جدل
العدد 42 | كانون الأوّل 2024

باكورة مقالات

طلبة سمينار الدراسات العليا

للعام 2024

مدى الكرمل
المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية

جدل 42
كانون الأول 2024

باكورة مقالات طلبة سمينار الدراسات العليا للعام 2024

تحرير: مهنّد مصطفى
تدقيق لُغويّ: حنّا نور حاجّ
تصميم: أمل شوفاني

حقوق النشر محفوظة 2024
مدى الكرمل- المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة
العنوان: شارع هميچنيم 90، حيفا
البريد الإلكترونيّ: mada@mada-research.org
رقم الهاتف: 04-8552035

جدل 42

باكورة مقالات طلبة سمينار الدراسات العليا للعام 2024

المحتويات

06 **المقدّمة**

07 **مقاربات اجتماعيّة**

08 الخصوصيّة في ظلّ ثقافة الرقابة
أمير عودة

12 في راهنيّة الحرملك: تحليل نقديّ لمنهجيّة الألقاب والأسماء في المجتمع الفلسطينيّ
ميّادة عصفور

16 السياسة الحمائليّة والإدارةُ الشبكيّة في السلطات المحلّيّة ونجاعةُ العمل التشارُك
أشواق مندّيّة

20 **سياسة وقانون**

21 شعبويّة نتنياهو: ما وراء النصر الشامل
مريم فرح

27 الدَّوْر الدبلوماسيّ للأكاديميا الفلسطينيّة
دعد محمود

33 في ظلّ خسارة مؤكَّدة: الالتماسات المقدّمة الى المحكمة العليا الإسرائيلية
رغدة عوّاد

37 الحركة الإسلاميّة كتيّار فاعل ومؤثّر في النقب
ساهر غزاوي

40 **فن وثقافة**

41 حملات التمويل الجماهيريّ كآليّة للحفاظ على الهُويّة: صناعة الثقافة في الداخل الفلسطينيّ
معتصم زيدان

45 أن تُنتِج فنًّا مستقلًّا في فلسطين بين الرفاهيَة والفعل السياسيّ
عبير بشتاوي

48 "العافية، المثنّى وما يُحسنُ" قراءة في جوهر ووسائط المجاوَرة عند منير فاشه
علي قادري

52 *الزمن المنفويّ... قراءة في فيلم "السبّاحتان"*
علي مواسي

58 **سياسات الحيّز**

59 بين النظرّي والعمليّ في خطط العمل المختلفة لتطوير البلدات العربيّة: طمرة نموذجًا
رنين دياب

63 "روابي": البديل الوحيد في غياب المدينة الفلسطينيّة الحديثة
مريم حاجّ يحيى-عازم

المقدّمة

تقدّم مجلّة "جدل" باكورة من مقالات طلبة سمنار طلبة الدراسات العليا للعام الدراسيّ 2024/2023، وقد آثرنا أن تكون نصوص الطلبة المنشورة مقالاتِ رأي لا أوراقًا بحثيّةً أو ملخَّصاتٍ لمشاريعهم البحثيّة، ونطمح من هذا الفعل إلى تشجيع طلبة الدراسات العليا عمومًا على ترجمة مشاريعهم البحثيّة والأكاديمية إلى مقالات رأي، كجزء من عمليّة الإسهام في نقل المعرفة إلى المجتمع الواسع، والأهمّ محاولة طرح أفكار وآراء رصينة قد نختلف معها وقد نتّفق، ولكنّها هي وصاحبها قابلان للحِوار والنقد.

كان أحد أهداف السمنار قطع ما انفصل بين دَوْر الأكاديميّ في الحقل المعرفيّ والنظريّ وما يُنتِجه في مجاله العلميّ في الدورات العلميّة ودُور النشر الأكاديميّة، ودورِه كمثقَّف فاعل في قضايا المجتمع والسياسة. قمنا بهذا من خلال فتح أبواب الحِوار والنقاش في قضايا تلتقي مع المسائل الملحّة في المجتمع الفلسطينيّ، وطرح مسائل جديدة غير حاضرة، وإنتاج حِوار حولها. نؤمن أنّ تراجُع هذا الدَّوْر للأكاديميّ المثقِّف يخْلي الساحة الحِوارية والمجال العموميّ لمواقف غير عقلانيّة بمفهوم عدم استنادها على معرفة مدروسة، وعميقة ومتأنّية، فالرأي غير المعتمِد على المعرفة هو -بنظرنا- غير عقلانيّ ومجرَّد أمنيات وليس قراءة حقيقيّة للواقع. جميلة هي الأماني في الكتابة والتعبير عنها، ولكن على الكاتب أن ينقلها بصورة رشيدة لئلّا تتحوّل إلى وهْم يصطدم بالواقع والوقائع فتحبط صاحبها والآخرين.

عمل الطلبة بجِدّ على كتابة هذه المقالات المستوحاة من أعمالهم البحثيّة أو اهتماماتهم التخصُّصيّة أو قلقهم المجتمعيّ والسياسيّ، وحرصوا أن تكون مقالاتِ رأيٍ مدعومةً بالنتائج التي توصَّلوا إليها في دراساتهم الجامعيّة، أو بتراكم معرفتهم البحثيّة والعلميّة، وقد كانت الكتابة رحلة شائقة بين كتابة النصوص والملاحظات والمراجعات، والحِوار المتبادل بين التحرير والطلبة، وأظنّ أنّ الطرفَيْن قد جَنَيَا فائدة منها، ونأمل أن يكون هذا العدد مفيدًا ومسهِمًا -وإن بالقليل- في تطوير الحِوار والنقاش البنّاء، وأن يقدّم نموذجًا لمقالات الرأي المعمَّقة.

Jadal جدل

مقاربات اجتماعيّة

الخصوصيّة في ظلّ ثقافة الرقابة

أمير عودة*

سجّلت طبيعة المراقَبة تحوُّلًا ملحوظًا خلال العقود الأخيرة؛ إذ انتقلت من الاعتماد على ممارسات المراقَبة النشطة إلى التركيز بصورة أساسيّة على المراقَبة الاستباقيّة (pro-active)، وهي مشارَكة المعلومات الشخصيّة على نحوٍ طوعيّ من قِبَل الأفراد أنفسهم. فما كان يُعتبر في الماضي ممارسات متطفّلة ومرفوضة أصبح اليوم سلوكًا روتينيًّا وعاديًّا. ويرجع ذلك إلى عدّة عوامل، منها: نقص الوعي بالقضيّة أو الاستسلام لها بدافع الراحة أو المتعة أو الحفاظ على المصالح، وأنواع مختلفة من رأس المال (الثقافيّ؛ الاجتماعيّ؛ الاقتصاديّ).

يمرّ عصرنا بثورة في آليّات الرقابة الاجتماعيّة، مدفوعة بتطوُّر الإمكانيّات التكنولوجيّة الهائل. فانتشار وتغلغل تكنولوجيا المعلومات والاتّصالات (ICT) في جوانب الحياة اليوميّة كافّة أتاح للأفراد مشارَكة المعلومات مشارَكةً طوعيّةً وبسهولة غير مسبوقة. وتُستثمر هذه البيانات من قِبل المنظّمات الخاصّة والحكوميّة على نطاق واسع، لتحقيق أهداف متعدّدة؛ كتصنيف الأفراد داخل المجتمعات وتحقيق أرباح ماليّة ومراقَبة الجمهور مراقَبةً فعّالةً وغيرها.

شهدت ممارسات الرقابة تحوُّلًا ملحوظًا خلال العقود الأخيرة، متجاوزةً مفهومها التقليديّ المتمثّل بوجود جهات محدّدة تمارس الرقابة على جمهور معيَّن، وتتجسّد هذه التحوُّلات في مرحلتين رئيسيّتين:

تتمثّل المرحلة الأولى في دخول "التكنولوجيا الاجتماعيّة-التقنيّة" (socio-technical technologies) إلى حياتنا، وهي أدوات مثل الهواتف الذكيّة والإنترنت التي تتجاوز وظيفتها التقنيّة لتؤثّر على نحوٍ عميق على السلوكيّات الاجتماعيّة والثقافيّة والقوانين والممارَسات المؤسَّسيّة. ومن خلال دمج هذه التكنولوجيا في حياتنا الشخصيّة، أَتَحْنا -بوصفنا مستخدِمين- للجهات الحكوميّة والمؤسَّسات ممارسةَ الرقابة بصورة غير مباشرة من خلال تحليل البيانات الهائلة التي يشاركها الأفراد طوعًا غافلين في كثير من الأحيان عن حجم البيانات وكيفيّة استخدامها.

أمّا المرحلة الثانية، فتُعرف بِـ "ثقافة المراقَبة"، أو "surveillance culture" (حسب ديڤيد ليون)، وتتميّز بتقديم الأفراد معلومات شخصيّة عن أنفسهم طوعًا، سواء أكانوا مدركين لذلك أَمْ غير مدركين. وقد تتجلّى آليّات ثقافة المراقَبة في طريقتَيْن رئيسيّتَيْن: أُولاهما، وهي الأكثر دراية عند المستخدِم، تعتمد على نشر المعلومات الشخصيّة على نطاق واسع عبْر منصّات التواصل الاجتماعيّ، بدءًا من الصور وأماكن التواجد، مرورًا بالأنشطة والأفكار والمواقف، وصولًا إلى التفاصيل الدقيقة للحياة اليوميّة. وثانيتهما منْح المنصّات الرقْميّة صلاحيّات واسعة لمراقَبة سلوكيّاتنا الرقْميّة، ابتداءً من دخول المواقع وتصفُّحها، مرورًا بمتابعة الوقت الذي نقضيه أمام كلّ منها، وصولًا إلى محتوى الرسائل التي نتبادلها. تُخزَّن هذه البيانات الهائلة في مستودعات رقْميّة أو "مستودعات البيانات"، كي تُباع

لاحقًا لأطراف ثالثة، لتُستخدَم في تكوين ملفّات شخصيّة مفصَّلة عن كلّ مستخدِم، وتُستغَلّ بدَوْرها لتقديم محتوًى مخصَّصٍ يجذبنا للبقاء على المنصّات لأطول فترة ممكنة، وتحقيق أهداف تجاريّة مختلفة.

يبدو نموذج العمل القائم على ثقافة المراقَبة ناجحًا للمنصّات الرقْميّة، وطريقةً ذكيّةً لتقديم خدمة مخصَّصة وملائمة للمستخدمين، إلّا أنّه لا يخلو من سلبيّاتٍ جمّة. وسأُسلّط الضوء في هذا المقال على ثلاثة من أهمّ تداعيات ثقافة المراقَبة، التحوُّل إلى سلعة؛ السيطرة على الجماهير؛ فقدان الخصوصيّة.

التحوُّل إلى سلعة

نشأت مقولة "إذا لم تدفع ثمن المنتَج، فأنت هو المنتَج" لوصف طبيعة التلفاز التجاريّ، لكن مع ازدياد انتشار الإنترنت واعتمادنا على شبكات التواصل الاجتماعيّ أصبحت هذه المقولة أكثر صحّةً ووضوحًا. ففي ظلّ هذه الشبكات، لم نَعُدْ نُشاهد الإعلانات فقط، بل أصبحنا نحنُ أنفسنا هدفًا لها. وبعد إجراء عدّة مقابلات،[1] أظهرت النتائج أنّ جميع من شاركوا فيها قد تعرّضوا لإعلانات تتعلّق بمنتَجات أو خدمات بحثوا عنها سابقًا على الإنترنت، أو حتّى جرى ذِكْرها فقط خلال وجودهم إلى جانب هواتفهم الذكيّة (التي إن لم تكونوا تقرأون هذه الكلمات من خلالها، فهي بالتأكيد بالقرب منكم!).

تُراقبنا خوارزميّات ذكيّة، وتُحلِّل سلوكنا وتفاعلاتنا، لتَعرض علينا إعلانات موجَّهة بدقّة تثير اهتمامنا لتحفّزنا على الشراء، لتتشكّل بهذا "رأسماليّة المراقبة" (Surveillance Capitalism)، وهي نظام اقتصاديّ يعتمد على استغلال البيانات الشخصيّة المستمَدّة من مراقبة سلوك الأفراد عبر الإنترنت، فتصبح هذه البيانات بمثابة سلعة أساسيّة جرى تداولها وتسويقها من قِبل شركات كبرى ابتغاء تحقيق الربح.

تُجمَّع كمّيّات هائلة من البيانات من خلال تتبُّع أنشطة الأفراد على الإنترنت، ثمّ تُحلَّل لفَهْم السلوكيّات الفرديّة فَهمًا دقيقًا. تُستخدَم البيانات المحلَّلة في توجيه إعلانات مستهدفة والتنبُّؤ بالسلوك والتأثير على اختيارات المستهلكين. تُحْدِث "رأسماليّة المراقَبة" تغييرات جذريّة في ديناميكيّات القوّة، حيث تغدو الشركات الكبرى تمتلك معرفة غير مسبوقة عن الأفراد وسلوكيّاتهم، ممّا يتيح لها التأثير على اختياراتهم والتلاعب بالرأي العامّ وتوجيه السلوكيّات.

السيطرة الجماهيريّة

تُشكِّل "فُقاعات الفلتر" (Filter Bubbles)[2] ظاهرة خطيرة تُرافق صعود "رأسماليّة المراقبة"؛ فمع ازدياد دقّة استهداف الإعلانات، تصبح منصّات التواصل الاجتماعيّ مخصَّصة لعرض محتوى يتوافق مع اهتمامات الفرد وتفضيلاته، وهو ما يقلّل من فرص تعرُّضه لوجهات نظر مخالفة أو معارِضة. يؤدّي ذلك إلى مَخاطر كثيرة تشمل تعزيز التحيُّزات لدى الأفراد، وانتشار المعلومات المضلِّلة ما

1. المقصود هنا المقابَلات التي أُجرِيَتْ في إطار العمل على أطروحة الماجستير ما بين شهر آب عام 2023 وحزيران عام 2024.

2. مصطلح "فقاعة الفلترة" أُشْهِرَ بواسطة إيلي باريزر، وهو ناشط على الإنترنت وأحد مؤسّسي Avaaz وَ Upworthy. قدَّم هذا المفهومَ في كتابه الصادر عام 2011 والذي حمل العنوان "فقاعة الفلترة: ماذا يُخفي عنك الإنترنت؟".

دامت تتماشى مع معتقداتهم، وقد يتولّد عنه تقويض التماسك الاجتماعيّ أو إعاقة العمليّات الديمقراطيّة. على سبيل المثال: استخدمت شركة "كامبريدج أناليتيكا" بيانات فيسبوك المجمَّعة بصورة غير قانونيّة لبناء ملفّات نفسيّة لملايين الناخبين، ممّا سمح لها بتوجيه حملات دعائيّة مخصَّصة أثّرت على نتائج الانتخابات الرئاسيّة الأمريكيّة عام 2016.

فقدان الخصوصيّة

على الرغم من وعي شريحة كبيرة من مستخدِمي المنصّات الرقْميّة بمراقَبة خطواتهم الرقْميّة وانتهاك بياناتهم، فإنّنا نجدهم لا يتوقّفون عن استخدام هذه المنصّات والخدمات. يثير هذا السلوك تساؤلات حول دوافع الاستمرار في استخدامها، ولا سيّما مع تفاقم فقدان الخصوصيّة وتحوُّل البيانات الشخصيّة إلى سلعة تتنافس عليها الشركات والكيانات السياسيّة.

يمكن تفسير ذلك من خلال ظاهرة "الاستسلام للرفاه" الذي توفّره هذه المنصّات، حيث تُقدِّم خدمات متنوّعة تشمل الترفيه، والتعلُّم، والتسوُّق، والتواصل، والحفاظ على رأس المال الاجتماعيّ. فمن ناحية، تُشكِّل شبكات التواصل الاجتماعيّ حيّزًا متخيَّلًا منسوجًا مع الواقع، يُتيح للمستخدِمين التواصل مع أشخاص ومجتمعات وأفكار من مختلف أنحاء العالم. ومن ناحية أخرى، أصبحت الملفّات الشخصيّة على هذه المنصّات ذات قيمة اجتماعيّة، حيث تُستخدم كوسيلة تعريفيّة للفرد، سواء أكانت لأغراض اجتماعيّة، أَمْ لأغراض عاطفيّة، أمْ لأغراض مهنيّة.

بَيْدَ أنّه من المهمّ الإشارة إلى أنّ هذا الاستسلام ليس مطْلَقًا؛ إذ إنّه حتّى أكثر المستخدَمين نشاطًا يتّخذون خطوات مدروسة للحفاظ على سيطرتهم على المحتوى الذي ينشرونه. وإذا كان الحفاظ على الخصوصيّة يعتمد اعتمادًا أساسيًّا على قبول أشخاص محدَّدين كمتابعين أو أصدقاء، فإنّ العامل الأوّل لهذا القبول هو كونهم من شبكة اجتماعيّة قريبة فعليًّا أو فكريًّا، وذلك بدلًا من الاعتماد على تقنيّات "حفاظ الخصوصيّة" التي توفّرها المنصّات.

الخصوصيّة بين مطرقة الرقابة وسَنْدان المجتمع

الاهتمام بالخصوصيّة في ما يتعلّق بالنشر على صفحات التواصل الاجتماعيّ يُعْزى إلى عاملَيْن أساسيَّيْن في ظلّ انعدام الخصوصيّة والسيطرة على البيانات الشخصيّة. العامل الأوّل هو وجود سيطرة على محتوى المنشور -وإنْ على نحوٍ جزئيّ-. أمّا الثاني فيتمثّل في وجود تداعيات وعواقب ملموسة نتيجة للنشر، ولا سيّما في ما يخصّ الفلسطينيّين في داخل الخط الأخضر.

الرقابة على الفلسطينيّين لا تقتصر على رقابة البيانات فحسْب من الجانب المؤسَّساتيّ، بل تشمل كذلك رقابة بدوافع أمنيّة من خلال الهيئات الأمنيّة الرسميّة وغير الرسميّة. وكذلك رأينا المواطنين الإسرائيليّين يتجنّدون للجبهة الرقْميّة لمكافحة تعبير الفلسطينيّين، حيث يراقبون منشورات زملائهم في العمل أو التعليم إن أبدى أحدهم تعاطفًا لا يتماشى مع مبادئ الاحتلال. ونتيجة لتحريض المراقِبين، تعرَّضَ أصحاب المنشورات لملاحَقات قضائيّة، وفي بعض الحالات فُصِلوا من معاهد

التعليم العالي. وفي المقابل، يواجه الفلسطينيّون نوعًا آخَر من الرقابة كأفراد،[3] وهي رقابة المجموعة الداخليّة ذات التداعيات المختلفة؛ فبدلًا من الملاحَقة القانونيّة، يواجه الفرد خطر عقوبات اجتماعيّة قد لا تقلّ خطورة في بعض الأحيان عن تلك القانونيّة.

لو كانت شبكات التواصل الاجتماعيّ مجرَّد منصّة ترفيهيّة، لكان الحلّ لتداعيات الرقابة يعتمد على مقاطعة هذه المنصّات. ولكنّها أصبحت أكثر من ذلك؛ فوجودها بات مفهومًا ضمنًا عند شرائح عدّة في المجتمع، حيث أصبحت هذه المنصّات -بمفهومٍ ما- انعكاسًا للنفس وحيّزًا موازيًا له وكالة اجتماعيّة وسياسيّة. وقد أُثبتت نجاعة استخدامها لتنظيم الحِراكات ونشر الوعي وخلق ترابط يتعدّى الحدود. بالإضافة إلى هذا، نجد فيها أخلاقيّات يُنظر إلى خرقها باحتقار من قِبل الآخرين.

لذا، كما هو الحال خارج الحيّز الرقْميّ، يختار مستخدِمو المنصات المحتوى الذي ينشرونه بعناية ليتلاءم مع الصورة التي يريدون أن يَظهروا بها أمام العالَم. لكن قبل أن نتّهم هذا الأمر بالتمثيل والزَّيْف، يكفي إلقاء نظرة قصيرة إلى أنفسنا لنرى أنّنا جميعًا نعتمد على أقنعة مختلفة في أُطُر الحياة المختلفة؛ إذ إنّ "الأنا" الذي يستيقظ في غرفته ليس "الأنا" نفسه الذي في مكان العمل، وَ "الأنا" الذي مع الأصدقاء ليس "الأنا" ذاته الذي مع الأهل ولا "الأنا" ذاته الذي أمام المستوطن في زيّ عسكريّ على حاجز قلندية. هذا لا يعني أنّنا نقضي حياتنا في إظهار شخصيّات زائفة، بل يُظهِر أنّ مرونة الشخصيّة هي أمر حيويّ للعيش في المجتمع. ما يمكّننا من فعل ذلك هو حرّيّة اختيار ما نخفيه وما نعلنه، وفقدانُ الخصوصيّة يجرّدنا من هذه السِّمَة الإنسانيّة التي يعتمد عليها النسيج الاجتماعيّ. كلّما ازدادت الرقابة، كما هو حال الفلسطينيّين، ازدادت التحدّيات وعواقب التعبير، ولذا نجد أنفسنا ساعين إلى خلق حيّز يتاح لنا فيه كامل الحرّيّة لاختيار "الأنا".

*** أمير عودة: طالب ماجستير في العلوم الاجتماعية، جامعة حيفا.**

3. هنالك تحدّيات مختلفة تعود إلى فروق جندريّة لم أتطرّق إليها في هذا المقال.

في راهنيّة الحرملك: تحليل نقديّ لمنهجيّة الألقاب والأسماء في المجتمع الفلسطينيّ

ميّادة عصفور*

مقدّمة

منهجيّة منح الألقاب والأسماء في المجتمع الفلسطينيّ هي ظاهرة غير متكافئة جندريًّا، وتعكس سلطة الرجل وامتيازاته وتُعزِّزها. وبحسب هذه المنهجيّة، مخاطَبة النساء تكون من خلال الإشارة إلى الرجال في الأسرة، نحو: "أمّ فلان"؛ "زوجة فلان"... تتجاهل الصياغة اللُّغويّة في هذه المنهجيّة اسمَ المرأة الشخصيّ وتستبدله بما يُنسَب إلى الرجال، وهو ما يؤكّد السلطة الأبويّة والتمييز الجندريّ الذي يُمَوْضِع المرأة في أسفل الهرميّة الاجتماعيّة. في الأدبيّات النسويّة، ثمّة إشارة على نحوٍ رئيسيّ إلى تجربة تغيير اسم عائلة المرأة من وجهة نظر ثقافيّة جندريّة، لكن لا إشارة كافية فيها إلى تغيير وحذف الاسم الشخصيّ بحسب المنهجيّة الموضَّحة أعلاه.

هذه الآليّة في تسمية النساء، من خلال نَسبهنّ إلى أزواجهنّ، تستبدل بمرور الوقت الاسمَ الشخصيّ بل حتّى تؤدّي إلى محوه في بعض الأحيان. آليّة التسمية والألقاب تتضمّن مجموعة متنوّعة من الصِّيَغ اللُّغويّة، لكن في هذه المقالة سوف تقتصر مناقشتي وتحليلي على تناول صيغة معيَّنة من بينها هي التطرُّق إلى النساء بصيغة "حَرَم فلان".

الحَرَم في سياق النساء ما بين الحقبة العثمانيّة والمعاجم العربيّة والاستشراق

بدايةً، ارتبط هذا المصطلح بالعمارة العثمانيّة، عندما أراد المعماريّون في قصر السلطان العثمانيّ بناء مقصورة خاصّة بالنساء، بحيث تكون بمعزل تامّ عن الرجال الأغراب وغير الأقارب. أُطلِق على هذه الحجرة في ما بعد التسمية "حرم – لك". في منطقة الحرملك، سكنت **نساء السلطان -بمن في ذلك زوجاته وجواريه والوصيفات**.

تعود أصول المصطلح "حَرَم" اللُّغويّة إلى الجذر العربيّ (ح.ر.م) الذي يقترن بكلمة "حَرام" المتضمّن معنى المنع والتحريم. وقد أُطلِق هذا المصطلح ("الحرملك") على المكان المخصَّص لنساء السلطان، حيث كان يُحظر دخول الرجال إليه سوى السلطان أو الغلمان العاملين في الحرملك. من الجدير بالذكر أنّه في معاجم اللغة العربيّة لا وجود أو ذِكْر للفظة "حرمة" أو "حريم" كمصطلح أو تعبير أو لفظ يُطلق على المرأة والنساء، وذاك ينطبق أيضًا على مصادرنا التاريخيّة والثقافيّة والدينيّة والأدبيّة المتقدّمة. المعجَم اللُّغويّ "لسان العرب" لا يذكر كلمة "حريم /حرم /حرمة" في الإشارة إلى النساء، بل يورد معانيَ أخرى. كذلك هو الأمر في معجم الدوحة التاريخيّ للّغة العربيّة.

وبالتالي، في بداية الأمر انتقل مصطلح "الحريم" (Harem) إلى العربيّة والإنجليزيّة بنفس المفهوم المعماريّ. لكنْ في ما بعد، بحسب ما أوردته لينا محمّد علي قَطّان في دراستها "الحقيقة المصطنَعة: التصوُّرات الخاطئة عن مَخْدع الحريم في اللوحات الفنّيّة الاستشراقيّة"، وفي حين أنّ هذا المصطلح في اللغة الإنجليزيّة قد يُطلق على المنطقة المعماريّة الداخليّة الخاصّة بالمرأة، أصبح يُطلق في اللغة العربيّة الدارجة على النساء أنفسهنّ بصورة عامّة، بصرف النظر عن تداعياته المعماريّة. بناءً على ذلك، تُظهِر الخلفيّة التاريخيّة والثقافيّة أنّ الأصول الثقافيّة لاستخدام المصطلحين أو التعبيرين "حَرَم" وَ "حريم" (Harem) حكرًا في سياق النساء تعود إلى الحقبة العثمانيّة، فإذّاك أُطلِق اسم الحرم /الحريم على المكان المخصَّص للنساء أنفسهنّ في القصر.

استنادًا إلى لينا محمّد علي قَطّان، في الدراسة نفسها التي ذُكِرت آنفًا، فمن الناحية الاستشراقيّة اكتسب لفظ "الحريم" معنًى ضمنيًّا آخَرَ. فقد أصبح يستثير انطباعًا سلبيًّا في الذهن الغربيّ، ويستدعي قائمة طويلة من السلوكيّات غير المقبولة لديهم، نحو: تعدُّد الزوجات، واضطهاد المرأة، والعنف الأُسَريّ على وجه العموم، بصرف النظر عن تداعياته المعماريّة. وعلى نحوٍ أعمق، أصبح مفهوم الحريم يستقطب بعض الدلالات غير الحقيقيّة، والتي ارتبطت بعالم الشرق الغريب الطريف (Exotic) والعابر للزمن (Timeless) الثابت على مرّ الزمن دونَما تغيير.

من الجدير بالذكر أنّه من ناحية تاريخيّة، في الحضارة الإسلاميّة، كانت المرأة تُذْكَر باسمها الشخصيّ قبل الزواج وبعده. فكرة تحويل اسم عائلة المرأة لتحمل اسم عائلة الرجل تُعَدّ تقليدًا مستورَدًا من الثقافة الغربيّة، وقد لا تكون مرتبطة بأصولنا التاريخيّة، ناهيك عن استخدام ألقاب تنسبها إلى زوجها (نحو: "حرم فلان")؟! في الواقع، كانت المرأة العربيّة تُذْكَر باسمها واسم والدها، على نحوِ ما يتّضح من الأمثلة التاريخيّة، نحو: عائشة بنت أبي بكر؛ تماضر بنت عمر؛ سُكَيْنة بنت الحسين؛ ولّادة بنت المستكفي؛ أسماء بنت أبي بكر...

علاوة على ذلك، من المهّم ملاحظة أنّ القوانين في بريطانيا حتّى أوائل القرن العشرين كانت تسمح بأن تفقد المرأة ممتلكاتها بعد الزواج لصالح الزوج، بينما في الإسلام كانت المرأة تحتفظ بحقوقها الماليّة وممتلكاتها منذ بداية الدعوة الإسلاميّة، وهو ما يعكس مكانتها القانونيّة والاجتماعيّة المستقلّة. تؤكّد هذه الأمثلة الفهم المخطوء للثقافة العربيّة والإسلاميّة، كما تسلّط الضوء على التفسير الاستشراقيّ للمصطلح "حرم"، وتعمل على توسيع وتعزيز نطاق استخدامه في سياق النساء.

نقد معاصر لاستخدام المصطلح "حرم"

بحسب ما ترى المفكّرة والفيلسوفة لوس إيريجاري، ثمّة رباط وثيق بين البيئة الفلسفيّة ونشوء وتشكيل البنى الاجتماعيّة اللاحقة والتي تشمل الأدوار الجندريّة التي نتحدّث عنها هنا. تقول إيريجاري إنّ تشبيهات النساء في الثقافة الغربيّة تدلّ على أنّ ثمّة افتراضًا أوّليًّا مُفادُهُ أنّ المرأة ليست كينونة عاقلة ومستقلّة ذات رغبات وأهداف (أي ببساطة "شَيْء")، ولذا -حسبما تدّعي إيريجاري- لا يُمْكن للمرأة أن تتحرّك في العالم وأن تبني معانيها دون تحوُّلها إلى الـ "ذاتيّة" والتشديد على فرداتيّتها لإدراك الـ "أنا" الخاصّة بها. ما يثير الاهتمام بعلاقته بمبحثي هنا اليوم هو أنّ إيريجاري تسلّط في كتاباتها الأضواء على وظيفة اللغة، وهي تدّعي أنّه من الواجب إنتاج لغةِ تواصُلٍ جديدة من أجل زعزعة هيمنة التداوُليّة التي بُنِيَت تاريخيًّا على مركزيّة الرجال. لهذا الهدف ينبغي أن تنطلق

اللغة الجديدة هذه ممّا تُسمّيه "منطِقًا نسائيًّا" يقوم بتفكيك البنْية الثقافيّة التي تنسب الذاتيّة إلى الرجال حصرًا، والتي يترتّب عليها تَشْيِيء النساء واعتبارهنّ سلعًا منسوبة إلى ذاتيّة الرجال. بالإمكان بناء وتشكيل هذه اللغة والمَنطِق تدريجيًّا عن طريق تكوين وإبراز مثاليّات ورموز نسائيّة (في الأدب والفنّ -على سبيل المثال) لتكون بديلًا للهَيْمَنة الذكوريّة في هذه الحقول.

تُناقش الفيلسوفة لوس إيريجاري قضيّة انتقال النساء من التَّشْيِيء (Object) إلى الذاتيّة (Subject) عمليًّا كذلك؛ فهي تقدّم نقدًا عينيًّا للّغة والبلاغة المستخدمتَيْن في الثقافة الغربيّة يتطرّق إلى استخدام استعارة السوق في سياق وصف النساء. تُحلِّل إيريجاري -في مادّتها "women on the market"- استعارة السوق بأدوات نسويّة ماركسيّة، وتدّعي أنّ هذه الاستعارة تدلّ على أنّ النساء هنّ سلعة خاضعة للتجارة في السوق الحُرّ مثل المنتَجات والخيرات الأخرى. هذا التشبيه نبع من وجود قيمة بيولوجيّة عالية للنساء، وكذلك -بحسب إيريجاري- لوجود طَلَب دائم أكبر من العَرض لوجود غرائز پوليچاميّة عميقة (أي البحث عن علاقات متعدّدة أو التوجُّه نحو نمط حياة يتضمّن تعدُّد الزوجات) لدى الرجال تؤدّي إلى تكوين وعي استهلاكيّ لديهم. تبعًا لذلك، النتيجة هي منظومة اقتصاديّة فاليّة (قضيبيّة) تُبنى حول فرضيّة مكافأة مَشاغل الرجال بالمال وبالرموز وكذلك بالنساء؛ أي إنّ النساء في هذه المنظومة الاقتصاديّة هنّ جزء من ثروة الرجال، فعلى سبيل المثال يقوم الرجال بشراء النساء بعضهم من بعض، ويدفعون المقابل للأب أو للزوج أو للأخ، لا للأمّ إطلاقاً!

في هذا الصدد، يُمْكن الادّعاء أنّ اللفظة "الحَرَم" تخدِم أهداف هذا السوق الفاليّ (القضيبيّ) بعدّة مستويات: أهمّها أنّها تؤشّر إلى مُلْكيّة الرجل للمرأة في الحيّز العامّ، تمامًا كمثل إشارات ماديّة مرئيّة ترمي إلى "التعليم" على المُنتَج لئلّا يحاول الآخرون من الرجال الاستيلاء عليه. ومن المُثير أنّ التعبير "عَلَّم عليها" لا يزال مستخدَمًا حتّى يومنا هذا في صفوف بعض الجماعات العربيّة التقليديّة المحافِظة، فقد تكون اللفظة "حَرَم" هي من أدوات العلامة والإشارة إلى مُلكيّة الرجل لتلك المرأة التي "عَلَّم عليها" أو تزوّجها لاحقًا. تغيير اسم المرأة عند الزواج هو كذلك فِعل رمزيّ يدلّ على مركزيّة الرجل في هذه المنظومة الاقتصاديّة؛ إذ في حين يُعتبر ضم اسم عائلة المرأة إلى اسم عائلة الرجل ظاهرة منتشرة عالميًّا، فإن تغييبَ الاسم الشخصيّ للمرأة واستبدال ألفاظ عديدة به -نحو "حرم فُلان" وغيرها-هو ظاهرة قد تكون محصورة في الثقافة العربيّة. كلّ هذه الرمزيّات المتعلّقة بالتسمية تصبّ في بناء هرميّة اجتماعيّة أبويّة واضحة، وكذلك تؤكّد وجود نظرة استهلاكيّة تسويقيّة للنساء تصعّب الخروجَ من الوعي المُشَيْئِن أو التَّشْييئيّ، وبزوغَ وَعْي حُرّ وذاتيّ ومستقلّ.

فضلًا عن هذا، وعلى نحوِ ما ذُكِر سالفًا، للّفظَيْن "حريم" وَ"حَرَم" أصولٌ تاريخيّة عميقة في الأدب والتاريخ العربيَّيْن والإسلاميَّيْن بما في ذلك الحقبة العثمانيّة (وحديثًا في الأعمال السينمائيّة التركيّة في الأساس) تُشكِّل بدَوْرها دلالاتٍ إيحائيّةً تتعلّق بهذه الأصول. الصورة الموصوفة لقصر الحَرَمِلك الغفير بالنساء والجواري والعذارى والغِلمان، والتي قد تكون ذات اشتقاقات استشراقيّة في تصوير الشرق الأنثويّ الخَصيب والخارج عن حدود المنظومة الأخلاقيّة المحلّيّة، هي صورة لا بُدّ من أن تكون جزءًا من المُناخ الإيحائيّ للّفظ "حَرَم" المُعاصر. لتفصيل هذا الادّعاء، بالإمكان مقابلة مؤسَّسة حريم السلطان العثمانيّة ومركّباتها بالواقع الفردانيّ الحاليّ، في حين أنّ الرجل هو السلطان، وبيته هو الحَرَمِلك، ونساءه هُنّ الحَريم والجواري والخَدَم. ذاك إيحاء نوستالجيّ مثاليّ في كلّ ظهور للّفظتَيْن "حَرَم فُلان"، مِمّا قد يُعَدّ ذا قيمة رمزيّة كبيرة للرجال تُشكِّل تحدّيًا في مجابهة النساء لهذه المباني الاستهلاكيّة المذكورة.

ختامًا، اختيار المصطلحات أو التعابير المتداولة في أيّ مجتمع هو مرآة تعكس فكره وعقيدته. في هذا الصدد، كتب سلامة موسى مقالته "الإيحاء الاجتماعيّ للكلمة" متناولًا فيها استخدام اللغة وتوريث مصطلحات من شأنه توريث العواطف حوله كذلك، وفيها يقول: "إنّ للكلمات إيحاءً سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو دينيًّا، فما هو إن ننطق بالكلمة أو تخطر هي ببالنا حتّى تنطلق طائفةٌ من العواطف تحرّك إرادتنا وتعيّن سلوكنا وتفكيرنا"، على نحوِ ما في قولنا "حرم فلانٍ" على سبيل المثال. ومن هنا نستنتج أنّ توارُث مصطلح يجمع بين النساء (الحريم) ومفهوم الحرام والتحريم من جهة، ومن جهة أخرى التبعيّة والطاعة لرجلها، من شأنه أنّ يورّث الإيحاء الاجتماعيّ لهذا المصطلح، وإنْ لم نَعِ ذلك أو لم نعترف به على نحوٍ مباشر.

*** ميّادة عصفور: حاصلة على ماجستير في مسار بحثيّ في دراسات النساء والجندر.**

السياسة الحمائليّة والإدارةُ الشبكيّة في السلطات المحلّيّة ونجاعـةُ العمل التشارُكي

برنامج "تحدّيات" للتربية اللامنهجيّة في المجتمع العربيّ الفلسطينيّ في إسرائيل -نموذجًا

أشواق منديّة*

مقدّمة

تُظهر نتائج الانتخابات للسلطات المحلّيّة العربيّة التي جرت في شباط 2024 نسبة تصويت عالية؛ إذ بلغ المعدّل في البلدات العربيّة نحو 80%، في حين أنّ معدّل نسب التصويت في البلاد عامّةً قد بلغ 49% فقط. على الرغم من نسبة التصويت العالية، التي من شأنها أن تعكس سِمات المشارَكة السياسيّة الفعّالة في النظام الديمقراطيّ، ما زالت الانتخابات تحمل في طيّاتها بعدًا تعصُّبيًّا أكثر ممّا هو سياسيّ؛ فالعائلة والحَمولة ما زالتا تتمتّعان بمركزيّة كبيرة في الحكم المحلّيّ، وتؤثّران على نجاعة الإدارة والتحوُّل الديمقراطيّ في السلطات المحلّيّة. إنّ هذا التضارب بين استمرارِ المبنى التقليديّ القديم للحَمولة ومظاهرِ الحداثة يعكس حالة "الحداثة الجزئيّة"، والتي تجعل الإدارة السليمة والحكم الرشيد تحدّيًا للسلطات المحلّيّة. فالحداثة الجزئيّة قد تُصعّب المنافسةَ على أساس برامجيّ - سياسيّ وتذويبَ قِيَم التعدُّديّة والشفّافيّة التي تميّز الحَوْكَمة المحلّيّة (Local Governance)، والتي لا تعني إدارة شؤون الدولة والمجتمع من خلال الدولة فحسب، حيث إنّها لم تعد الفاعلَ الوحيد المؤثّر، بل ثمّة دَوْر كبير للفاعلين من القِطاع الخاصّ ومنظَّمات المجتمع المدنيّ على المستوى المحليّ.

تتناول هذه الورقة نجاعة الإدارة الشبكيّة التشارُكيّة بين السلطات المحلّيّة، والحكم المركزيّ، ومؤسَّسات القِطاع الخاصّ والمجتمع المدنيّ من خلال فَهْم دَوْر السياسة الحمائليّة في التأثير على التعاون بين القِطاعات المختلفة، بالاستناد إلى برنامج "تحدّيات" الذي جرى تفعيله ضمن الخطّة الخماسيّة 2015-2020 من قِبل حكومة إسرائيل، بالتعاون مع السلطات المحلّيّة ومزوِّدي خدمات من القِطاع الخاصّ والمجتمع المدنيّ. اعتمدت هذه الدراسة نهجًا كمّيًّا؛ فقد جُمِعت البيانات من خلال مسح 160 عضوًا في الشبكة من 30 سلطة محلّيّة عربيّة شاركت في البرنامج، وتألّف الأعضاء من الأطراف التالية: مدير وحدة الشبيبة، ومركِّزين في البرنامج، ومزوِّدي خدمات من القِطاع الخاصّ ومؤسَّسات المجتمع المدنيّ (كالمركز الجماهيريّ في البلدة -على سبيل المثال).

الحَوْكَمة الشبكيّة (Network Governance)

تُبنى الأُسُس النظريّة للإدارة العامّة الجديدة (New Public Management) على دراسات تركّز على الإدارة العقلانيّة داخل المنظّمات، حيث تركّز على السوق التنافسيّة والعقود بين المتعاقدين المستقلّين. أثارت أوجُهُ القصور في (NPM) تطويرَ حَوْكَمة جديدة للشبكات العامّة (New Public Governance) تركّز على التعاون بين أصحاب المصلحة المختلفين لتحقيق الأهداف المشتركة. هذا التحوُّل النظريّ انعكس على المستوى المحلّيّ؛ إذ تحوّلت إدارة شؤون السلطة المحلّيّة والمجتمع المحلّيّ من مفهوم "حكْم محلّيّ" (Local Government) إلى مفهوم "الحَوْكَمة المحلّيّة" .(Local Governance) بالرغم من عدم وجود اتّفاق بين الباحثين العرب على ترجمة موحَّدة يتّفق عليها الجميع لمصطلح الـ"Governance"، بالإمكان تعريفه بأنّه "مجموعة العلاقات والتفاعلات والقواعد والإجراءات التي تجري في إطار الشراكة بين المؤسّسات الحكوميّة من جانب، ومؤسّسات المجتمع المدنيّ والقِطاع الخاصّ من جانب آخَر من أجل إدارة شؤون الدولة والمجتمع". تتّسم الحَوْكمة المحلّيّة بالجوانب التالية: أوّلها أنّه فيها يجري نقل مسؤوليّة الأنشطة العامّة الملائمة إلى المستويات المحلّيّة بموجِب القانون. ثانيها أنّه ثمّة لامركزيّة ماليّة وموارد كافية للقيام بتلك الأنشطة على المستوى المحلّيّ. ثالثها أنّه من خلالها تجري مشارَكة حقيقيّة للمواطن في صنع القرار المحلّيّ.

الحَوْكَمة الشبكيّة: العلاقة بين إدارة ونجاح المشاريع التشارُكيّة في السلطات المحلّيّة العربيّة - برنامج "تحدّيات" نموذجًا

يجادل باحثو الجيل الثاني لنظريّة حَوْكمة الشبكات بأنّ حَوْكَمة الشبكات عُرضة للفشل؛ وذلك أنّها تنطوي على توتُّرات تُعقِّدُ عمليّة التفاعل بين الشركاء. يجب أن تُوجَّه هذه التفاعلات المعقَّدة من خلال آليّات وإستراتيجيّات إدارة الشبكات (Networks Management)، بغية تسهيل التفاعل بين الفاعلين وإنشاء قواعد وإستراتيجيّات لزيادة تبادل المعلومات. يوضّح الباحثون أنّ لهذه الإستراتيجيّات فوائد عدّة، من بينها تحسين أداء الشبكات (Networks Performance). وقد أثبتت الأدلّة التجريبيّة أنّ إدارة الشبكات على المستوى المحلّيّ تُحسّن التصوُّرات حول أداء الشبكة في المجتمَعات ذات القِيَم الديمقراطيّة والتعدُّديّة الحديثة. ومع ذلك، يُعْرَف القليل جدًّا عن تأثير السياسة القَبَليّة على إدارة الشبكات المحلّيّة في المجتمعات التقليديّة التي تكافح لقبول هذه القِيَم الحديثة. ينبع هذا الصراع من حالة "التحديث الجزئيّ" حيث تتعايش القِيَم التقليديّة مثل القَبَليّة، التي تحتكر السلطة وتمنع التعاون، مع قبول التوجُّهات الحديثة. ومن ثَمّ، قد تكون الافتراضات النظريّة لحَوْكمة الشبكات صالحة في سياقات معيَّنة فقط.

تتألّف إسرائيل من مستويَيْن حكوميَّيْن: المركزيّ والمحلّيّ. تتبنّى إسرائيل على نحوٍ تقليديّ وجهةَ نظر مركزيّة ومحافِظة تجاه السلطات المحلّيّة، ولا سيّما تلك الواقعة في الأطراف الجغرافيّة والاجتماعيّة للبلاد. نتيجة لذلك، تميل الحكومة المركزيّة إلى التدخُّل كبيرَ تدخُّلٍ في الساحة المحلّيّة. في المقابل، لم يجرِ تنفيذ الانتقال من الحَوْكَمة المحلّيّة إلى الحَوْكَمة المحلّيّة في المجتمع العربيّ على نحوٍ رئيسيّ بسبب الثقافة السياسيّة التقليديّة على المستوى المحلّيّ، وهو ما يؤدّي إلى ضعف الفصل بين السياسة والإدارة. في المجتمع العربيّ، تُعطي المجالس العربيّة العلاقاتِ والمصالحَ الشخصيّةَ أولويّةً أكثر ممّا تعطي المهنيّة والأداء الجيّد. يُعَدّ هذا التوجُّه نتيجة للثقافة السياسيّة

التقليديّة التي تركّز على القَبَليّة، وهو ما يعيق التعاون بين مختلف القِطاعات في تقديم الخدمات العامّة.

في المقابل، بدأت الحَوْكَمة المحلّيّة تشجّع على ثقافة الشبكات والتعاون، من خلال برنامج "تحدّيات" (على سبيل المثال لا الحصر)؛ وهو خطّة للتعليم اللامنهجيّ تسعى إلى تعزيز مشارَكة الشباب العربيّ في برامج التعليم غير المنهجيّ من خلال إدارة الشبكات والتعاون بين هيئات مختلفة من قِطاعات متنوّعة. تُقدِّم البرامج للشباب فرصًا لتحسين مهاراتهم الاجتماعيّة والشخصيّة، ودعم تعليمهم الرسميّ، وتطوير قدراتهم القياديّة لمساعدتهم في العثور على وظائف. تُمنح البلديّات الاستقلاليّة لاستخدام الميزانيّة المخصَّصة لتوفير برامج تعليم غير رسميّة منظَّمة ومعتمَدة لمجتمعاتهم من خلال التعاون لتحسين كفاءة موظَّفي التعليم غير المنهجيّ وزيادة عدد الطلبة العرب في التربية اللامنهجيّة. هذه السياسة اللامركزيّة ستعزّز الحَوْكمة المحلّيّة في المجتمع العربيّ، وهو ما يعكس عمليّة التحوُّل التي تشهدها المجتمعات المحلّيّة العربيّة صوب تَبَنّي قِيَم الإدارة الحديثة والشبكيّة.

تشير نتائج الدراسة إلى أنّه في البيئات التقليديّة التي تواجه فيها الأقلّيّات تحدّيات مع الديمقراطيّة والحكْم تسهم إستراتيجيّات إدارة الشبكات (من ذلك -على سبيل المثال- إستراتيجيّة حلّ الصراعات بين الأطراف المختلفة) في تعزيز التصوُّرات المتعلّقة بأداء الشبكة. بينما كان الاستخدام الأكبر لإستراتيجيّات إدارة الشبكات مرتبطًا بتصوُّرات متزايدة حول تأثير سياسة الحَمولة، كانت التصوُّرات الأقلّ حول سياسة الحَمولة مرتبطة بتصوُّرات أقوى حول أداء الشبكة. بعبارة أخرى، كلّما استطاع مدير وحدة الشبيبة -وهو مدير الشبكة التشارُكيّة بين السلطة المحلّيّة والمؤسَّسات المختلفة- أن يدير الأمور على نحوٍ تشارُكيّ من خلال التغلُّب على المشكلات والتحدّيات في البرنامج، عُدَّ مديرًا مهنيًّا، وهو ما يقلّل من وجهة نظر الفاعلين في البرنامج أنّ للسياسة الحمائليّة تأثيرًا على نجاح برنامج "تحدّيات". والعكس صحيح؛ إذ عندما كانت الإدارة الشبكيّة ضعيفة كان البرنامج عُرضة لتأثيرات السياسة الخارجيّة (كالحَمولة -على سبيل المثال) من وجهة نظر الفاعلين، وهو ما أدّى إلى تقييم المشروع على أنّه غير ناجح.

الخاتمة

تُشكِّل السلطات المحلّيّة العربيّة في إسرائيل محورًا أساسيًّا لتطوير المجتمعات العربيّة، ولكنّها تواجه تحدّيات متعدّدة تعيق قدرتها على تقديم خدمات فعّالة وتحقيق تطوُّر مستدام. تعاني السلطات المحلّيّة العربيّة من تحدّيات هيكليّة عميقة، تبرز بوضوح خلال الأزمات، على نحوِ ما نجد في الجريمة المتفاقمة والعنف، بالإضافة إلى مشكلات أخرى عديدة، وهو ما يكشف عن هشاشة وضعها مقارَنة بالسلطات المحلّيّة اليهوديّة. هذه المشكلات تتجذّر جزئيًّا في الصعوبات الاقتصاديّة المزمنة التي تعاني منها هذه السلطات، والتي تُعْزى في الغالب إلى مصادر دخل محدودة وضعيفة، ممّا يجعلها أقلّ قدرة على مواجَهة التحدّيات الكبرى وتقديم الخدمات بفاعليّة. تتجلّى المشكلة الرئيسيّة في البنْية التقليديّة للحمائل التي تسيطر على العديد من هذه السلطات، وهو ما يُفْضي إلى نظام إداريّ يفتقر إلى الشفّافيّة ويغلب عليه الطابع العصبيّ أكثر من كونه سياسيًّا فعّالًا يخدم الصالح العامّ. على الرغم من التحدّيات، يُظهر اهتمامُ المواطنين الواضحُ بالمشاركة السياسيّة، على نحوِ ما يتكشّف من نِسب التصويت العالية في الانتخابات المحلّيّة، وجودَ إمكانيّة كبيرة للتغيير والتحسين.

يتطلّب تحقيق هذا التغيير نهجًا جديدًا يعتمد على تعزيز الحَوْكَمة الرشيدة ودعم الاستقلاليّة المحلّيّة على نحوٍ يسمح بتبنّي سياسات تعاونيّة تتجاوز الانقسامات التقليديّة. من الضروريّ أن تتّخذ السلطات المحلّيّة العربيّة خطوات ملموسة نحو إصلاح النُّظُم الإداريّة القائمة لتعزيز الكفاءة والشفّافيّة. إنّ آليّة العمل والإدارة لبرنامج "تحدّيات" لم تكن متوافقة مع الواقع الإداريّ في السلطات المحلّيّة العربيّة. نتيجة لذلك، أثّرت سياسة الحَمولة على تصوُّرات أعضائها بشأن خلق بيئة غير مهنيّة، ممّا جعلهم يقيّمون أداء الشبكة على أنّه أقلّ فاعليّةً. من جانب آخر، تتحمّل الدولة جزءًا من المسؤوليّة بسبب التمويل الذي توفّره لهذه السلطات، حيث إنّ استغلال هذه الأموال لا يجري دائمًا على النحو الأمثل؛ إذ إنّ الموارد الماليّة المخصَّصة لا تُستثمر دائمًا في تحسين البنْية التحتيّة أو في حلّ المشكلات. فعلى مدار خمس سنوات، واجه تطبيق برنامج "تحدّيات" في السلطات المحلّيّة العربيّة تحدّياتٍ عديدةً حالَتْ دون استفادة هذه السلطات استفادة كاملة من ميزانيّة البرنامج. وجد أعضاء خطّة "تحدّيات" صعوبة في تغييرِ الواقع السياسيّ الداخليّ وتشجيعِ اعتماد إدارة أكثر احترافيّةً في الساحة المحلّيّة. يعكس نضالهم الصراع الأوسع الذي يواجهه المجتمع العربيّ في الانتقال من القِيَم التقليديّة إلى القِيَم الحديثة.

*** أشواق منديّة: طالبة دكتوراة في مجال الإدارة والسياسات العامّة -جامعة حيفا.**

Jadal جدل

سياسة وقانون

شعبويّة نتنياهو: ما وراء النصر الشامل

مريم فرح*

تشهد الأوساط البحثيّة جدلًا محتدمًا حول تحديد ماهيّة الشعبويّة، ممّا يلقي بظلاله على فَهْم دلالات هذا المفهوم وتداعياته على المنظومة الديمقراطيّة الليبراليّة. ويشير الباحث السياسيّ نُوعَم چيدرون وعالِم الاجتماع بارت بونيكوڤسكي إلى أنّ إشكاليّة تعريف الشعبويّة تنبثق -وإنْ جزئيًّا- من توظيف هذا المصطلح لوصف طيف واسع من الظواهر السياسيّة، بما فيها الحركات والأحزاب والأيديولوجيّات والقيادات، وذلك ضمن سياقات متباينة جغرافيًّا وتاريخيًّا وفكريًّا. وَفْقًا لعالِم السياسة الهولنديّ المتخصّص في دراسة التطرُّف السياسيّ كاس مودي، وزميله كريستوبال روڤيرا كالتڤاسر (باحث تشيليّ متخصّص في دراسة الشعبويّة)، الشعبويّة هي أيديولوجيا رقيقة (أو ضعيفة المركز) ترى أنّ المجتمع منقسم على نحوٍ أساسيّ إلى مجموعتين متجانستين ومتعارضتين: "الشعب النقيّ" مقابل "النخبة الفاسدة"، وتؤكّد أنّ السياسة ينبغي أن تكون تعبيرًا عن الإرادة العامّة للشعب. أمّا الباحث الألمانيّ يان-ڤيرنر مولر، فيعرّف الشعبويّة بأنّها تصوُّر أخلاقيّ خاصّ للسياسة وطريقة لإدراك العالَم السياسيّ، من خلاله يجري تصوير صراع بين شعبٍ نقيٍّ أخلاقيًّا وموحَّدٍ، ونُخَبٍ تُعتبَر فاسدة أو أقلّ أخلاقيّةً. يقدّم إرنستو لاكلاو، المنظِّر السياسيّ والفيلسوف الأرجنتينيّ البارز، تحليلًا للشعبويّة كإستراتيجيّة خطابيّة، مؤكِّدًا على ضرورتها للديمقراطيّة. طوّر لاكلاو، مع شريكته شانتال موف (وهي مفكّرة بلجيكيّة ومن أهمّ منظِّري ما بعد الماركسيّة والديمقراطيّة الراديكاليّة)، نظريّة الشعبويّة كمفهوم سياسيّ، وهو ما أسهَمَ في فَهْم الحركات السياسيّة المعاصرة وجاذبيّتها الجماهيريّة. يتمحور مفهوم لاكلاو للشعبويّة حول فكرة أنّ الممارَسات الخطابيّة تشكّل بناء الهُويّات السياسيّة وتعبئة الفاعلين السياسيّين. وبحسب رأيه، لا ترتبط الشعبويّة بأيديولوجيا محدَّدة، بل هي منطق سياسيّ قد تتبنّاه الحركات السياسيّة عبْر الطيف الأيديولوجيّ بأكمله.

الشعبويّة، بوصفها خطابًا يستثير مشاعر الجماهير، ليست ظاهرة مستحدَثة في الثقافة السياسيّة، بل هي جزء أصيل من الحياة السياسيّة منذ القِدم. فقد أدّت البلاغة دَوْرًا محوريًّا في السياسة القديمة، حيث اعتبرت مخاطَبة العواطف ("پاثوس") في البلاغة الكلاسيكيّة مُهِمّة بقدر أهمّيّة مخاطَبة العقل ("لوچوس")، على نحوِ ما أشار أرسطو. وتؤكّد الدراسات الحديثة أنّ استمالة المشاعر لا تزال أداة خطابيّة رئيسيّة حتّى في السياسة المعاصرة، وهو ما يُبْرِز استمراريّة هذا النهج عبْر العصور.

أمّا في التاريخ المعاصر، فتشير العديد من الدراسات إلى أنّ الظهور الأوّل للخطاب الشعبويّ كان مع الحركة النارودنيّة في روسيا أواخر القرن التاسع عشر. كانت أيديولوجيا هذه الحركة، المعروفة باسم "نارودنيتشيستڤو" (Narodnichestvo -وتُترجَم في المعتاد بـ "الشعبويّة")، تقوم على تمجيد الفلّاحين واعتبار الجماعة الريفيّة نموذجًا سياسيًّا للدولة. كما دعا أنصار هذه الحركة إلى "الذهاب إلى الشعب" طلبًا للتوجيه السياسيّ.

الشعبويّة الجديدة، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين في الغرب، تميّزت عن سابقاتها من الشعبويّات الزراعيّة والاستبداديّة. تتّسم هذه الشعبويّة بمعارضتها الصريحة للمؤسَّسات السياسيّة التقليديّة، وأحيانًا تتّخذ موقفًا مناهضًا للسياسة بنفسها، وهي خاصّيّة تشترك فيها معظم الحركات الشعبويّة المعاصرة.

يتناول هذا المقال تحليلًا للشعبويّة الجديدة من خلال دراسة خطاب نتنياهو السياسيّ خلال الحرب الأخيرة على غزّة، حيث برز فيه بوضوح الاستقطاب الحادّ والتقسيم المانويّ بين الخير والشرّ، وبين من يُعتبَر جزءًا من الشعب ومن يُقصى خارجه.

إسرائيل والشعبويّة

لم تبدأ الشعبويّة في إسرائيل مع صعود نتنياهو إلى الحكم عام 1996، بل برزت مع التحوُّل السياسيّ الكبير عام 1977، المعروف بالعبريّة بِـ "مهپاخ"، كما يشير داني ڤِيلْك. هذا التحوُّل شهد وصول اليمين إلى السلطة لأوّل مرّة في تاريخ إسرائيل، مترافقًا مع ضعف في المؤسَّسات التقليديّة. الليكود، الذي قدّم نفسه على أنّه ممثّل "حقيقيّ" للشعب، سعى إلى خلق هَيْمَنة جديدة مقابل هَيْمَنة حزب مپاي (حزب العمل -لاحقًا) التي استمرّت طيلة عقود. واستغلّ الليكود مشاعر الإحباط والتهميش لدى اليهود الشرقيّين، الناتجة عن سياسات التمييز السابقة الممارَسة نحوهم، وسيلةً لكسب التأييد الشعبيّ والوصول إلى السلطة.

يشير ڤيلك إلى أنّ العَقد الثاني من القرن الحادي والعشرين شهد تحوُّلًا في المجتمع الإسرائيليّ نحو الراديكاليّة، ولا سيّما بعد فوز نتنياهو في الانتخابات لفترات متتالية. أصبحت الائتلافات الحاكمة أكثر راديكاليّة في تركيبتها وخطابها وسياساتها. من أبرز هذه التحوُّلات كان تغيُّر حزب الليكود من حزب شعبويّ شموليّ ذي سِمات قوميّة إلى حزب شعبويّ يمينيّ راديكاليّ.

قدّم نتنياهو نفسه على أنّه ممثّل حصريّ لمصالح "الشعب"، مقابل تصوير المؤسَّسات الرسميّة والنُّخَب التقليديّة معاديةً لهذه المصالح. رمى نتنياهو، من خلال هذا الأسلوب، إلى إعادة تشكيل موازين القوى لصالحه، مستهدفًا الحدّ من نفوذ المؤسَّسات التي اعتبرها عائقًا أمام تنفيذ سياساته وترسيخ سلطته.

تشير چيل تالشير، الباحثة الإسرائيليّة في العلوم السياسيّة، إلى أنّ نموذج الحكم الذي يتبنّاه بنيامين نتنياهو في إسرائيل هو شكل فريد من الشعبويّة اليمينيّة. وَفقًا لتالشير، تنحرف هذه الشعبويّة عن مفاهيم الديمقراطيّة الليبراليّة التقليديّة، إذ تركّز على "الحَوْكَمة" (بالعبريّة: משילות) أكثر ممّا تركّز على حماية حقوق الإنسان. وتتمحور -في أساسِ ما تتمحور- في الأمن القوميّ والإصلاح الاقتصاديّ والتشريعات الدستوريّة، حيث تتميّز الشعبويّة في عهد نتنياهو بمزيج أيديولوجيّ يجمع بين الاقتصاد النيوليبراليّ والقوميّة المحافِظة الجديدة. هذا النهج، كما تشير تالشير، يسعى إلى إعادة تعريف "الشعب" على أُسُس عرقيّة-قوميّة، مع تقليص الحقوق الفرديّة والرقابة المؤسَّسيّة. وتَخْلص الباحثة إلى أنّ حكومة نتنياهو تستخدم هذا الخليط الأيديولوجيّ لإحداث تغيير جذريّ في النظام الدستوريّ الإسرائيليّ، مركِّزة السلطة تحت غطاء شعبويّ يدّعي تمثيل إرادة الشعب، وهو

ما يشكّل من منظورها تحدّيًا كبيرًا لمبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة والتعدُّديّة وحقوق الأقلّيّات في إسرائيل.

نتنياهو، الذي سعى منذ بداياته إلى تغيير النُّخَب في إسرائيل، ولا سيّما الأكاديميّة منها التي أسهمت في صياغة اتّفاقيّات أوسلو، نجح في إحداث تحوُّل في النُّخَب السياسيّة. فقد تمكّن من نقل شخصيّات كانت تُعَدّ على هامش المجتمع الإسرائيليّ (كإيتمار بِنْ چڤير وَبتْسِلْئيل سموطْريتْش -على سبيل المثال) إلى مراكز صنع القرار في الحكومة.

برزت شعبويّة نتنياهو على نحوٍ جليّ، خلال عدّة أزمات سياسيّة، مستغلًّا كلًّا منها لتعزيز موقفه وإعادة تشكيل مفهوم "الشعب" في إسرائيل كلّ مرّة من جديد، بدءًا من أزمة كورونا، التي حوّلها لصالحه سياسيًّا، وصولًا إلى محاكماته التي تحوّلت إلى منصّة لمهاجمة مؤسَّسات الدولة. نجح نتنياهو في توظيف هذه الأحداث لرسم صورة جديدة للصراع بين ما يعتبره "الشعب الحقيقيّ" وَ "أعدائه".

في هذا السياق، يكتسب المصطلَح "أعداء الشعب اليهوديّ" أهمّيّة خاصّة في خطاب نتنياهو الشعبويّ. فهو يستخدمه سلاحًا سياسيًّا، قارنًا إيّاه بالاتّهام بمعاداة الساميّة. وهكذا يصبح أيّ منتقِد لسياساته أو لمن يدّعي تمثيلهم عرضةً لهذا الاتّهام الخطير، وإن كان يهوديًّا. هذا الاستخدام للمصطلَح يخلق مُناخًا تَصعب فيه ممارسة النقد البنّاء أو المعارضة السياسيّة الشرعيّة دون أن تُتّهَم بمعاداة الساميّة.

عبْر هذه الإستراتيجيّة الشعبويّة، نجح نتنياهو في تحويل كلّ أزمة إلى فرصة لإعادة تشكيل المشهد السياسيّ. فهو يتّهم الشرطة، ثمّ النيابةَ العامّة، وبالتالي المستشارَ القضائيَّ للحكومة والإعلامَ والأكاديميا والجيشَ؛ أي لم تَسْلم أيّ مؤسَّسة من هجومه المنهجيّ، مصوِّرًا إيّاها جزءًا من "النخبة" المعادية لِـ "الشعب الحقيقيّ" أو "إرادة الشعب" الذي يدّعي تمثيله.

شهدت إسرائيل في السنوات الخمس الأخيرة (2019-2024) حالة غير مسبوقة من عدم الاستقرار السياسيّ، تجلّت في إجراء خمس جولات انتخابيّة متتالية للكنيست. هذا التكرار الانتخابيّ غير المعتاد عكسَ صعوبةَ تشكيل حكومة مستقرّة، حتّى نجح بنيامين نتنياهو أخيرًا في تشكيل حكومة بعد انتخابات تشرين الثاني /نوڤمبر عام 2022. وهذه الحكومة (الحاليّة) هي الأكثر يمينيّة واستيطانيّة في تاريخ إسرائيل. وفي هذا السياق، تشير هُنَيْدة غانم في كتاب "اليمين الجديد في إسرائيل" إلى أنّه، من ناحية، يشكّل صعودُ أقصى اليمين الجديد إلى السلطة جزءًا من ظاهرة عالميّة ويتشارك معها ميزة تطبيع التطرُّف ومَرْكَزَته، ويتقاسم معها الأيديولوجيا القوميّةَ المتعصّبة والشعبويّة وكراهيَةَ الآخَر ومعاداةَ قِيَم الليبراليّة، ومن ناحية أخرى يتّخذ صعود اليمين الجديد بصِيَغِهِ المتنوّعة الخلاصيّة والقوميّة والشعبويّة مميّزاتٍ خاصّة بسبب السياق الاستعماريّ الاستيطانيّ، وينطوي على آثار وخيمة على الفلسطينيّين.

شَرَعت هذه الحكومة في إجراء ما وُصِف بِـ "الانقلاب الدستوريّ" الذي يرمي إلى تقييد وإضعاف الأجهزة والمؤسَّسات المسؤولة عن كبح جماح السلطتَيْن التنفيذيّة والتشريعيّة، وهو ما أثار أزمة سياسيّة حادّة في إسرائيل.

أدّت معارضة هذا الانقلاب الدستوريّ إلى تعميق الشرخ التاريخيّ بين الإشكناز واليهود الشرقيّين في إسرائيل. ويدّعي الشعْبَوِيّون في السلطة أنّ هذا الإجراء ديمقراطيّ ويمثّل إرادة الشعب، مستندين إلى التعريف الأبسط للديمقراطيّة بأنّها تعبير عن إرادة الأغلبيّة. يشير عزمي بشارة، في كتابه "في الإجابة عن سؤال: ما الشعبويّة؟"، إلى أنّ الديمقراطيّات التي لم تمرّ بمرحلة ليبراليّة كانت أشدّ هشاشةً وأقلّ مقاوَمةً للخطاب الشعبويّ ومَضارّه. وهذه هي حالة الدول التي انتقلت إلى الديمقراطيّة الشاملة دون اجتياز مرحلة ليبراليّة سابقة على تعميم حقّ الاقتراع. ففيها يمكن أن تتعرّض الحرّيّات المدنيّة إلى خطر حقيقيّ مع رفع الشعبويّة قيمة المشارَكة السياسيّة وحكم الأغلبيّة فوق قيمة الحرّيّات.

يُبرِز هذا الوضع أيضًا التوتُّر المستمرّ بين الديمقراطيّة الإجرائيّة والليبراليّة، وهو توتُّر بارز في الأنظمة التي لم تمرّ في سيرورة ليبراليّة حقيقيّة كإسرائيل، وبخاصّة في ظلّ كونها أصلًا ديمقراطيّة حصريّة لفئة معيَّنة واحدة فقط هي اليهود ويعيش فيها الفلسطينيّون مواطَنة هامشيّة وعَرَضيّة داخل الخطّ الأخضر، بينما تقوم إسرائيل بممارسة نظام أپارتهايد في المناطق التي احتلّتها عام 1967 والتي يعيش فيها ما يربو على خمسة ملايين ونصف مليون فلسطينيّ.

الحرب على غزّة وترسيخ سياسة الشعبويّة

رسّخت الحرب الراهنة على غزّة مظاهر الشعبويّة في خطاب رئيس الوزراء الإسرائيليّ بنيامين نتنياهو. فمنذ بداياته السياسيّة، تبنّى نتنياهو خطابًا شعبويًّا، مصوِّرًا الفلسطينيّين عدوًّا وتهديدًا للشعب اليهوديّ. وفي سياق الحرب الحاليّة على قِطاع غزّة، استمرّ في توظيف هذا الخطاب لتبرير العدوان على القِطاع، مقدِّمًا إيّاه على أنّه دفاع عن الشعب اليهوديّ الذي يدّعي تمثيله حصريًّا.

نتنياهو، الذي تميّز بإدارته للأزمات السياسيّة الداخليّة والخارجيّة باستخدام السياسة الشعبويّة، وَجَد في هذه الحرب فرصة لتعزيز صورته كحامٍ للأمّة اليهوديّة في مواجَهة ما يصوّره على أنّه تهديد وجوديّ. هذا النهج الشعبويّ لا يقتصر على تصوير الصراع مع الفلسطينيّين فحسب، بل يمتدّ ليشمل معارضيه السياسيّين داخل إسرائيل، حيث يصوّرهم كمتواطئين مع "الأعداء" أو غير مدركين لحجم التهديد.

في الحرب الأخيرة على غزّة، تتجلّى سِمَة بارزة من الخطاب الشعبويّ لنتنياهو، تتجلّى في تقسيمه الحادّ للعالَم بين قطبَيِ "الخير" وَ "الشرّ" وما يصفه بالحضارة والبربريّة. ويتجسّد هذا النهج في شعار "النصر الشامل" الذي يرفعه منذ اندلاع الحرب. ولعلّ خطابه الأخير في الكونجرس في الولايات المتّحدة، في الـ 24 من تمّوز /يوليو عام 2024، يمثّل ذروة هذا الخطاب، إذ وسّع فيه رؤيته الثنائيّة ليصوّر بحسبها العالَمَ الأمريكيّ والأوروپيّ محورًا للخير، في مقابل محور الشرّ الذي يضمّ -من وجهة نظره- كلّ دولة أو فئة أو مؤسَّسة لا تقف إلى جانب إسرائيل. وهكذا تحوّلت رؤية نتنياهو من صراع محلّيّ بين "اليهوديّ الطيّب" وَ "الفلسطينيّ الإرهابيّ" إلى معركة كونيّة، إذ رسم خطًّا فاصلًا يقسم العالَمَ بأَسْره إلى معسكرَيْن: أنصار إسرائيل المستنيرين، مقابل أعدائها المتوحّشين.

ويُعَدّ خطاب نتنياهو في الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة، في الـ 27 من أيلول /سپتمبر (2024)، من أكثر خطاباته الشعبويّة تطرُّفًا؛ إذ فيه قدّم قائمة من الأعداء "الأشرار" الذين يزعم أنّهم يهدّدون وجود

إسرائيل. بدأ نتنياهو بادّعاء امتلاكه "الحقيقة المطْلَقة" وتصويره إسرائيل دولةً ساعية إلى السلام في مواجَهة "أعداء متوحّشين". هذه الثنائيّة بين الخير المطلَق والشرّ المطلَق شكّلت محورًا أساسيًّا في خطابه مجدَّدًا، معزِّزًا إيّاها باستخدام الرواية الدينيّة التوراتيّة؛ فقد استشهد بأقوال النبيّ موسى، قائلًا: "إنّنا نواجه الاختيار الخالد نفسه الذي وضعه موسى أمام شعب إسرائيل قبل آلاف السنين [...] لقد أخبرنا موسى أنّ أفعالنا سوف تحدّد ما إذا كنّا سنورِّث للأجيال القادمة نعمةً أَمْ نقمةً".

استخدم نتنياهو "خارطة اللعنة" وَ"خارطة النعمة" لرسم حدود جغرافيّة بين الخيرّ والشرّ، واصفًا إحداهما بأنّها تمثّل "قوس الإرهاب" الذي خلقته إيران. وعدَّدَ أعداءً آخَرين مثل حماس وحزب الله واليمن.

ضمن قائمة ما يعتبره نتنياهو أعداء للأمّة والشعب اليهوديّ، انتقد بشدّةٍ المؤسَّساتِ الدوليّةَ، وخاصّة الأمم المتّحدة، واصفًا إيّاها بِـ "بيت الظلام" ومتّهِمًا إيّاها بمعاداة الساميّة. صوّر نتنياهو إسرائيل ضحيّة للظلم العالميّ، مشيرًا إلى كثرة القرارات الصادرة ضدّها في الأمم المتّحدة. هذا التصوير الذاتيّ كضحيّة يُعَدّ من الإستراتيجيّات الشائعة في الخطاب الشعبويّ، إذ يُستخدم لتعبئة الدعم الشعبيّ وتبرير السياسات المتّبَعة. في هذا السياق، يمكن النظر إلى هذا الخطاب كمحاولة لتبرير حرب الإبادة في غزّة.

وعلى الصعيد الداخليّ، يسعى نتنياهو من خلال هذا الأسلوب إلى توحيد صفوف مؤيّديه، وتعزيز شرعيّته وقوّته السياسيّة، وحَرْف الانتباه عن التحدّيات الداخليّة والقضايا القانونيّة التي يواجهها. وبذلك، تصبح الحرب على غزّة أداة سياسيّة في يد نتنياهو لترسيخ سلطته وتعزيز خطابه الشعبويّ. فقد أحدثت الحرب على غزّة بعد السابع من تشرين الأوّل /أكتوبر (2023) انتقالًا في السياسة الشعبويّة الإسرائيليّة نحو شعبويّة قوميّة أكثر تطرُّفًا. بدأ هذا التحوُّل بتصعيد الخطاب ضدّ الفلسطينيّين بصورة عامّة، متجاوزًا حدود غزّة ليشمل الفلسطينيّين في الضفّة الغربيّة والداخل الإسرائيليّ، ولا تقتصر ممارَسته على نتنياهو فحسب، بل تتجاوزه إلى زمرته الحاكمة وداعميه. فقد شهدنا سلسلة من الملاحَقات والاعتقالات للعديد من الطلبة الجامعيّين والأكاديميّين والمحامين والفنّانين، عربًا ويهودًا، ممّن انتقدوا الحرب التي تشنّها إسرائيل على غزّة. هذه الملاحَقات لم يقتصر مَصدرها على الشرطة، بل تشمل كذلك مواطنين من اليمين المتطرّف ممّن هاجموا مواطنين عربًا أو يهودًا عارضوا أو انتقدوا هذه الحرب.

الكابيتول في إسرائيل

في الـ 29 من تمّوز /يوليو المنصرم (2024)، شهدت إسرائيل حدثًا شبيهًا باقتحام مبنى الكابيتول في الولايات المتّحدة في الـ 6 من كانون الثاني /يناير عام 2021. فبعد أن داهمت الشرطة العسكريّة الإسرائيليّة منشأة الاعتقال "سْدِيهْ تِيمانْ"، حيث يُحتجز معتقلون من قِطاع غزّة منذ بداية الحرب، وجرى توقيف تسعة جنود إسرائيليّين للاشتباه بتورُّطهم في ممارَسة تعذيب جنسيّ شديد لأحد المعتقَلين الفلسطينيّين، قام أنصار اليمين المتطرّف، بمن فيهم أعضاء كنيست، باقتحام منشآت عسكريّة احتجاجًا على هذا الإجراء. لاحقًا، انتقلت المحاولات إلى قاعدة "بِيتْ لِيدْ" حيث جرى نقل الجنود التسعة للتحقيق. هناك، اقتحم أنصار اليمين، بمن فيهم جنود ملثَّمون ومستوطنون، القاعدة التي تضمّ مقرّ المحكمة العسكريّة التابعة للجيش الإسرائيليّ.

خاتمة

يعكس هذا التحوُّل في الخطاب إستراتيجيّة ذات شَقَّيْن: توحيد الجبهة الداخليّة الإسرائيليّة من خلال تحديد "عدوّ مشترَك"، والتصدّي للانتقادات والمساءَلة القانونيّة الدوليّة لممارَسات إسرائيل. من خلال هذا النهج، يسعى نتنياهو إلى تقديم نفسه ممثِّلًا للقِيَم التي يراها إيجابيّة أو قِيَم "الخير"، موسِّعًا نطاق خطابه ليتجاوز حدود إسرائيل ويشمل المجتمع الدوليّ. وهو يصوّر نفسه مُدافعًا عن القِيَم العالميّة الليبراليّة، ساعيًا إلى تحقيق ما يصفه بِـ "النصر الشامل" للخير الشامل في مواجهة ما يعتبره تهديدًا. هذا الأسلوب في الخطاب يعكس استخدامًا جديدًا للشعبويّة يتيح له تشكيلَ الرأي العامّ المحلّيّ والدوليّ من جديد، وفرصةً لمواجَهة ما يصفه بِـ "محور الشرّ" دونما تعرُّض للمساءَلة والمحاسَبة من أحد.

*** مريم فرح: مذيعة وصِحافيّة وكاتبة وطالبة ماجستير في العلوم السياسيّة، في جامعة تل أبيب.**

الدَّوْر الدبلوماسيّ للأكاديميا الفلسطينيّة

"إنّهم يؤلّبون العالم ضدّنا، ويحشدونه معهم. هذا إذا اضطُرّوا إلى الاعتراف بأنّنا موجودون. ونحن كنّا دائمًا نتجاهل العالم معتقدين أنّ إيماننا بحقّنا يكفي لإنجازه" - ممدوح عدوان

دعد محمود*

أسهَمَ التقدُّم العلميّ الذي أنتجه العصر الرقْميّ المُعَوْلَم في العلوم الإنسانيّة كافّة في ربط المجتمَعات السياسيّة بعضها ببعض، ولا سيّما ما يخصّ تطوُّر مفهوم ودَوْر الدبلوماسيّة؛ إذ طَوال عصور طويلة كانت الدبلوماسيّة الرسميّة الأداةَ الرئيسيّة للتواصل بين الكيانات السياسيّة، والتي تقوم بها أنظمة الحكم المختلفة. وتظهر أهمّيّة تطوُّر الدبلوماسيّة في تغيير آليّات وطرق التواصل بين المجتمعات السياسيّة وتأثيراتها في السياسة الدوليّة التي أُطلِق عليها "الدبلوماسيّة العامّة"، وهي التي ما زالت قواعدها ومحدّداتها في طَوْر الضبط والنقاش. ومع ذلك، منحت الدبلوماسيّة العامّة فاعلين غيرَ حكوميّين في مجالات متعدّدة أدوارًا دبلوماسيّة، منها (على سبيل المثال لا الحصر): المنظَّمات غير الحكوميّة؛ الاقتصاد؛ الطبّ؛ الرياضة؛ التعليم. إذ قام هؤلاء بأدوار مُهِمّة في تعزيز العلاقات بين الدول من خلال التركيز على شعوبها والفاعلين غير الحكوميّين فيها.

لا تزال "الدبلوماسيّة العامّة" ومساراتها قيد البحث في حقل العلوم السياسيّة، وذلك أنّها ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالسياسة الخارجيّة والعلاقات الدوليّة في المنتظم الدوليّ، ولا سيّما في ما يخصّ طبيعة علاقتها بالدبلوماسيّة الرسميّة لأنظمة الحكم المختلفة والتنافس الذي يمكن أن ينتج عن عمل الدبلوماسيّة العامّة؛ فقد تُقدِّم بعضُ الجهات غير الحكوميّة نفسَها كبديل عن المؤسَّسات الحكوميّة. يقودنا ما سبق إلى التساؤل عن الأدوار المُمْكنة والمحتمَلة التي بالإمكان تأديتها من الدبلوماسيّة العامّة وتفرُّعاتها المختلفة في عالمنا المعاصر (من ذلك -على سبيل المثال- الأكاديميا والدَّوْر الدبلوماسيّ الذي يمكن أن تؤدّيه؛ إذ أثّر سلوك الجامعات ومؤسَّسات التعليم وأسهَمَ في تمدُّدها وتوسُّعها لاستيعاب طلبة وأساتذة أجانب، وأسهَمَ ذيوع صيت بعض الجامعات في دول محدَّدة في تشجيع الانتقال للدراسة فيها، وبالتالي ازداد التفاعل بين المؤسَّسات التعليميّة دوليًّا، وتبع ذلك بروزُ دَوْر العلوم والجامعات في تحسين التواصل بين الشعوب، والتبادل الثقافيّ، حتّى إنّ أنشطة التعليم العالي باتت تُصنَّف على أنّها واحدة من أدوات القوّة الناعمة التي يمكن من خلالها تحقيق أهداف الدول بعيدًا عن القوّة العسكريّة، والمقصود بهذا ممارسة دَوْر دبلوماسيّ من خلال التأثير في الرأي العامّ في الدول المستهدَفة، على نحوٍ يضمن الضغط على الحكومات كي تتبنّى سياسات تحقِّق من خلالها الدولةُ أهدافها الخارجيّة، ويكون هذا من خلال خلق حالة تضامن وتقارب مع العامّة والجهات غير الحكوميّة في الدولة المستهدَفة، حتّى لو كانت الجهات الرسميّة فيها معادية أو في حالة انحياز أو حياد سلبيّ، وهنا يكون العمل ضدّ سياسات الدولة المستهدَفة، وذلك من خلال خلق حالة رفض بين العامّة والمنظَّمات غير الحكوميّة وحرم الجامعات فيها لسياسات دولهم.

ولأنّ مفهوم الدبلوماسيّة العامّة ينطوي على التواصل المبنيّ على الوعي، والاهتمام، والمعرفة، والمناصَرة ومن ثَمّ الفعل الداعم، فمن البديهيّ أن تكون مؤسَّسات التعليم والمؤسَّسات العاملة في الفضاء المعرفيّ والمؤسَّسات الثقافيّة فاعلًا أساسيًّا فيها، وهو ما تنبّهت إليه كثير من الدراسات، وأشار إليه أبرز منظِّري الدبلوماسيّة العامّة إذ تناولوا العلاقات الأكاديميّة وإنتاج المعرفة وتداولها وتأثير ذلك في علاقات الدول وتعريف الشعوب بالدولة المصدِّرة لهذه المعرفة ودَوْرها الأساسيّ في الدبلوماسيّة الثقافيّة والعديد من الدبلوماسيّات المتخصّصة التي ظهرت كمفاهيم حديثة -من بينها دبلوماسيّة التعليم، ودبلوماسيّة العلوم، ودبلوماسيّة المعرفة.

ولعلّ أحد أبرز وأحدث الشواهد على دَوْر المعرفة المتداوَلة في نطاق مؤسَّسات الأكاديميا وبين أفرادها، في دفع تحرُّكات الحرم الجامعيّ ومؤسَّسات التعليم، وفاعليّتها في خلق حالة من الوعي والاهتمام والمناصَرة، هو الحراك الطلّابيّ العالميّ من أجل وقف الحرب الجارية على غزّة ومطالَبات وقف الإبادة فيها، والذي غطّته وسائل الإعلام الغربيّة على نطاق واسع، بالإضافة إلى انتقال أثره إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة تباعًا، وكذلك الأمر على مستوى أوروبا والعالم، وهو ما أثار حفيظة الساسة وجماعات الضغط الداعمة لإسرائيل. هذه الحراكات قادتها ودعت إليها جماعات طلّابيّة وأكاديميّة عملت طيلة سنوات على التوعية بشأن الحقوق الفلسطينيّة وفضح الانتهاكات الإسرائيليّة، في تعاون وجهود مستمرّة بين أساتذة وطلبة ومنظَّمات غير حكوميّة.

ذاك يستدعي البحثَ في دَوْر الأكاديميا في العالم المعاصر والتركيز على دَوْرِ الأكاديميا الفلسطينيّة الدبلوماسيّ، وعلى ما يمكن أن تؤدّيه الأكاديميا -مؤسَّسةً وأفرادًا- في إنتاج المعرفة وتدويلها في سبيل توجيه الرأي العامّ العالميّ للتأثير في سياسات الدول تجاه الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ على نحوٍ يدعم الحقوق الفلسطينيّة، بالاستناد إلى مراجَعة تجارب عالميّة، من بينها -على سبيل المثال- تجربةُ المقاطعة الأكاديميّة ضدّ نظام الفصل العنصريّ في جنوب أفريقيا، وتجربةُ الطلبة الجزائريّين في تمثيل جبهة التحرير الوطنيّ أينما حُظِرت وتعذّر حضورها، بالإضافة إلى التجارب الأبرز في مجال الدبلوماسيّة العامّة كالتجارب الأمريكيّة والصينيّة في برامج التبادل الطلّابيّ، والمملكة المتّحدة، وفرنسا، وتركيّا في المراكز الثقافيّة وتعليم اللغات، وغيرها من التجارب التي ركّزت فيها الدول على الاستثمار في استضافة الطلبة الأجانب لِما لهذه الفئة من الطلبة الوافدين من دَوْر في تطوير الوعي في بلادهم حول الصورة الحقيقيّة للبلد وثقافته، أو الطريقة التي "تودّ" أن تظهر بها، أو -في حالات أخرى- تقديم صورة بلد مُعادٍ لها بصورة معيَّنة، وهو ما دفع برلمانات دول مثل الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة إلى المطالَبة باستثناء الطلبة من مجموع أعداد اللاجئين فيها، وعيًا منهما بأهمّيّة وجودهم ودَوْر هذا الوجود في خلق تصوُّر عامّ عن الدولة يخدم أهدافها الخارجيّة. ويساعد النظر في هذه التجارب في فَهْم ماهيّة الأدوار الدبلوماسيّة للأكاديميا وفَهْم تأثيراتها، والبحث في التقاطعات بين هذه التجارب من جهة، والتنظيرات المتعلّقة بالدور الدبلوماسيّ للأكاديميا وَفقًا لمفاهيم الدبلوماسيّة الحديثة من جهة أخرى.

وتشير مراجَعة بعض التجارب الفلسطينيّة الفرديّة والجماعيّة إلى نجاحات في سياق التعريف بالقضيّة ومجابهة الرواية الإسرائيليّة ومقاوَمتها، تمكّنت من خلالها الأكاديميا والعمل في مجالات البحث والنشر والتواصل الأكاديميّ من التعريف بالحقوق الفلسطينيّة وانتهاكات الاحتلال الإسرائيليّ وترسيخها كواحدة من أهمّ حالات الدراسة في سياق دراسات الاستعمار الاستيطانيّ. ولعلّ هذه التجارب الفرديّة -ومنها تجربة إدوارد سعيد وإبراهيم أبو لغد وغيرهما- قد وَضعت اللَّبِنات الأساسيّة

لتفعيل دَوْرٍ للأكاديميا دبلوماسيٍّ من خلال إسهاماتها واختراقها للأكاديميا الغربيّة، بالإضافة إلى تجارب مركز أبحاث منظّمة التحرير ومؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة وغيرها من المراكز البحثيّة التي عملت في الخارج، وكذلك عمل المدرِّسين الفلسطينيّين في التعليم الأساسيّ في الدول العربيّة، وجهود اتحاد طلبة فلسطين في الخارج خلال ستّينيّات وسبعينيّات القرن الماضي.

عملت الجامعات الفلسطينيّة قبل عهد أوسلو في حيّز سيطرت عليه إسرائيل إداريًّا وعسكريًّا، وذاك ما ترتّبت عليه إغلاقاتٌ للجامعات دائمةٌ ومتعدّدة، وعدمُ الاعتراف ببعضها (كالجامعة الإسلاميّة في غزّة -على سبيل المثال). ومع عودة قيادة منظّمة التحرير إلى الضفّة الغربيّة وقِطاع غزّة ونشأة السلطة الفلسطينيّة فيها، تغيّرت أوضاع هذه الجامعات وأصبح عملها بموجِب نظام عمل المؤسّسات الفلسطينيّة ووزارة التعليم العالي، وبات ترخيص الجامعات ومرجعيّتها القانونيّة والتنظيميّة شؤونًا فلسطينيّة، إلّا أنّ هذا لم يؤدّ إلى الخلاص من التعقيدات الإسرائيليّة التي لاحقت ولا زالت تلاحق محاولات تواصل الجامعات والمؤسّسات الأكاديميّة الفلسطينيّة مع العالم، من خلال تقييد دخول الطلبة والأساتذة الأجانب إلى الأراضي الفلسطينيّة، وملاحَقة المؤسّسات التعليميّة الفلسطينيّة وأفرادها.

تُعَدّ برامج التبادل الطلّابيّ التي انخرطت فيها الجامعات الفلسطينيّة منذ سنوات إحدى أهمّ أدوات الدبلوماسيّة الثقافيّة التي تعتدّ بها دول رائدة في مجال الدبلوماسيّة العامّة (ومن بينها الولايات المتّحدة)، بالإضافة إلى الحملاتِ الأكاديميّة الفلسطينيّة التي تعمل على المستوى العالميّ، والمؤتمراتِ والورشات التي تَعْقدها مجموعات أكاديميّة فلسطينيّة، والظهورِ الإعلاميّ للأكاديميا في وسائل الإعلام الرئيسيّة (Mainstream Media) في الدول، وأنشطةِ حمْلة المقاطَعة الأكاديميّة ضمن "حركة مقاطعة إسرائيل" (BDS) التي كان لها دَوْر فاعل في إشعال الاحتجاجات الطلّابيّة العالميّة خلال الحرب على غزّة، بالتنسيق مع فروع طلّاب من أجل العدالة في فلسطين وغيرها حول العالم.

على المستوى الرسميّ، تُعتبَر برامج التعاون بين مؤسّسات التعليم العالي حول العالم والتعليم العالي الفلسطينيّ من أهمّ الأدوات التي يمكن توظيفها كممارسة دبلوماسيّة للأكاديميا الفلسطينيّة، ومنها المِنح الدراسيّة السنويّة التي تُطرح للطلبة الفلسطينيّين في الداخل والشتات عبْر القنوات الرسميّة للسلطة الفلسطينيّة ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة، وبرامج التبادل الطلّابيّ التي تشارك فيها الجامعات الحكوميّة وغير الحكوميّة بتنسيق مع وزارة التعليم العالي الفلسطينيّ، بالإضافة إلى الإنتاج البحثيّ والمشارَكات الدوليّة لمراكز الأبحاث والجامعات التابعة للسلطة ولمنظّمة التحرير، وكذلك العمل مع المنظّمات والمؤسّسات الدوليّة المهتمّة بالتعليم -ومن بينها (على سبيل المثال) منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة (UNESCO).

في مجال الدبلوماسيّة العامّة، تعمل المؤسّسات الرسميّة وَفقًا للرؤية الرسميّة ومحدّداتها؛ إذ تختلف حسابات والتزامات السلطة الفلسطينيّة عن المنظّمات غير الحكوميّة، وهو ما قد يظهر في أحيان كثيرة على هيئة خلاف وتضادّ في مسارات العمل، ومع ذلك يمكن توظيف هذه الخلافات لخدمة أهداف السياسة الخارجيّة الفلسطينيّة، والتعاون في مسارات العمل المشترَكة، والاستفادة من المساحات الإضافيّة للمنظّمات غير الحكوميّة وتأثيرها، وهذا هو جوهر الدبلوماسيّة غير الحكوميّة وغيرها من أشكال الدبلوماسيّة الحديثة. ومن الممكن أن يكون هذا التنسيق على شكل تَبَنٍّ رسميّ للجهود غير الحكوميّة أو دعمها، ومن ذلك -على سبيل المثال- دعم منظّمة التحرير الفلسطينيّة

من خلال المجلس المركزيّ الفلسطينيّ الذي أقرّ عام 2018 تَبَنّي "حركة مقاطعة إسرائيل" (BDS) وسحب الاستثمارات منها، وهو ما رحّبت به الحركة المعروفة بانتقاداتها لمحادثات السلطة الفلسطينيّة ومنظّمة التحرير مع إسرائيل ونشاطاتهما في إطار العمل على تحقيق رؤيتهما للسلام.

إنّ إسناد دَوْر دبلوماسيّ للأكاديميا الفلسطينيّة يعمل باتجاه إنتاجِ المعرفة، واستغلالٍ أَمْثَل لقدرة مؤسَّسات التعليم والمراكز البحثيّة وأفرادها على التواصل الشبكيّ لتصدير هذه المعرفة وخلق نقاشات حولها في الجامعات والمؤتمرات والفعّاليّات العلميّة، ويصبّ في مجال تحييد أنشطة الـ "هَسْباراه" ("הַסְבָּרָה") التي يعرّفها البعض بالدبلوماسيّة العامّة الإسرائيليّة فيما هي تقع فعليًّا في إطار الدعاية الموجَّهة ("البروپاچندا") التي تتواطأ المؤسَّسات الأكاديميّة والإعلاميّة والحكوميّة الإسرائيليّة لتعميمها، وتكشف بالتالي تضليلها وتحُدّ من إمكانيّة وصولها، بالإضافة إلى تعزيز الحضور الفلسطينيّ على المستوى الدوليّ، في الوقت الذي تتصدّر فيه إسرائيل مجالات الصناعات التكنولوجيّة والبحث العلميّ والذي يعود إلى دعم وتمويل البحث والابتكار، وتحقيقها مستويات متقدّمة في مجال دبلوماسيّة العلوم، واختراق حرم الجامعات وتقييد الحرّيّات الأكاديميّة فيها بما يتناسب مع محدّدات "معاداة الساميّة"، وبدعم من الصهيونيّة العالميّة وحلفائها.

لا يمكن أن تتحقّق معاني وأهداف الدبلوماسيّة العامّة دون تنسيق جهودها مع جهود الدبلوماسية الرسميّة من جهة، وتحديد قواعد عمل هذه الدبلوماسيّة من جهة أخرى، ودون ذلك تصبح الأدوات السابقة المذكورة مجرَّد جهود تخدم مؤسَّساتها أو طاقات مهدورة. يضاف لما سبق تعزيز التعاون بين التعليم العالي الفلسطينيّ ووزارة الخارجيّة على نحوٍ يخدم توجيه العمل الأكاديميّ لتقوية العلاقات الخارجيّة وتحقيق أهداف الدبلوماسيّة الفلسطينيّة، وهنا تكمن جوانب القصور في تشكيل دبلوماسيّة أكاديميّة فلسطينيّة قادرة على المواجهة والمناورة في وقت تنشط فيه الـ "هَسْباراه" الإسرائيليّة تحت غطاء الدبلوماسيّة العامّة وتنظّم عملها لاختراق المؤسَّسات الأكاديميّة حول العالم، مستفيدة من نشاط الدبلوماسيّة الرسميّة الإسرائيليّة وطبيعة الدعم الغربيّ للصهيونيّة. وقد ركّزت الدراسات التي تناولت الدَّوْر الدبلوماسيّ للجامعات والطلبة والمؤسَّسات الأكاديميّة على العلاقة التكامليّة بين مؤسَّسات الدولة، وعلى طبيعة المهامّ والمناصب اللازمة لتفعيلها، وقد لجأت دول مثل الولايات المتّحدة إلى استحداث منصب مستشار علميّ في وزارة الخارجيّة يوجّه الوزارةَ إلى كيفيّة استخدام العلاقات الأكاديميّة وتوجيهها على نحوٍ يلائم أهداف الدبلوماسيّة العامّة.

ما تواجهه الأكاديميا الفلسطينيّة حول العالم هو محاولات لاحتكار المعرفة وتزوير الرواية. تقوم بهذه المحاوَلات إسرائيل والأنظمة الغربيّة الداعمة لها. وما بين مقاومة الأكاديميا ودبلوماسيّتها تتكامل الأدوار وتتشابك. وإن كان الفعل المقاوِم للأكاديميا مندفعًا بروح الثورة والمقاوَمة، فإنّ الدَّوْر الدبلوماسيّ يركن إلى قواعد يستطيع الفاعلون غير الرسميّين فيها التواصل مع المؤسَّسات الدوليّة والمنظَّمات غير الحكوميّة الدوليّة للتواصل والتعريف بالقدرات الفلسطينيّة في تخصُّصات العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة والمشارَكة في حلّ المشكلات العامّة التي تشغل العالم، ومن خلالها تسلّط الضوء على الانتهاكات بحقّ الفلسطينيّين كقضايا المُناخ والمياه والبيئة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وهي جهود تعاديها إسرائيل وتسعى إلى عزلها وتحييدها، ومن ذلك رفض إسرائيل ومعارضتها لمنح كرسيّ اليونسكو في مجال علم الفلك والفيزياء الفلكيّة لجامعات غزّة في العام 2012، مع أنّ فكرة الكرسيّ ببساطة هي أن تقود الجامعة فريقًا يعمل على تعزيز المعرفة في مجال محدَّد وتعزيز التعاون والشراكات مع الجامعات حول العالم، واعتبرت إسرائيل فشل ضغوطها

حينذاك مؤشّرًا على تدهور علاقتها باليونسكو إلى أدنى مستوياتها، وربطت موضوع الكرسيّ في جامعات غزّة بموضوع اعتراف اليونسكو بفلسطين، وعادت لترفض تجديده في العام 2017 ولم تُفْلِح أيضًا.

صحيح أنّ الأهمّ هو تنسيق الجهود بين ما هو حكوميّ وما هو غير حكوميّ، إلّا أنّ الوعي بتأثير الأكاديميا في الرأي العامّ العالميّ أيضًا ووعي الأكاديميّ وتوعيته بشأن الأدوار المحتمَلة للأكاديميا يعطي حضورها الدبلوماسيّ في ساحات عدّة زَخْمًا دون تكليف رسميّ، تمارِس من خلالها مجموعاتُ الطلبة والأساتذة حشْدَ التأييد للقضيّة من خلال الإنتاج المعرفيّ وتسويقه في المنصّات البحثيّة التقليديّة والرقْميّة، وعَبْر وسائل التواصل الاجتماعيّ والإعلام، كلٌّ في مجال تخصُّصه، بل إنّ العلاقات الطبيعيّة التي تنشأ بين الطلبة في حرم الجامعات والتفاعل بينهم وبين غيرهم من الطلبة الأجانب والمحلّيّين والأساتذة والمؤسّسة تأخذ بعدًا دبلوماسيًّا ضمن المفاهيم الحديثة للدبلوماسيّة والتحديثات المتزايدة عليها، وهي خطوات أخذها على عاتقه جَمْعٌ منهم لسنوات، وتجلّت تأثيراتها خلال احتجاجات الطلبة ودعم أساتذتهم في الجامعات الأمريكيّة، وهو ما يعزّز من أهمّيّة الاستفادة من ميزات الأكاديميا وطاقاتها، ما دامت الدبلوماسيّة بطبيعتها تتأثّر بحركة المجتمَعات وتطوُّرها وطرق التفاعل والتواصل بينها، ويمكن دائمًا أن يصبح أفراد فئات محدَّدة مؤثّرين وفاعلين محتمَلين فيها.

ولأنّ التفكير في هذه الأدوار يتطلّب بالضرورة البحثَ في قواعد هذه الدبلوماسيّة عمومًا، وقواعدها مع خصوصيّة الحالة الفلسطينيّة المتمثّلة في أهداف السياسة الخارجيّة الفلسطينيّة والمتمثّلة بالحصول على دعم شعبيّ ورسميّ دوليّ ابتغاء الاعتراف بفلسطين وحقوق شعبها، لكونها أراضٍ محتلّة، فإنّ هذا يتطلّب البحث في إخفاقات الدبلوماسيّة الحديثة دون تضخيم إمكانيّاتها والركون إليها حصرًا، مع الأخذ بعين الاعتبار السلوكَ العامَّ والسياسة العامّة للدولة ومؤسَّساتها على مستوياتها الداخليّة والخارجيّة، وهو ما تَنبَّهَ إليه منظِّرو الدبلوماسيّة العامّة مؤكّدين أنّه لا يمكن للدبلوماسيّة العامّة أن تجمِّل أو تمحو سلوكيّات أخرى للدولة يتّخذ منها الرأي العامّ موقفًا معاديًا، بل إنّه على العكس من ذلك، إذ إنّ نشاط الأكاديميا في هذه الحالة إن لم يخضع لمرونة عالية وقدرة عالية على التواصل والعقلانيّة والفَهْم الدقيق للمجتمعات التي تعمل عليها ومستوى الحرّيّات الأكاديميّة في الدول المستهدَفة، وفي التعامل مع التحريض عليها أو رفضها، قد يأتي بنتائج عكسيّة، وقد يعرّض أفرادها لمضايقات واعتداءات تزيد من سوء الموقف في فترات حرجة كالحروب والنزاعات المسلَّحة. وهو ما يقودنا إلى حسّاسيّة العمل في مجتمَعات تسيطر عليها قواعد نبذ معاداة الساميّة، واستغلال العمل المقاوِم أو التصريحات الرسميّة الفلسطينيّة لتحييد دَوْر الجهات العاملة الدوليّة لحشد التأييد العالميّ لفلسطين.

ممّا سبق نرى أنّ العمل الدبلوماسيّ للأكاديميا لا بدّ أن ينبع من فَهْمها للحالة الفلسطينيّة وواقع النظام السياسيّ الفلسطينيّ وعلاقاته مع الخارج، ويتكامل مع أهدافه وأدواره على المستوى الداخليّ، وكذلك يتطلّب من المؤسَّسة الرسميّة جهودًا لتمكين دَوْر الأكاديميا فلسطينيًّا وتعزيز الحرّيّة الأكاديميّة، بالإضافة إلى توظيف معارفها وخبراتها في عمليّات صنع القرار، وصياغة التوجُّهات الرسميّة، وتمكينها كواحدة من أدوات الدبلوماسيّة العامّة ومَنْح أدوار دبلوماسيّة لفئات جديدة أو التعاون معها، وتقليص الفجوة بين توجُّهات الدبلوماسيّة الرسميّة ونشاط الأكاديميا عالميًّا.

إنّ ممارسة أدوار دبلوماسيّة للعاملين في الحيّز الأكاديميّ، سواء أكان ذاك بمبادَرة فرديّة أَمْ بتكليف رسميّ، يدفع على نحوٍ إيجابيّ إلى نشر السرديّة الفلسطينيّة ومعاناة الفلسطينيّين، ويتخطّى حدود الدبلوماسيّة التقليديّة وقيودها، ويعمّق معرفة العالم بنا ويدفعه إلى سماع أصواتنا بِلُغة الحقيقة والمعرفة؛ ولذا لا يمكن الوقوف عند الكتابة حولها، بل ينبغي العمل على نحوٍ منظَّم ومنسَّق تقف فيه كلّ جهة عند مسؤوليّاتها لتحويلها إلى ممارَسة فاعلة.

*** دعد محمود: باحثة دكتوراة في العلوم السياسيّة في كليّة العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعية، جامعة قرطاج-تونس.**

في ظلّ خسارة مؤكَّدة: الالتماسات المقدّمة إلى المحكمة العليا الإسرائيلية

رغدة عوّاد*

يتناول هذا المقال الأسباب التي تدفع مؤسّساتٍ قانونيّةً تعمل في مجال حقوق الإنسان إلى تقديم الْتماساتٍ إلى المحكمة العليا متعلّقةٍ بشؤون الفلسطينيّين، في ظلّ خسارة مؤكَّدة وتيقُّن من عدم وجود احتماليّة قبول المحكمة للالتماس والحصول على قرار قضائيّ مُنْصِف تجاه الملتمسين.

قدّمت مؤسَّسات قانونيّة تعمل في مجال حقوق الإنسان على مرّ السنين العديدَ من الالتماسات إلى المحكمة العليا باسم فلسطينيّين، تتعلّق بقضايا مختلفة من بينها: هدم البيوت، وقانون لمّ الشمل، وجدار الفصل العنصريّ، والتمييز في خدمات التعليم في شرق القدس، وغيرها الكثير الكثير، وفي أغلب الحالات رفضت المحكمة الالتماسات رفضًا مطلقًا، وفي بعض منها أصدرت المحكمة أمرًا مؤقّتًا إلى حين البتّ في القضيّة، وفي حالات معيّنة قليلة جرى قبول الالتماسات.

كان من المفترض أن تقوم المحكمة العليا بدَوْر حاسم في حماية حقوق الإنسان بعامّة، وحقوق الأقلّيّات على وجه الخصوص. وتتزايد أهمّيّة المحكمة العليا في ضوء حقيقة أنّ الأقلّيّات تملك قوّة أقلّ من نسبتها من التعداد السكّانيّ العامّ -كمثل ما نجد في الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في حالتنا- وأنّ النظام الديمقراطيّ يعتمد اعتمادًا أساسيًّا على حكْم الأغلبيّة، وأنّ هنالك احتلالًا ونظامًا عسركيين في الضفّة الغربيّة وقِطاع غزّة. جدير بالذكر أنّ المحكمة العليا صاغت معايير جوهريّة في المجتمع الإسرائيليّ، ومن هذا الموقع ترتفع الأصوات المؤيِّدة لتدخُّل المحكمة العليا لوضع مبادئ جوهريّة.

إلى جانب الأهمّيّة المبدئيّة للمحكمة في حماية حقوق الفلسطينيّين في البلاد، من الضروريّ كذلك إدراك القيود المفروضة على حماية الحقوق على المستوى العمليّ. يشير إيلان سابان إلى إسهام المحكمة العليا في حماية حقوق الفلسطينيّين، داخل إسرائيل وفي الضفّة الغربيّة وقِطاع غزّة، ومع ذلك، يشير إلى وجود فجوة بين الخطاب والممارسة على أرض الواقع. في كثير من الحالات، فرضت المحاكم عبئًا ثقيلًا على الملتمسين في الالتماسات المتعلّقة بحقوق الفلسطينيّين ممّا صعّب على أرض الواقع إنصاف الملتمسين، حتّى في الحالات التي يُمنح فيها تعويضًا، فإنّه لا يشمل الاستكمال بأثر رجعيّ للمبالغ التي حُرِم المجتمع الفلسطينيّ منها على نحوٍ تمييزيّ، فضلًا عن المماطلة في الالتماسات في كثير من الحالات لسنوات طويلة تؤدّي الى إحداث فتور في القضيّة وإلى اندثارها. صحيح أنّ هنالك تحسُّنًا في التوجُّه مقارنة بالوضع الذي ساد في مرحلةٍ ما في سنوات المحكمة العليا الأولى، في ما يتعلّق بكيفيّة تعامل المحكمة العليا مع حقوق الفلسطينيّين، لكن أوْجه القصور لا تزال بارزة.

المحكمة مسؤولة عن حماية الأقلّيّات من إخفاقات محتمَلة في العمليّة السياسيّة قد تمسّ بحقوق الفلسطينيّين في إسرائيل والضفّة الغربيّة وغزّة، ولكن المحكمة العليا ترفض غالبيّة الالتماسات

وتردّ هذه القضايا بحجّة أنّها تتعلّق بالعمليّة السياسيّة، ولذا فإنّها تعيد الكرة إلى ملعب الحياة السياسيّة، حيث كان الإخفاق أصلًا وحيث الأقلّيّة مهمَّشة عن مراكز اتّخاذ القرار.

ولكن على الرغم ممّا قيل، لا خلاف في أنّ المحكمة العليا نفسها اعترفت بمكانتها كحامية لحقوق الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل وحقوق الإنسان ككلّ، وقدّمت العديد من القرارات القضائيّة المبدئيّة المهمّة في هذا السياق.

يجدر بالذكر أنّه بعد احتلال الضفّة الغربيّة فتحت المحكمة أبوابها أمام الْتماسات يقدّمها سكّان المناطق الفلسطينيّة المحتلّة، وكان ذلك نتيجة مباشرة لتصريح إسرائيل بواسطة المستشار القانونيّ للحكومة آنذاك، مئير شمحار، الذي أصبح رئيسًا للمحكمة العليا، بأنّها ستفتح أبواب محاكمها وعلى رأسها محكمتها العليا أمام سكّان "المناطق المدارة". وقد تناولت الالتماسات قضايا مختلفة.

واختلفت الآراء بشأن جدوى توجُّه الفلسطينيين عامّةً إلى المحكمة العليا الإسرائيليّة؛ إذ هناك مَن رأى أنّها جزء من الجهاز القضائيّ للمحتلّ ومن الواجب مقاطعتها، وأنّ تقديم الالتماسات يؤدّي إلى إحداث أضرار على المستوى الجماعيّ والوطنيّ بإعطائها شرعيّة التداول في القضايا المختلفة المتعلّقة بشؤون الفلسطينيّين، وثمّة ادّعاءات أخرى ترى أنّ النضالات داخل قاعة المحكمة تدفع باحتماليّات النضالات الاحتجاجيّة خارجها إلى حالة من الخُبُوّ -وهي (النضالات) التي قد تكون في حالات معيّنة مُجْدِية أكثر من التوجُّه إلى القضاء.

برأيي، هذه الادّعاءات لم يَجْرِ تأكيدها وإثباتها على نحوٍ كافٍ، بل على العكس من ذلك، قد يُسهِم التوجُّه إلى المحكمة العليا على نحوٍ إيجابيّ في إثارة احتجاجات نضاليّة على أثر قرار المحكمة، فإصدار قرار مجحف يسهم بالكشف عن سياسات انحيازيّة متأثّرة بالممارسات العنصريّة والتمييزيّة التي من شأنها إثارة الرأي العامّ والدوليّ وإثارة الاحتجاجات. من جهة أخرى، احتماليّة حدوث ضرر ناتج عن تقديم الْتماسات إلى المحكمة العليا في قضايا متعلّقة بشؤون الفلسطينيّين واردة برأيي في حالة واحدة فقط، وذلك حين يكون الالتماس من شأنه أن يضرّ بمصالح الأشخاص الذين جرى الالتماس باسمهم إلى المحكمة العليا بصورة شخصيّة.

<u>إذًا لماذا تستمرّ مؤسَّسات حقوق الإنسان القانونيّة في تقديم الْتماسات إلى المحكمة العليا، ولا سيّما في ظلّ الموارد المحدودة التي تمتلكها، وهل هنالك غايات أخرى يجري السعي إلى تحقيقها غير قبول الالتماس والحصول على قرار قضائيّ؟</u>

يبدو أنّ هنالك أسبابًا عديدة لاستمرار مؤسَّسات حقوق الإنسان القانونيّة في تقديم الالتماسات إلى المحكمة العليا، على الرغم من وجود خسارة مؤكّدة في قضايا مختلفة متعلّقة بشؤون الفلسطينيّين، وسأقوم بتسليط الضوء على سببَيْن محتملَيْن والتوسُّع بعض الشيء في شأنهما:

أ. إثارة الرأي العامّ والدوليّ من خلال الإعلام

تسعى المؤسَّسات القانونيّة من خلال تقديم التماسات إلى المحكمة العليا -بما فيها تلك التي لا احتماليّات نجاح لها للحصول على قرار قضائيّ مُنْصِف- إلى نشر وتعميم الإجراءات التي قامت بها المؤسَّسة في القضيّة على الجمهور، فالإعلام يتابع وينشر مراحل الإجراءات المختلفة في المرافعات القضائيّة سيرًا نحو القرار القضائيّ، وبالتالي فإنّ تقديم الالتماس بحدّ ذاته يمنح

الملتمسين منصّة إعلاميّة لتسليط الضوء على القضيّة، وبالتالي إثارة التضامن والرأي العامّ المحلّيّ والدوليّ، وكذلك تسليط الضوء على المؤسَّسة نفسها ونشاطها الحقوقيّ.

من الوارد أعلاه، نرى أنّ تقديم الْتماسات إلى المحكمة العليا في ظلّ خسارة مؤكَّدة قد يعود بمنفعة بمجرّد تقديمها وتغطية مراحل الإجراءات المختلفة القضائيّة بسبب التغطية الإعلاميّة الواسعة التي ستحظى بها، وإثارة الرأي العامّ والتأثير على تشكيل موقف لدى الجمهور يصبّ في مصلحة القضيّة والمؤسَّسة.

ب. الاحتجاج

في الإمكان القول إنّ القضاء في الالتماسات التي لا احتمالات نجاح لها يشكّل بالنسبة للمؤسَّسات القانونيّة أداة احتجاجيّة عوضًا عن أداة لتحصيل قرار قضائيّ مُنْصِف، وفي الأخصّ في الالتماسات المعدومة النجاح، وذلك أنّ رفْضَ الالتماس وردَّه يؤدّيان إلى إثارة الغضب لدى الجمهور وظهور انتقادات قويّة للسياسات والممارسات العنصريّة والتمييزيّة.

برأيي، تأثير الاحتجاج بالتقاضي أقوى من تأثير وسائل الاحتجاج الأخرى؛ وذلك أنّ المحكمة العليا تُبدي موقفها القانونيّ في ما يتعلّق بموضوع الالتماس، كما أنّ المدّعَى عليه ملزَم بصياغة وتقديم موقفٍ رسميّ، موقفٍ يمكن أن يكون هو في حدّ ذاته -بصرف النظر عن القرار القضائيّ النهائيّ- موضوعًا للنقد، سواء في ذلك العامُّ والسياسيُّ وما كان ضمن مجال الأدبيّات القانونيّة.

تقديم الالتماسات بحدّ ذاته يمكن أن يُفْضي إلى اندلاع احتجاج خارج أروقة المحاكم من شأنه تحريك تغيير مجتمعيّ، وذلك من خلال قيادة الملتمسين لنضال سياسيّ، وتشكيل منظَّمة سياسيّة أو حراك سياسيّ جديد، واكتساب تضامن واسع من قِبل الجمهور، وإنشاء رافعة تستمرّ في القيام بإجراءات احتجاجيّة أخرى ضدّ ظواهر اجتماعيّة وسياسيّة غير قانونيّة.

شكّل الاحتجاج منذ عقود أداةً مركزيّة بالنسبة للفلسطينيّين الذين خرجوا في مظاهرات واحتجاجات واسعة في مناسبات مختلفة. وبالتالي، يشكّل القضاء في حالات كثيرة أداة داخل أداة الاحتجاج التي تندمج معها وليس بجانبها، وفي الالتماسات التي لا احتمال لنجاحها تُشكِّلُ الالتماسات المقدَّمة احتجاجًا داخل قاعة المحكمة ضدّ سياسات الحكومة جزءًا من خطوات احتجاجيّة أخرى للملتمسين.

من الجدير بالذكر أنّ الاحتجاج في كثير من الأحيان يوجَّه كذلك ضدّ المحكمة نفسها، لتشكيل ضغط على المحكمة لتداول القضيّة وإعطاء قرارات آخذة بعين الاعتبار الاحتجاج القائم.

وممّا ذُكِر آنفًا يمكن القول إنّ هنالك عدّة نماذج يمكن من خلالها التطرُّق إلى السلطة القضائيّة، أحدها نموذج فيه تقوم السلطة القضائيّة بدَوْر في تسوية النزاعات والخلافات، وثمّة نموذج فيه السلطة القضائيّة تشكّل أداة للتغيير الاجتماعيّ، ونموذج آخر بحسبه تشكِّل السلطةُ القضائيّة ساحةً للاحتجاج فيها تبثّ وتغدق الحراكاتُ السياسيّة والاجتماعيّة والمؤسَّساتُ المختلفة أَجِنْدَتَها القانونيّة والسياسيّة.

مختصر القول أنّ المؤسَّسات القانونيّة عرفت كما يبدو حقيقةَ أنّ الحصول على قرار مُنْصِف من خلال تقديم الْتماس إلى المحكمة العليا هو ليس الحلّ الأمثل دائمًا، وأنّ الالتماسات تنطوي على

عنصر احتجاجيّ مركزيّ -بما في ذلك الالتماسات التي تُحاذي نسبة نجاحها الصفر- يشكّل في الكثير من الأحيان أداةً للتأثير والتغيير على واقعنا كأقلّيّة فلسطينيّة على نحوٍ بالغٍ، وأنّ ترجمة واقع حياتنا الإشكاليّ إلى لغة قانونيّة تسهم في فَهْم هذا الواقع محلّيًّا وعالميًّا، وبخاصّة في ظلّ انعدام تأثيرنا الحقيقيّ على السلطة السياسيّة، ولذلك تستمرّ هذه المؤسَّسات في تقديم الالتماسات واستغلالها كأداة لتشكيل رأي عامّ دوليّ، ولتحريك الاحتجاجات، ولغايات أخرى على الرغم (وإلى جانب) المعرفة المسبَقة أنّ الالتماس لن يُفْضي إلى صدور قرار قضائيّ مُنْصِف.

***رغدة عواد: حاصلة على اللقب الجامعيّ الثاني في القانون الدستوريّ والدوليّ من الجامعة العبريّة في القدس**

الحركة الإسلاميّة كتيّار فاعل ومؤثّر في النقب

ساهر غزّاوي*

تطرّقت أدبيّات كثيرة إلى المجتمع الفلسطينيّ البدويّ في النقب، باعتباره جزءًا بنيويًّا من المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل. وتُبيِّن الأدبيّات في الحقل الأكاديميّ أنّ بدو النقب هم من بين السكّان الأكثر دراسة في إسرائيل، كونهم مجتمعًا عشائريًّا له منظومة أعراف وقوانين محافِظة لا يُستهان بها. ورغم وجود دراسات كثيرة حول الحركة الإسلاميّة في إسرائيل والمجتمع البدويّ في النقب، فإنّ النشاط والحضور المكثَّف للحركة الإسلاميّة في النقب -ولا سيّما في العقود الأخيرة- لم يحظَ بالاهتمام الأكاديميّ المناسب، على الرغم من مكانة الحركة كتيّار فاعل ومؤثّر ومتصدّر في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة في النقب منذ بداية ثمانينيّات القرن المنصرم.

يمكن القول إنّ مناقشة تأثير نشاط الحركة الإسلاميّة السياسيّ والاجتماعيّ والدينيّ على المجتمع البدويّ في النقب تُعتبر موضوعًا جديدًا لم تجرِ دراسته من قَبْل على نحوٍ موسّع في الاتّجاهات والديناميكيّات المتغيّرة في المجتمع النقباويّ، ولا سيّما أنّ هذا المجتمع لم يفلت من عمليّات التحديث المتسارعة والتحوُّلات والتغيُّرات الجذريّة والسريعة التي أجبرته على تغيير نمط حياة اعتاد عليها لفترات طويلة، وهذا ما شكّل مَثار اهتمام لدى الباحثين في مجالات علوم المعرفة المتنوّعة حول المجتمع البدويّ في النقب، بالإضافة إلى كونه مجتمعًا ارتبطت ديناميكيّته وتطوُّره السياسيّ في المجتمع الفلسطينيّ بصورة كبيرة بديناميكيّة وتطوُّر الحركة الإسلاميّة في إسرائيل في العقود الأخيرة.

شهدت أواخر سبعينيات القرن المنصرم تخرُّج عدد من أبناء وبنات الحركة الإسلاميّة من كلّيّات ومعاهد أكاديميّة من المناطق التي انتشرت فيها، ويُعتبر هذا تطوُّرًا مهمًّا في تاريخ الحركة الإسلاميّة في العَقْد الأوّل من نشأتها، ولا سيّما أنّ معظم خرّيجي الحركة عملوا في مهنة التدريس في منطقة صحراء النقب. وتذكر أدبيّات الحركة الإسلاميّة أنّه بالرغم من أنّ تعيين المعلّمين في النقب كان يُعتبر بمثابة قصاص لهم، بسبب البعد الجغرافيّ وصعوبة المواصلات وظروف العيش غير المعتادة لهم في النقب، فقد حوّلوا هذه المِحنة إلى مِنْحة، إذ إنّ وصول عدد كبير من معلّمي الحركة الإسلاميّة إلى النقب في ذلك الوقت هيّأ الظروف لتفعيل قويّ للصحوة الإسلاميّة في هذه المنطقة، في وقت كانت فيه الثقافة والمعرفة الدينيّة بين سكّان النقب ضعيفة جدًّا.

أخذت الحركة الإسلاميّة على عاتقها إحياء الدين ونشر تعاليم الإسلام والدعوة إليه في جميع أنحاء البلاد على أنّها وظيفتها الرئيسيّة التي قامت عليها. وفي ما يتعلّق بمنطقة النقب، فإنّ رؤية الحركة الإسلاميّة ترتكز على الارتباط الجغرافيّ والوطنيّ والدينيّ، إضافة إلى الارتباط التاريخيّ الإسلاميّ، إذ ترى الحركة الإسلاميّة أنّ منطقة النقب في الجنوب كانت البوّابة التي دخل من خلالها الإسلام في القرن الميلاديّ السابع، وأنّه كان للقبائل البدويّة التي جاءت من شبه الجزيرة العربيّة الفضل الكبير في نشر الإسلام والحفاظ عليه. على ضوء ذلك، بالإمكان فهم جانب مهمّ من عمل ونشاط الحركة الإسلاميّة والحركة الديناميكيّة الكبيرة التي صنعتها في النقب على المستوى الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ.

كان ظهور الحركة الإسلاميّة في بداياته دينيًّا محضًا، وجاءت الحركة متوافقة مع شخصّية المجتمع العربيّ المسلم في النقب مع ما أضافته من توعية لقيمة الصلوات وإعمار المساجد والتثقيف الدينيّ، وهو ما أسهم في تقبُّل المجتمع الفلسطينيّ في النقب للدَّوْر الذي تقوم به الحركة الإسلاميّة، وهو ما أسهم كذلك في تقبُّل المجتمع النقباويّ لطروحات الحركة الإسلاميّة. وقد أسهمت التطوُّرات في الحياة المدنيّة الحديثة وتخطيط المدن والقرى في أن تكون المساجد وتخطيطها وإعمارها أمورًا طبيعيّة، وهذا يقودنا إلى الارتفاع الكبير في عدد المساجد في النقب. فوَفقًا للدراسة التي أعدّها كاتب هذه السطور، لم يكن في النقب حتّى عام 1973 إلّا مسجد واحد مفتوح للصلاة في بلدة رهط، وفي عام 2023 وصل العدد إلى 180 مسجدًا في أنحاء منطقة النقب كافّة. وأسهمت هذه التطوُّرات في تعليم الأبناء والبنات في المدارس والجامعات كذلك، ممّا جعل وجود الصحوة الدينيّة وما يصاحبها من آثار اجتماعيّة أمرًا طبيعيًّا مقبولًا بل محمودًا.

لقد كان خلق ثقافة دينيّة في المجتمع البدويّ في النقب آليّة مركزيّة لدى الحركة الإسلاميّة ممّا أحدث تغييرات جذريّة في ثقافة ووعي أبناء المجتمع البدويّ في النقب من الناحية الدينيّة والسياسيّة، وخاصّة في علاقاتهم مع الدولة، ولا سيّما أنّ أصواتًا إسرائيليّة رسميّة وجّهت أصابع الاتّهام بصورة مباشرة إلى الحركة الإسلاميّة، وعلى وجه التحديد الشَّقّ غير البرلمانيّ (الشماليّة)، بالوقوف خلف التقليل من ظاهرة التحاق شباب النقب بالجيش الإسرائيليّ، وبأنّها السبب في شبه اختفاء لمظاهر الاحتفاء بـ "عيد الاستقلال" في قرى ومضارب النقب البدويّة، وهو ما أَفْضى إلى عواقب سياسيّة دفع ثمنَها هذا الشَّقُّ من الحركة الإسلاميّة، ولاحقًا أخرجته إسرائيل عن القانون وحظرت جميع مؤسَّساته الخدماتيّة والأهليّة، علمًا أنّ شَقّ الحركة الإسلاميّة غير البرلمانيّ هذا كان أكثر تنظُّمًا وفاعليّة مِن سِواه وركّز جهود نشاطه الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ في الميادين والعمل الجماهيريّ والشعبيّ، بخلاف الشِّق البرلمانيّ (الجنوبيّة) الذي ركّز جهود نشاطه في العمل السياسيّ المتمثّل بالمشاركة في الكنيست والسلطات المحلّيّة، وبالطبع هذا لا ينفي قطعًا بصمات الشِّق الجنوبيّ في ميادين العمل الاجتماعيّ والدينيّ في النقب.

أدركت الحركة الإسلاميّة باكرًا أنّ سرّ نجاحها في النقب يكمن في قدرتها على إحسان التواصل مع النظام العشائريّ والإصرار على ترشيد هذا النظام العشائريّ واستثمار مخزون طاقاته لإسناد امتداد الحركة الإسلاميّة في النقب. وقد احتضن هذا المجتمع الحركة الإسلاميّة على نحوٍ لافت أكثر من سائر التيّارات الأخرى، سواء أكانت هذه سياسيّة أَمْ فكريّة أم اجتماعيّة، على اعتبار أنّها امتداد له وتتوافق مع الكثير من عاداته، وتُلامِس عواطفه ومشاعره، وتزوّده بالمفاهيم والمبادئ الإسلاميّة، وتدعوه إلى نبذ العصبيّة العشائريّة العمياء، وإلى التمسُّك بأخوّة الإسلام. بَيْدَ أنّ ذلك الأمر لم يكن بالهيّن، ولم تُحرز الحركة الإسلاميّة النجاح الدائم في كلّ خطواتها، خاصّة بعد أن خاضت انتخابات السلطات المحلية في النقب، وبعد أن خاض جناح منها انتخابات الكنيست. ولو ظلّت الحركة الإسلاميّة في النقب تعمل في حدود المشاريع الدينيّة والاجتماعيّة والإصلاحيّة فقط، لنجحت في أن تحتضن كلّ أهل النقب كعنوان جامع لهم، وِفقَ ما أزعم؛ وذلك أنّ التنافس الانتخابيّ أدّى إلى تشنُّج بعض العشائر، ومنها من اتّخذ مواقف عدائيّة تجاه الحركة الإسلاميّة.

على صعيد آخر، ترك وقوع الانقسام عام 1996، الذي يُعتبر محطّة فارقة في تاريخ الحركة الإسلاميّة، بصماتٍ سلبيّةً على كلّ المواقع؛ والنقب في هذا شأنُهُ كشأن أيّ موقع آخر. فقد برزت ارتدادات في مساجد النقب وفي جمعيّات ومؤسَّسات ونشاطات ومنابر إعلام الحركة الإسلاميّة في النقب أثّرت

سلبًا على مشروع الحركة الإسلاميّة. فضلًا عن هذا، حظْر الحركة الإسلاميّة غير البرلمانيّة ومؤسَّساتها عام 2015 أثّر سلبًا على كلّ النشاطات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ولا سيّما أنّ أهل النقب كان لهم الدَّوْر البارز في كلّ مؤسَّسات ومشاريع الحركة الإسلاميّة -مثل مؤسَّسة النقب للأرض والإنسان التي كانت تنفّذ مشروع الحركة الإسلاميّة السنويّ الضخم (معسكر التواصل مع النقب).

خلاصة القول أنّ الحركة الإسلاميّة قامت بسدّ فجوة عميقة في المجتمع البدويّ في النقب الذي يعاني من سياسة الإهمال والإقصاء التي اتّبعتها الدولة منذ قيامها تجاه المجتمع الفلسطينيّ في النقب الذي يتّسم بوضع اجتماعيّ واقتصاديّ متدنٍّ جدًّا، ومستوى متدنٍّ من التنمية، ونقص كبير في البنى التحتيّة الأساسيّة والخدمات، إلى جانب الفقر ونسبة البطالة المرتفعة، علاوة على أنّ التكيُّف مع عمليّة التحديث المتسارعة لم يجرِ تطويرها في النقب على نحوٍ كافٍ وملائم للقرن الحادي والعشرين. وبعد عقود طويلة من التهميش والغطرسة والإهمال، منحت الحركة الإسلاميّة سكّان المجتمع البدويّ في النقب حضورًا وتأطيرًا سياسيًّا في المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، واستغلّت المساحة التي خلقتها في منطقة النقب وشَرَعت تعمل فيها في مجالات مختلفة، ولا سيّما أنّه قبل دخول الحركة الإسلاميّة النقب لم يكن للمواطنين العرب في النقب أيّ إطار اجتماعيّ أو دينيّ أو سياسيّ يجمعهم، إلّا بعض المعامَلات المدنيّة الهامشيّة التي تقدّمها الدولة عبْر شيوخ القبائل المعتمَدين لديها من موروث فترة الحكم العسكريّ.

*** ساهر غزّاوي: طالب دكتوراة في قسم دراسات الشرق الأوسط- جامعة بار إيلان**

Jadal جدل

فن وثقافة

حملات التمويل الجماهيريّ كآليّة للحفاظ على الهُويّة: صناعة الثقافة في الداخل الفلسطينيّ

معتصم زيدان*

مدخل

تعرض هذه الورقة نتائج بحث حول حملات التمويل الجماهيريّ التي أطلقها عدد من الفنّانين والفنّانات الفلسطينيّين داخل الخطّ الأخضر، وتقدّم محاوَلةً لفَهْم هذه الحملات في سياقها الاجتماعيّ والسياسيّ. خدمةً للهدف المذكور، سيسعى البحث إلى تسليط الضوء على العوامل والأسباب التي حَدَتْ بالفنّان إلى إطلاق الحملة فضلًا عن طُرق أخرى، وعلى صيرورة الوصول إلى القرار. وترغب كذلك في فَهْم آليّات الإقناع أمام جمهور المانحين، وفي المقابل المعيقات والتحدّيات، بغية الإجابة عن السؤال بشأن إمكانيّة مَأْسَسة صيغة التمويل هذه وجعلها نهجًا مجتمعيًّا.

أدّى ظهور الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعيّ إلى تعميق العلاقة بين صانع الثقافة بأشكالها المختلفة مع الجمهور. لاحقًا، أصبحت حملات التمويل الجماهيريّ من خلال منصّات التواصل الاجتماعيّ وسيلةً شائعة لجمع الأموال من جمهور مانحين، ولتمويل العمل الثقافيّ، وأظهرت الأبحاث أنّ دوافع وحيثيّات إطلاق هذه الحملات لم تقتصر على جمع الأموال، بل لقد تجاوزت ذلك إلى استكتاب مقبوليّة العمل بين الجمهور وتسويق العمل والذات، والدفاع عن الحدّ من حرّيّة الإنتاج وشكل الإنتاج التي تفرضها سلطات الهيمنة من خلال سيطرتها على الموارد الاقتصاديّة وقنوات الوساطة الجماهيريّة.

واعتمد وصول الحملات إلى مبتغاها على عوامل اجتماعيّة وبلاغيّة ثقافيّة، منها مخاطَبة العطاء المجتمعيّ، والارتباط العاطفيّ والجمعيّ وتعزيز الشعور بالانتماء. فضلًا عن هذا، كان الحيّز الحضريّ الذي وُلِدت فيه هذه الحملات عاملًا في نجاحها؛ فقد جرت الإشارة إلى أنّ مَن سَكَن العواصم الثقافيّة كان نصيبه أكبر في تحقيق هدفه. وفي إسرائيل كذلك كان للحملات المنطلقة من العاصمة الثقافيّة الإسرائيليّة "تل أبيب" نصيبٌ أكبر في الوصول إلى مبتغاها، وكذلك تبيَّنَ أنّ المواطنين الفلسطينيّين -الذين يشكّلون قرابة خُمْس عدد المواطنين وأكثر المجموعات استضعافًا من الناحية الاقتصاديّة- كانوا أقلّ المبادرين إلى إطلاق مبادرات التمويل الجماهيريّ.

لم تفكّك الاستنتاجات المذكورة في الفِقْرة السابقة أيًّا من العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة والسياساتيّة المؤثّرة عليها، بل اكتفت أن تُشير إليه على أنّه معطًى خارجٌ من أيّ سياق سوى الظاهرة المراد بحثها في الورقة. في المقابل، بدأت الأدبيّات بالإشارة على نحو أكبر إلى فحص السياق الأوسع للظاهرة، حيث جادل بعضهم بشأن دَوْر الجماعة وقيمتها في نجاح الحملة، وأُشير إلى أنّ الحملات التي صِيغَتْ بطابعٍ جمعيّ أكثر كانت أكثر نجاحًا، واعتمدت بالأساس على رأس المال المجتمعيّ وتجييش القضايا الجمعيّة نصرةً للعمل الثقافيّ.

تمتدّ سياسات تعامل إسرائيل مع مواطنيها الأصلانيّين في المشهد العامّ أيضًا إلى المشهد الثقافيّ وصناعة الثقافة، بما فيها من موارد مستحقّة تجاه التمويل، والتطوُّر المهنيّ، والإقصاء من القنوات الوسيطة. ورَدًّا على ذلك، يجابه الفلسطينيّ الهيمنة بشتّى الطرق، ويفاوض على نحوٍ مستمرّ بين حقوقه وانتمائه ونجاحه الفرديّ. لم تلتفت الأبحاث التي تناولت الثقافة الفلسطينيّة في داخل الخط الأخضر إلى آليّات مجابهة السلطة بصورة معمَّقة، ولم تَفِ الأدبيّات التي تناولت حملات التمويل الجماهيريّ -لندرتها- حقَّ السياق الاجتماعيّ والسياسيّ في ما يخصّ الظاهرة؛ وهو ما يطرح أمامنا أسئلة عديدة بشأن **الدوافع المركزيّة وتجارب الماضي التي قادت الفنّان/ة الفلسطينيّ/ة في الداخل إلى اتّخاذ قرار إطلاق حملة التمويل الجماهيريّ، والتجربة وتقييم الفنّان لها، والمبادئ الأساسيّة التي وجّهت خطاب الحملة وأسباب نجاحها أو فشلها.**

للإجابة عن الأسئلة المطروحة سالفًا، علينا تحليل الخطاب الظاهر (والمبطَّن) لحملات التمويل الجماهيريّ، والتعمُّق في فَهْم التجربة ودوافعها من وجهة نظر الفنّان/ة. وعلى ضوء ذلك، جُمِعت المعطيات المراد تحليلها بواسطة عمليّة تفريغ للخطاب المرافِق للحملة، وأُجْرِيَ تصنيف موضوعاتيّ للخطاب المبثوث رقْميًّا للجمهور العامّ في الصور والفيديوهات والنصوص والرموز عمومًا. علاوة على هذا، أُجرِيَت تسع مقابَلات مع فنّانين أطلقوا حملات التمويل الجماهيريّ في السابق من خلال منصّات التمويل. من خلال خاصّيّة البحث في المواقع الإخباريّة ومحرِّكات البحث، إضافةً إلى منصّات التمويل الجماهيريّ الأكثر شيوعًا على شبكة الإنترنت، وباستخدام كلمات مفتاحيّة مركزيّة في الظاهرة، وُجِدت ثماني عشرة حملة جرى تصنيف موضوعاتها قُبَيْل الانطلاقة إلى المرحلة الثانية التي شملت إجراء المقابَلات ومن ثَمّ تحليلها وفرزها حسب الموضوعات والسِّمات الأساسيّة التي ورد ذكْرها في المعطَيات.

الخَيار والاستثمار والمدينة العابرة للاحتلال

أسفرت عمليّة تحليل الخطاب عن وجود ثلاث موضوعات مركزيّة لها دلالات اجتماعيّة وسياسيّة. وبرزت سِمة **الخَيار الأخير** في التصنيفات التي أُجرِيَتْ كافّة، حيث تضمّنت الحملة بجميع موادّها التي بُثّت للجمهور أنّ هذا الخَيار لم يأتِ من فراغ، وإنّما جاء ردًّا على عقبات التمويل التي تُمْليها الظروف الفرديّة والسياسيّة التي يعيش فيها الفنانون والفنانات، وشدّدوا أيضًا أنّ هذا القرار جاء بعد فحص مُوسَّع لكلّ السُّبل المُتاحة لدعم العمل، وبرّروا ذلك بأنّهم رفضوا عروضًا لتغطية التكاليف بغية الحفاظ على هُويّة العمل من ضغوطات تقييد الحرّيّات التي تفرضها الهَيْمَنة الإسرائيليّة أو الصناديق الخارجيّة الّتي تُمْلي شروطها على العمل.

تتلاءم المُعطيات الحاليّة مع الأدبيّات التي بيّنت أشكال الخطاب البلاغيّ الرافع لنسبة نجاح الحملات، ناهيك عن التركيز على تصوير القضيّة على أنّها قضيّة جمعيّة وغير متعلّقة بالفنّان الفرد، وإنْ كان هو ممثّلها. لكنِ التحليل الحاليّ أظهر مستوًى إضافيًّا للخطاب لا يتعلّق بخيار التمويل فحسْب، بل التمسُّك بمبدأ رفض المفاوضة على الهُويّة، وهو ما تمثّل في تحدّيَيْن: الأوّل التوجُّه وقبول إملاءات التمويل الإسرائيليّ، وهو معترَك وُصِف من قِبلهم على أنّهم في غنى عنه، وأنّ تجارب الفنّانين السابقين الذين انخرطوا بحذر في حقل الثقافة الإسرائيليّ تدفع بهم إلى هذا القرار. والتحدّي الثاني هو إبقاء العمل الفنّيّ في الدُّرج تمامًا إلى أن يُعثَر على مموِّل له.

علاوةً على ذلك، برزت مقولة الاستثمار المجتمعيّ، وهو ما شكّل فجوة بين التحليل في المستوى الأوّل والتحليل في المستوى الثاني الذي تطرّق إلى المقابَلات، وبالتالي شكّل سِمةً إضافيّة عن **الفجوة بين خطاب الدعم والاستثمار.** فقد ارتكز الخطاب المبثوث عبْر منصّات التمويل الجماهيريّ على إظهار شعور الامتنان للدعم منذ لحظة الحملة الأولى إلى ما بعد انقضائها، لكنْ دمج المقابلة أظهر وجود فجوة كبيرة في شكل الطريقة التي رأى بها مُطْلقو الحملات الأمرَ، إذ عبّروا عن امتعاضهم من تصوير الأمر بهذه الطريقة، وأنّ ما قام به الفنّان ليس طلبًا لدعم العمل الفنّيّ بأيّ شكلٍ من الأشكال، بل هو استثمار في بناء هُويّة جمعيّة ثقافيّة ذات طابع وطنيّ مُجابِه لمشاريع الأَسْرَلة ومشاريع تشويه الهُويّة التي يعاني منها الفلسطينيّ عامّة، ولأنّه قد رفض إملاء شروط على شكل العمل الفنّيّ من قِبل سلطات الهَيْمنة التي تمارس ضغوطاتها من خلال التحكُّم بالموارد الاقتصاديّة والمهنيّة والقناة الوسيطة، فهو جزء من حالة التحدّي الفلسطينيّ للمشاريع الإسرائيليّة.

أخيرًا، أظهر التحليل كذلك بوادر أُسُس **مدينةٍ فلسطينيّة في الفضاء الرقْميّ العامّ عابرةٍ للحدود** التي خلقتها إسرائيل مع قيامها. لم تكن هذه المرّةَ الأولى الّتي فيها يبادر الفلسطينيّون إلى بناء حيّزٍ مدنيّ حضاريّ، فقد خلق سقوط المدينة الفلسطينيّة بعد النكبة ثُقبًا في الذاكرة، وكجزء من عمليّة المقاومة اليوميّة كافح فلسطينيّو الداخل في سبيل إعادة تشكيل هذا الحيّز بصورته الفيزيائيّة بالسُّبُل المُتاحة. ما بيّنته هذه الحملات هو مركزيّة المدينة في العمل الثقافيّ لدى الفلسطينيّين داخل إسرائيل على الرغم من فقدانهم لمدينتهم منذ النكبة حتّى اليوم، وبرز ذلك على نحوٍ جليّ في خاصّيّة التعريف التي تُتيحها المنصّات وكجزء مركزيّ من التعريف عن الذات عند انطلاقة الحملة وذكر الموضوع مرارًا وتكرارًا خلالها. وبرّر الفنّانون ذلك أيضًا كجزء من أساليب التأكيد والعرض غير المباشر لفكرة أنّ هذا العمل كان من الممكن أن يكون إسرائيليًّا لكنّه قرّر الحفاظ على هُويّته، وهذا سببٌ كافٍ لدعمه.

أمّا في المرحلة الثانية، فقد أظهر هذا التحليل مستوًى خفيًّا لمدينة تتشكّل في الفضاء الرقْميّ، حيث أشار الفنّانون أنّ منصّات الاتّصال الجماهيريّ -بما فيها وسائل التواصل الاجتماعيّ والتمويل الجماهيريّ- قد أسهمت إسهامًا أساسيًّا في هذه الحملات، إذ في ما سبق كانت المدينة تُعَدّ حيّزًا حضريًّا يسهم في التطوُّر الاقتصاديّ والمهنيّ والثقافيّ. بسقوط المدينة خسر الشعب الفلسطينيّ حيّزًا مُهمًّا في تشكيل هُويّته، وظهورُ الإنترنت خلق بادرةً لهذا اللقاء بواسطة العالَم الرقْميّ وظهور منصّات الاتّصال الجماعيّ، فضلًا عن أنّ طبيعة المشهد السياسيّ الإسرائيليّ أسهَمَ في زيادة هذه الروابط وخلق "رصيفًا" فلسطينيًّا يستطيع من خلاله الفنّانون الالتقاء افتراضيًّا بأقرانهم من المجال ذاته المقيمين في المنفى والمرتبطين بعواصم ثقافيّة أخرى في العالم. وما يُثبِت ذلك هو الدعم الّذي تلقّوْه من قِبل فلسطينيّي المهجر.

لم تتناقض نتائج تحليل البيانات مع الأدبيّات المركزيّة التي طرحت تساؤلات حول ماهيّة الدوافع التي قادت حملات التمويل الجماهيريّ، لكنْ وجود الفلسطينيّين داخل صراع الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين جعل معترَكَ الحفاظ على الهُويّة السببَ المركزيّ لإطلاق حملات التمويل الجماهيريّ، لأنّ كلّ تمويل إسرائيليّ عن طريق صناديق مُتاحة هو تهديد للمركّبات الأساسيّة لهُويّة الفنّان الفلسطينيّ. على الرغم من ذلك، لم تكن الحملة بهذه السهولة؛ فالتحدّيات التي واجهها الفنّانون أمام المنصّة وبيروقراطيّة السلطة الحاكمة كانت عائقًا أمام الفنّان لجعلها تجربة سهلة، إذ إنّ اقتطاعَ الأموال من قِبل سلطات الضرائب الإسرائيليّة ونسبةَ أرباح المنصّات كانا عائقًا جِدّيًّا أمام تكرار

مُعظمهم لحمْلة تمويل جماهيريّ. وظهرت معيقات إضافيّة نفسيّة مجتمعيّة تتعلّق بحسّاسيّة طلب الأموال وتكرار الطلب (على وجه التحديد عند الذكور الذين عبّروا بشكل أكبر عن امتعاضهم من التجربة).

وبيّنتْ هذه الحملاتُ ظهور شبكة علاقات أسهمت هذه الحملاتُ ووسائلُ التواصل الاجتماعيّ في تطويرها بين الفنّان وأقرانه والفلسطينيّين في المدينة كحيّزٍ فيزيائيّ، وفلسطينيّي الشتات، وهو ما يُعَدّ مُركّبًا مركزيًّا من المركّبات المعماريّة للمدينة. لذا تدّعي هذه الورقة وجود بوادر لتشكُّل مدينة فلسطينيّة عابرة لحدود دولة إسرائيل في الفضاء الرقْميّ.

على ضوء ذلك، ترى الورقة أنّ من الضروريّ والمهمّ مَأْسَسةَ حملات التمويل الجماهيريّ، وجعْلَها نهجًا مجتمعيًّا. على الرغم من جاهزيّة الجماهير في داخل الخطّ الأخضر وخارجه، المَهَمّةُ ليست بالهيّنة؛ وذلك أنّ المعيقات النفسيّة المجتمعيّة لدى الفنّان تتطلّب تغيُّرًا جذريًّا في نظرته لقضيّة التمويل، إضافةً إلى عوامل خارجيّة تتعلّق بالأساس باستغلال المنصّات وسطوة سلطة البيروقراطيّة الإسرائيليّة على قنوات تسلُّم الأموال.

*** معتصم زيدان: طالب ماجستير في قسم دراسات الإعلام، جامعة حيفا. حاصل على بكالوريوس في الفلسفة.**

أن تُنتِج فنًّا مستقلًّا في فلسطين بين الرفاهيّة والفعل السياسيّ

عبير بشتاوي*

يُعَدّ سؤال الفنّ سؤالًا جوهريًّا ودائم التداول في ظلّ الاستعمار، ولذا اخترت أن أشير في هذا المقال إلى السعي الدائم لإنتاج الفنّ المستقلّ أو الفلسطينيّ، في واقع فنّاني الداخل المحتلّ عام 1948؛ إذ إنّنا نرى أنّ محاولة إنتاج فنّ فلسطينيّ مستقلّ هي تَحَدٍّ تبلْوَرَ ليصبح مقولة سياسيّة بحدّ ذاتها في واقع يعتاش فيه أغلب الفنّانين من التمويل الحكوميّ للثقافة والفنون. وهذا حقّ لكلّ فنّان يسكن في دولةٍ ما ويسدّد الضرائب فيها، إلّا أنّه في أراضي الـ 48 تَحوَّلَ التمويل الحكوميّ إلى أداة تسكيت وقمع. ذاك واقع بدأ في التدهور شيئًا فشيئًا في السنوات الأخيرة، وبلغ ذروته بعد السابع من أكتوبر /تشرين الأوّل (2023).

حول أهمّيّة الفنّ -نظرة من الحاضر إلى الماضي

بعد سنوات من انشغالي في الساحة الفنّيّة الفلسطينيّة، ولا سيّما في الفنون الأدائيّة والمسرح، بدأت ألحظ تهميش دَوْر الفنّ في المجتمع الفلسطينيّ عمومًا، وفي الداخل الفلسطينيّ على وجه التحديد، والنظر إليه على أنّه "رفاهيّات". بدأ هذا السيناريو يظهر مؤخَّرًا بعد تفشّي وباء الكورونا وإعادة تقسيم الأعمال حسب أعمال ضروريّة وَ"غير ضروريّة" وتقييم العمل ذاته كعمل مهمّ أو أقل أهمّيّة، فتضرّر الكثير من الأعمال وتوقّفت الحالة الثقافيّة المعتادة حتّى بدأ ينتشر الفنّ الذي سأسمّيه فنًّا رقْميًّا في أحسن حال، وفنّ السوشال ميديا أو فنّ الإنستجرام بنظرة أكثر واقعيّة. بدأت هذه الحالة في التبلور بعد إعلان الإغلاق الأوّل في آذار عام 2020؛ إذ منذ ذلك الوقت حتّى الآن تراجع الإنتاج الفنّيّ الفلسطينيّ ليصبح بقايا فنّ، فنّ يحاول النجاة أو فنّ يواجه الصدمات. ومن الجدير بالإشارة إليه أنّه في حين تضرّرت الفنون التشكيليّة بشكلٍ ما، تلقّت الفنونُ التي تحتاج إلى فريق عمل كالفنون الأدائيّة والسينما وغيرها الصفعةَ الكبرى. أمّا بعد السيطرة إلى حدٍّ ما على جائحة الكورونا، فقد بدأت المحاولات لإعادة الإنتاج الفنّيّ من جديد، بينما في الإمكان السيطرة على تبعات الكورونا إلى حدٍّ ما، فإنّ ممارَسات الاحتلال ما زالت حاضرة في كلّ مَناحي حياتنا كفنّانين فلسطينيّين.

صحيح أنّ الفنّ الفلسطينيّ داخل فلسطين المحتلّة لا يعيش اقتحامات لمراكزه الثقافيّة على نحوٍ يوميّ، مثل ما يحدث في الضفّة الغربيّة، على سبيل المثال، لكنّه حتمًا يمرّ في تحدّيات أخرى قد لا تقلّ قمعًا، تُعمِّق الشُّحّ في الإنتاج أو تؤثّر على شكله ومضمونه. من أهمّ الأسباب المباشرة التي تؤدّي إلى شُحّ الإنتاج الفنّيّ الفلسطينيّ داخل الخطّ الأخضر، وخاصّة ذاك الذي ينتقد ويحاكي الواقع ولا يتهرّب منه، هو التمويل المشروط وهو في الواقع الإنتاج الممولّ من وزارة الثقافة الإسرائيليّة أو الجهات الحكوميّة، حيث يُضطرّ الفنّان إلى الاختيار بين الانصياع لشروط التمويل التي تحتّم عليه عدم الخوض في فلسطينيّته وواقعه بأيّ شكل من الأشكال، فيُضطرّ (الفنّان) إلى تبنّي الأَجِنْدات

التي تريد الجهات المموِّلة الترويج لها، أو الامتناع عن الأفكار والمواضيع التي لا يحبّذ المموِّل الخوض فيها. ليس مطلوبًا من الفنّان الفلسطينيّ أن يُنتِج فنًّا يستغلّ الرموز الفلسطينيّة، إلّا أنّ إنتاج الفنّ بقبّعة إسرائيليّة له أبعاد أكثر من هذا؛ فهي تؤطّر الممثّل الفلسطينيّ في أدوار تضعه في قوالب عنصريّة، بل تنزع عنه صفته الإنسانيّة (على نحوِ ما نجد -على سبيل المثال- في المسلسل الإسرائيليّ "فوضى").

وإذا اختار الفنّان ألّا ينصاع لتمويل معيَّن، فعليه أن يعمل في أيّ حقل آخَر كي يوفّر المال ويُنتِج على نحوٍ مستقلّ فعليًّا؛ وذلك أنّه من المعدوم تمامًا توافر فرص للإنتاج تخلو من أيّ شروط أو أَجِنْدة. هذه المعادلة كانت قائمة دائمًا، وبخاصّة بعد إبرام قانون الولاء بالثقافة، وفي أعقاب قضيّة مسرح الميدان في حيفا حيث جرى تجميد ميزانيّات المسرح بعد إنتاج مسرحيّة "الزمن الموازي" (من إخراج بشّار مرقس)، المستوحاة من رسائل الأسير وليد دقّة الذي بقي أسيرًا حتّى آخِر لحظة من حياته، واستُشهِد داخل سجون الاحتلال. فقد اتّبعت وزارة الثقافة الإسرائيلية خطوات عقابيّة تجاه المسرح أصبحت نهجًا تتّبعه مع كلّ الحقل الفنّيّ والثقافيّ في الداخل الفلسطينيّ. بموجِب هذا النهج المتّبَع، إذا كنت تعرّف نفسك بأنّك فلسطينيّ فلن تستطيع أن تعبّر عن نفسك فنّيًّا داخل مؤسَّسة تدعمها أيّ جهة إسرائيليّة.

الفنّ رسالة سياسيّة في ظلّ الحرب

أمّا الآن، وخلال الحرب القاسية التي تجتازها البلاد بعد السابع من أكتوبر /تشرين الأوّل (2023)، فتُضاف طبقة أخرى إلى هذا السياق من خلال أسئلة وتحدّيات تتعلّق بإنتاج الفنّ في هذا الوقت؛ إذ نخوض ونشهد نقاشات عديدة حول جدوى إنتاج الفنّ خلال الحرب على غزّة. فعلى سبيل المثال، بعد إقامة مؤسَّسة القطّان في رام الله معرضًا فنّيًّا حول ما يجري في غزّة، انتقد البعض ما يحدث قائلين: "عليكم إنتاج الفنّ عن الإبادة بعد انتهائها لا خلالها". في المعتاد، تأتي هذه التعليقات من أشخاص غير فنّانين، ويتساءل البعض عن جدوى إنتاج الفنّ في هذه الظروف.

وجدتُني أجيب عن هذا السؤال لا لضرورة طرحه فحسْب، بل لأنّه يتضمّن ما يشغلني ويشغل أصدقائي الفنّانين؛ إذ إنّ الفنّ وسيلة مهِمّة للتعبير، ولا سيّما في الأمور التي يصعب التعبير عنها بطرق تقليديّة، وللفنّان الفلسطينيّ دَوْر مهمّ في إيصال معاناة شعبه للعالم، وفي أن يوثّق ويعكس واقع أبناء شعبه. فإذا صمت الفنّان الفلسطينيّ عمّا يحدث، فمن يتحدّث باسْمه؟ إن لم تكن وظيفة الفنّان الفلسطينيّ إيصال رسالة شعبه فنّيًّا، فلماذا يُنتِج؟ ولمن يترك هذا الفراغ؟ كيف يمكن للفنّان أن ينفصل عن الواقع المحيط به ويُنتِج فنًّا لأجل الإنتاج فقط؟ وأخيرًا، كيف يستطيع الفنّان الفلسطينيّ أن يعبّر عن قضيّته وقضيّة شعبه فنّيًّا؟ وما هو الطرح المقبول؟ هل يُعتبر الفنّان القادر على الإنتاج بأيّ ثمن فنّانًا مرفَّهًا؟ هل يجب على الفنّان أن يفكّر في مردود الفنّ المادّيّ، أم عليه الإنتاج ليعبّر عن قضيّة سياسيّة معيَّنة دون الاكتراث بسائر التفاصيل -ولا سيّما أنّنا في لحظة حرب إبادة؟

لا شكّ أنّه من الصعب على الفنّانين تسديد الضرائب في هذه الفترة، فهُم غير قادرين على كسب المال بفنّهم. بالإضافة إلى ذلك، كثيرون يتوقّعون منّا أن نتوقّف عن إنتاج الفنّ لأنّه يُنظَر إليه على أنّه أمر أقلّ أهمّيّة ممّا يُظَنّ، بينما يرى جزء كبير من الفنّانين أنّ لهم دَوْرًا حقيقيًّا في التعبير عن قضايا

شعبهم، وأنّ دَوْر الفنّان هو إيصال رسالة شعبه. في الوقت نفسه، يطغى الخوف على فنّانين آخرين بعد القمع الذي استخدمته السلطات الإسرائيليّة تجاه الفلسطينيّين في كلّ فلسطين التاريخيّة، متّبعة طرقًا مخصّصة للقمع لكلّ واحدة من مناطقها. رافَقَ هذا الخوفَ أصابعُ اتّهام موجَّهة صوب الفنّانين الذين التزموا الصمت، وبخاصّة أولئك الذين يُنتِجون في المعتاد فنًّا عن فلسطين واكتسبوا شهرتهم بهذه الطريقة. بعبارة أخرى، أصبح السؤال هو: هل ينتهز أولئك القضيّة لمصلحتهم ويصمتون بينما شعبنا في أمسّ الحاجة إلى التحدّث وفضح جرائم الاحتلال؟ وعند الحديث عن الانتهازيّة، يرى آخرون أنّ إنتاج الفنّ في حدّ ذاته في هذه الظروف يُعَدّ عملًا انتهازيًّا وإساءة استغلال للقضيّة.

أمّا الفنانون داخل الخط الأخضر، فيجدون أنفسهم معزولين عن الفنّانين الآخرين في الدول العربيّة، وفرص تقدُّمهم قليلة. يلجأ بعضهم إلى الانخراط في المؤسّسات الإسرائيليّة ويُنتِجون الفنّ العربيّ في مؤسّسات تدّعي احتواءها للهُويّة الفلسطينيّة العربيّة، بينما هي في واقع الأمر تحاول السيطرة عليها وتجريدها من سياقها التحرُّريّ. لكن خلال الأشهر الأخيرة، ومع غياب الإنتاج الفنّي في المؤسّسات العربيّة، لاحظت أنّ الإنتاج الفني في المؤسّسات الإسرائيليّة يتزايد، وتحاول هذه المؤسّسات استقطاب فنّانين فلسطينيّين للعمل معهم. وفي الوقت نفسه، تتعرّض المنصّات الثقافيّة العربيّة للهجوم لمجرّد استضافتها عروضًا تعبّر عن هُويّتها الفلسطينيّة، على نحوِ ما حدث مؤخَّرًا مع مسرح "السرايا" حيث ألغت الشرطة الإسرائيليّة عرض فيلم "اللدّ"، واستدعت مدير المسرح للتحقيق معه. في نهاية المطاف، أنا لا أكتب هذه المقالة لأحسم النقاش في جدوى إنتاج الفنّ، إلّا أنّي حاولت الإجابة عن السؤال من وجهة نظر فنّانة تحاول إنتاج فنّ مستقلّ في البلاد بصعوبة، وتتعامل معه على أنّه رسالة وطنيّة ملزِمة ومَصْدر دخل ثانويّ (لشديد الأسف، كان كذلك في الماضي، لكن هو شبه معدوم حاليًّا). من هنا أقول إنّه علينا -بوصفنا أبناء الشعب الفلسطينيّ- أن نعطي الخبز لخبّازه. وإنْ لم نستطعْ كفنّانين أن ننتج فنًّا في هذه الفترة، فهذا يؤكّد أنّنا لا نفعل شيئًا سوى التحديق في الفراغ، وأنّ إنتاج الفنّ والكتابة والخوض في الثقافة لا يهمِّش أيّ مَنْحًى آخَر من مناحي الحياة، بل هو جزء من الحالة الفلسطينيّة العامّة، ولكن علينا أن نراعي كيفيّة الطرح وماهيّته وطريقته، وأن نحاول أن نفعل شيئًا مقابل هذا، وألّا نستغلّه لجني المال أو اكتساب الشهرة، وألّا نقف مكتوفي الأيدي كأبناء هذا الشعب محدّقين في الإبادة وننتج عنها فنًّا ونكتب عنها نثرًا؛ فهذا بالتأكيد غير لائق.

***عبير بشتاوي: طالبة ماجستير بحثيّ في دراسات المسرح، جامعة تل أبيب. تعمل في الإعلام والفنون الأدائيّة.**

"العافية، المثنّى وما يُحسنُ"
قراءة في جوهر ووسائط المجاوَرة عند منير فاشه

علي قادري*

ظهر مصطلح "المجاوَرة" لدى المفكّر التربويّ الفلسطينيّ منير فاشه[1] منذ ما يربو على عَقْد من الزمن، في مشروعه الفكريّ والتربويّ المغاير القائم على نقده لمنظومة المعرفة المؤسَّساتيّة التي ينشأ عليها الإنسان في المدنيّة الحديثة، وسؤال الجدوى منها في عصر التكنولوجيا، بوصفها "الأعجوبة" الوهميّة المناقضة لجوهر الحياة والبيولوجيا والطبيعة والحضارة والتاريخ. يعود المصطلح في دلالاته وطبيعته الإجرائيّة إلى تحشيد جهد عقود من الزمن، في المسعى إلى نحت بديل ووسيط لإطار التعليم الرسميّ، مناهضَيْن ومناقضَيْن لمفهوم "المؤسَّسة"؛ فهو يعرّف "المجاوَرة" بوصفها إطارًا اجتماعيًّا وأداةً للتعلُّم والعمل المجتمعيّ، وهو ما لا يختلف عن تعريف "المؤسَّسة" كذلك، والقصد بالمؤسَّسة مؤسَّسةُ التعليم، بدءًا من المدارس بمختلف مراحلها وانتهاءً بالجامعات، وبما تمثّله من مرجعيّات وسلطة معرفيّة هرميّة في بنْيتها وإطارها وجوهرها.

المجاوَرة لغةً هي مصدر الفعل (جاوَرَ) ومعناه: أقام قربَ مسكنه، وجاورَ في المسجد: اعتكفَ فيه واستجارَ به، وجاورَ بني فلان: تمتّع بجوارهم، وتكثر الدلالات الاشتقاقيّة في سياقات متعدّدة من الجيرة والجِوار والجَوْر، إلخ... لن يتوقّف الحديث عن وسيط "المجاوَرة" عند هذا الحدّ، بل أستعرض في الأسطر اللاحقة مصطلحات وألفاظًا منسيّة قِوامُها ارتباط اللغة بعمق الحياة والحضارة والجمال كما يَسِمُها فاشه، مثل استناده إلى الفعل: حَسُنَ، يَحْسُنُ في مَفْهَمة تقييم الجهد الإنسانيّ، كما ورد في قول الإمام عليّ "قيمةُ المرء ما يُحْسِنُ"، وارتباطات أخرى بين اللغة والمفهوم والممارَسة الإبداعيّة التي تميّز "المجاوَرة".

بالعودة إلى إحدى الوثائق المؤسِّسة عند فاشه "مسيحيّة أمّي ومسيحيّة الغرب -المسيحيّة من وجهة نظر فلسطينيّة"، تتكشّف الأقنعة في هذا الكتيّب عن المسيحيّة كمؤسَّسة استطاعت على امتداد قرون طويلة فرض هَيْمَنتها على حياة المسيحيّين العرب عامّة، والمسيحيّين الفلسطينيّين على وجه التحديد، إلى أن وصل بفعل المراقَبة والتأمُّل والمعايَشة مع أمّه ووالده وعائلته المسيحيّة المهجَّرة من مدينة القدس في العام 1948، إلى اكتشاف المسيحيّة كثقافة ومفهوم يعيشان وينبضان داخل الثقافة الإسلاميّة العربيّة، ومسيحيّة أمّه التي اقترنت بممارستها الفطريّة، في علاقات الجوار التي ربطتها بسائر نساء المجتمع، ودعوتها الدائمة إلى المحبّة بوعي قِيَميّ ليس مرتبطًا بأيّ معرفة

1. (1941 -) مفكّر وتربويّ فلسطينيّ، وُلِد في مدينة القدس وهُجّر منها في نكبة عام 1948، حاصل على درجة الدكتوراة في التربية من جامعة هارفارد. وفي عام 1989، بدأ فاشه بطرح بدائل عن التعليم الرسميّ كتعليم مرتبط بالطبيعة ومبنيّ على الخبرة الذاتيّة للأشخاص وملهم من الناس والمجتمع والحضارة، بسبب إغلاق المدارس والجامعات أثناء الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى، وبناء على ذلك تشكّلت اللجان الشعبيّة بالأحياء والبيوت بديلًا عن المدرسة والجامعة.

مؤسَّساتيّة أو منهجيّة، لأنّها كانت تفهم ممارسات المسيح بوصفه مدافعًا عن حقّ المظلومين، وفي دعوته إلى استعادة إنسانيّة الظالم وتحريره من قيود المؤسَّسة المسؤولة عن تدجينه ورسم طريق واحدة للمعرفة لديه، وهو ما عملت عليه مسيحيّة الغرب مدّة قرون من الزمن، في رسم طريق واحدة للمسيحيّة كمؤسَّسة تقودها الكنيسة، وتتوق من خلالها إلى السيطرة على المجتمع باسْم الدين، وانصياع المؤمنين إلى هذه السلطة، كما يقول فاشه؛ وذلك أنّ المشكلة لا تكمن في فصل الدين عن السياسة، إذ إنّ السياسة من حيث تفاعل العلاقات الإنسانيّة فيها كانت دائمًا تتحرّك جوار الدين، لكنّ ما فعله القدّيس أوغسطين في القرن الرابع الميلاديّ، ومعاوية بن أبي سفيان في القرن السابع الميلاديّ، هو إخضاع الدين إلى النظام السياسيّ الحاكم، أي إلى السلطة، لأنّ الأخيرة في جوهر وجودها تقوم على الاستغلال والترويض والتدجين بغية ضمان البقاء والاستمرار. كذلك فعل الغرب بدايةً في نظام التعليم، بتحويله إلى مؤسَّسة معزولة عن المجتمع وسياقات الحياة المختلفة والمتنوّعة والمتعدّدة الألوان، ليصبح نظامًا رماديًّا يحارب الإبداع ولا يمنح مكانًا للخطأ بوصفه رديفًا للتعلُّم، وأقام البنْية الهرميّة في مفاهيم التقييم العموديّ بحيث يكون من هو أعلى ومن هو أقلّ، مُقصِيًا قيمة المرء المضافة في الحياة بسؤاله عن ذاته وما يمكن لها أن تضيف للحياة من معرفة وفنّ وجمال، ومن هنا نظر فاشه إلى التقييم من باب الصنيع الحسَن لدى الإنسان.

بالعودة إلى المسيح الفلسطينيّ عند فاشه نقول إنّه هو المسيح الذي كان متمسّكًا بمبدئه، وهو المسيح الفلسطينيّ الأصليّ، فإن طُلِب من فنّان في القرن الواحد والعشرين أن يرسم وجهًا له، فإنّه على أغلب تقدير وببحث تاريخيّ سيصل إلى لون بشرة الفلسطينيّ؛ إذ من غير الممكن أن تكون صورة المسيح الحقيقيّة شبه الهولنديّ أو الأنجلو ساكسونيّ. ولفَهْم ممارسة المسيح الفلسطينيّ، يتحدّث فاشه عن امرأة من بيت ساحور، في أوج الانتفاضة الأولى، ورفضها للمقايضة التي عرضها عليها الضابط في الجيش الإسرائيليّ، حين اقتحم بيتها وقام بتعفيشه ومصادرة ممتلكاته، ولم يبقَ سوى الثلّاجة، فخاطبت هذه المرأة الضابط طالبةً منه أن يترك الثلّاجة لها، ففيها حليب لأطفالها ولن تجد ما يسدّ رمقهم، فساومها الضابط بدايةً على مبلغ خمسة وعشرين دولارًا مقابل أن يترك الثلّاجة لها، فقالت له إنّها خاطبته معتبرةً أنّ له أطفالًا ولا بدّ أنّه سيتركها لها، فقال لها: ادفعي عشرة شواقل وسأتركها، فلم تتردّد بالرفض، فقال لها: ادفعي شاقلًا، فقالت له: خذ الثلّاجة وانصرف. لقد حاولت هذه المرأة أن تعيد إلى ذهن الضابط التفكير بأولاده وإنسانيّته، لكنّها فشلت، وربّما نجحت -كما يقول فاشه-باستنهاض المسيح فيها والحاجة إلى تحرير الضابط من عبوديّة المؤسَّسة التابع لها. بعبارة أخرى، كما أعاد فاشه تعريف المسيح وصورته خارج المؤسَّسة المهيمنة، فهو يُظهِر لنا كيف تعيد المرأة تعريف المسيحيّة والمسيح أو الأخلاق من خلال سلوكها.

مَصادر المعرفة

يكتب منير فاشه، الباحث والحاصل على درجة الدكتوراة من جامعة هارفارد، عن أمّه على أنّها مصدر من مصادر المعرفة. وأمّه لم تتلقَّ دراسة في مدرسة قَطُّ، بل كانت أمّيّة تمامًا لا تقرأ ولا تكتب، لكنّها كانت صاحبة معرفة، ومصادرها المعرفيّة من الحياة، كما يقول في أكثر من مناسبة. بدأت هذه القصّة، التي تبدو طريفة، حين أضاف إلى قائمة المصادر والمراجع الأكاديميّة في مقترَحه للدكتوراه "أمّه" وَ"الدجاجة الفلسطينيّة" بوصفهما مصدرَيْن للمعرفة، من الحياة لا من الكتب. رفضت لجنة الدكتوراه إبقاء المصدرَيْن ضمن قائمة المراجع، لكنّ فاشه أصرّ على موقفه وتوقّف نتيجة هذا

الإصرار سنة كاملة عن الكتابة، وقد شعرت لجنة الدكتوراه من (هارفارد) بإهانة كبيرة نتيجة هذه الاقتراحات، إلّا أنّ الأمر كان نتيجة فَهْم عميق في فَهْم وتأمُّل معنى المعرفة؛ فهل هي تعني مجرّد المعلومات الناجمة عن أهل الاختصاص والباحثين في المراجع والمصادر الموثّقة والمعزولة عن حياة الإنسان والمجتمع، أم إنّها القيمة التي يكتسبها الإنسان في التعلُّم عن ذاته وعن الحياة، حتّى تتحوّل المعرفة إلى قيمة مفيدة تضاف إلى الذات الباحثة، وإلى الإفادة في الحياة والطبيعة لِما يكون الإنسان قادرًا على تحقيقه؟

إنّ إصرار فاشه جعله يقسّم المعرفة تقسيمًا ثنائيًّا: معرفة الأهالي ومعرفة المؤسَّسات. الأولى هي معرفة أصيلة في الإنسان، والدته الأمّيّة عملت مدّة عشرين عامًا خيّاطة ملابس نسائيّة، واستطاعت بمعرفتها الفطريّة وذكائها العاطفيّ أن تصمّم الفساتين والملابس لنساء رام الله وقضائها، دون أن تكون لها معرفة في قوانين الحساب والهندسة، حيث اعتمدت على نباهتها وعافيتها[2] الفطريّة وبعض الألوان حتّى تميّز كلّ قطعة قماش وتنسبها لموضعٍ ما في جسد المرأة؛ وهكذا عملت طيلة حياتها وكسبت رزقها واستطاعت أن تبني بيتًا للعائلة في رام الله بعد إجلائهم عن بيتهم في نكبة العام 1948 وسطو إحدى العائلات اليهوديّة عليه. وهنا كان التحدّي لدى فاشه أمام لجنة الدكتوراه من هارفارد؛ فهل بإمكانه أن ينكر رياضيّات أمّه التنسيقيّة لأجساد أكثر من 15 امرأة ألبستهنّ فساتين وأثوابًا؟! مقابل معرفة الأهالي، يَخْلص فاشه إلى أنّ معرفة المؤسَّسات (التي هو جزء منها ومن عالمها) تقوم على العلوم والمعرفة الرياضيّة غير المفيدة، وهو الذي ألّف كتبًا في مناهج الرياضيّات وعمل مُحاضرًا لمادّة الرياضيّات مدّة عشرين عامًا في جامعة بيرزيت. وهو يقرّ أنّه إن توقّف الطلّاب عن تقدُّمهم إلى امتحانات التوجيهيّ في المدارس في مادّة الرياضيّات، فسيكون عاطلًا عن العمل، لأنّه لن يجد من سيطلب منه دراسة الرياضيّات، فمعرفته صالحة لعالَم المؤسَّسات حصرًا، ما دامت هذه المؤسَّسات ماضية في بيع الوهم والانعزال عن الحياة، بينما ستبقى معرفة أمّه، معرفة الأهالي، صالحة في كلّ زمان ومكان.

الصلة بين الدجاجة الفلسطينيّة ونظام التعليم

يقول فاشه إنّ وزارة التربية والتعليم سرقت فكرة التعليم من مَزارع الدجاج والدواجن التي أقامها الاحتلال الإسرائيليّ في المستوطنات في الضفّة الغربيّة مطلع الثمانينيّات. وتعود هذه المقارَبة إلى مراقبَة فاشه للدجاجة الفلسطينيّة، الدجاجة التي كانت تعيش في حاكورة البيت، تأكل العشب والحبوب الطبيعيّة وتعيش في هذه البيئة، وتعطينا باستمرارٍ البيضَ الخالي من الهرمونات والعقاقير، ولم يكن دائرًا في أوساط الفلاحين الحديثُ عن تحديد كمّيّة البيض التي يأكلها الإنسان، ومدى أضرارها في رفع منسوب الكولسترول في جسم الإنسان. عاش الإنسان في حاكورته معافى الصحّة والنفس، إلى أن قامت إسرائيل بإنشاء مَزارع الدجاج. وفي زيارته لتلك المَزارع في إحدى المستوطنات، اكتشف فاشه أنّ الإسرائيليّين سرقوا فكرة إنشاء هذه المزارع من التعليم، حيث يُحشر الدجاج في أقفاص، يأكل كلّ النهار بشكل أعمى، ويبيض لنا في اليوم التالي بيضًا لا علاقة له بالبيض الذي نعرفه من الحاكورة الفلسطينيّة. ومن هذا المثال الذي رفضته لجنة الدكتوراه من هارفارد، وقبولهم

2. يتكرّر التعبير "عافية" عند فاشه، في الكثير من المجاورات الوجاهيّة، بوصفه ما يحقّق سعادة الإنسان ويتماهى مع جوهر وجوده. وأساس العافية هو الشفاءُ من المدنيّة الحديثة وما أفرزته مظاهر العَوْلَمة من استهلاك وعبوديّة للتكنولوجيا ووسائطها، ورفعُ الوعي في ما يخصّ الغذاء الذي يدخل إلى جسم الإنسان في هذا العصر. هي العافية المادّيّة والروحيّة.

لأمّه كمصدر للمعرفة، يطوّر لنا منير فاشه وسيطًا وإطارًا وناظمًا يُطلَق عليه اسم "المجاوَرة"؛ فهي التي شكّلت البنْية التحتيّة في المجتمعات عبْر التاريخ، بينما "المؤسَّسة" تشكّل البنْية الرئيسيّة في المجتمعات الحديثة، وتنظر إلى كلّ ما هو خارج حدودها على أنّه متأخّر ومتخلّف عن الركْب.

تأتي "المجاوَرة" كي تستبدل "المؤسَّسة الحديثة" ونظام التعليم المتآكل، والذي لا يُنتِج إلّا علاقات هرميّة ويعمل ضمن أهداف تحدّدها وتسيطر عليها السلطة، والمحكوم لقاعدة الصواب والخطأ التي يُقِرّها موظّفون ومهنيّون غير مبدعين في معظم الأحيان، وإقرار المؤسَّسة الحديثة خطًّا حديثًا للتقدُّم والتطوُّر، بينما تنهض المجاوَرة على إدراك التعلُّم بوصفه صقلًا للذّات وجدلًا مع ما يحيط بالإنسان من مكان وطبيعة وحضارة وذاكرة جمعيّة، وتضيف المجاوَرة للمتعلّم مهارة الربط والتناغم بين الفكر والممارسة، وهي لا تُخضِع المتعلّمين لسلطة، بل تعمل وَفْق مبادئ وقناعات يحدّدها المتجاورون، فضلًا عن أنّ التقدُّم والتطوُّر في المجاوَرة لا يحمل وجهًا واحدًا ووحيدًا بل يقوم على الإيمان بوجود مصادر ووسائط متعدّدة لهذه الغاية.

المُريد والمُراد

إنّ هذا المفهوم الصوفيّ يعمّق تجربة المجاوَرة، وذلك أنّ المتعلّم والباحث في إطار جماعيّ هو "مُريد" وَ "مُراد" في الوقت عينه؛ فمن خلال اللقاء والتفاعل والتناغم الفكريّ والعاطفيّ للنفس والجسد لا بدّ أن تتأتّى المعرفة في هذه الحلقة الصوفيّة، وكذلك فإنّ المجموعة التعلُّميّة هي دائرة من العلاقات والتفاعلات والتناغم والتجاور المعرفيّ بين الناس، إلى أن تتحوّل المعرفة في هذا الصدد إلى إنتاج حواصل التفاعلات والتناغم بين المريدين والمرادين، فالمعرفة الحقيقيّة لا تنهض على اليقين بل على الشكّ، وفي ثنائيّة المريد والمراد تكمن جدليّة "المثنّى" مفهومًا ثقافيًّا وتراثيًّا عربيًّا أصيلًا، لا لغويًّا فحسب، فإنّ الأسئلة الداخليّة والبحث مع الذات هي علاقة المثنّى الأولى التي عبّرت عنها اللغة شعرًا وفلسفةً وفكرًا، ومنها ينطلق الإنسان إلى إقامة علاقة مُثَنَّويّة جديدة بين ذاته والعالم.

الدعوة في هذا السياق هي إلى استعادة "العافية" عند الفلسطينيّ، في كلّ محفل تروّضه المؤسّسة في المدنيّة الحديثة، في إنشاء علاقاته المتجاورة مع ذاته ومجتمعه وبيئته، فكلّ قيمة حقيقيّة للمعرفة عليها أن تمنح الإنسان العافية الفكريّة المستقلّة والخالصة المنعزلة عن الارتباط والتبعيّة الاستهلاكيّة بنظامٍ عالميّ، نظامٍ يسعى إلى رؤية الإنسان في هذه المدنيّة الحديثة والمعرفة على حدّ سواء في أفق معرفيّ واحد وفي تحديد طريق واحدة ومطْلَقة لوهم التطوُّر والتقدُّم.

ما يعيشه الفلسطينيّون اليوم، من حالة تمزُّق وتشرذم وانفصال عن الواقع والهمّ الجمعيّ، يدعونا إلى إعادة النظر في المصطلحات المنسيّة، وإلى نسف الوهم المعرفيّ الغربيّ والانصياع لسلطة المعرفة الغربيّة، والتصويب نحو أدبيّات وسرديّات من التراث العربيّ الغزيرة بمادّة التحرُّر والعافية والإحسان حتّى تستردّ الروح الفلسطينيّة إرادتها وأصالتها.

*** علي قادري: طالب دراسات عليا في قسم اللغة العربيّة وآدابها - جامعة حيفا.**

الزمن المنفويّ... قراءة في فيلم "السبّاحتان"

علي مواسي*

1. لماذا 'الزمن المنفويّ'؟

تحاول هذه المقالة التأمّل والتفكير في 'الزمن المنفويّ'،[1] من خلال فحص مكوّنات الخطاب الزمنيّ في وسيط سرديّ جماليّ سينمائيّ يتناول ثيمة النفي/ المنفى في سياق عربيّ معاصر، وتحليل العلاقات بين مكوّنات هذا الخطاب المشكّل لحسّ ومفهوم الزمن المنفويّ، وبالتالي للتجربة المنفويّة عمومًا، بوصفها تجربة بشريّة تكوينيّة.

إنّ اختيار مصطلح 'المنفى'، واشتقاق لفظ 'المنفويّ' منه، مردّه أنّني أجده الأكثر احتواءً والأشمل تمثيلًا للحالات المنفويّة الّتي لا يمكن حصرها على مستوى التجربة البشريّة؛ سيرورةً وصيرورة، أسبابًا ونتائج وتشكّلات وديناميكيّات وتفاوتًا في الوضعيّات؛ سواء أكانت - على سبيل المثال - هجرة داخليّة أَمْ خارجيّة، إقليميّة ومناطقيّة أَمْ دوليّة وقارّيّة، اختياريّة أَمْ قسريّة، سياسيّة الأسباب، عسكريّة، اقتصاديّة، جندريّة، نفسيّة، ثقافيّة، أَمْ غير ذلك. يهمّني بالدرجة الأولى في هذا المبحث تجربة العبور من حيّز/ فضاء/ مجال ما والحلول في آخر، الانتقال من حال إلى حال، وتبادل الحالين التشكّل عبر التفاعلات والعلاقات الناشئة بينهما، علمًا أنّ الحالين ليستا سوى حال واحدة ذات ديمومة، وليس الفصل بينهما، الوارد في النصّ هنا، سوى أمر إجرائيّ لأغراض التفكير والتحليل.

2. العيّنة والمنهجيّة

اختير لغرض المقالة فيلم "السبّاحتان" [The Swimmers] (2022) للمخرجة المصريّة الويلزيّة سالي الحسيني، وهو يُعْرَض عبر منصّة Netflix الأمريكيّة، وقد حقّق مشاهدات واسعة في المنطقة العربيّة منذ صدوره، جعلته يدخل قائمة الأفلام العشرة الأكثر مشاهدة في منصّةNetflix العربيّة، وهو ما يعني أنّ نصّه ذو شيوع واسع نسبيًّا، وقد يكون بذلك من بين عوامل واسعة الأثر في تشكيل الحسّ والوعي على مستوًى عامّ أو شعبيّ في ما يتعلّق بالمسألة المنفويّة، وتحديدًا في سياق عربيّ معاصر. بالإضافة إلى ذلك، كان للفيلم حضور في عدد من المحافل والمؤسّسات الرسميّة الدوليّة ذات الاهتمام بالمسألة المنفويّة، مثل "المفوّضيّة السامية للأمم المتّحدة لشؤون اللّاجئين"، الّتي عرضت الفيلم عام 2022، وهو ما يشير إلى أنّه يحقّق تجانسًا ما مع خطاب الهجرة واللجوء الحقوقيّ المؤسّساتيّ الدوليّ، يمنحه مقبوليّة في هذا الحقل، فيكون بذلك نقطة لقاء خطابيّة بين العامّ/ الشعبيّ والمؤسّساتيّ/ التخصّصيّ.

1. في محرّكات البحث العامّة والتخصّصيّة، لم أعثر على استخدام للتركيب اللغويّ 'الزمن المنفويّ' بالعربيّة، في ما توفّره الشبكة. على سبيل المثال، وَفْق محرّك البحثGoogle ، هذا الاستخدام لا يظهر في أيّ نتيجة متاحة على الشبكة، علمًا أنّ اللفظ 'منفويّ' يَرِد في نصوص قليلة جدًّا، بل نادرة. كذلك هو الشأن لدى الفحص عبر Chagpt، البرنامج الذي يقدّم مسحًا لكمّ هائل من النصوص والمعلومات حتّى عام 2021، إذ إنّه لا يقدّم معلومات حول هذا الاستخدام ذات صلة.

إنّ المنهجيّة التأمّليّة التفكيريّة في الفيلم، باعتباره نصًّا بصريًّا- سمعيًّا- لسانيًّا، نحو الوقوف على مكوّنات خطابه الزمنيّ، المنفويّ تحديدًا، ستستند إلى مجموعة من الأدوات القرائيّة، مثل الوصف، والتحليل اللسانيّ، والتناصّيّ، والبصريّ، والسمعيّ، وفحص علاقات القوى بين الفاعلين المختلفين في الفيلم، ذوات ومؤسّسات وشبكات، من منظور سوسيولوجيّ، وسوسيولوجيّ ثقافيّ.

سيكون التركيز في المقالة على ثلاثة ملامح في خطاب فيلم "السبّاحتان" الزمنيّ تميّز منفويّته؛ الزمن الانتظاريّ، والزمن الجذوريّ، والزمن الإنجازيّ.

3. عن "السبّاحتان – The swimmers"

فيلم "السبّاحتان" بيوجرافيّ دراميّ مقتبس عن قصّة حقيقيّة، وهو يروي عبر منظور زمنيّ خطّيّ وتتابعيّ، قصّة الأختين السبّاحتين سارة ويسرى ماردیني، من مدينة داريا السوريّة، اللّتين تخوضان مع ابن عمّهما نزار، الموسيقيّ والمُسَوْطِن، رحلة لجوء إلى ألمانيا خلال عام 2015، بعد بضع سنوات من انطلاق الثورة أو الانتفاضة في بلدهما، في سياق ما يُتعارَف على تسميته "الربيع العربيّ" الّذي انطلق في تونس أواخر عام 2010، والممتدّ إلى عدد من دول المنطقة العربيّة خلال عام 2011. لدى السبّاحتين، ووالدهما عزّت، مدرّب السباحة، طموح أن تشاركا في الألعاب الأولومپيّة ممثّلتين للدولة السوريّة، إلّا أنّ واقع النزاع المسلّح الّذي تدخله سوريا يقف عائقًا أمام هذا الطموح، بالإضافة إلى فقدان الأمان الخاصّ والعامّ، ما يدفع العائلة إلى اتّخاذ قرار أن تخوض الأختان ماردیني رحلة اللجوء، على أن تواصلا العمل نحو تحقيق طموحهما الرياضيّ، وأن تسعيا إلى لمّ شمل باقي أفراد العائلة بعد وصولهما إلى ألمانيا، ولا سيّما أنّ الأخت الصغرى، يسرى، لا تزال قاصرة ويمكنها الشروع في هذا الإجراء وَفْق سياسات الهجرة الألمانيّة.

يتناول الفيلم تفاصيل رحلة لجوء الأختين ماردیني من سوريا إلى تركيا، ثم تهريبًا عبر بحر إيجة في زورق مع العشرات من طالبي اللجوء، وصولًا إلى جزيرة ليسبوس اليونانيّة، فطريق البرّ عبر مقدونيا، فصربيا، فالمجر، فالنمسا، حتّى ألمانيا، بما تتضمّنه هذه الرحلة من مخاطر هلاك ونجاة، ومواقف عنصريّة ضدّ اللاجئين، وسياسات حكوميّة أمنيّة غير إنسانيّة وقمعيّة، واستغلال من قبل المهرّبين وشبكاتهم، واعتداءات جنسيّة، وصراع كثيف من أجل البقاء.

يتتبّع الفيلم الأختين ماردیني بعد وصولهما إلى ألمانيا، برلين تحديدًا، ووضعهما وابن عمّهما نزار، مع المئات، في مركز استيعاب وتجميع لطالبي اللجوء تشرف عليه سلطات الهجرة الألمانيّة، وخوضهما مسارًا بيروقراطيًّا للحصول على صفة 'لاجئ'. يسلّط الفيلم الضوء على التحوّلات الّتي تطرأ على شخصيّة كلّ منهما خلال ذلك، واختلاف تفاعلهما مع ظروف الحيّز المنفويّ، الاغترابيّ عمومًا. تصرّ يسرى على مواصلة تلقّي تدريبها الصارم تحقيقًا لطموح المشاركة في الألعاب الأولومپيّة، وتلتقي رغبتها في ذلك مع رغبة مدرّب ألمانيّ يُدْعى شفين، الّذي يريد هو أيضًا تلبية رغبة شخصيّة من خلالها، تعويضًا عن عدم تمكّنه من تحقيق هذا الطموح في مرحلة سابقة من عمره. أمّا سارة، فإنّها تحوّل طموحها في اتّجاه مختلف، نحو العودة إلى جزيرة ليسبوس لمساعدة عابري البحر من اللاجئين. تتمكّن يسرى في نهاية الفيلم من المشاركة في الألعاب الأولومپيّة الصيفيّة في ريو دي جانيرو عام 2016، المعروفة بـ "ريو 2016"، ليس تمثيلًا لدولتها، سوريا، وإنّما ضمن فئة تُخَصَّص في ذلك العام للّاجئين. يكون مصير سارة الاعتقال من قِبل السلطات اليونانيّة خلال مساعدتها للاجئين وإنقاذهم من الغرق، ووجّهت لها تهمة تهريب البشر لأغراض الهجرة غير الشرعيّة.

إنّ الفترة الزمنيّة العينيّة الّتي اختارها كاتبا السيناريو، سالي الحسيني وجاك ثورن، لتناول المسألة المنفويّة، بؤرتها عام 2015، قُبَيْله وبُعَيْده، وقد اعتبر خلالها المجتمع الدوليّ، الغربيّ تحديدًا، نزوح ما يزيد عن 1.3 مليون إنسان من الدول الّتي يحملون جنسيّاتها إلى دول الاستقبال في أوروبّا بمثابة 'أزمة هجرة' عالميّة هي الأكبر منذ الحرب العالميّة الثانية (1939-1945)، وقد أدّى ذلك إلى مواقف وخطابات سياسيّة ومجتمعيّة متفاوتة، تتراوح بين ما يمكن أن نصفه 'كراهية للآخر' (طالب اللجوء في هذه الحالة)، و 'قبولًا للآخر'، من منظورات حقوقيّة وأخلاقيّة.

4. معلومات الفيلم

العنوان: السبّاحتان.

تاريخ الإصدار الأوّل: 8 أيلول (سبتمبر) 2022.

بلد التسجيل: الولايات المتّحدة.

اللغة الأصليّة: العربيّة؛ الإنجليزيّة.

المدّة: 134 دقيقة.

إخراج: سالي الحسيني.

كتابة السيناريو: سالي الحسيني؛ جاك ثورن.

الممثّلون المركزيّون: أحمد مالك (نزار)؛ جيمس كيرشنا فلويد (عماد)؛ علي سليمان (عزّت مرديني)؛ ماثياس شويچوفير (سْفين)؛ منال عيسى (سارة ماردیني)؛ نتالي عيسى (يسرى ماردیني).

5. أزمنة الزمن المنفويّ

5. أ. الزمن الانتظاريّ

أحد ملامح الزمن المنفويّ أنّه زمن انتظاريّ، وهو انتظار تتعدّد وتتفاوت عوامل تشكيله؛ إذ لها أن تكون مؤسّساتيّة بيروقراطيّة، مجتمعيّة، ثقافيّة، نفسيّة، جسمانيّة، حَدَثيّة، أو غير ذلك، علمًا أنّها عوامل متداخلة ومتشاكلة في ما بينها، لا يمكن فصل أحدها عن الآخر إلّا لغرض التداول والتحليل والإيضاح.

في فيلم "السبّاحتان"، يبرز الزمن الانتظاريّ البيروقراطيّ المؤسّساتيّ مثلًا، من خلال اضطرار اللّاجئ/المهاجر إلى الانتظار شهورًا، وربّما سنوات، من أجل الحصول على صفة 'لاجئ'، وهي صفة قانونيّة إجرائيّة تُخْرجه من تصنيف 'اللّاشرعيّة' وتُدْخله تصنيف 'الشرعيّة'، من منظور مؤسّساتيّ بيروقراطيّ حكوميّ، وكذلك تمنحه هذه الصفة حقوقًا مدنيّة نسبيّة في دولة الاستقبال، وَفْقًا لسياسات الهجرة المعتمدة فيها.

تقيّد المؤسّساتيّة البيروقراطيّة الحكوميّة نزار، الشابّ الموسيقيّ المُسَوْطِن، ابن عمّ السبّاحتين سارة ويسرى ماردیني، وتجعل زمنه المنفويّ انتظاريًّا؛ فهو يجد نفسه بعد وصوله برلين 'شبه

معتقل' في مركز استيعاب وتجميع طالبي اللجوء، منتظرًا معالجة ملفّ طلب اللجوء الخاصّ به من قِبل سلطات الهجرة الألمانيّة، المعروفة بـ 'مكتب الهجرة'. ينتظر نزار بلا عمل أو قدرة على تحقيق ذاته من خلال ممارسة وتطوير فنّه في الحيّز المنفويّ الجديد، برلين، أحد أهمّ مراكز صناعة الموسيقى والترفيه على مستوى العالَم، وهي المواصفات الّتي جعلته يخوض رحلة اللجوء إليها مستبدلاً إياها بكندا. يتكثّف هذا الطموح من خلال وصف الحياة الموسيقيّة البرلينيّة وذكر اسم النادي الليليّ "بيرچهاين" على لسان ابنة عمّه سارة، وهي تحاول إقناعه أن يخوض رحلة اللجوء معها وأختها يسرى إلى ألمانيا.

الزمن الانتظاريّ لدى نزار، تجربةً إنسانيّة منفويّة، يحضر في الفيلم من خلال تكرار أفعال وممارسات ذات حسّ روتينيّ ورتيب، تسهم في 'تمضية الوقت'، ساعةً بساعة ويومًا بيوم؛ لعب الورق والشطرنج والاستماع إلى نشرات الأخبار مثلًا، وتحديدًا بين الذكور، وهي مواصفات تميّز الزمن الاعتقاليّ/ السجنيّ/ الحصاريّ/ العزليّ عمومًا. كما يحضر هذا الزمن لدى نزار من خلال الجسد وتحوّلاته، حيث الاصفرار والاكفهرار والعبوس والحزن في ملامح وجهه، والثقل والهشاشة والبطء في حركته الجسديّة. الزمن الانتظاريّ يحوّل نزار من شخصيّة حيويّة، نابضة، فرحة، شغوفة، طامحة، إلى شخصيّة مكتئبة، فاقدة الطاقة، عليلة، مستاءة، تشاؤميّة، كما أنّه يتسبّب في أن يعقد نزار المنتظِر مقارنةً تفاضليّة بينه وابنتَيْ عمّه السبّاحتين، سارة ويسرى، اللّتين تحصلان على فرصة لتحقيق الذات والتفاعل الحيويّ النسبيّ ضمن الحيّز المنفويّ، كونهما تملكان خبرة تحقّق مصلحة دولة الاستقبال، مُمَثَّلةً بالمدرّب سْفين على نحو ما، في إدماج طالبي اللجوء في الحيّز المنفويّ.

نزار في الفيلم نموذج منفويّ يمثّل الملايين من اللاجئين حول العالم، من حيث مواقعهم المختلفة في مسار حصولهم على صفات قانونيّة من دول الاستقبال، نحو: 'طالب لجوء'، 'لاجئ'، 'مقيم'، 'مواطن'، 'مُعاد'، 'مرفوض'، وغير ذلك، وجميعهم ضمن هذا المسار يشتركون في أنّ زمنهم انتظاريّ.

5. ب. الزمن الجذوريّ

أحد ملامح الزمن المنفويّ في فيلم "السبّاحتان" أنّه جذوريّ، حيث الالتفات على نحو مستمرّ إلى ما يمكن وصفه بأنّه 'جذر/ جذور'؛ وطنًا، دولةً، عائلةً، أصدقاء، طفولةً، أطرًا للانتماءات الثقافيّة أو الحضاريّة أو الثقافيّة... إلخ.

يتحقّق حسّ الزمن الجذوريّ في الفيلم، على سبيل المثال، من خلال توظيف أغنية الفنّانة السوريّة لينا شاميان "شآم" (2007)، الّتي شاعت على نحو واسع في السنوات الأولى من اندلاع الانتفاضة أو الثورة السوريّة. تغنّي مقطعًا من الأغنية امرأة سوريّة تخوض رحلة اللجوء مع طفلتها وزوجها، وهي تنتظر مع مجموعة من اللاجئين الآخرين من إثنيّات مشرقيّة وجنوبيّة مختلفة تهريبَهم من تركيا إلى اليونان عبر بحر إيجة. كلمات الأغنية فصيحة كلاسيكيّة، وهي ذات مجازات ودلالات تتغنّى بالوطن وتُعْلي من شأنه؛ سوريا في هذه الحالة، موطن شخصيّات الفيلم المركزيّة. جرى توظيف هذه الأغنية في سياق الفعل الرحليّ العبوريّ للّاجئين، حيث يُقْتَبَس منها وصف وتساؤل مع مَشاهد انتظار وترقّب على البرّ التركيّ قُبَيْل خوض البحر: "شآم أنت فتاتي وأمّي/ حضنت صباي فهل فيك أكبر؟". في الاقتباس إحالة إلى علاقة مع الوطن تتّصف بالحبّ، والأمومة، والصبا، والرغبة في البقاء فيه حتّى مرحلة متقدّمة من العمر أو العودة إليه. هذا الحقل

الدلاليّ يولّد حسًّا جذوريًّا، زمنيّته تتشكّل من تداخل أفعال وعواطف التذكّر والرحيل والرغبة في ديمومة الاتّصال مع الوطن. إنّها زمنيّة نفسيّة يلتقي فيها ما يُتَعارَف على تقسيمه إلى حاضر، يستدعي ماضيًا، ويستجلب مستقبلًا متمنًّى مُتَخَيَّلًا، وهو تقسيم إجرائيّ في المستوى الظاهر من اللغة، لأغراض التداول والتحليل والإيضاح.

نحسّ الزمن الجذوريّ أيضًا في إلحاح يسرى المستمرّ أن تشارك في الألعاب الأولمپيّة باسم دولتها سوريا، وهو طموح ينتقل معها من وطنها إلى الحيّز المنفويّ، ألمانيا. وَفْق حبكة الفيلم، يُعَدّ هذا الطموح من الأسباب الرئيسيّة لدى الأختين مارديني والعائلة للمخاطرة في خوض رحلة اللجوء؛ فالحرب تعيق التدرّب وتمنع تحقّق هذا الطموح. سعى والد الأختين مارديني، عزّت، إلى أن يمثّل دولته في رياضة السباحة في الألعاب الأولمپيّة خلال شبابه، إلّا أنّ الخدمة العسكريّة حالَتْ دون ذلك، فراح يجسّد طموحه الذاتيّ المتعطّل عبر تدريب ابنتَيْه نحو تحقيق هذا الهدف. يتعارض طموح يسرى في تمثيل دولتها مع ما اقترحه عليها مدرّبها الألمانيّ، سْفين، أن تتنافس ضمن فريق مخصّص للّاجئين في الألعاب الأولمپيّة الصيفيّة في ريو دي جانيرو عام 2016 (ريو 2016)؛ إذ إنّ وضعيّتها القانونيّة، 'طالبة لجوء'، تعيق إمكانيّة تمثيلها للدولة السوريّة، ولا سيّما أنّ نظامها السياسيّ مُقاطَع من المجتمع الدوليّ. يكشف هذا التعارض عن توتّر بين زمنين؛ الزمن الجذوريّ من جهة، والزمن الّذي يمكننا تسميته 'الزمن الإنجازيّ'، الّذي يتجانس مع سياسات الهجرة لدى الدولة الألمانيّة وعموم المجتمع الدوليّ، الغربيّ تحديدًا، حيث التراوح بين سياسات الاندماج والاستيعاب في حال قبول طلب لجوء ما.

إنّ التوتّر بين الزمن الرجوعيّ والزمن الإنجازيّ، وما يتشكّل في مجال هذا التوتّر، يظهر في خطاب الفيلم الزمنيّ مشكّلًا مركزيًّا للزمن المنفويّ.

5. ت. الزمن الإنجازيّ

يُعَدّ 'الزمن الإنجازيّ' محورًا مركزيًّا في خطاب فيلم "السبّاحتان" الزمنيّ، يلحّ حضورًا في مختلف مراحل حبكته، وهو عمومًا زمن مَقيس، فيزيائيّ، ترمز إليه على نحو مطّرد ساعة مؤقِّت الثواني لقياس سرعة يسرى في السباحة، وزيادة قدرتها على تقليص الثواني وأجزائها نحو تأهيلها للمشاركة في بطولات رياضيّة، إن كان في وطنها أو في الحيّز المنفويّ، وصولًا إلى تحقيق طموحها وعائلتها في المشاركة في الألعاب الأولمپيّة. الزمن الإنجازيّ زمن كمّيّ وتنافسيّ، يخضع لهندسة وتنظيم مؤسّساتيَّيْن صارمَيْن، كما أنّه، في سياق الفيلم الرياضيّ، زمن بطوليّ تلتقي في تشكيله عوامل عديدة: القدرات الجسديّة، والعمر، وصناعة النَّفْس الطامحة والتنافسيّة، ونمط الحياة البنائيّ المنتظم والملتزم. لعلّ ما يكثّف كلّ ذلك في الفيلم نموذج يستعين به والد يسرى خلال تدريبها، ألا وهو السبّاح الأمريكيّ العالميّ مايكل فيلپس، الّذي يُعَدّ أصغر سبّاح ينافس في الألعاب الأولمپيّة، في سنّ الخامسة عشرة، وقد حصل على 28 ميداليّة، 23 منها ذهبيّة، وحقّق أرقامًا قياسيّة عديدة خلال مسيرته الرياضيّة.

نجد الزمن الإنجازيّ في الفيلم متجانسًا مع سياسات الهجرة ومستجيبًا لها؛ فهو الّذي يمنح يسرى، من منظور مؤسّساتيّ بيروقراطيّ، شرعيّة منبثقة من الجدوى والمنفعة؛ إذ إنّ طالب اللّجوء يكون ذا قيمة أكبر كلّما كان صاحب خبرات وقدرات أكبر تمكّنه من تحقيق إنجازات

مَقيسة كمّيًّا، يمكن توظيفها من قِبل دولة الاستقبال ومجتمعها استجابة لاحتياجاتهما. من المنظور نفسه، تُتاح ليسرى فرص أكثر مقارَنة مع طالبي لجوء آخرين. يتّضح هذا البعد، مثلًا، خلال حوار بين الأختين ماردیني وابن عمّهما نزار، الّذي يقارن بينه والأختين، مستهجنًا التمييز في تعامل الجهات الرسميّة الألمانيّة؛ فهو عالق، شبه معتقل في مركز استيعاب وتجميع طالبي اللجوء، بينما يُخَصَّص برنامج تدريب مكثّف للأختين، بالإضافة إلى تيسير نقلهما من مركز استيعاب وتجميع طالبي اللجوء إلى مكان إقامة خاصّ، كونهما تحتاجان إلى مساحة مريحة غير ضاجّة تساعدهما على التدرّب وتحسين أدائهما، وهو ما سينسحب على الزمن الإنجازيّ لديهما. الزمن الإنجازيّ يسهم في تشكيل واقع تمييزيّ تفاضليّ بين أشخاص من المُفْتَرَض أنّهم يشتركون في الصفة القانونيّة نفسها من منظور مؤسّساتيّ بيروقراطيّ، 'طالب لجوء' أو 'لاجئ'.

يتصادم الزمن الإنجازيّ في الفيلم مع زمن رفضويّ، يتململ من البنائيّة والمؤسّساتيّة حدّ رفضها، ولا يقبل التصالح مع المعايير الكمّيّة والبطولة التنافسيّة. نجد ذلك في اختيار سارة التوقّف عن التدرّب على السباحة نحو تمثيل أيّ جهة أو تحقيق أيّ بطولة، وذلك تحت وطأة الاغتراب ومواجهة تحدّيات الحيّز المنفويّ ومحاولة الإجابة عن أسئلته. تقرّر سارة أن تذهب إلى جزيرة ليسبوس في اليونان، وهي تصف هذا الذهاب بـ 'العودة'؛ لتقدّم المساعدة إلى لاجئين من عابري البحر، وهي التجربة الّتي خاضتها بنفسها مع أختها وعشرات اللاجئين الآخرين، وكاد زورقهم غير الصالح أن يغرق ويموت ركّابه، لكنّ احترافها وأختها السباحة، وتدخّلهما في تخفيف القارب وتسيير مساره وضبطه، ثمّ قيادته إلى البرّ بعد طول مكوث في الماء، كلّ ذلك كان سببًا في نجاتهم. يكشف لنا صنّاع الفيلم في نهايته، وخارج إطار حبكته، من خلال معلومات توضيحيّة، أنّ سارة تعرّضت للاعتقال من قِبل السلطات اليونانيّة خلال وجودها في جزيرة ليسبوس، وأنّها تواجه محاكمة بتهمة الاتّجار بالبشر لأغراض الهجرة غير الشرعيّة.

ثمّة بطولتان متقابلتان ناتجتان عن التوتّر الحاصل بين الزمنين الإنجازيّ والرفضويّ؛ بطولة تنافسيّة كمّيّة ومَقيسة ذات محتوًى فردانيّ أكثر، تمثّلها حالة يسرى، وهي الطاغية في خطاب الفيلم، وبطولة يمكن وصفها بأنّها لا تنتظر شيئًا، لا تبحث عن مقابل مَقيس، دافعها الأساسيّ الإحسان الإنسانيّ والأخلاقيّات، وهي ذات محتوًى جمعيّ أكثر، تمثّلها حالة سارة، وهي هامشيّة في خطاب الفيلم، وإن مُنِحَت 'شرعيّة' الحضور.

***علي مواسي: شاعر، ومحرّر، ومرشّح دكتوراة في علوم الثقافة.**

Jadal

جدل

سياسات الحيّز

بين النظرّي والعمليّ في خطط العمل المختلفة لتطوير البلدات العربيّة: طمرة نموذجًا

رنين دياب*

تفتقر بلداتنا العربيّة إلى الكثير من المَرافق والأُطُر، التشغيليّة منها والتعليميّة، وكذلك الترفيهيّة، إضافة إلى كلّ البُنى التحتيّة الهشّة التي تكاد تكون معدومة في كثير من الأحياء والمناطق المختلفة في البلاد. تعاني بلداتنا العربيّة الكثير من النواقص والتهميش في شتّى المناحي، وأظنّ أنّ أبرزها هي محاولة تطبيق نماذج مختلفة من الحلول التي مرجعيّتها البلدات اليهوديّة، وبالتالي لا تكون هذه الحلول أداة ووسيلة للمساعَدة، بل تكون خطّة مدوَّنة ومطبَّقة عمليًّا وورقيًّا ولكن لا يطبّقها السكّان أو جمهور الهدف. وفي مقالي هذا، سأتناول على نحوٍ خاصّ موضوع نسخ نموذج سياسات المواصلات العامّة في البلدات اليهوديّة والمختلطة إلى بلداتنا العربيّة دون أن تؤخذ بعين الاعتبار احتياجاتُ الناس والمستخدِمين، وسأوضّح كيف أفضى هذا التغيير في سياسات الدفع خاصّة إلى جعل إمكانيّة استعمال المواصلات العامّة أقلّ إتاحةً، وفي أحيان كثيرة غير واردة. إضافة الى ذلك، سأتطرّق إلى موضوع البُنى التحتيّة غير المجهَّزة لضمان مسارات مريحة وممكنة للحافلات. سأتحدّث عن بلدتي "طمرة" كمثال عينيّ، بعد أن أمضيت سنتين في الحقل البحثيّ في بلدة طمرة.

أُعلِنَ عن طمرة مدينةً عام 1996. لكن عند تجوالك في البلدة ستشعر وكأنّك في قرية قد قُلّدت بِوسام المدينة فقط لأنّ عدد سكّان البلدة قد تخطّى التعريف الرسميّ للقرية. أمّا من حيث الميزانيّات والأطر والبُنى التحتيّة والخدمات، فهي مدينة ركيكة ولا تمتلك من سِمات المدينة إلّا عدد السكّان. تحاول الجهات المختلفة إثبات أنّها تسعى وتسهم في تطوير البلدة وتبني الخطط المختلفة وتحاول تفعيلها دون الخوض في تفاصيلها العميقة والتأكُّد من أنّها تتناسب وتتلاءم مع متطلّبات المجتمع الطمراويّ. موضوع المواصلات العامّة يُعَدّ من أكثر المواضيع المهمّة والمتداولة في الشارع الطمراويّ، لكونها الطريقة والوسيلة الوحيدة تقريبًا للتنقّل في البلدة. على الرغم من كلّ أهمّيّتها والحاجة إليها، فإنّها لا تخدم سكّان البلدة على نحوٍ كافٍ؛ وهو ما اضطرّ أهالي البلدة إلى تبنّي طرق أخرى للتنقُّل.

على مدار سنتين، حضَرتُ في الحقل البحثيّ لموضوع تنقُّل النساء في طمرة، وكان ما شدّني إلى بحث الموضوع هو ظاهرة تنقُّل النساء بمساعدة التنقُّل المجّانيّ (حيث تقف سائقة السيّارة وتسأل المرأة السائرة على قدميها عن إمكانيّة انضمامها وتوصيلها، أو ترفع المرأة هي بنفسها يدها وتحاول إيقاف مَركبة لتَنقلها إلى وجْهتها). وجدتُ أنّ هذه الطريقة هي الأكثر تداولًا والأكثر استعمالًا بين النساء، فقرّرت الخوض أكثر في الأسباب والتفاصيل.

إمكانيّة تنقُّل النساء في طمرة تجري بعدّة وسائل:

1. سيّارة خاصّة: قسم كبير من النساء يتنقّلن بواسطة سيّاراتهنّ الخاصّة. النساء اللواتي يستخدمن سيّاراتهنّ الخاصّة يكنَّ في الغالب مقتدرات ماديًّا، أو ينتمين إلى عائلات مقتدرة، وبالتالي يسمحن لأنفسهنّ بشراء سيّارة وجعلها وسيلة تنقُّل أساسيّة.

2. الحافلة: في طمرة أربعة خطوط داخل البلدة، إضافة إلى ستّة عشر أخرى تتنقّل من داخل البلدة إلى خارجها وبالعكس. الأربعة خطوط الداخليّة في البلدة لا تغطّي كلّ مناطق البلدة، إذ إنّها تصل إلى بعض الأحياء ولكن ثمّة مناطق أخرى لا تصل إليها البتّة.

3. التنقُّل بواسطة التوصيل المجّانيّ (hitchhike) إمّا مع أشخاص مقرَّبين أو أشخاص غرباء. وفي المعتاد مع المقرّبين تخرج مباشرة من البيت، ومن الممكن أن يكون صاحب السيّارة رجلًا أو امرأة. أمّا مع الغريب، فقد يتعذّر عليها ذلك إلّا إذا كانت امرأة هي التي تقود، وذلك بعد أن تبدأ بالسير على الأقدام إلى أن تتوقف لها إحدى النساء مقترِحة أن توصلها.

في الغالب، تعتمد النساء على الطريقة الثالثة. وبما أنّني في المعتاد أتنقّل بسيّارتي الخاصّة، وأهتمّ أن أقترح على النساء اللواتي يَسِرْنَ على الأقدام توصيلهنّ، فقد قرّرت أن أسألهنّ عن سبب استخدام هذه الوسيلة دون غيرها، كطريقة لفَهْم احتياجاتهنّ ومحاولة مساعدتهن من أجل تأمين وسائل ناجحة تساعدهنّ على الاستقلاليّة وعدم الاضطرار إلى اللجوء إلى تلك الوسيلة، وكذلك للاهتمام بالتوصُّل إلى الأسباب الحقيقيّة الكامنة وراء عدم استخدام الحافلات كوسيلة أولى، كي نتمكّن من إتاحتها للجميع، وعلى وجه الخصوص النساء. النساء اللواتي استعملن التنقُّل المجّانيّ هنّ -في الغالب- نساء ضمن الحالات الاجتماعية التالية:

أ. نساء كادحات يعملن لإعالة العائلة، ورواتبهنّ هي مصدر الدخل الرئيسيّ لهنّ.

ب. نساء يغيب عن بيوتهنّ "السنَدُ" المتعارَفُ عليه في المجتمع (أي الرجل)، نساءٌ غيرُ متزوّجات أو مطلّقاتٌ، أو قد يكون الزوج مريضًا وملازمًا لفِراشه.

ج. نساء يعانينَ من حالة اقتصاديّة غير ثابتة (لا يتقاضين رواتب على نحوٍ دَوريّ منتظِم). ولربّما هناك مجموعات أخرى، لكن هذا ما لاحظته في فترة السنتين الأخيرتين اللتين كنت خلالهما في الحقل البحثيّ، ومن خلال المحادثات التي كانت تدور من بداية صعود المرأة إلى مركبتي حتّى وصولنا إلى وجهتها استطعت أن أتوصّل إلى أسباب أساسيّة ومُهِمّة لعدم اعتماد النساء على الحافلات، وبرأيي هذا يعود إلى حقيقة أنّ المستخدِمين الحقيقيّين للحافلات لم يكونوا شركاء في العصف الذهنيّ وتحديد الاحتياجات وطرق الإتاحة. إحضار خطّة عمل ونسخها دون ملاءَمتها لمجموعة الهدف تضاف فقط إلى قائمة الإنجازات التنظيريّة دون العمليّة والتطبيقيّة.

طرحت النساء عدّة أسباب لعدم استخدامهنّ الحافلات، وكان أبرزها:

1. حاجتهنّ أن يمتلكن بطاقة خاصّة للدفع، ممّا يعني أنّهنّ بحاجة إلى الوصول إلى نقاط بيع تلك البطاقات. يمكن شراء البطاقة من المجمَّع التجاريّ الذي يقع على الشارع الرئيسيّ ويقع قريبًا من المدخل الرئيسي للبلدة. وهو ما يعني أنّ على المرأة الوصول إلى نقطة البيع للحصول على

البطاقة، أي أنّها بحاجة أوّلًا إلى وسيلة تنقُّل للوصول إلى هناك، وثانيًا هي أيضًا بحاجة إلى وقت للتواجد بشكل شخصيّ حتّى الحصول على البطاقة. تكلفة البطاقة عشرة شيكلات، وهناك حاجة إلى الشحن بمبلغ عشرة شيكلات حدًّا أدنى. وإذا حدث أن أضاعت البطاقة فستحتاج إلى إعادة الكَرّة.

2. عدم وصول الحافلات إلى بعض الحارات. وهو ما يعني أنّه على النساء المشي أحيانًا أكثر من ربع ساعة للوصول إلى المحطّة.

3. الحاجة إلى شحن البطاقة من نقاط شحن معيَّنة. هذه النقاط موجودة داخل البلدة، وبالتالي تحتاج إلى وسيلة نقل تمكّنها من الوصول إلى نقاط البيع.

4. عدم وضوح البرنامج الزمنيّ للحافلات، والحاجة إلى تتبُّعه بواسطة تطبيقٍ أكّدت غالبيّة النساء على عدم تمرُّسهنّ في استعماله. لذا لا يستطعن مواكبة المواعيد بواسطته، ولا يمكّنهنّ من تتبُّع مسار الحافلة والوقت الحقيقيّ الذي ستصل فيه.

5. إمكانيّة الدفع لمرّة واحدة فقط بواسطة بطاقة ائتمان.

6. تقوم الحافلة بمسار طويل في خطَّيْن أساسيَّيْن: خطّ يعمل على الشَّقّ الشماليّ للبلدة، وخطّ للشَّقّ الجنوبيّ. معنى هذا أنّ مَن تحتاج إلى التنقُّل بين الجهات ستُضطرّ إلى تبديل خطّ في نقطة مركزيّة؛ وهو ما يعني أنّها ستحتاج الكثير من الوقت حتّى تصل إلى وجْهتها.

هذه هي الأسباب الرئيسيّة التي تداولتها النساء. قد تكون ثمّة أسباب أخرى، لكنّني سأتطرّق إلى ما قالته النساء فقط. إذا أردنا أن نخوض في الأسباب بطريقة أعمق، فسنجد أنّ العامل المادّيّ يشكّل سببًا أساسيًّا ورئيسيًّا ويظهر بطريقة مختلفة؛ فالحديث يدور عن نساء يعانين من ضائقة مادّيّة معيَّنة، أو بمعنى أدقّ هنّ نساء معيلات لعائلاتهنّ والموضوعُ المادّيّ يشكّل عبئًا عليهنّ ولذا يخترنَ الحدّ من المصاريف حتّى البسيطة منها، فبالتالي يصعب عليهنّ الشحن المسبق لكونهنّ يَقُمْن بترتيب الأولويّات أحيانًا على نحوٍ يوميّ. على سبيل المثال: شحن البطاقة يكلّف عشرة شيكلات (إن كانت المرأة تحمل بطاقة)، وتكلفة التنقُّل بالحافلة داخل البلدة تبلغ ستّة شيكلات. معنى ذاك أنّها ستُضطرّ في المرّة القادمة إلى الشحن بعشرة شيكلات ثانيةً، ولأنّها تجد في أحيان كثيرة "بنت حلال" تقوم بتوصيلها فهي تفضّل ألّا تشحنه. أضف إلى هذا أنّها بحاجة إلى توصيلة حتّى تصل إلى نقطة شحن، فبالتالي تُفضّل أن تستغلّ التوصيلة لوجْهتها الأساسيّة. والسبب الرئيسيّ الثاني البارز هو عامل الوقت؛ إذ إنّ موضوع عدم معرفة مواعيد "الباصات" يربك النساء ويجعلهنّ غير قادرات على أخذ هذه الوسيلة على مَحْمَل الجِدّ، وكون طمرة بلدة تكثر فيها الازدحامات المروريّة يعرقل وصول الحافلات في الوقت المحدَّد. بالتالي، لا تستطيع النساء مواكَبة تحرُّكها؛ وذلك أنّ الترقُّب بحاجة إلى تطبيق، فتفضّل ألّا ترتبط بها دون أن تعرف حتمًا متى ستصل (بعض النساء بحاجة إلى توقيت واضح كي يقمن ببناء مسارهنّ -من جهة تحضير ما تحتاج إلى تحضيره قبل الخروج من البيت، أو من جهة التحقُّق من وقت خروجها من المنزل والوصول إلى المحطّة مشيًا). وفي كثير من الأحيان، ستفضّل "بنتَ الحلال" التي تقف لها من البداية دون أن تبذل جُهدًا بالسير إلى المحطّة والتوتُّر بسبب عدم معرفة توقيت الحافلة (أحيانًا تصل هذه قبل الوقت المعتاد، وفي أحيان أخرى تتأخّر). عدم ثبات الأوقات دفعَ بالنساء أن يبحثن عن بديل ملائم أكثر من البديل الذي جرى استنساخه من

مجتمع يختلف باحتياجاته وإمكانيّاته عن نساء طمرة. مع كلّ هذه التحدّيات، كانت النساء يخترن التنقُّل بالحافلات بين الحين والآخر، أو ربّما في أوقات مستعصية لا يكون أمامهنّ خيار سوى الحافلة. لكن إلغاء إمكانيّة الدفع لمرّة واحدة جعلها إمكانيّة غير واردة عند الكثير من النساء. غالبيّة النساء لا يحملن بطاقة اعتماد للدفع بواسطتها، وإن حملن البطاقة فهنّ غير خبيرات في استعمال الهاتف الذكيّ للدفع عَبْره بواسطة التطبيق، فلا يمكّنهنَّ ذلك من استخدام الحافلة.

العاملان الأساسيّان في حياة النساء العاملات، وبخاصّة مَن تعيل العائلة وتكون هي المصْدر الأساسيّ لتلبية احتياجاتها، هما الوقت والمال نفسه. فهي تقوم بدورَيْن أساسيَّيْن: الأوّل يتمثّل في العمل المنزليّ، وتجهيز الطعام، وترتيب البيت، وكلّ المهامّ المتعلّقة بالبيت، فبالتالي هي بحاجة إلى ترتيب وقتها والاستثمار فيه بالطريقة الأنجع؛ وذلك أنّ تحدّيات الوقت التي تنتج عن الحافلة تزيد من توتُّرها وتُعيق تنظيم وقتها بالطريقة الأفضل لها. الدَّوْر الثاني يتمثّل في ترتيب أولويّات المال الذي تحصل عليه وتوظيفه وإنفاقه في أماكن أكثر حتّى عندما يجري الحديث عن مَبالغ بسيطة (الشحن بمبلغ حدّ أدنى قد يجعلها تختار وسيلة أخرى وشراء الخبز للعائلة، مثلًا، لكن الدفع لمرّة واحدة سيُبقي معها قسمًا من مبلغ شراء الخبز، وهذا سيخفّف من المبلغ المُنفَق. قد يكون ذاك مبلغًا بسيطًا لدى البعض، لكنّه ليس كذلك لدى فئات أخرى). لذا، أظنّ أنّه عندما جرى تبَنّي فكرة "الحداثة والتطوُّر" لم تأخذ الجهات المختصّة في الاعتبار رأي وحاجة الشرائح المختلفة التي ستقوم بالتعامل مع هذا التطوُّر، بل أتت مع خطّة جاهزة ناقشها ورتّبها مسؤولون غالبًا وصلوا إلى مكاتبهم بسيّاراتهم الخاصّة دون أن يكابدوا عناء السفر بالحافلة، وإن احتاجوا فبطاقات اعتمادهم جاهزة لتمرَّر لمرّة واحدة من أجل استخدام الحافلات. التوصُّل إلى حلول خاصّة من تلك التي تُدْرَج تحت عنوان التسهيل دون مشاركة الفئة الحقيقيّة التي تحتاج إلى هذا التسهيل يأخذنا الى حلول رائعةٍ في التنظير لكنْ صعبةٍ وبعيدة كلّ البعد عن التنفيذ. لا يمكن أن نرضى بتبنّي خُطط عمل تتماهى مع التطوُّر وتتلاءم مع احتياجات شعب معيَّن واستنساخها مباشرة لمجتمعنا وفئاتنا المختلفة دون الخوض والرجوع إلى أصحاب الشأن.

***رنين أحمد حميد دياب: طالبة ماجستير في علم الإنسان، جامعة حيفا. ناشطة اجتماعيّة.**

"روابي": البديل الوحيد في غياب المدينة الفلسطينيّة الحديثة

مريم حاجّ يحيى-عازم*

بناءً على اسم العائلة، يخمّن فلسطينيّو الداخل في بعض الحالات مسقط رأس الفرد منهم؛ وذلك أنّ غالبيّة الفلسطينيّين في الداخل يولدون ويموتون في البلدة نفسها. فالهجرة بأنواعها محدودة، وأبرزها الهجرة الداخليّة التي طالما ميّزت جيل الشباب؛ فهي تكاد تكون معدومة باستثناء الهجرة إلى المدن اليهوديّة الجديدة نحو: كرميئيل وحريش وغيرهما. منذ النكبة الفلسطينيّة في عام 1948 حتّى يومنا هذا، لم تُنشأ أيّ مدينة فلسطينيّة واحدة، لا في المناطق الفلسطينيّة (باستثناء "روابي" -ومناقشة ذلك ستأتي لاحقًا) ولا داخل إسرائيل.

تفتقر المدن الفلسطينيّة في إسرائيل إلى أبسط معالم الحداثة والتمدُّن، نتيجة لإهمال السلطات المركزيّة، والشُّحّ في الميزانيّات والمَرافق المدنيّة والثقافيّة والفنّيّة، والتدنّي الشديد في الخدمات العامّة. فقد باتت الزيادة في عدد السكّان العاملَ الأساسيَّ للحصول على اللقب /المكانة "مدينة". ما زالت المدن الفلسطينيّة في إسرائيل تحتفل بتعبيد الشوارع وربط الحارات بالكهرباء والماء؛ حتّى لقد أصبحت أبسط الخدمات الأساسيّة (كجمع النفايات وإضاءة الشوارع ليلًا -على سبيل المثال) تجعل المواطن يرى فيها أقصى الخدمات العامّة التي يمكن أنْ يحظى بها.

عندما تبحث الأزواج الشابّة المقبلة على الزواج عن مكان للسكن، تجد نفسها مقيَّدة؛ إذ لا مخطَّطات هيكليّة مصدَّق عليها من قِبل الوزارة المسؤولة، ولا مشاريع سكنيّة للأزواج الشابّة، ولا المدينة التي يسكنونها مجهَّزة ومُعَدّة لاستقبال المزيد من السكّان. وحين يقرّرون أنْ يبحثوا عن بديل، يجدون أنفسهم إزاء خيارات محدودة.

حينما تبدأ العائلات الشابّة بالتخطيط لمستقبلها والبحث عن أُطُر تناسب طموحاتها وتتماشى مع متطلّباتها، تجد أنّه لم يتغيّر شيء تقريبًا؛ فالأطر التعليميّة هي ذاتها، لا جديد ولا تجديد قد طرأ منذ تخرُّجهم من هذه المؤسَّسات، ولا جديد تحت الشمس قد طرأ في البلدة سوى أنّها أصبحت شديدة الكثافة، لا مراكز ولا حدائق ولا أطر حديثة لتجعل هذا المكان مدنيًّا يلبّي حاجات سكّانه.

حين تنظر إلى الحياة في المدن الفلسطينيّة في إسرائيل، ترى معظم المباني السكنيّة الخاصّة مسوَّرة، وقلَّما ترى مساحة عامّة تخدم الجميع، فترى كيف يستثمر الفرد في ملْكيّته الخاصّة في غياب الأماكن العامّة.

وهنا، ككلّ شابّ وشابّة في العالَم، يفكّر الشباب الفلسطينيّون في تحسين ظروفهم المعيشيّة والبحث عن بديل أفضل لمكان سكنهم، فهُم يبحثون عن مكان يلائم متطلّباتهم لينقلوا مكان سكنهم إليه. لكن الواقع في الداخل مختلف؛ فالهجرة الداخليّة محدودة جدًّا ولا تلائم المعطيات في

العالم. فالفلسطينيّ يولد ويموت في المدينة نفسها، وإنْ تركها ابتغاء تلقّي الدراسة أو بحثًا عن عمل سرعان ما يعود اليها. حتّى العائلات الشابّة التي تستقرّ بعد انتهاء فترة دراستها وعملها في مكان خارج مسقط رأس الزوج تعود -غالبًا- عندما ينجبون الأطفال، أو حين يبلغ أطفالهم سنّ الالتحاق بالمدرسة. أسباب ذلك كثيرة، بعضها متعلّقة بمخلّفات النكبة، ومن ذلك خوفُ جيل النكبة الأوّل من ترك المكان خشية ألّا يتمكّنوا من العودة إليه على نحوِ ما حدث مع أقرانهم، وهو ما جعلهم هم ونسلهم لاجئين يحملون مفاتيح بيوتهم ويحلمون بيوم العودة. وقد خلّف لدى نسل الباقين (عددًا وحالًا) الخوفَ من تكرار التجربة نفسها إذا تركوا بيوتهم.

ولعلّ آفة العنف في المجتمع هي أقوى عوامل الدفع من المدن والقرى الفلسطينيّة في إسرائيل في الفترة الأخيرة، حيث تحوّلت الحياة فيها إلى قنبلة موقوتة، إذ يخاف المرء كلّما خرج من بيته أن يلقى حتفه بقصدٍ أو بالخطأ.

عند الحديث عن إمكانيّات التنقُّل، يتبيّن للفرد أنّها محدودة وغير منطقيّة. فالانتقال إلى مدينة فلسطينيّة في الداخل لا يجدي نفعًا؛ إذ إنّ "الحَسَن أخو الحسين" والواقع واحد. حتّى المدن الفلسطينيّة التي كانت تتّسم بمظاهر التمدُّن قبل النكبة قد جرى تهجير سكّانها وتغيير معالمها لتتماشى مع الواقع السياسيّ الجديد. من تلك المدن يافا النموذج لمدينة فلسطينيّة مزدهرة حتّى النكبة، فقد هُجِّر 116 ألفًا من أصل 120 ألفًا من سكّانها، لتصبح لاحقًا حيًّا مهمَّشًا من أحياء تل أبيب بعد أنْ كانت مدينة تعجّ بشتّى المَرافق الثقافيّة والاجتماعيّة.

أمّا المدن اليهوديّة، فهي قلّما ترحّب بالسكّان العرب. وقد سمعنا شتّى القصص عن المالكين الذين يرفضون تأجير ممتلكاتهم بمجرّد أن يعرفوا أنّ المستأجِرين فلسطينيّو الهُويّة، وهي تُعتبر خَيارًا لا يلائم العائلات التي تبحث عن مؤسَّسات تعليميّة تضمن لأبنائهم بيئة مشابهة من ناحية اللغة والهُويّة.

الإمكانيّات المتبقّية تشمل المدن اليهوديّة الحديثة المجاورة للمدن الفلسطينيّة والتي بُنِيت على أراضيها (نحو: حريش؛ نوف هچليل؛ تسور يتسحاك؛ كفار تاڤور...)، والتي تبقى يهوديّة برغم نسبة السكّان العرب المرتفعة نوعًا ما فيها، أو المدن المختلطة كيافا وحيفا وعكّا والتي تحوي مؤسَّسات تعليميّة باللغة العربيّة وفعّاليّات اجتماعيّة ومَرافق مدنيّة تفتقر إليها المدن الفلسطينيّة الأخرى، لكن حتّى هذه الإمكانيّة أصبحت مخيفة في أعقاب أحداث هبّة أيّار عام 2021 حيث شعر الفلسطينيّون بعدم الأمان بمجرّد وجودهم في مدينة مختلطة.

في السنوات الأخيرة، ظهرت إمكانيّة جديدة تتمثّل في اختيار الانتقال إلى "روابي"، المدينة الفلسطينيّة الأولى التي بُنِيتْ بعد النكبة في المناطق الفلسطينيّة، بل حتّى في الداخل الفلسطينيّ كذلك.

تسبّب الجدل الحادّ بشأن هذه المدينة في حدوث انقسام في صفوف الفلسطينيّين، إذ هناك من اعتبرها تطبيعًا علنيًّا مع الكيان الإسرائيليّ؛ وذلك لضرورة موافَقة هذا الكيان على التخطيط والإنشاء. واعتبر البعض أنّها غسيل ورديّ لِما يَحْدث في المناطق الفلسطينيّة لتجميل صورة الاحتلال في أرجاء العالم؛ حيث إنّ الواقع في "روابي" بعيد كلّ البعد عن القرى والمدن الفلسطينيّة، وهي أشبه بالمستوطنات المحيطة بها. يقارن البعض "روابي" بالمستوطنات التي تحيطها، فهي كذلك تحتلّ رابية تطلّ على القرى الفلسطينيّة المحيطة مثل "عطريت" التي يرى البعض وجه شبه بينها وبين "روابي".

في المقابل، يرى آخرون "روابي" محاولة مبارَكة لخلق حياة جديدة بعيدًا عن المعاناة اليوميّة التي يعيشها سكّان الضفّة المحتلّة؛ فهي المدينة الفلسطينيّة الوحيدة المخطَّطة والتي توفّر لسكّانها شتّى الخدمات التي يفتقر إليها الفلسطينيّ في مدينته الأمّ. بالرغم من غربيّة طراز عمارتها واختلافها عن المدن الفلسطينيّة، تُعَدّ "روابي" الملتقى الأوّل من نوعه للفلسطينيّين من الداخل وسكّان الضفّة والقدس، حيث يستثمر هناك الكثير من فلسطينيّي الداخل في بيوت لأيّام العطل. أمّا السكّان الثابتون من المجموعة نفسها، فنسبتهم محدودة.

مشروع مدينة "روابي"، الذي أسّسه رجل الأعمال الفلسطينيّ-الأمريكيّ بشّار المصري، بتمويل من الحكومة القَطَريّة، يقوم على رابية بين مدينتَيْ رام الله ونابلس، على مَبعَدة نحو 25 كيلومترًا شمال مدينة القدس وَ 9 كيلومترات من مدينة رام الله. تقع "روابي" في المنطقة (أ)، حيث إنّها خاضعة لسيادة السلطة الفلسطينيّة حسب اتّفاقيّة أوسلو. يُضطرّ الفلسطينيّون حاملو الجنسيّة الإسرائيليّة إلى عبور نقطة تفتيش والمرور بعدد من المستوطنات كي يصلوا إلى "روابي"؛ إذ إنّ الطريق إليها هي طريق تابعة للمنطقة (ج) الواقعة تحت سيطرة إسرائيل.

لكون "روابي" مدينة مخطَّطة، فهي تلبّي احتياجات المواطن الذي يبحث عن مَرافق مدنيّة، كالشوارع المنظَّمة والنظيفة، ومواقف السيّارات، والحراسة على مدار الساعة، وأماكن الترفيه والحدائق، والهدوء والتنظيم والمراكز التجاريّة. كلّ ذلك في بيئة فلسطينيّة متجانسة من حيث اللغة والهُويّة، بالإضافة إلى الحياة كأفراد لا كجزء من عائلة موسَّعة. فإحدى ميزات العيش في "روابي" -بخلاف ما في سائر المدن الفلسطينيّة- هو شعور العموميّة؛ فسكّان المدينة أغلبهم من العائلات الشابّة الحديثة التي قررت الانتقال بمفردها إلى المدينة الجديدة.

لذا، تمنحنا "روابي" خَيار تعريف العائلة الفلسطينيّة الحديثة من جديد، بعيدًا عن العائلة الموسَّعة والنظام الأبويّ المتجذّر في المجتمع الفلسطينيّ عامّةً. فبدلًا من الانتقال بعد الزواج إلى مكان سكن الزوج (Patrilocality) -وهي سِمةٌ من سِمات المجتمع الأبويّ منتشرةٌ كثيرًا في المجتمع الفلسطينيّ-، حين ينتقل الزوجان إلى "روابي" يُضطرّان كعائلة إلى بناء شخصيّتهما الاجتماعيّة (وأحيانًا المهنيّة) من جديد، والتعرُّف على أشخاص جدد، ما كان سابقاً من نصيب النساء فقط في العموم. علاوة على هذا، تقسيم المهامّ والمسؤوليّات في البيت قد يتغيّر ويصبح أكثر تكافؤًا (egalitarian spouses life) بحكم سكن الأزواج بعيدًا عن عائلاتهم، ولا سيّما في ظلّ غياب العائلة الموسَّعة والمسؤوليّة تجاهها -وهي مسؤوليّة تقع في المعتاد على كواهل الذكور في العائلة.

لدى كثير من فلسطينيّي الداخل، تُعَدّ "روابي" خَيارًا غير منطقيّ؛ وذلك لبعدها الجغرافيّ عن مكان سكناهم الحاليّ وأماكن عملهم، ولوجودها بين مستوطنات وتحت سيطرة السلطة الفلسطينيّة. وعلى الرغم من ذلك، تُعَدّ الحلّ الأكثر مناسَبةً للبعض، إذ تتوافر فيها المعيشةُ والشقق بأسعار مقبولة مقارَنةً بمنطقة الداخل، والعيشُ بهدوء بعيدًا عن شبح الجريمة، وإلحاقُ الأطفال بمدرسة ثنائيّة اللغة، والاستمتاعُ بالعيش في مدينة منظَّمة بما تحمله الكلمة من معنى، رغم الجدل الحادّ بشأن هذه المدينة بين صفوف الفلسطينيّين وعدم اعتبارها فلسطينيّة بما فيه الكفاية كما يرى البعض.

*** مريم يحيى عازم: طالبة دكتوراة في مجال التربية للتعدُّديّة اللُّغويّة، جامعة تل أبيب.**

مدى الكرمل
المـركـز العـربـي للـدراسـات
الاجتماعية التطبيقية