرجال، ولا سيّما أولئك الذين سنّهم مثل سنّ والدي، ينفعلون ويبكون. وبذا فقد استأنف الرجال في هذه الحالة على الخطاب السائد، بينما خضعت أنا نفسي له.

لقمة العيش "صانعة الرجال"

أثّرت أنظمة وقوانين الحكم العسكريّ على جميع مناحي حياة المواطنين الفلسطينيّين، لكن الممارسة الأكثر شيوعًا والأكثر إيلامًا تمثّلت في استهداف سبل معيشة الفلسطينيّين من خلال التحكّم بحركتهم، فقد مُنع التحرّك من مكان إلى آخر دون إذن الحاكم العسكريّ، إلّا بالتسلّل من منطقة إلى أخرى. هذا التضييق أثّر على الحياة اليوميّة ومنع إيجاد عمل، وفي حالات كثيرة حالَ دون التمكّن من الوصول إلى الطبيب، وكذلك –على حدّ تعبير الرجال الذين جرَتْ مقابلتهم- تحكّمت سلطات الحكم العسكريّ "بلقمة العيش"، وهي العبارة التي استخدمها معظم الرجال الذين قابلْتُهم لغرض هذا البحث.

عزيز،[14] وهو مناضل وأسير سياسيّ سابق من منطقة المثلّث، وشارك في بداية شبابه في تأسيس حركة الأرض عام 1953، وكان له من العمر آنذاك 17 عامًا، قال حين تحدّث عن فترة الحكم العسكريّ:

> دفع الناس الثمن [يقصد ثمن سيطرة الحكم العسكريّ] من خلال أطفالهم المرضى الذين ماتوا قبل أن يتمكنّوا من الحصول على تصريح لزيارة الطبيب، فضلًا عن حرمانهم من الحصول على تصريح للتنقّل من أماكن عملهم وإليها. لقد تحكّموا [أي سلطات الحكم العسكريّ] بلقمة العيش. الاحتياجات الأساسيّة لمعيشة الناس أجبرتهم على الرضوخ. لا يمكنني أن أصف الوضع. لقد منعوا الناس من الحفاظ على صِلات القرابة، ومنعوا عنهم سبل الحصول على لقمة العيش، بالإضافة إلى القيود التي فُرِضت على خيارات التعليم العالي للطلبة أو حتّى السماح لهم بالسفر إلى الخارج لمتابعة دراساتهم.

تحدّث أبو عاصم (وهو من قرية يافة الناصرة، وكان له من العمر عندما قابلته 83 عامًا، وكان قد عمل في فرع البناء 32 عامًا) عن معاقبة الناس لسعيهم من أجل تأمين سبل معيشتهم، فقال:

> كان يُزَجّ بالأشخاص الذين قُبِضَ عليهم وهُمْ بدون تصاريح في السِّجن مباشرة. بعد سنتين، بدأوا باتّخاذ إجراءات قانونيّة لمحاكمتهم وتغريمهم. كان أخذ البيض والدجاج إلى حيفا ممنوعًا؛ حتّى الحمّص أو البقوليّات كانت محظورة. كان رجال الشرطة في "نَهْلال" [مستوطنة يهوديّة في مرج ابن عامر] يجبرون الأشخاص الذين يحملون هذه المأكولات على النزول من الحافلات. وأولئك الذين كان يُلقى القبض عليهم وهم يحملون الدجاج معهم كانوا يَزجّون بهم والدجاجات في السجن.

معظم الرجال الذين قابلتهم تحدّثوا عن "خرق" تعليمات وأنظمة الحكم العسكريّ من أجل تأمين سبل المعيشة لعائلاتهم. أوقفت الشرطة أبا مازن أثناء عمله دون الحصول على تصريح وعاقبته جسديًّا، بينما كذب أبو عزب وادّعى أنّ سنّه 13 رغم أنّه كان ابن 14 عامًا كي لا يُسجَن، لأنّه لا يحمل تصريحًا حين اضطُرّ إلى مرافَقة والده إلى المستشفى وبقي، منذ ذلك الحين مسجَّلًا في بطاقة الهُويّة بسنة ميلاد غير صحيحة. وكان لافتًا كذلك استدخال بعضهم لمكانة المرتكب "جنحة"، كقول أحدهم "انمسكنا" أو "قلت للحاكم "مودِيه" [أي معترف بالتّهمة] لأنّي "تمّ ضبطي"؛ أي كأنّهم ضُبِطوا بالجرم المشهود؛ وقال لي آخَر: "من لا سوابق

14. جميع الأسماء الواردة هي أسماء مستعارة.

له قد يحصل على تصريح"، قاصدًا بالسابقة إحضار بيض أو تبغ من منطقة إلى أخرى، أو تهريبهما من إحدى قرى الضفّة الغربيّة القريبة.

على الرغم من استرسال الرجال الذين التقيت بهم في وصف صعوبات الحياة وتعثُّرها، كان من المهمّ لجميعهم، بصرف النظر عن مستواهم التعليميّ، وتوجُّهاتهم السياسيّة، أو وضعهم المادّيّ إبّان الحكم العسكريّ، أن يشدّدوا على أنّهم كانوا "ناجحين" في توفير الطعام لعائلاتهم، وأنّه على الرغم من القمع الذي كان سائدًا والفقر والقيود المفروضة على حرّيّة الحركة، فإنّهم لم "يفشلوا" في تأمين لقمة العيش.

تحدّث أبو مازن (وكان يبلغ من العمر 81 سنة حين قابلته) عن ظروف المعيشة الصعبة التي عاشها هو وعائلته وقريته خلال فترة الحكم العسكريّ، ولكنّه شدّد في الوقت نفسه على الفكرة أنّه استطاع أن "يخرج منها سالمًا". "الحمد لله، كنت طَوال الوقت مستور الحال. كان اليهود الذين يعرفونني يرتّبون لي تصاريح عمل".

لم يكن هناك مجال لإغفال نبرة الفخر في كلمات "أبو مازن" حين وصف نفسه بأنّه كان "مستور الحال"، وهو التعبير الذي استخدمه الرجال الآخرون بنفس شعور الفخر، وذلك للتأكيد على قدراتهم على تأمين قوت عائلاتهم. لا يَشِي التعبير "مستور" حين يرتبط بالرجل في الثقافة العربيّة بأيّ نوع من البحبوحة أو الرفاهيَة الاقتصاديّة، بل على العكس هو يعني القدرة على تأمين الحدّ الأدنى من قوت العائلة، بما يضمن البقاء وتحاشي الحاجة وطلب المساعدة من الآخرين، وهو (طلب المساعدة) ما قد يعرّض الرجل تحديدًا لا المرأة للفضيحة والعار. أبو مازن وآخَرون استعملوا التعبير "مستور" بالمعنى الاقتصاديّ للكلمة فقط حين تحدّثوا عن أنفسهم أو عن الرجال الآخرين، بينما حين تحدّثوا عن النساء "المستورات" ربطوا ذلك إمّا بجنسانيّتهنّ وإمّا بخضوعهنّ كما سنرى لاحقًا؛ إذ ترتبط سترة المرأة إمّا بعدم ارتباط اسمها بأيّ سلوك جنسيّ أو قد يُفهم أنّه جنسيّ، أو بأيّ إشاعات جنسيّة خارج إطار الزواج، وإمّا بقبولها العيش مظلومة دون أن تتظلّم، أي دون أن تشتكي زوجها.

معظم الرجال قرنوا الرجولة بالقدرة على تأمين قوت عائلاتهم، إذ حصروها على نحوٍ أساسيّ في القدرة على كسب الرزق، وبعضهم قد اعتبرها المركّب الوحيد للرجولة. فقد أجاب أبو ماجد عن السؤال المتعلّق بنظرته أو فهمه "للرجل المثاليّ" قائلًا: الرجل المثاليّ هو الرجل الذي يحافظ على كرامته، بحيث يخرج من البيت إلى العمل ويعود من العمل إلى بيته مباشرة.[15]

تطرّق العديد من الباحثين إلى العمل كتعبير عن الرجولة وكتعريف لها (Berger, cited in

15. ذاك يعني أنّه لا يهتمّ بالشأن العامّ.

(Morgan, 1992; Ford, 1985; Huges, 1958)، بحيث يجري اعتبار العمل مركّبًا رئيسيًّا ومركزيًّا للهُويّة وتعريفًا لِما يعنيه أن يكون الشخص رجلًا حقًّا، ولكنّه في الوقت ذاته يمكن أن يقوّضها (في حالة البطالة -على سبيل المثال) (Morgan, 1992, p. 79). وتقول جيسي برنارد (Bernard, 1981) إنّه منذ العام 1839، نظرًا للنموّ الصناعيّ والحضريّ المعاصر والذي رافقته عمليّة التحوُّل من اقتصاد معيشيّ إلى اقتصاد السوق، أصبح توفير الطعام دَوْرًا حصريًّا للرجل. وتضيف برنارد أنّه على الرغم من التغيُّرات التي حصلت منذ ذلك التاريخ، لا بديل عن هذا التصوُّر والفهم في المجتمعات الغربيّة حتّى الآن. وما زالت البطالة تُعَدّ، حتّى في العقود الأخيرة، التهديدَ الأبرز للرجولة (Nonn, 2000; Willot & Griffin 1996, pp. 77-92). وما زال الناس في المجتمعات الغربيّة ينظرون إلى الرجال الذين يختارون البقاء في المنزل والاعتناء بالأطفال، بدلًا من الخروج للعمل، على أنّهم "غريبون" (Cohen & Durst, 2000). لكن في الوقت الذي ما زال فيه المجتمع الغربيّ، وبأثر مشروع الحداثة، يُعتبر الرجل المعيلَ الرئيسيَّ للعائلة، فإنّ المجتمع الفلسطينيّ حتّى العام 1948 لم يكن ينظر إلى العمل باعتباره دَوْرًا حصريًّا ومقتصرًا على الرجل. فقد كان المجتمع الفلسطينيّ بغالبيّته آنذاك مجتمَعًا من الفلّاحين، وبدأت تتشكّل وتتبلور طبقة من البروليتاريا، وشكّلت النساء جزءًا لا يُستهان به من اليد العاملة (زعبي، 2013؛ Abdo, 2011; Meari, 2010). لكن سياسات الانتداب وحدوث النكبة والاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ أسهموا في فقدان المرأة لدَوْرها كمعيلة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ خسارة الأرض والاقتصاد الزراعيّ أدّيا إلى تغييرات في أدوار العائلة الفلسطينيّة؛ فقد خسرت هذه العائلة دَوْرها الإنتاجيّ واستعاضت عنه بتعزيز دَوْرها الإنجابيّ، وبالتالي فقد خسرت النساء الفلسطينيّات مكانتهنّ كمعيلات، بينما تَعاظَمَ دَوْرهنّ كمنجِبات (Abdo, 2011; Abdo-Zubi, 1987). وقد استثنت هذه السيرورة النساء من عمليّة الإنتاج، وأسهمت في إنتاج مفهوم للرجولة مرتبط على نحوٍ حصريّ بالقدرة على كسب الرزق والإعالة. لكن في الوقت الذي ما زالت فيه المجتمعات الغربيّة تَعتبر الإعالة مكوِّنًا مهمًّا للرجولة، وهو الأمر الذي ما زال يشكّل العديدَ من الصعوبات والتحدّيات بالنسبة للرجال العاطلين عن العمل، فإنّ القدرة على الإعالة لا تُعَدّ دائمًا "رمزًا" للرجولة. وبالرجوع إلى مصطلح كونِل، هي ليست دومًا رمزًا للرجولة المهيمنة (Connell, 2005)، لا لأنّ تأمين قوت العائلة غير مهمّ، بل لأنّ هذا الدَّوْر هو مفهوم ضمنًا ويُعَدّ من المسلَّمات. بعبارة أخرى، إذا فشل الرجل في تأمين معيشة عائلته، فإنّ ذلك يهزّ صورته الرجوليّة، بينما الرجل الذي يُعيل عائلته لا يصبح بالضرورة، في السياق الغربيّ، "رجوليًّا" بصورة كافية. وذلك أنّ الرجولة المهيمنة في السياق الغربيّ ترتبط بالقوّة والموارد أو الرغبة بها، وفي سياق الاستعمار الاقتصاديّ للعولمة تُصمَّم الرجولة وتُشكَّل بطريقة تتناسب مع مديري الشركات الدوليّة الذين يحملون الحقائب الثمينة ويرتادون الفنادق الفاخرة (Ibid). وبالتالي، الرجولة المهيمنة

في الحالة الأخيرة بعيدة كلّ البعد عن كونها انشغالًا بالحدّ الأدنى للإعالة ("السترة"). في سياق هذا البحث، يُعتبر الأجر المنخفض "نجاحًا يحرزه الرجل". هذه الرجولة مرتبطة بالمنزل والعائلة، في حين ينحصر حضور الرجل في الحيّز العامّ على نحوٍ أساسيّ من أجل تحقيق الرجولة في الحيّز الخاصّ. وعلى الرغم من أنّ القدرة على إعالة الأسرة لم تبرز لدى الرجال كصفة رجوليّة فحسب، وإنّما -وربّما في الأساس- بصفتها حاجة وجوديّة، قد تجلب الاحترام والمكانة أحيانًا، ولكنّها في أحيان أخرى تُعتبر ضرورة يعتريها قَدْر كبير من المعاناة، وبصعوبة بالغة تحفظ الرجل وأُسْرته من الحاجة إلى الغير ("العازة"). بَيْدَ أنّي أقرأها في سياق الرجولة لا في سياق الحاجة الإنسانيّة فحسب، لأنّها تُطرَح ويجري التشديد عليها من قِبل الرجال كمَهَمّة حصريّة للرجل بصورة قطعيّة. معنى ذلك أنّه في هذا السياق السياسيّ تتغيّر الأدوار الاجتماعيّة لتكرّس دَوْرَ الرجل كمعيل يسعى للسُّترة الاقتصاديّة ودَوْر المرأة كأمّ وزوجة تسعى من أجل السُّترة الاجتماعيّة من قِبل رجال عاشوا (ويا لَلمفارقة!) في مجتمع عملت الغالبيّة العظمى من نسائه في عقودٍ ما قبل النكبة. فقد أكّد معظم الرجال أنّ مكان المرأة بيتها، وأنّه عليها ألّا تخرج للعمل إلّا في حال موت أو غياب زوجها -على نحوٍ ما سنرى لاحقًا.

تُسخَّر هذه الرجولة في خدمة ومصلحة الأطفال والوالدَيْن، وبالتالي فإنّ التفاخر بالرجولة يأتي من القدرة على دعم الوالدَيْن وتنشئة أبناء ناجحين كما يصفها أبو زكريّا الذي هُجِّر من طبريّا ويعيش في الناصرة.

> كان راتبي عبارة عن 51 ليرة. وبتوفيق من الله، تمكّنت من ترميم المنزل ووصله بالكهرباء. كنت خامس أو سادس رجل يشتري راديو في المدينة (الناصرة). الحمد لله الذي رزقني واشتريت قطعة أرض (نصف دونم)، بنيت عليها منازل لأربعة من أبنائي. أمّا الخامس، فاشتريت له شقّة حتّى أجعل ضميري مرتاحًا من المسؤوليّة أمامه وأمام الله.

بدأ أبو زكريّا في العمل في سنّ العاشرة بعد تعرُّض والده للإصابة خلال الحرب عام 1948، ونجح في إعالة والدَيْه وأبنائه لاحقًا. واصَلَ الحديث بفخر وبمحبّة، واصفًا إنجازه المتمثّل في شراء نصف دونم من الأرض، ومختارًا الإشارة على نحوٍ مقتضب فقط لخسارة أراضي وأملاك عائلته في طبريّا لصالح المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ.

وتحدّث لاحقًا عن مصادرة أراضيهم، ولكنّه انتقل سريعًا للحديث عن نجاحه.

> إذا نظرتِ من محطّة الوقود (بالقرب من طبريّا) إلى الأعلى نحو الجبل وعلى امتداد البصر حتّى وادي الحمام،[16] فكلّ هذه الأرض كانت مُلكًا لنا. ماذا عساني أقول لك؟

16. وادي الحمام هي قرية عربيّة تقع في الجليل، تطلّ على بحيرة طبريّا. هُدِمت وهُجِّرَت عام 1948، وأقامت إسرائيل إلى جانبها قرية أسمتها وادي الحمام وأسكنت فيها مهجَّرين داخليّين من منطقة الحولة، لا يملكون شيئًا من الأراضي التي تحيط بها (الخالدي، 1997).

> نحمد الله على كلّ شيء. شقّتي ونصف دونم الأرض اللذان أمتلكهما (اليوم) أفضل من كلّ الأراضي [التي كانت لعائلته قبل النكبة].

معنى ذلك أنّ أبا زكريّا، وكنوع من التعويض عن عجزه تجاه الحكومة وأمام الهزيمة الجماعيّة، وجد العزاء في اللجوء إلى الله وفي إنجازاته الفرديّة، وهو الطرح نفسه الذي تبنّاه أبو مازن الذي قال:

> الرجل المثاليّ، وبغضّ النظر عن وضعه، هو بشكل أساسيّ الرجل الذي ينجح في تأسيس عائلة جيّدة من عرق جبينه لا من خلال بيع أراضيه. أنا قمت بالبناء على أرضي، ولم أقم ببيع أيّ جزء منها.

وفي حين شدّد أبو مازن بفخر أنّه لم يبِعْ أرضه قَطّ، أشار خلال المقابلة وأثناء إجابته عن أسئلتي أنّه لجأ لتسوية الأرض مع الدولة خسر من خلالها 80% منها لصالح الدولة.

معنى ذاك أنّ "أبو زكريا" وَ "أبو مازن" كليهما قَرَنَا الرجولة بالأسرة والمجال الخاصّ، متجاهلَيْن علاقتها بالشأن السياسيّ العامّ. وفي الوقت الذي أجمع فيه كلّ الرجال الذين قابلتهم على اقتران الرجولة بالممارسات التي يقوم بها الفرد لمصلحة المجال الخاصّ، فإنّ ربط الرجولة بالشأن العامّ كانت مُثارًا للنقاش والاختلاف والتناقضات والتفاوض كما سنرى أدناه.

وفي حين رُوِيت الإعالة والسترة على أنّها حاجة أساسيّة مطلوبة من الرجل، فإنّ تربية أبناء ناجحين بالحصول على وظائف تضمن لهم المكانة والاستقرار الاقتصاديّ، بل حتّى الرخاء، كانت موضعًا للفخر كما جاء على لسان "أبو محمود":

> لقد تمكّنت زوجتي، من خلال القروش التي كنت أكسبها، من تنشئة عائلة من المتعلّمين والمثقّفين. ابني كان ثاني شخص في القرية يتخرّج كمحامٍ. ولديّ ابنٌ يعمل اختصاصيًّا نفسيًّا، وآخَر يمتهن العمل الاجتماعيّ.

وقد عبّر أبو زكريا وآخرون عن نفس الشعور بالفخر:

> الحمد لله. لقد تمكّنت من تعليم أبنائي. أحدهم أصبح مقاول بناء، والآخر مهندسًا مدنيًّا، بينما ابني الثالث مهندس إلكترونيّ والرابع مهندس مدنيّ متخصّص في الإدارة. أمّا الخامس، فلم يرغب بالذهاب إلى الجامعة لنيل التعليم العالي؛ وهو يعمل مع أخيه.

وقال أبو مازن مادحًا زوجته، غير أنّه في واقع الأمر كان يمدح نفسه: "هذه والدة الطبيب والمعلّم". لكنْ أبو مازن، بوعي أو دونما وعيٍ، لم يَذكر ابنه الذي يعمل نجّارًا. بعض الرجال تحدّثوا كذلك عن دعمهم لتعليم بناتهم.

ولم يكتفِ الرجال بنجاح الأبناء والبنات مهنيًّا، بل كان من المهمّ لديهم التأكيد على أنّهم ربّوْا أبناء محبّين ومطيعين. فقد قال لي أبو سالم: "أبنائي، وأكبرهم عمره خمسون عامًا، هم الأفضل في القرية، يطيعونني ويقومون بواجباتهم على أكمل وجه". وأشاد أبو زكريّا بأبنائه الخمسة الذين لا يقصّرون إطلاقًا في واجبهم نحوه: "أتمنّى لو كان لجميع الآباء أبناء كأبنائي. عندما أنادي على أيّ واحد منهم، يأتي فورًا. عندما ذهبت إلى المستشفى، اتّصلت بهم في وقت متأخّر من الليل. جاء أبنائي الخمسة مسرعين إلى المستشفى".

تُعَدّ العائلة والمنزل مسرحًا للرجولة في أوساط رجال الطبقات الدنيا. على سبيل المثال، تقول أورنا ساسون ليفي (Sasson-Levy, 2002)، في بحثها حول الرجولة في أوساط الجيش الإسرائيليّ، إنّه بالنسبة للجنود الذين في المناصب الدنيا (ذوي الياقة الزرقاء -إشارة إلى الطبقة العاملة) لا تستند الهُويّة الرجوليّة إلى دَوْرهم العسكريّ، بل تترسّخ وتتكرّس وتستند إلى عناصر حياة المنزل والأسْرة. يشعر هؤلاء الجنود أنّ لهم دَوْرًا رئيسيًّا، وأنّ هناك حاجة إليهم في المنزل، بينما يشعرون بأنّهم بلا فائدة -بل غير مرئيّين أحيانًا- في مكان العمل. ولكنْ في الوقت الذي تُحلِّل فيه ساسون ليفي الرجولةَ في الحيّز الخاصّ في أوساط الرجل "الآخَر" داخل المجتمع اليهوديّ في إسرائيل، أولئك الذين لا يشكّلون جزءًا من الرجولة الإشكنازيّة القتاليّة والمهيمنة، فإنّ رجولة المنزل والعائلة داخل المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل ما زالت الرجولة المهيمنة. أمّا في السياق الفلسطينيّ، فإنّ الرجولة المقترنة بالعائلة والمنزل هي الرجولة المهيمنة. وحتّى بالنسبة للرجال الفلسطينيّين الذين ينخرطون طوعيًّا في الجيش الإسرائيليّ، الرجولة لا تتحقّق بالنسبة لهم من خلال الأداء والزيّ العسكريَّيْن أو من خلال حَمْل السلاح، بل من خلال العائلة والقدرة على إعالتها (Kanaaneh, 2005). في هذا ترى روضة كناعنة أنّ الدافع الرئيسيّ بالنسبة للشبّان العرب الذين ينخرطون في الجيش هو دافع ماديّ؛ إذ يعتقد أولئك الشباب أنّ الامتيازات التي يتلقَّوْنها تتيح لهم تأمين عمل وقطعة أرض للبناء عليها بسعر مخفَّض، بالإضافة إلى امتيازات أخرى تتيح لهم إعالة ومساعدة عائلاتهم وتأسيس أسرة.

لم يُظهِر الرجال الذين قابلتهم أيّ اهتمام بخطاب مرتبط بالرجولة ذي علاقة بالإسرائيليّين اليهود، فهُمْ لم يقوموا بذكر الرجال الإسرائيليّين ولا قارنوا أنفسهم بهم. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء الرجال تعاملوا مع الرجال الإسرائيليّين بطرق متعدّدة، فإنّ ذلك كان فقط في سياق وسبيل تأمين رجولة توفير لقمة العيش.[17]

17. بعضهم قارن نساءهم العربيّات بالنساء اليهوديّات، لصالح النساء العربيّات كما سنرى لاحقًا. في جزء آخر من دراستي تناوَلَ تحليل قصص قصيرة وأشرت إليه أعلاه، وردت مقارنة مع الرجل اليهوديّ، حيث تتناول بعض القصص التفوُّقَ الأخلاقيّ لدى الرجل العربيّ مقابل الرجل اليهوديّ (هوّاري، 2011، ص 99-102).

أظهرت غالبيّة المقابَلات أنّ المعاناة المرتبطة بإنجاز الرجل الفلسطينيّ للدَّوْر المطلوب منه كنوع اجتماعيّ، تلك التي يعيشها الرجال من أجل البقاء ومن أجل حماية عائلاتهم، تفوق الامتيازات المعطاة لهم ضمن هذا النظام. وإذ تُقصى النساء من هذه المهامّ، فإنّ ذلك لا يأتي في جميع الحالات مُرافِقًا لعلاقات القوّة لمصلحة الرجال. ففي بعض الحالات، تحدّث الرجال عن القلق والمحبّة والتقدير لدَوْر النساء، أو عن استعداد بعضهم للتضحية حتّى دون ربطها بالوصاية. فبعضهم تحدّثوا بحبّ عن زوجاتهم وعن القلق المتبادل بينهم، وقد بكى أبو عزب وأبو زكريّا حين تذكّر كلّ منهما أمّه. وأفاد أبو عزب أنّه كان مستعدًّا للتضحية من أجل إخوته وأخواته، وفي حين عبّر عن رفضه أن تخرج أَخَواته للعمل، ليحميهنّ من المعاناة التي عاشها هو، فقد وافق أن يخرجن من البيت من أجل طلب العلم. معنى هذا أنّه في حين يطلب الخطاب الوطنيّ من الرجل الفلسطينيّ التضحية بنفسه من أجل التحرّر الوطنيّ (Massad, 1995)، أكّد هؤلاء الرجال على أهمّيّة التضحية، ولكن من أجل المنزل والأسرة.

الرجولة والشأن العامّ: المقاومة والتعاون وما بينهما

في الغالب، يشدّد الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ على المقاومة السياسيّة والصمود والبطولة. وكانت عبارةٌ على غرار "جماهير شعبنا البطل" -على نحوِ ما أشرت إليه آنفًا- عبارةً شائعة في الفعّاليّات السياسيّة الفلسطينيّة داخل الخطّ الأخضر. ولكن نتائج هذا البحث، كما سنرى أدناه، تأتي لتُظهر الوجه الآخَر لهذه الرواية: الخوف الذي يفرضه نظام الرقابة والسيطرة والملاحَقة على شعب هُجِّرَت غالبيّته العظمى هو خطاب قد لا يُسْمَع في المنابر السياسيّة الوطنيّة بوضوح أو يخفيه الخطاب الوطنيّ المهيمن؛ إذ بالتوازي مع الخطاب الوطنيّ وربط الرجولة بالمقاومة تدلّنا أصوات الرجال الذين عاشوا عَقدَيْن من الحكم العسكريّ على الوجه الآخَر لهذا الخطاب، أي: قصّة الخوف، وآليّات البقاء من قَبيل الهروب وَ "التواطؤ" وَ "التعاون". وبالتالي فإنّ انشغال هؤلاء الرجال بلقمة العيش، وبالهمّ اليوميّ، وبالصراع من أجل البقاء، كرّس مفهومَ الرجولة المرتبطة بتلك الحاجيّات الإنسانيّة الأساسيّة وغياب مفاهيم أخرى مرتبطة بالرجولة في سياقات أخرى. بينما يحظى الخطاب الذي يقرن الرجولة بالمجال الخاصّ (الإعالة وبناء أسرة) بإجماع، ويبدو متماسكًا وراسخًا لدى الرجال الفلسطينيّين الذين اشتركوا في هذا البحث، ولا يُستأنَف عليه كما ذكرنا سابقًا ويصوَّر كوظيفة حصريّة على الرجال، فإنّ العلاقة بين الرجولة ودَوْر الرجال في الشأن العامّ (أي في الحيّز السياسيّ) تبدو جدليّة متنوّعة متناقضة وخاضعة للنقاش والتفاوض. فقد قَرَنَ عدد قليل من الرجال المشتركون في البحث الرجولةَ بالمقاومة، بينما بالنسبة للبعض منهم الرجولةُ تكمن في الابتعاد عن السياسة؛ لأنّ مثل هذا الانخراط فيها قد يأتي على حساب الدَّوْر الرئيسيّ للرجل (أي كسب قوت عائلته) وبالتالي على حساب كرامته الإنسانيّة. كذلك

برّر وتفهّم بعض الرجال نوعًا من "التعاون" مع الدولة كوسيلة لكسب الرزق والرجولة. أمّا بالنسبة للبعض منهم، فلم يكن صعبًا ولا مَعيبًا أن يتحدّثوا عن "الفشل" في تحقيق الرجولة المرتبطة بالمقاومة السياسيّة، حيث يرَوْن هذا الفشل فشلًا جماعيًّا. وتحدّث البعض الآخر صراحة حول " النفاق" أو "التعاون" حتّى لديهم هم أنفسهم الذين تمكّنوا من خلالهما ضمان رجولة كسب الرزق التي لا جدال حولها، وضمان استثناء النساء من هذا الدَّوْر.

الرجل المقاوِم

كما ذكرت آنفًا، اخترت شخصًا واحدًا فقط -من أصل 15 شخصًا قابلتهم- وأنا أعرف أنّه ناشط سياسيّ، وهنا أتحدّث عن عزيز، وهو أحد مؤسّسي حركة الأرض. لكن خلال المقابلات، اكتشفت أنّ اثنين من الرجال كانا منخرِطَيْن بصورة أو بأخرى في النشاط السياسيّ كأعضاء أو مؤيّدين للحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ.

بالنسبة لعزيز، الرجل المثاليّ هو الذي يضحّي بنفسه وكلّ ما يملك من أجل الآخرين، ويعاني في سبيل أن يكونوا سعداء. لم يذكر عزيز عائلته خلال حديثه عن الآخرين، وبعد أن طلبت إليه أن يستطرد أكثر بشأن مَن يقصد بالآخرين، قال: "أقصد شعبه وناسه؛ رجل كهذا هو رجل شريف وذو كبرياء".

وكأمثلة على الرجل المثاليّ، ذكر عزيز أوّلًا النبيّ محمّدًا. أمّا من العصر الحاضر فاختار اسمين: صالح برانسي الذي كان من مؤسّسي "حركة الأرض"، وعزمي بشارة الذي كان من مؤسّسي حزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ. صحيح أنّ عزيزًا تحدّث عن الرجولة كفعل مقاوَمة فقط، إلّا أنّه أبدى تفهُّمًا لعائلته التي لم يكن لديها خيار سوى الاهتمام بتأمين لقمة العيش كجزء من تحصيل الرجولة. بل لقد أظهر عزيز تفهّمًا للمخاتير الذين ساعدوا الحكم العسكريّ بقوله: "المختار رجل تقليديّ تصرَّفَ بناء على فطرته. لم يتمكّن من مقاومة الحكومة، ولكنّه ليس خائنًا. هو مجرّد شخص بسيط".

من قول عزيز أعلاه إنّ الرجل هو من يضحّي بنفسه وبكلّ ما يملك من أجل الآخرين، قد نفهم أنّه يقصد الإنسان لا الرجل تحديدًا، ولكنّه استخدم الكلمة "رجل" على نحوٍ عفويّ قاصدًا الإنسان. ولكن ثمّة جملة أخرى أكّدت أنّه يرى أنّ هذا الدَّوْر في "الأصل" هو للرجل، وعلى المرأة ألّا تقوم به إلّا في الحالات الاستثنائيّة كمثل حالتنا فلسطينيًّا اليوم:

> [...] بسبب النكبة وانتهاك الأرض، على المرأة أن تخرج للتظاهر دون استئذان زوجها. في وضع فيه احتلالٌ واغتصاب (للأرض)، المرأة المثاليّة هي التي تجد نفسها تقوم بدور الرجل ولكن الأصل (أي في حال عدم وجود احتلال) أن تبقى وتربّي أبناءها.

بالإضافة إلى عزيز، تحدّث كلّ من "أبو كسّاب" وَ "أبو حمدي" كذلك عن الرجولة كفعلِ مقاوَمة، ولكنّهما تحدّثا بصورة أساسيّة عن دورَيْهما في إعالة الأسرة أوّلًا. تحدّث "أبو حمدي" كثيرًا عن نشاطه السياسيّ كعضو ملتزم في الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، واختار ثلاثةَ قادة سياسيّين كانوا أعضاء في الحزب كقدوة بالنسبة له، وهم حنّا أبو حنّا وفؤاد خوري وإميل توما.[18] وعلى الرغم من أنّ "أبو حمدي" كان ناشطًا سياسيًّا جريئًا لسنوات عديدة، فقد أبدى استعدادًا للاعتراف بأنّ "نجاحه" كرجل تحقَّقَ بشكل أساسيّ في المجال الخاصّ، بينما تحدّث دون خجل عمّا رأى أنّه رجولة "غير مكتملة" في المجال السياسيّ. كان "أبو حمدي" فخورًا على نحوٍ جليّ بكونه معيلًا جيّدًا ورجلَ عائلة.

> شعرت بدَوْري كرجل في المنزل، من خلال حبّي لمنزلي وأسرتي. أردت أن يكون لي أبناء جيّدون يحبّونني. أمّا بالنسبة للمجتمع، فقد قدّمتُ الكثير، ولكن لا أستطيع أن أقول إنّني نجحت كبيرَ نجاحٍ.

كان "أبو حمدي"، كآخرين قبله، فخورًا كذلك بقوله إنّ جميع أبنائه وبناته تعلّموا في الجامعات، وإنّ أحد أبنائه يعمل نائبًا لمدير أحد البنوك.

أمّا "أبو كسّاب"، الذي دعم هو كذلك الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، وهو ابن شاعر شعبيّ "زجّال"،[19] فلم يتردّد في التحدّث حين تكلّم عن الرجولة في الشأن العامّ عمّا كان ينظر إليه على أنّه "الرجولة العربيّة المفقودة"، سواء أكان ذاك نتيجة النظام القمعيّ أَمْ نتيجة "الطبيعة العربيّة" في الزمن المعاصر. وَفقًا لِ "أبو كساب"، دَوْر المقاومة مقترن بالرجال، لكن ليس ثمّة رجال بهذا المعنى.

لا رجل حقيقيّ لدينا. عشنا في زمن لم يُتِح لنا القدرة على حماية رجولتنا. كنّا كالأيتام على مائدة اللئام. كنّا نعيش على الفُتات الذي ترميه لنا إسرائيل. لم تتوافر فرص العمل إطلاقًا. منعتنا سلطات الحكم العسكريّ من التطوُّر. الشيء الوحيد الذي رفع معنويّات الناس كان إيمانهم بأنّ الدول العربيّة تدعمنا. لم يثق الناس بأنفسهم، أو بأنّ الحزب الشيوعيّ سوف يخلّصهم ويحرّرهم. بعد عام 1967، انهار كلّ شيء. كان 90% يؤمنون بأنّ عبد الناصر سيساعدنا على الانعتاق، لكنْ كلّ شيء انكسر. شعرت بالهزيمة ولكنّها لم تفاجئني، لأنّي في أعماقي لم أكن أومن بالعرب. بنْيَتهم هشّة. يمكن بيع وشراء الواحد منهم بكلمة. لا رجال لديهم؛ على العكس ممّا لدى الشعوب الأخرى. أنا مثلًا قرأت كتابات مكسيم چوركي عن

18. من قيادات الحزب الشيوعي في تلك الفترة.

19. وقد روى "أبو كسّاب" أنّ والده كان يجد طرقًا متعدّدة لمقاوَمة الحكم العسكريّ، وذلك من خلال استخدام الصور المجازيّة التي كان يلقيها كجزء من شعره خلال حفلات الأعراس، والتي كانت الشيء الوحيد المسموح به في تلك الفترة. من خلال هذه التعبيرات المجازيّة، اعتاد والده على مقاومة النظام القمعيّ.

الفلّاحين الروس وعن الأفعال البطوليّة في موسكو وستالينچراد. لا أبطال لدينا. ما أقصده يتعلّق بزمننا المعاصر.

وفي معرض حديثه، استثنى "أبو كسّاب" نفسه أحيانًا بقوله: "لم أكن أؤمن بالعرب". وشمل نفسه في أحيان أخرى من خلال استخدامه "ليس لدينا". أبدى "أبو كساب" تعاطفًا مع الفلسطينيّين المقموعين، وفي المقابل اتّهم "عجز" العالم العربيّ. ولكن، في كلّ الأحوال، بالنسبة لِ "أبو كساب" وَ "أبو حمدي" الحديث عن الضعف السياسيّ كان مشروعًا ما دام جزءًا من فشل جماعيّ، ولكن بالنسبة لهما لا يمكن أبدًا القبول بالضعف في ما يتعلّق بالرجولة في الحيّز الخاصّ.

زَلْمَتْهُم

أحد النماذج التي تناولها الرجال بشأن الرجولة كان ذاك الذي يُكتسَب من خلال "إرضائهم" (أيْ ممثّلِي السلطة)، بما أنّ الرجولة تتمثّل في كسب الرزق وإعالة الأسرة وبما أنّ ذلك الأمر وحتّى مجرّد الوجود والبقاء في الوطن يتطلّبان التعامل مع السلطة، فبالتالي يصبح "الرجل" -وَفقًا للبعض- هو الشخص الذي "يرضَوْن" عنه أو -في أفضل الحالات- هو الشخص الذي لا "يستاؤون" منه (والمقصودون في هذا السياق هم المسؤولون في السلطة الحاكمة). وبناء على هذا الخطاب، يمكن اكتساب الرجولة (المقتصرة على تحصيل لقمة العيش) من خلال التعامل المباشر مع ممثّلي النظام على نحوِ ما قال "أبو مروان" وَ "أبو إسماعيل"، أو من خلال غشّهم أو منافقتهم كما قال "أبو راجح" وَ "أبو إسماعيل". فعلى سبيل المثال، أصرّ "أبو مروان" حين سألته عن الرجل المثاليّ على أنّه لم يفهم السؤال. ولكن بعد أن أعدت صياغة السؤال له وسألته: "من هو برأيك الرجل الذي يقوم بواجباته على أكمل وجه؟"، أظهرت إجابته أنّه كان قد فهم السؤال بصيغته الأولى، ولكنّه كان رافضًا لمفهوم الرجل المثاليّ، لأنّه من صيغة السؤال استنتج أنّ المقصود هو رجولة الشأن العامّ، فقد قال:

> الرجل الذي يقوم بواجباته على أكمل وجه هو -من ناحيتي- الرجل الذي لا يقوم بأيّ فعل ضدّ الحكومة، هو ذلك الشخص المرْضيّ عنه (المقصود بالرضا رضا الحكومة).

بعد ذلك سألته: "ولكن من هو الرجل الذي ترضى أنت عنه؟" أجاب: "لا يمكنه فعل أيّ شيء وإنْ كان عنترًا". قرّر "أبو مروان" أن يجيب عن السؤال بطريقة النفي بقوله: بما أنّ هذا الرجل لا يستطيع القيام بأيّ شيء، فمن الأفضل أن يظلّ صامتًا. إنّ استخدامه للاسم "عنتر" -الذي يقصد به الشاعر عنترة العبسيّ الذي يُستخدَم اسمه في الثقافة العربيّة رمزًا للرجولة- يكشف أنّه فهم السؤال ولكنّه رفض التعاطي معه وأضاف: "عليه أن يظلّ صامتًا لمصلحته. عليه أن

يظلّ ساكتًا". وقال "أبو مروان" بعد أنّ أصرّ على أنّه ليس هنالك بطل (چَدَع):

> من هو الچَدَع؟ هل لدينا أبطال في وقتنا هذا؟ من كان يجرؤ حتّى على فتح فمه؟ من كان عنترًا؟ ما عدا الشيوعيّين الذين كانوا يصرخون ويشتمون [قال ذلك بالعامّيّة: "يجعجعون" -بنبرة تهكّميّة]. وما عداهم، لم يكن هناك أيّ شيء. لا تصدّقي أحدًا يقول عكس ذلك. لم يكن أحد يجرؤ على فتح فمه.

إنّ قراءة متعمّقة لكلمات "أبو مروان" تكشف لنا أنّ لديه نموذجًا للرجولة. فقوله "لم يكن أحد يجرؤ" يعني أنّ الرجولة بالنسبة له هي الجرأة. كذلك شدّد على أنّه لم يكن الوحيد الذي لم يجرؤ، بل كان ذاك شأن الجميع. تحدّث "أبو مروان" عن الشيوعيّين بطريقة تهكُّميّة لأنّه كان يعتقد أنّهم كانوا يصرخون فحسب دون القدرة على تغيير الوضع. وبما أنّ "عنتر" نفسه لم يكن ليغيّر الوضع، وحيث الرجولة مرتبطة بالسياق الذي تنشأ فيه، فهي بالنسبة له كانت تعني إرضاء أصحاب السلطة والقوّة. وعلى الرغم من أنّ "أبو مروان" أثنى على إسرائيل لأنّها مَنَحت مخصّصات التأمين الوطنيّ، كان في أعماقه -سواء أكان مدركًا لذلك أم غير مدرك- يؤمن بالرجولة على أنّها فعل إقدام وجرأة. فخلال سرده لأحداث النكبة مثلًا، مدح "أبو مروان" أبطال قريته لأنّهم لم يفرّوا هاربين في العام 1948، وبالتالي ضمِنوا بقاء القرى في منطقته.

على سبيل المثال، في كفر مندا بعد أن انتهت الحرب (في العام 1948)، حاولوا طرد السكّان وإبعادهم. قتلوا 11 رجلًا من القرية، ولكن الأهالي لم يهربوا حتّى يئس الجيش، وبذلك فإنّهم حموا كذلك قريتَيْ سخنين وعرّابة. لو أنّ كفر مندا سقطت، لكانت كلّ منطقة البطّوف والشمال سقطت.[20]

ولعلّه من قَبيل المفارقة أنّ "أبو مروان" نفسه، الذي انتقد بتهكّمٍ نضالَ الحزب الشيوعيّ، انتقد كذلك وبتهكّم أهالي قرية صفّورية لفرارهم في العام 1948، على العكس ممّا قام به رجال قريته "الأبطال"، حيث قال:

> أمّا في صفّورية، عاصمة الجليل [بنبرة ازدراء]، فقد أطلق الجيش نيرانه وأصاب برميلًا فقط، ففرّت القرية بأكملها، وأصبحت أرضهم أموالًا متروكة. عشرات الآلاف من الدونمات.

ولعلّ بمقدورنا أن نستشفّ من الخطابات التي تبدو متناقضة حول البطولة والرجولة في كلمات الرجل نفسه، عندما يتكلّم عن أوقات مختلفة وعن موازين قوّة مختلفة. فالرجل قد يكون عنترة، الذي يرمز إلى البطولة والقوّة، والرجولة يمكن أن تمارَس من خلال المقاومة

20. تشمل منطقة سهل البطّوف في الجليل البلدات التالية: سخنين؛ عرّابة؛ دير حنّا، عيلبون؛ البعينة؛ رمّانة؛ العزير؛ كوكب أبو الهيجا؛ كفر مندا -وهي بلدات لا زالت قائمة بالإضافة إلى قرية صفّورية المهجّرة.

كما هو الحال مع رجال كفر مندا، الذين -وَفقًا لشهادة "أبو مروان"- قاموا بحماية البطّوف من التهجير في العام 1948. إلّا أنّه في السياق الذي لا يمكن فيه لأحد أن ينجح -وإنْ كان عنترة- يجب أن تمارَس الرجولة من خلال الصمت وتجنُّب القيام بأيّ شيء يمكنه أن **يُغضِبهم**، بل قد يمكن تحقيقها في ظروف خاصّة من خلال "**إرضائهم**".

وبالإضافة إلى "أبو مروان"، وَ "أبو إسماعيل" الذي قدّم موقفًا شبيهًا له، قَرَنَ "أبو ماجد" وَ "أبو راجح" تحقيق الرجولة بِـ "إرضائهم". بَيْدَ أنّ هذا المجهود لإرضائهم هو إستراتيجيّة وشرط من أجل ضمان البقاء كما يصفه "أبو ماجد" عندما أعطى مثالًا على الرجل المثاليّ:

> بالنسبة لي، رئيس بلديّة الناصرة [في العام 1948] هو الرجل المثاليّ؛ لأنّه أعلن استسلام الناصرة [للجيش] دون مقاومة. بالتالي، لم تسقط الناصرة مثل المدن الأخرى كحيفا ويافا وعكّا.

وأصرّ أنّ الرجل يجب أن يقول للسلطات: "أمرك يا سِيْدي".

وعلى النقيض من الدور الصامت والتابع الذي يقترن بالرجل من قِبل "أبو ماجد"، يصف "أبو راجح"، خلال حديثه عن نفسه كمعلّم، دَوْرَهُ الفاعل بقوله إنّه قام بتأليف أغنية احتفالًا "بيوم الاستقلال" الإسرائيليّ الذي اعتاد الطلبة العرب ترديدها (حتّى بعد انتهاء مرحلة الحكم العسكريّ). الرجولة، بالنسبة لِـ "أبو راجح"، مقترنة بالقوّة. الرجل قد يكون أحد "مخاتير" القرى الذين كانوا يتمتّعون بنفوذ كبير، وقد حصلوا على قوّتهم من مكانتهم العشائريّة ومن السلطات الإسرائيليّة. لكن الرجل يمكن كذلك أن يكون توفيق زَيّاد، الشاعر والقياديّ في الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ ومن أهمّ مؤسّسي الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة، الذي مثّل بالنسبة له نموذجًا للرجولة المقاوِمة. إنّ الحديث عن أغاني "أبو راجح" تمجيدًا للنظام لا يمكن تحليلها على نحوٍ منفصل عن التغلغل الكامل للمخابرات الإسرائيليّة في نظام التعليم العربيّ في ما يتعلّق بالمناهج والتعيينات والرقابة (كوهِن، 2006، ص 168-180)،[21] فضلًا عن التمييز الممنهَج والسيطرة (Agbaria, 2016; Abu-Saad, 2006). وروى "أبو راجح" حادثة عاشها بعد الإلغاء الرسميّ للحكم العسكريّ. بوصفه نائبًا لمدير المدرسة، ذهب "أبو راجح" إلى المدير، الذي كان في طريقه إلى التقاعد، وقال له إنّه مهتمّ بالحصول على وظيفته بعد تقاعده، وإنّه يعتقد أنّه يستحقّ هذا المنصب، لكنّه حصل على إجابة مخيِّبة لأمله:

21. استمرّت هذه السياسة طَوال عقود بعد الحكم العسكريّ. للاستزادة في هذا الشأن، انظروا تقرير صحيفة هآرتس "رجل شَباك يُعيّن مديري مدارس في الوسط العربيّ" (2001، 5 أيلول). انظروا كذلك التماس مركز عدالة - المركز القانونيّ للأقلّيّة العربيّة في إسرائيل باسْم "اللجنة القطْريّة لأولياء أمور الطلّاب العرب في إسرائيل" وآخرين ضدّ وزير التربية والتعليم وآخرين، من أجل إلغاء تدخُّل الشَّباك في التعيينات في المدارس العربيّة (عدالة، د.ت.).

ذهبت إلى المدير وقلت له إنّني عملت نائبًا للمدير لمدّة ثلاث سنوات وإنّني كنت المسؤول عن منهاج المدرسة. قال لي المدير: الأمر كلّه يعود إلى الشِّينْ بِيتْ [الأمن العامّ في إسرائيل]. هذا بحر، وفقط الشخص الذي يمكنه العَوْم بشكل أفضل سيتمكّن من البقاء، والذي يتمتّع بحماية أكبر من الشِّينْ بِيتْ هو الذي سيحصل على الوظيفة.

شدّد "أبو راجح" أنّه كان "يمدحهم" علنًا ويكرههم بالسرّ.

يؤكّد كلام "أبو راجح" ما يدّعيه هِلِل كوهِن (2006)، في كتابه "العرب الجيّدون"، أنّ القوى الأمنيّة والمواطنين العرب الذين تعاونوا وتعاملوا معها كانوا الأداة الرئيسيّة للدولة في سبيل تحقيق مصالحها والسيطرة على موارد المجتمع والاحتفاظ بالسيطرة السياسيّة عليه. وقد استثمروهم في زيادة عدد المصوّتين لحزب "مپاي"، والاستيلاء على الأرض وحظر التنظيم السياسيّ والتبليغ عن المتسلّلين وجلب كلّ أنواع المعلومات الضروريّة للسيطرة على المجالَيْن الخاصّ والعامّ. وتشدّد شهادات الرجال الذين قمت بمقابلتهم على أنّ هذه التصرّفات لم تُبرِز توجُّهات انتهازيّة فحسب بين أوساط الرجال الفلسطينيّين، بل تثبت أنّ "التخابر والتعامل" مع الدولة كان شرطًا أساسيًّا للحياة، إذ لم يقم الرجال الفلسطينيّون الذين تعاملوا مع الدولة (وفي هذه السنوات كان ممثّلها الأكبر حزب العمل) بهذا العمل من أجل الحصول على المال أو على رواتب أفضل أو وظائف جيّدة أو توفير ظروف معيشيّة أحسن، بل قاموا بذلك لمجرّد البقاء في وظائفهم.

> كمدرّسين، كنّا نتعرّض للملاحقة والاضطهاد. أتحدّث معك بكلّ صراحة وصدق. أنا طَوال حياتي، عملت كرئيس للجنة الانتخابات ممثّلًا عن "المعراخ" [حزب العمل الحاكم آنذاك]، ولكنّني ما كنت أصوّت إلّا للجبهة الديمقراطيّة، لكنّهم [أي أعضاء الجبهة الديمقراطيّة] اعتادوا على اتّهامنا بأنّنا خَوَنة. أردنا فقط أن نؤمّن لقمة عيشنا. اتركونا بحالنا! [يقولها وكأنّه يوجّه كلماته إلى ناشطي الجبهة الديمقراطيّة]. دعونا ندعمكم بسرّيّة. (أبو راجح)

تجنَّبْهم واحفظْ كرامتك

تبنّى الرجال، في سبيل البقاء وإعالة أُسَرهم، إستراتيجيّات مختلفة، من بينها -على سبيل المثال- تجنُّبُ أيّ مواجهة مع مؤسّسات الحكم العسكريّ. كان "أبو مازن" -مثلًا- فخورًا بقدرته على الهرب قبل وصول الحاكم، وقد قال في هذا مستخدِمًا بيتًا من الشعر:

أنا في الوقيعة ما جرّبت نفسي ولكنّي في الهريبة كالغزال[22]

22. هكذا ورد البيت على لسان أبو مازن. [صيغة البيت الصحيحة: وفي الهيجاءِ ما جرّبتُ نفسي ولٰكنْ في الهزيمة كالغـزالِ]

بالنسبة لِـ "أبو عزب"، تأمين قوت عائلته واكتساب صفة الرجولة كان يجري من خلال تفادي أيّ مواجهة "**معهم**" حتّى خلال أصعب الأوقات وأحرجها، كأيّام العدوان الثلاثيّ من قِبل إسرائيل وبريطانيا وفرنسا ضدّ مصر في العام 1956، أو عندما حدثت مذبحة كفر قاسم، وهي المذبحة التي أطلق خلالها الجيش الإسرائيليّ النار على 49 مواطنًا عربيًّا أعزل كانوا في طريقهم عائدين إلى منازلهم، منهم رجال ونساء وأطفال (كِمْرِلينچ ومِچْدال، 1999، ص 150؛ منّاع، 2015، ص 74-82). "أبو عزب"، الذي كان قد عبّر عن حبِّه وإعجابه بعبد الناصر، قال إنّه ألغى الاحتفال بزفافه لأنّ عبد الناصر كان قد تُوُفّي قبل أسبوع من موعد عَقْده. لكن مع ذلك، بالنسبة لأبي عزب نفسه كان واضحًا أنّ كسب قوت العائلة هو الهدف الرئيسيّ، بل الوحيد، الذي كان عليه تحقيقه. اعتاد "أبو عزب" العمل ميكانيكيًّا في كراج للسيّارات في تل أبيب. وعن مشاعره أثناء وجوده في مكان عمله خلال أسبوع العدوان الثلاثيّ في العام 1956، قال "أبو عزب": "لم نشعر بأيّ إحراج في العمل أو تجاه أصحاب الكراج. كان همّنا الوحيد أن نؤمّن لقمة العيش".

بَيْدَ أنّ "أبو عزب" احتفظ بحبّه لعبد الناصر في قلبه. عبد الناصر كان قائده الوطنيّ، ولكن في موقع عمله لم يكن منشغلًا (وكذلك زملاؤه العرب) إلّا بكسب رزقه. أمّا طريقة "أبو نبيل" في الاحتفاظ بمصدر رزقه وكرامته في الوقت ذاته، فكانت من خلال تفضيله العمل كنجّار مستقلّ ورفضه أن يصبح معلّمًا، وإن كانت علاماته تؤهّله للالتحاق بكلّيّة المعلّمين. تحدّث "أبو نبيل" بفخر حول الخزائن الجميلة والمتينة التي كان يصنعها للعائلات التي أعرفها من الناصرة، وعن رفضه اقتراحًا للالتحاق بدار المعلّمين العرب كي لا تذّله السلطات، فقال: "إذا كان المعلّم يفتح فمه بكلمة، كانوا يعمدون إلى إذلاله وإهانته بشكل كامل، وبعدها يبدأ بالتظلّم وتقبيل الأيادي، وكلّها أيادٍ قذرة".

ليس في الإمكان قراءة انغماس الرجال في "لقمة العيش" على حساب أيّ دَوْر آخر في الشأن السياسيّ، دون فهم كونها حاجة إنسانيّة في الأساس لتحفظ البقاء والكرامة الإنسانيّة. ولكن في الوقت نفسه لا يمكننا ألّا نراها جزءًا من مفهوم الرجال للرجولة لأنّهم هم أنفسهم أصرّوا على أنّها مطلوبة من الرجال فقط، ورأوا للنساء أدوارًا أخرى على نحوِ ما سنبيّن في الجزء القادم.

المرأة "المستورة"

كان لاختزال الأدوار الرجوليّة الفلسطينيّة وحصرها في الحيّز الخاصّ، مقابل القضاء على دَوْر الرجال الفلسطينيّين في الحيّز العامّ (إلّا إذا طُلِب إليهم تلبية احتياجات مشروع بناء دولة إسرائيل)، تأثيرٌ كبير على دَوْر النساء الفلسطينيّات، وعلى الخطاب بشأن دَوْر النساء وَ "المرأة المثاليّة" بين أوساط الرجال. فقد تغيّرت صورة المرأة الفلّاحة أو البدويّة التي

كانت تعمل في الحقل أو في المنزل في مجال الاقتصاد الزراعيّ، أو في رعي الأغنام، أو تحضير الطعام، أو ترتيب الخيمة أو جلب الحطب بالإضافة إلى جلب الماء من الآبار (زعبي، 2013؛ Abdo, 2011; Abdo-Zubi, 1987; Meari, 2010). فقد أصبح نموذج المرأة المثاليّة مرتبطًا فقط بحيّز المنزل. المرأة الجيّدة هي المرأة التي تبقى في المنزل وتعتني بالزوج والأطفال -على نحوِ ما قال "أبو محمود":

> المرأة المثاليّة هي التي تصون بيتها ونفسها؛ المرأة التي يمكن الوثوق بها. كنت أعطي راتبي لزوجتي التي كانت تنفقه بطريقة حكيمة. من القروش التي كنت أجنيها، استطاعت أن تربّي أبناءً متعلّمين.

حسب الرجال الذين قابلتهم، المرأة المثاليّة تنحصر في الأمّ والزوجة أو الأمّ الأرملة. لم تُذْكَر النساء العازبات قَطّ. ولا يُتوقَّع من المرأة أن تعيل عائلتها إلّا إذا كان زوجها متوفًّى أو قد غادر الأسرة. عندها تصبح النموذج "المثاليّ" للمرأة التي تستحقّ الاحترام، لأنّها تعيل عائلتها وتتجاهل احتياجاتها العاطفيّة والجنسيّة من خلال امتناعها عن الزواج مجدّدًا. وعلى الرغم من أنّ "أبو محمود" كان مؤمنًا بأنّ المرأة يجب أن تعمل في المنزل فقط، قال ما يلي عن والدته: "أمّي هي المرأة المثاليّة. ترك لها زوجها ستّة أطفال. شغلت كلّ أنواع الوظائف، وربّتنا إلى أن كبرنا وأصبحنا رجالًا". وقال "أبو مازن" كذلك: "فقط إذا توفّي الزوج يجب على المرأة أن تصبح معيلة لعائلتها. المرأة التي تصبح أرملة لا يجب أن توافق على الزواج مجدَّدًا، وذلك من أجل مصلحة أبنائها".

يعتقد جميع الرجال الذين شاركوا في البحث أنّ المرأة يجب أن "تصون" نفسها وتحافظ على "عفّتها" كي تكون "امرأة جيّدة"، وقد وصفوا هذه المرأة بأنّها -على حدّ تعبيرهم- "تصون عفّتها" وَ "لا تفرّط بجسمها". وأشار بعضهم إلى المرأة "المستورة" نقيضًا للمرأة اليهوديّة: "نساؤنا مختلفات"؛ "مش زَي هدلاك". بل حتّى الرجال الذين كانوا يؤمنون بتعليم المرأة وبضرورة أن تتمتّع المرأة بدَوْر اقتصاديّ، تمثّلت فكْرتُهُم في أنّه يمكن الوثوق بهؤلاء النساء لأنّهنّ "يَصُنَّ أنفسهنّ"، وإذا وقعن يبقَيْنَ "واقفات"؛ والقصد طبعًا أنّه لا تشوبهنّ أيّ شائبة جنسيّة "كما النساء اليهوديّات"، وهو ما يرمز -دون أن يقال مباشرة- إلى تفوُّق لدى الرجل العربيّ زوج المرأة "الشريفة" على الرجل اليهوديّ الذي لا يُعْنى "بشرف زوجته".[23]

23. "أبو حاطوم" -على سبيل المثال- تحدّث عن المرأة التي اتّهمت الرئيس السابق موشيه كَتْساف بالاغتصاب، مؤكّدًا أنّ سلوكها "المنفتح" هو الذي "مكّن" من حدوث ذلك بخلاف المرأة العربيّة التي "من غير الممكن أن تقوم بسلوك كهذا".

وطنيّات لكن أمّهات

حتّى الرجال الذين نسبوا للمرأة دَوْرًا وطنيًّا لم يتخيّلوا النساء إلّا أمّهات فحسب، "أمّهات سياسيّات" قمن بتربية رجال وطنيّين، وأَسرى سياسيّين أو شهداء كما قال "أبو حازم" الذي عمل مديرًا لمدرسة، ضاربًا مثالًا للمرأة المثاليّة والدة أحد طلبة مدرسته التي اهتمّت بأبنائها وكانت تزور المدرسة على نحوٍ منتظم. لقد ربّت أبناءً متفوّقين، ولكنّه واصل حديثه بمثال آخر عن المرأة المثاليّة: "كانت هناك امرأة من غزّة فقدت ثلاثة من أبنائها وأُطلِق عليها اللقب "خنساء فلسطين"، وكذلك الخنساء الأصليّة في التاريخ هي أيضًا امرأة مثاليّة".

من المعروف أنّ الخنساء (تماضر بنت عمرو 575-665 م.) أشهر شاعرة في تاريخ الأدب العربي الكلاسيكيّ. اشتهرت بسبب شعر الرثاء. أمّا "خنساء فلسطين"، فهي مريم محمّد محيسن من قِطاع غزّة، التي فقدت ثلاثة من أبنائها خلال النضال ضدّ الاحتلال الإسرائيليّ، بينما دخل ابنها الرابع الأَسْر. معنى الأمر أنّه كي تحظى المرأة بلقب "المثاليّة"، بالنسبة لِـ "أبو حازم"، كان على مريم كما الخنساء أن تفقد أبناءها.

خلاصة

قرأت في هذا المقال تشكّلات الرجولة لدى الرجال الفلسطينيّين الذين عايشوا، في شبابهم، فترة الحكم العسكريّ، وهي مرحلةٌ مؤسِّسة في تاريخ الفلسطينيّين في داخل الخطّ الأخضر وعلاقتهم بدولة إسرائيل. كان الحكم العسكريّ، كما ذكرت سالفًا، الأداة الأولى لنظام الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ بعد أن أسّس إسرائيل. وقد تضمّنت سياسات وممارسات هذا النظام تقسيم الفلسطينيّين ووضعهم في مَعازل، وفرض السيطرة والمراقَبة عليهم. وقد تداخلت هذه السياسات وتفاعلت مع البيئة الاجتماعيّة الأبويّة الفلسطينيّة. أدّى هذا التفاعل الخبيث إلى ترسيخ خطاب مهيمن بشأن الرجولة عرَّفَ أدوارَ الرجال من خلال ممارسات اقتصرت على نحوٍ شبه كامل على الحيّز الخاصّ بوصفهم المعيلين ورجال العائلة، وبالتالي استُثنِيت النساء الفلسطينيّات من أدوارهنّ السابقة للنكبة كجزء مركزيّ في اقتصاد العائلة. وقد فتحت هذه الرجولة المهيمنة الباب على مصراعَيْه أمام خطابات متعدّدة حول الرجولة في ما يتعلّق بالشأن السياسيّ؛ إذ تحتمل هذه الرجولة خطابات وممارسات متعدّدة متغيّرة وقابلة للتفاوض بل متناقضة أيضًا، وذلك بناء على سياق القوّة والنتائج المتوقَّعة. فبالنسبة لغالبيّة المشاركين، يجب تحقيق الرجولة السياسيّة من خلال ممارسات مختلفة لكن معارِضة لمفهوم المقاومة التقليديّ للسلطة كتفادي المؤسّسة الحاكمة، والالتزام بالصمت وَ/أو التلاعب بهذه السلطة أو التعاون معها، بحيث يتمثّل الهدف الرئيسيّ في الكسب أو النضال من أجل تحقيق الرجولة المهيمنة لكسب العيش، والتي لا تخضع لأيّ

شكل من الاعتراض أو المساومة. ويمكن كسب الرزق بشكل أساسيّ من خلال المعاناة، وخرق القوانين، ولكن فقط من أجل كسب لقمة العيش. اعتبر عدد قليل من المشاركين مقاومة السلطة القمعيّة مكوِّنًا من مكوّنات الرجولة، ولكنّها تأتي في المرتبة الثانية فقط. وقد رأى رجل واحد من أصل 15 مشاركًا في البحث أنّه لا يمكن تحقيق الرجولة الفلسطينيّة إلّا من خلال ممارَسات التحرير والمواجَهة مع السلطة.

القدرة على الإعالة لا تجلب دومًا شعورًا بالفخر، وبخاصّة أنّها طُرِحت في معظم الحالات كحاجة أساسيّة لمجرّد البقاء المادّيّ للرجل وعائلته ولضمان "السترة"، ولكنّها طُرِحت كذلك كجزء من الدَّوْر الجندريّ للرجل أي دون المرأة. وأمّا النساء، وَفْق ما قاله هؤلاء الرجال، فهنّ مستثنَيات أو مُعْفَيات من هذا الدَّوْر إلّا إذا غاب الرجال. المقصود أنّه بخلاف الحالة التقليديّة التي ينشغل فيها الرجال بالحقل السياسيّ وبصنع القرار السياسيّ أو بالنضال ضدّ النظام السياسيّ القائم ويُقْصون النساء عنه، نجد أنّه في سياق إقامة إسرائيل ونظام حكمها العسكريّ، وإقصاء الرجل عن الشأن السياسيّ، يتوقّع من المرأة أن تتخلّى عن دَوْرها الاقتصاديّ كذلك، الذي منحها تاريخيًّا المكانةَ الاجتماعيّة والفرصة لأن تكون جزءًا في عمليّة صنع القرار، وإن يكن جزءًا غير مركزيّ. فقد أُقصِيَت النساء إقصاءً كاملًا من مسؤوليّة كسب الرزق، على حساب تكريس مكانتها كأمّ وَ "عفيفة"، فضلًا عن المحو شبه المطلق للدَّوْر السياسيّ الذي كانت تتمتّع به بعض النساء في ما قبل النكبة في سياق نضالهنّ ضدّ الانتداب الإنچليزيّ والمشروع الصهيونيّ (Fleischmann, 2000, 2003). فالرجل "المستور" هو الذي يستطيع تأمين "لقمة العيش"، ويضمن مكانته الرجوليّة لا من خلال إعالة أسرته فحسْب، بل كذلك من خلال تربية أبناء "مطيعين" وزوجة بارّة "مستورة" تدير شؤون المنزل وتعاني بصمت وهي "مَصونة"، وبالتالي تصون "شرفه".

المَراجع

أرفين، جميل شك. (2003). **الاستشراق جنسيًّا** (ترجمة عدنان حسين). دمشق: دار قدمس.

بشارة، سهاد. (2015). الكيرن كييمت لإسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 207-220). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

بوبارين، دانيال. (2003). فرويد وفليس: رُهاب المثليّة، اللاساميّة واختراع أوديبوس. لدى: كيدار، يَئير؛ وزيف، عماليا؛ وكينار، أورِن (محرّرون). **ما وراء الجنسانيّة: مجموعة منتقاة من المقالات في دراسات المثليّة والنظريّة الكويريّة** (ص 272-293). تل أبيب: الكيبوتس الموحّد. [بالعبريّة]

بويمل، يئير. (2015). الحكم العسكريّ. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 59-69). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

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

چلوزمان، ميخائيل. (1997). التَّوْق إلى الجنسانيّة الغَيْريّة: الصهيونيّة والجنسانيّة في أَلْت-نوْيلانْد. **نظريّة ونقد** ("تِئوريا أُفِكُورِت")، 11. ص 145-162. [بالعبريّة]

حسن، منار. (2018). **غير مرئيّات: النساء والمدن الفلسطينيّة**. القدس: الكيبوتس الموحّد ومعهد ڤان لير. [بالعبريّة]

الخالدي، وليد. (1997). **كي لا ننسى**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

دلّاشة، لينا. (2015). حركة الأرض. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 285-294). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

زعبي، همّت. (2013). تأثير النكبة في مكانة النساء المهجَّرات: حالة مهجَّرات صفّورية والمجيدل في الناصرة. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، 95. ص 108-134.

زعبي، همّت. (2016). الفلسطينيّون في إسرائيل: مواطَنة مشروطة بقبول يهوديّة الدولة. لدى: غانم، هُنَيْدة (محرّرة). **تقرير مدار الإستراتيجيّ لِـ 2016- المشهد الإسرائيليّ 2015** (ص 253-290). رام الله - مدار: المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة.

سلطاني، نمر؛ وَصبّاغ -خوري، أريج. (2003). **مقاوَمة الهيمنة: محاكمة عزمي بشارة**. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

عدالة. (د.ت.). مطالَبة بإلغاء تدخُّل الشَّباك في التعيينات داخل المدارس العربيّة. **عدالة**. [بالعبريّة]. مستقاة بتاريخ (2022/1/3) من: https://www.adalah.org/he/content/view/3076

عدوان، ممدوح. (2003). المقدّمة. لدى: أرفين، جميل شك. **الاستشراق جنسيًّا** (ترجمة عدنان حسين). دمشق: دار قدمس.

صبّاغ-خوري، أريج. (2015). المهجَّرون الفلسطينيّون في إسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 37-58). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

طرابيشي، جورج. (1997). **شرق وغرب: أنوثة ورجولة: بحث في أزمة الجنس والثقافة في الرواية العربيّة**. بيروت: دار الطليعة.

غانم، أسعد؛ وَمصطفى، مهنّد. (2004). **دولة ضدّ مواطنيها: حالة اعتقال قيادة الحركة الإسلاميّة**. أمّ الفحم: مركز الدراسات المعاصر.

فانون، فرانز. (2004). **بشرة سوداء أقنعة بيضاء** (ترجمة خليل أحمد خليل). بيروت: دار الفارابي.

كَيلان، داني. (2003). هندسة مشاعر القتال كموقع مركزيّ "للقوميّة _ الجنسيّة". **سوسيولوجيا إسرائيليّة** ("سوتْسْيولوجيا يِسْرَئِليت")، 5. ص 49-73. [بالعبريّة]

كبها، مصطفى (محرِّر). (2014). **الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل: في ظلّ الحكم العسكريّ وإرثه**. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

كوهِن، هِلِل. (2006). **العرب الجيّدون: المخابرات الإسرائيليّة والعرب في إسرائيل: عملاء ومشغِّلون، متعاونون ومتمرّدون، أهداف وأساليب**. القدس: كِيتِر. [بالعبريّة]

كيمْرلِينج، باروخ؛ وَمِجْدال، يوئِيل شْموئِيل. (1999). **الفلسطينيّون: صيرورة شعب**. القدس: كيتر. [بالعبريّة]

مصري، مازن. (2015). محدوديّات السياسة (اللعبة) الانتخابيّة: المادّة 7أ من قانون أساس الكنيست. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرِّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 275-283). حيفا: مدى الكرمل – المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

مصطفى، مهنّد؛ وَهوّاري، عرين (محرِّران). (2015). قرار حظر الحركة الإسلاميّة. **جدل**، 26. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

منّاع، عادل. (2015). مجزرة كفر قاسم. لدى: روحانا، نديم؛ وصبّاغ -خوري، أريج (محرِّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 87-94). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعيّة التطبيقيّة.

موريس، بام. (2002). **الأدب والنسويّة** (ترجمة سهام عبد السلام). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

ساعَر، رالي. (2001، 12 أيّار). رجل شَباك يُعيِّن مديري مدارس في الوسط العربيّ. **هآرتس**. [بالعبريّة] مستقاة بتاريخ (2022/1/3) من: https://www.haaretz.co.il/misc/1.754288

هوّاري، عرين. (2004). رجال تحت الحكم العسكريّ. **دفاتر عدالة**، (4). ص 27-36. حيفا: عدالة.

هوّاري، عرين. (2011). **تَشكُّل الهُويّة الرجوليّة لدى الرجال الفلسطينيّين مواطني دولة إسرائيل، في ظلّ الممارَسات السياسيّة والقانونيّة وَ "الأمنيّة" في فترة الحكم العسكريّ**. [رسالة ماجستير غير منشورة، قسم دراسات الجندر، جامعة بار إيلان]. [بالعبريّة]

Abdo, Nahla. (2011). **Women in Israel: Race, gender and citizenship**. London and New York: Zed Books.

Abdo-Zubi, Nahla. (1987). **Family, women and social change in the Middle East: The Palestinian case**. Toronto: Canadian Scholars' Press.

Abu-Saad, Ismael. (2006). State-controlled education and identity formation among the Palestinian Arab minority in Israel. **American Behavioral Scientist**, 49(8). Pp. 1085-1100.

Adalah. (2018, July 16). **Proposed basic law: Israel - The Nation State of the Jewish People** [Position paper]. Adalah-the Legal Center of Arab minority rights in Israel. Retrieved from https://bit.ly/2mkNxZy in 2019.

Amara, Ahmad. (2013). The Negev Land question: Between denial and recognition. **Journal of Palestine Studies**, 42 (4). Pp. 27-47.

Agbaria, Ayman. (2016). The 'right' education in Israel: Segregation, religious ethnonationalism and depoliticized nationalism. **Critical Studies in Education**, 59. Pp. 18-34.

Bernard, Jessie. (1981). The good provider role: Its rise and its fall. **American Psychologist**, 36(1). Pp.1-12.

Bishara, Azmi. (2017). Zionism and the equal citizenship: Essential and incidental citizenship in the Jewish State. In Rouhana, Nadim (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 137-155). Cambridge: Cambridge University Press.

Boulos, Sonia. (2021). National interests versus women's rights: The case of polygamy among the Bedouin community in Israel. **Women & Criminal Justice**, 31(1). Pp. 53-76.

Broad, Harry. (1994). Some thoughts on some histories of some masculinities: Jews and other others. In Broad, Harry, & Kaufman, Michael (Eds.). **Theorizing masculinities** (pp. 82-96). Thousand Oaks, CA: Sage.

Cohen, Helel. (2003). Land, memory, and identity: The Palestinian internal refugees in Israel. **Refuge**, 21(2). Pp. 6-13.

Cohen, Theodore, & Drust, John. (2000). Leaving work and staying at home: The impact on men of terminating the male economic-provider role. In Cohen, Theodore (Ed.). **Men and masculinity** (pp. 302-317). Wadsworth Publishing.

Connell, Raewyn. (2005). **Masculinities** (2nd ed.). California: University of California Press.

Cornwall, Andera, & Lindisfarne, Nancy. (1994). Introduction. In Cornwall, Andera, & Lindisfarne, Nancy (Eds.). **Dislocating masculinities: Comparative ethnographies** (pp. 1-10). London: Routledge.

DeVault, Marjorie L. (1990). Talking and listening from women's standpoint: Feminist strategies for interviewing and analysis. **Social problems**, 37(1). Pp. 96-116.

Fleischmann, Ellen. (2000). Nation, tradition and rights: the indigenous feminism of the Palestinian women's movement, 1929-1948. In Fletcher, Ian C., Levine, Philippa, & Mayhall, Laura E. (Eds.). **Women's suffrage in the British Empire: citizenship, nation and race** (pp. 138-154). New York: Routledge.

Fleischmann, Ellen. (2003). **The nation and its "new" women: The Palestinian women's movement, 1920-1948**. Univ of California Press.

Hall, Cathrine. (1998). Going a-Trolloping: Imperial man travels the empire. In Midgley, Clare (Ed.). **Gender and imperialism** (pp. 180-199). Manchester and New York: Manchester University Press.

Jabareen, Hassan, & Bishara, Suhad. (2019). The Jewish Nation-state law. **Journal of Palestine Studies**, 48(2). Pp. 43-57.

Jabareen, Yosef. (2017). Controlling land and demography in Israel: The obsession with territorial and geographic dominance. In Rouhana, Nadim (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 238-265). Cambrige: Cambrige University Press.

Kanaaneh, Rhoda. (2005). Boys or men? duped or "made"? Palestinian soldiers in the Israeli military. **American Ethnologist**, 32(2). pp. 260-275.

Khalidi, Walid (Ed.). (1992). **All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948**. Washington D.C.: Institute for Palestine Studies.

Lustick, Ian. (1980). **Arabs in the Jewish state: Israel's control of national minority**. Austin: University of Texas Press.

Masalha, Nur. (1997). **A land without a people: Israel, transfer and the Palestinians 1949-96**. London: Faber and Faber.

Massad, Joseph. (1995). Conceiving the masculine: Gender and Palestinian nationalism. **The Middle East Journal**, 49(3). Pp. 467-483.

Meari, leena. (2010). The roles of Palestinian peasant women: The case of al-Birweh village, 1930–1960. In Kanaaneh, Rhoda Ann & Nusair, Isis (Eds.). **Displaced at home: Ethnicity and gender among Palestinians in Israel** (pp. 119-132). New York: State University of New York Press.

Millett, Kate. (1970). **Sexual politics**. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Moane, Geraldine. (1999). **Gender and colonialism: A psychological analysis of oppression and liberation**. London: Macmillan. New York: St. Martin's Press.

Nonn, Timothy. (2000). Hitting bottom: Homelessness, poverty, and masculinity. In Kimmel, Michael & Meissner, Michael (Eds.). **Men's Lives** (5th. ed.) (pp. 242-251). Boston: Allyn and Bacon.

Pappe, Ilan. (2007). **The ethnic cleansing of Palestine**. London: Oneworld Publications.

Pappe, Ilan. (2011). **The forgotten Palestinians: A history of the Palestinians in Israel**. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Purser, Gretchen. (2009). The dignity of job-seeking men: Boundary work among immigrant day laborers. **Journal of Contemporary Ethnography**, 38(1). Pp. 117-139.

Reinharz, Shulamit. (1992). **Feminist methods in social research**. New York: Oxford University Press.

Ramazanoğlu, Caroline & Holland, Janet. (2002). **Feminist methodology: Challenges and choices**. London: Sage.

Rouhana, Nadim & Sabbagh–Khoury, Areej. (2015). Settler–colonial citizenship: Conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205-223.

Sa'di, Ahmad. (2011). Ominous designs: Israeli's strategies and tactics of controlling the Palestinians during the first two decades. In Zureik, Elia; Lyon, David, & Abu-Laban, Yasmeen (Eds.). **Surveillance and control in Israel/ Palestine: Population, territory and power** (pp. 83-98). London: Rutledg.

Sasson-Levy, Orna. (2002). Constructing identities at the margins: Masculinities and citizenship in the Israeli army. **Sociological Quarterly**, 43(3). Pp. 357-383.

Schick, Irvin C. (1999). **The erotic margin: Sexuality and spatiality in alteritist discourse**. London: Verso.

Scott, Juan. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. **The American Historical Review**, 91(5). Pp. 1053-1075.

Veracini, Lorenzo. (2011). Introducing Settler colonial studies. **Settler colonial studies**, 1(1). Pp. 1-12.

Veracini, Lorenzo. (2014). Understanding colonialism and settler colonialism as distinct formations. **Interventions**, 16(5). Pp. 615-633.

Willott, Sara & Griffin, Christine. (1996). Men, masculinity and the challenge of long-term unemployment. In Mac an Ghaill, Máirtín (Eds.). **Understanding masculinities: Social relations and cultural arenas** (pp. 77-92). Buckingham: Open University Press.

Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide research**, 8 (4), 387–409.

Yiftachel, Oren. (1999). Ethnocracy: The politics of judaizing Israel/Palestine. **Constellations**, 6(3). Pp. 364-390.

Zuriek, Elia. (1979). **The Palestinians in Israel: A study in internal colonialism**. London: Routledge & Kegan Paul.

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