

# الصهيونية والاستعمار الاستيطاني: مقاربات فلسطينية

نديم روحانا عرين هوارى  
محزّران

الصهيونية والاستعمار الاستيطاني: مقاربات فلسطينية  
تحرير: نديم روحانا وعرين هوّاري

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

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

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

ISBN: 978-965-7308-28-8

© كل الحقوق محفوظة 2023

مدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقية

شارع هميجينيم (الملك جورج) 90، حيفا

هاتف: 048552035، فاكس: 048525973

[www.mada-research.org](http://www.mada-research.org)

[mada@mada-research.org](mailto:mada@mada-research.org)

## المحتويات

<b>المقدمة</b>	5
نديم روحانا وعرين هوّاري	
<b>الباب الأول: الاستعمار الاستيطاني: مقاربات نظريّة</b>	19
المقاومة الفلسطينية ومعضلة الشرعيّة لدى الاستعمار الاستيطاني في فلسطين: الصهيونيّة تردّ بالسرديات الدينيّة نديم روحانا	21
جدليّة الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنية الاستعمار الإسرائيليّ: الأراضي المستعمرة عام 1967 نموذجًا أحمد عزّ الدين أسعد	57
قراءة مقارنة بين الحالتين الاستعماريّتين في فلسطين والجزائر أباهر السقا	83
الكولونيالية الاستيطانية في السياق الإسرائيليّ _ الفلسطينيّ، تفكيك الاستعمار، وعلم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل أريج صباغ خوري	119
بنيامين نتنياهو وإعادة إنتاج المشروع الصهيونيّ ضمن منظومة صراع الحضارات مهتد مصطفى	173
<b>الباب الثاني: السياسات الاستعماريّة الاستيطانية للمشروع الصهيونيّ</b>	193
الاقتصاد السياسيّ تحت النظام الكولونياليّ ونشوب ثورة 1936 محمود يزبك	195
البحث عن الجولان التوراتيّة: مُختلات يهوديّة وتأسيس الجغرافيا الاستيطانية في القرن التاسع عشر عامر إبراهيم	221

سياسات نزع الطفولة ("اللا_طفلة"): تعقُّب آثار الكولونيالية الإسرائيلية نادرة شلهوب كيفوركيان	249
السياسة الحيوية للمحو الطبقيّ الفلسطينيّ في سوق العمل الاستعماريّ سراب أبو ربيعة قويدر	285
<b>الباب الثالث: في فاعليّة المستعمر</b>	305
السيدة كيرن كيمت: تشكُّل هُويّات رجوليّة فلسطينيّة في ظلّ الحكم العسكريّ عرين هوّاري	307
مفهوم التطبيع ضمن بنية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين ما بين ثنائية الرفض والقبول مّي البزور	341
الاستعمار الاستيطانيّ ومهجّرو المدن الفلسطينية: ما بين المدن المهجّرة ومدن المهجّرين هبة يزبك	387
الذاكرة كموقع مقاومة: تحرير التاريخ من أشر حاضر مستعمر أميرة سلّمي	419
المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ في الأغنية الشعبيّة السياسيّة: قراءة في الشفاهيّة الفلسطينيّة الثوريّة 1952-1917 قسّم الحاجّ	447
المساهمون	483

## المقدّمة

لطالما نظر الفلسطينيون إلى الصهيونية على أنّها مشروع استعمار استيطانيّ، على نحو واضح لا لبس فيه. فقد أدركت أغلبيّتهم، منذ بداية المواجهة مع الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، أنّ جوهر المشروع الصهيونيّ تمثّل في إحضار سكّان من أوروبا، بدعم من القوّة الاستعماريّة العظمى آنذاك (بريطانيا)، والسعي لتشيدهم وإحلال غيرهم في وطنهم؛ بالتهجير والاستبدال. وقد عكّس شكل التحليل والمفردات المستخدمة في الفكر السياسيّ الفلسطينيّ منذ فترة مبكرة جدًّا، إلى جانب الأدب والأغنية الشعبيّة والتاريخ الشفويّ، وكذلك أشكال المقاومة (العسكريّة والمدنيّة، كما كانت الحال مع الثورة الكبرى في فلسطين 1936-1939) والمواقف السياسيّة التي اتّخذها الفلسطينيون (بما فيها رفض قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة 181 عام 1947 بشأن تقسيم فلسطين إلى دولة يهوديّة ودولة عربيّة)، عكّس فهمًا جليًّا للصراع بوصفه -بلغة اليوم- استعمارًا استيطانيًّا (Khalidi, 2020; Said, 1979).

لم تتغيّر النظرة إلى الصهيونية مع الوقت، لكن في المقابل برز فهمٌ أكثر تعقيدًا لماهيّتها. وبعد إنشاء منّظمة التحرير الفلسطينيّة عام 1964 من بين صفوف اللاجئين الفلسطينيين خارج فلسطين، تمحور برنامجها السياسيّ في "العودة والتحرير"، أي عودة الفلسطينيين الذين شرّدتهم من فلسطين عنوة القوآت الصهيونيّة خلال حرب عام 1948، ثم لم يُسمح لهم بالعودة إلى بلادهم. أمّا التحرير، فُقصد به تحرير فلسطين من قبضة الصهيونية، لكن دون التطرّق بوضوح إلى طبيعة النظام الذي سيحكم العلاقة بين العرب واليهود بعده.<sup>1</sup>

ظهر التنظير الأكاديميّ بشأن الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين في ستّينيات القرن الماضي من الفلسطينيين وغيرهم، أي بعد فترة طويلة من حضوره، منذ البداية، في الوعي الشعبيّ والسياسيّ. ونشر مركز الأبحاث في منّظمة التحرير الفلسطينيّة في بيروت كتّيب فايز صايع "الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين" (1965)، بينما قارب باحثون آخرون موضوع الاستعمار الاستيطانيّ من وجهات نظر مختلفة.<sup>2</sup> وكما أورد عمر سلامانكا وزملاؤه، فإنّ الاستعمار الاستيطانيّ "كان في وقت من الأوقات بمنزلة المعيار الأيديولوجيّ والسياسيّ الرئيسيّ

1. تبنّت منّظمة التحرير، لفترة قصيرة فقط، في برنامجها "دولة علمانيّة ديمقراطيّة واحدة" الذي أطلقته في عام 1968، رؤيةً يعيش بموجبها الفلسطينيون واليهود على قدم المساواة في دولة واحدة، لكنّها لم تقدّم أيّ تفصيلات بشأن العلاقة أو ترتيبات تقاسم السلطة بين المجتمعين بحسب هذا التصوّر (Shaath, 1997).

2. انظروا -على سبيل المثال-: (Abu-Lughod & Abu-Laban, 1974; Jabbour, 1970; Hilal, 1976; Rodinson, 1973). (Trabulsi, 1969).

بالنسبة إلى الحركة الوطنية الفلسطينية" (Salamanca, et al., 2012). حتّى منتصف السبعينيات، كان نموذج الاستعمار الاستيطانيّ هو المهيم بين صفوف الأكاديميين الفلسطينيين، ومثّل البوصلة لكثيرين في كتاباتهم التوضيحية وتحليلاتهم، وأسهم في تشكيل الفكر السياسيّ الفلسطينيّ، وإن لم يشمل الإطار في حينه التبدّلات التي أحرزت على المستوى النظريّ في العقديّن الأخيرين أو في العقود الثلاثة الأخيرة<sup>3</sup>.

بيد أنّ تحوّل منظمة التحرير نحو سياسات تأسيس الدولة في السبعينيات قد سرّع في ظهور نموذج يفترض -صراحة أو ضمناً- أنّ الصراع بين الصهيونيّة والحركة الوطنيّة الفلسطينية هو صراع قوميّ. لقد نجحت مقترحات السياسة الواقعيّة دولياً وعربياً، التي برزت بعد حرب تشرين الأول عام 1973، والتي بادرت إليها مصر وسوريا بهدف واضح ومحدّد تمثّل في تحرير الأراضي المصريّة والسوريّة التي احتلتها إسرائيل عام 1967 (وليس الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل عام 1948 أو 1967)، بإقناع الفصائل المهيمنة داخل منظمة التحرير بالسعي نحو إقامة دولة على الأراضي التي احتلت في عام 1967 (Gresh, 1988).

بدأ ذلك المسعى مع برنامج النقاط العشر في عام 1974 الذي دعا إلى إنشاء سلطة وطنيّة مستقلّة مقاتلة "على كلّ جزء من الأرض الفلسطينية التي تُحرّر"، واستمرّ من خلال اتّفاقات أوسلو في عام 1993 التي سعت منظمة التحرير من خلالها إلى تحقيق ما يُعرّف بـ "حلّ الدولتين"، دولة فلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، تعيش جنباً إلى جنب مع دولة إسرائيل، على أساس حدود الرابع من حزيران عام 1967. وخلال هذه الفترة، أي منذ منتصف السبعينيات حتّى وقت قريب، تراجّع الخطاب السياسيّ والأكاديميّ حول پردائم الاستعمار الاستيطانيّ، وصعد إطار جديد ينظر إلى الصراع بوصفه صراعاً بين حركتين قوميتين: الحركة الصهيونيّة والحركة الوطنيّة الفلسطينية. ومع ذلك، لم ينجح إطار الصراع القوميّ الذي ما زال يوجّه مساعي نُخب السلطة الفلسطينية السياسيّة نحو تحقيق حلّ الدولتين باستبدال پردائم الاستعمار الاستيطانيّ في الوعي الجمعيّ الفلسطينيّ وفي صفوف النُخب الثقافيّة، بل لقد نشأ إلى جانبه وتعايش معه.

مؤخراً، شهد الخطاب الأكاديميّ عودة نشطة لپردائم الاستعمار الاستيطانيّ عند الحديث عن فلسطين، يقودها باحثون فلسطينيون ودولتون<sup>4</sup>. وبصرف النظر عن العوامل التي أدّت إلى هذه العودة (سواء أكانت الظروف السياسيّة على الأرض من قبيل فشل نموذج الصراع

3. للاستزادة: (بشارة، 2021؛ روحانا، 2014).

4. انظروا مثلاً: (بشارة، 2005؛ 2008، 2012؛ Pappé، 2008، 2015؛ Mamdani، 2015؛ Lloyd، 2012؛ Busbridge، 2018؛ Bishara، 2017؛ Rouhana & Sabbagh-Khoury، 2015؛ Shalhoub-Kevorkian، 2014؛ Veracini، 2006، 2019؛ Wolfe، 2006، 2012؛ Zreik، 2016).

القوميّ في شرح الصراع ودينامياته، أو الوضوح المتزايد لممارسات وبنى الاستعمار الاستيطانيّ الإسرائيليّ، أو إصرار المقاومة الفلسطينيةّ وصمودها، أو سياسات إنتاج المعرفة المتغيّرة مع بروز أجيال جديدة من الباحثين النقديّين والسكّان الأصليّين وانفتاح أبواب جديدة من البحث الأكاديميّ)، أصبح الپردايم، تدريجيّاً، إطاراً أساسيّاً لدراسة حالة فلسطين، ويخطو خطوات واسعة ليصبح خطاباً معرفيّاً مهميّاً. وقد حدث هذا التحوّل نتيجة جهود العديد من الباحثين في التنظير، وفي القيام بأبحاث مقارنة في فلسطين، ومجموعة كبيرة من الباحثين الذين أطروا ونظّروا وناقشوا قضايا رئيسيّة ضمن هذا الپردايم من حيث علاقتها بالصهيوتيّة وإسرائيل كما يظهر في بعض فصول هذا الكتاب.

بيدّ أنّه ينبغي القول إنّ ثمة فجوةً واسعةً تتمثّل في تأطير الصهيوتيّة من خلال پردايم الاستعمار الاستيطانيّ في الوعي السياسيّ الفلسطينيّ، وفي فضاء الفلسطينيّين الثقافيّ وخطابهم الأكاديميّ اليوم من ناحية، وغيابه بالكامل تقريباً - من ناحية أخرى - في الخطاب السياسيّ والثقافيّ والأكاديميّ الإسرائيليّ. بل يغيب هذا الپردايم أيضًا في أوساط ما يُعرف بـ "اليسار الصهيوتيّ"، وحتّى لدى بعض ممّن يُعرّفون بالمؤرّخين الجّد، وهم مجموعة من المؤرّخين النقديّين الذين أعادوا دراسة السردية الصهيوتيّة المهيمنة بشأن حرب عام 1948<sup>5</sup>. وتحصّر أغلبيّة هؤلاء نطاق بحثها في السياسات الإسرائيليّة، وتقرّ بطبيعتها الاستعماريّة، لكن في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة في عام 1967 فقط<sup>6</sup>. بهذا المعنى، نقطة البداية للمشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيوتيّ في فلسطين، في عرفهم، هي في عام 1967، عندما احتلّت إسرائيل الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، ثمّ باشرت في بناء المستوطنات عام 1968، حيث يُنظر إلى إسرائيل باعتبارها المتربول، وإلى المستوطنين الإسرائيليّين في الضفّة الغربيّة بمنزلة مبعوثيها.

يركّز هذا الخطاب على السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة الإسرائيليّة، لا على المشروع الصهيوتيّ برمّته، بوصفه مشروعًا استعماريًّا استيطانيًّا، ويتجاهل ماضي إسرائيل والصهيوتيّة قبل عام 1967. وبالفعل، يَعتبر العديد من أوساط ما بقي من أحزاب "اليسار الصهيوتيّ" المستوطنين اليهود في الضفّة الغربيّة سببًا أساسيّاً في الصراع، وعقبةً أمام الحلّ الذي يمكن تحقيقه من خلال عودتهم (أو -توحّيًا لمزيد من الدقّة- عودة العديد منهم) إلى المتربول الأمّ؛ إسرائيل بحدودها في ما قبل عام 1967. وبالنسبة إليهم،

5. يطرح جابريل پيتربيرج أنّ اثنين على الأقلّ من أبرز علماء الاجتماع الإسرائيليّين عملاً ضمن إطار التحليل القائم على الاستعمار الاستيطانيّ، هما: باروخ كيمرلينج وچيرشون شفير (Piterberg, 2015).

وللاطلاع على قراءات بديلة وأكثر اهتمامًا بالتفصيلات الصغيرة لأعمالهما، انظروا: (بشارة، 2011).

6. انظروا -على سبيل المثال-: (Shlaim, 2009; Sternhell, 1998).

إسرائيل دولة عاديّة، وليست نتاج مشروع استعمار استيطانيّ. لكنّها أنشأت مشروعًا للاستعمار الاستيطانيّ في الضفّة الغربيّة.<sup>7</sup>

يأتي هذا الكتاب حصيلةً إضافيّةً للمسار الذي بادر إليه مدى الكرمل وشارك فيه أكاديميون ومحاضرون وطلبة دراسات عليا فلسطينيون يدرسون في فلسطين التاريخيّة في مؤسّسات أكاديميّة مختلفة، من بينها جامعة بيرزيت ومؤسّسات أكاديميّة إسرائيليّة مختلفة. جمع هؤلاء الباحثين الانشغال السياسيّ والأكاديميّ في فهم الصهيونيّة كمشروع استعمار استيطانيّ، وفي بحث الصورة التي تحاول إسرائيل خلقها وبثّها من خلال الخطابين الأكاديميّ والسياسيّ، وكذلك في كشف واقتفاء الممارّسات الإسرائيليّة المختلفة، القانونيّة منها والسياسيّة والعسكريّة، التي من خلالها تحاول ممارسة مشروعها الاستيطانيّ الاستعماريّ بالتوازي مع المحاولة الناجحة أحيانًا (على الأقلّ في الأوساط السياسيّة والأكاديميّة الغربيّة) في تصوير نفسها ديمقراطيّة تدافع عن نفسها أمام قوى تعادي وجودها، وتوصّف أحيانًا بأنّها "الساميّة". جمع أولئك الباحثين كذلك الاهتمام بالمقاومة الفلسطينيّة وبالمركز السياسيّ الفلسطينيّ ودوره في مقاومة المشروع تاريخيًا بصور مختلفة، بدءًا بمقاومته شعبيًّا بوصفه مشروعًا استعماريًّا استيطانيًّا، مرورًا بالتعامل معه على أنّه مشروع احتلال حصراً في المناطق التي احتلّت عام 1967، وصولًا إلى الانكفاء الذي يبلغ حدّ التواطؤ مع هذا المشروع.

بدأ هذا المسار عام 2014 كجزء من نشاطات برنامج دعم طلبة الدكتوراة في مدى الكرمل، الذي كان أوّل إطار يجمع طلبة الدراسات العليا الفلسطينيّين في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ولا سيّما الذين يدرسون في مؤسّسات أكاديميّة إسرائيليّة، أوّلًا كي يسهم في دعم الباحث الفلسطينيّ الذي يدرس وينتج داخل الأكاديميا الإسرائيليّة، وثانيًا من أجل إنتاج معرفة نقدية حول فلسطين وحول إسرائيل تقاوم الهيمنة الأكاديميّة الإسرائيليّة وتقاوم الواقع الذي يعيشه الفلسطينيّ الحامل قسريًّا هويّة إسرائيليّة، والذي يعيش ويمارس نشاطاته الأكاديميّة والثقافيّة والسياسيّة، وخلافًا لسائر أبناء شعبه وسائر أبناء أمته، دون حيّز يسمح له بالإنتاج الثقافيّ أو الفنّيّ أو الأكاديميّ المستقلّ عن المؤسّسة المهيمنة، ودون مدينته التي تفتح له أبوابها ودون أكاديميته التي تسهم في تشكيل وعيه ومعرفته المستقلّة عن المستعمر.

في هذا السياق، وجَدتْ حيفا في مدى الكرمل (وفي مؤسّسات ثقافيّة وسياسيّة ونسويّة وفنّيّة ومقاها أقيمت في العُقدين الأخيرين) مَنْ يعمل على تعويضها - وإنْ جزئيًّا- عن مكائنها الثقافيّة التي فقدتها في النكبة؛ بينما وجد مدى الكرمل وتلك المؤسّسات الأخرى في حيفا

7. في الانتخابات الإسرائيليّة في ال 17 من أيلول عام 2019، حصل حزب ميرتس (الصهيونيّ اليساريّ) الذي يتبنّى هذه الآراء على خمسة مقاعد برلمانيّة من أصل 120.



مدينة تحاول أن تنهض فلسطينياً من تحت الأنقاض، على الرغم من جميع محاولات طمسها عمرايياً وثقافياً وسكائياً، لتحضنهم وتعضهم عن حيز لم يفقده سائر أبناء شعبهم على الرغم من كل ما حلّ بهم. فبعد النكبة عام 1948، بقيت نابلس وبقيت القدس وبقيت غزة. وحتى بعض من عاشوا لاجئين وجدوا بيروت وعمّان والشام والقااهرة. وأمّا البقيّة التي تحوّلت إلى "مواطنة" داخل الكيان الجديد، فقد مُجيتَ منها وهجر أهلها تمامًا من صغد وبيسان وعسقلان وطبريا التي مُجيتَ أحياناً حتى من الذاكرة كمدن فلسطينية،<sup>8</sup> ومُجيتَ ثقافتهم وعرانهم ومؤسّساتهم وأحزابهم وكذلك حضورهم الجماعيّ والفاعل في مدنهم الأخرى (يافا؛ عكا؛ حيفا؛ اللد؛ الرملة). لقد خسروا هذه المدن أيضاً التي هُجر معظم السكّان منها، وبقي القليل منهم أو من المهجّرين الذين عاشوا وما زال معظمهم يعيشون داخل جيتوهات، يعانون ويقاومون الفقر والقمع والإخلاء والتهجير. وبقيت المناصرة لهذه الجماعة مدينةً الناصرة التي احتضنت اللاجئين وقاومت السياسات الاستعماريّة، غير أنّها لم تملك وقتذاك أبياً من مقوّمات المدينة بمفهومها الثقافيّ والأكاديميّ والسياسيّ وحتى الاقتصاديّ. ولم تمكّنها السياسات الاستعماريّة من التطوّر بعد ذلك، بل إنّها بدلاً من توسيعها كي تتسع لمن لجأوا إليها، خُنيقت وسُرقت أرضها وسُرقت اسمها بغية إقامة مستوطنة قامت على أرضها وعلى أراضيّ لخمسة قرى حولها.

لذا، لم يكن من قبيل المصادفة أن تنشأ الكثير من المؤسّسات التي تسعى إلى إعادة إحياء المدينة وإلى الاستقلال الثقافيّ والأكاديميّ والفنيّ والنسويّ في حيفا، مقاومّةً بذلك اختزال المطالبة بالحقّ في المدينة في الناصرة أو في إقامة مدن جديدة، ومؤكّدة على حقّها في استعادة مدينتها وإن كان ذلك رمزياً وثقافياً وسياسياً. لذا، لم يكن من قبيل المصادفة أن يقرّر المثقّفون الفلسطينيون الذين أسهموا في صياغة رؤية جماعيّة للوضع الجماعيّ للفلسطينيين داخل الخطّ الأخضر أن يسمّوا وثيقتهم "وثيقة حيفا".<sup>9</sup>

ضمن برنامج دعم طلبة الدكتوراة، يعقد مدى الكرمل منذ عام 2015 ورشة أكاديميّة بعنوان "الصهيونيّة والاستعمار الاستيطانيّ". يعقد مدى الكرمل معظم سميناراته في حيفا، لكنّه قرّر عقد هذه الورشة التي تمتدّ لقاءاتها على مدار يومين أو ثلاثة في مدينة رام الله، كي يتمكّن الباحثون الفلسطينيون من الضفّة الغربيّة أو من سكّان غزة المقيمين في الضفّة أن يشاركوا؛ وذلك أنّهم لا يستطيعون الدخول إلى داخل الخطّ الأخضر بسبب حواجز المستعمر. وقد عكس هذا القرار رؤية مدى الكرمل الذي يرى أنّه على الجوار الأكاديميّ والسياسيّ حول هذا الموضوع أن يكون جواراً فلسطينياً عامّاً لا ينحصر داخل الخطّ الأخضر، أو في

8. عن غياب الذاكرة بشأن المدن، انظروا: (حسن، 2018).

9. للاستزادة بشأن وثيقة حيفا، انظروا: (وثيقة حيفا، 2007). عن علاقة الوثيقة بمدينة حيفا، انظروا: (هوّاري، 2008).

المناطق المحتلّة عام 67، ولا حتّى بين الباحثين المقيمين في فلسطين التاريخية. إلى جانب ذلك، عقد مدى الكرمل لقاءً في عمّان شارك فيه باحثون فلسطينيون وغير فلسطينيين مهتمّون بنفس الأسئلة. وبالتالي فإنّه لم يرَ هذه اللقاءات مجرد لقاءات "تواصل" تُدافع عن الهوية ضدّ محاولات التفرقة الاستعماريّة، وإنّما يراها اللقاء الطبيعيّ بين أبناء شعب واحد يحملون على عواتقهم قضية واحدة يقاربونها سياسياً وأكاديمياً.

بالتوازي مع هذا المسار، وأحياناً بالتفاعل معه، أقيمت مجموعات إضافيّة ومؤتمرات محليّة وعالميّة ومنشورات أكاديميّة وسياسيّة قاربت الصهيونيّة من منظور كونها استعماراً استيطانيّاً. وفي هذا يرى مدى الكرمل أنّه صاحب دور في إعادة تأطير وتعزيز المنظور الاستعماريّ الاستيطانيّ في تحليل الصهيونيّة وفي مقاومتها.

مع اقتربنا لهذه المرحلة من العمل، وخلال مراجعتنا لِمَا كتبناه ولِمَا يكتبه الآخرون حول المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ ومقاومته، وجدنا أنّه من الضروريّ لنا أن نتطرق إلى بعض القضايا التي في الغالب لم تأخذ حقّها لا في الفكر السياسيّ، ولا في الفكر الأكاديميّ؛ فنحن نرى أنّنا أكاديميّاً وكذلك سياسياً (على نحو ما ستُظهر لنا مقالات هذا الكتاب) قطعنا شوطاً في فهم المشروع الصهيونيّ وفي تشخيص الحالة السياسيّة الواقعة وفي الحاجة إلى رفضها ومقاومتها وتغييرها، إلّا أنّنا ما زلنا لا نملك رؤية واضحة بشأن المشروع السياسيّ الذي يعرّف التغيير المنشود وما نسعى لنصل إليه، بل ربّما لا زلنا نفتقر حتّى إلى الجوار بشأن هذا الموضوع. لذا، نرى من المهمّ أن نطرح بعض الأسئلة لتكوّن فاتحةً لنقاشات مستقبلية أكاديميّة وسياسيّة فلسطينيّة، وربّما إسرائيلية كذلك، ولمناقشة أسئلة برأينا دون الإجابة عنها، سيبقى بدونها الخطاب الفلسطينيّ عالماً وقاصراً عن تخطي الاستعمار الاستيطانيّ تصوّراً وعملاً.

فعلى سبيل المثال، ما زلنا لا نملك تصوّراً مُبلّوراً حول ماهيّة الجماعة السياسيّة التي يجب أن تتحرّر وما يجب أن تتحرّر منه. فهل هي حصراً الجماعة الفلسطينيّة، أم تتسع لتشمل الإسرائيليين؟ ومن الواضح أنّه ليس هنالك إجماع فلسطينيّ بشأن معنى التحرّر من الكولونياليّة الاستيطانيّة؛ إذ يحصر البعض معنى التحرّر في إنهاء الاحتلال (وإقامة الدولة الفلسطينيّة على الأراضي المحتلّة عام 1967)، على نحو ما تعبّر عنه السلطة الفلسطينيّة ونخبها السياسيّة وغالبية الأحزاب السياسيّة العربيّة الممثّلة في الكنيست الإسرائيليّ، وعلى رأسها الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة، بينما تنادي قوى سياسيّة وفكريّة وأكاديميّة إلى مقاومة الصهيونيّة بمُجملها كمشروع سياسيّ لا يمكن التعايش معه.

وهل نملك اجتهادات حول السؤال المتعلّق بالعلاقة المنشودة بين أعضاء الجماعة أو بين المجموعات السياسيّة بداخلها، وحول المبادئ التي من المفروض أن تحكّم هذه

العلاقة؟ فهل نسعى إلى دولة مواطنين يقيمون علاقة مباشرة بالدولة دون وساطة، أم هي دولة لمجموعتين قوميتين تملكان حقوقًا جماعية فضلًا عن الحقوق الفردية؟ وما معنى الحقوق الجماعية وكيف نعرّف المجموعة القومية في تلك الحالة؟

هل تساعدنا تجارب الآخرين، أولئك الذين عاشوا وقاوموا وأنتجوا معرفة حول سياقات استعمارية استيطانية أخرى، في فهم ومقاومة حالة الاستعمار الاستيطاني في فلسطين؟ وهل تتفق أصلًا أننا نعيش استعمارًا استيطانيًا في فلسطين التاريخية، سواء أكان تعريفنا مواطنين أم قابعين تحت احتلال؟ ويبقى السؤال المركزي: هل نملك تصوّرًا أو اجتهادات حول معنى التحرّر من الكولونيالية الاستيطانية، وحول معالم الطريق إلى تحقيق هذا المعنى؟

لقد قدّمت بعض الفصائل الفلسطينية في المنفى وفي الأراضي المحتلة عام 67، وكذلك الأحزاب السياسية الفلسطينية داخل الخط الأخضر، اجتهادات مختلفة بشأن بعض الأسئلة أعلاه، كما قدّم العديد من المثقفين والأكاديميين اجتهادات مختلفة، ولكنها لم تكن مُبلّورة وما زالت كذلك؛ كان منها -على سبيل المثال- قبل أكثر من عقْد ونصف التصوّرات المستقبلية،<sup>10</sup> ولا سيّما وثيقة حيفا التي صاغها مثقفون وناشطون فلسطينيون من داخل الخط الأخضر قدّموا رؤى حول هويّتهم الجماعية وتصوّرهم للحياة المستقبلية كفلسطينيين وكجزء من الأمة العربية، وحول علاقتهم المستقبلية باليهود في الكيان السياسي المنشود. وتناولت بعض المقالات التي يتضمّننها هذا الكتاب بعض الأسئلة المطروحة أعلاه، وإن لم تكن في صلب ثيمة المقالات. النصوص المذكورة أعلاه، ومنشورات أكاديمية وسياسية كثيرة مختلفة، إضافة إلى المواضيع التي تناولها المقالات المجموعة في هذا الكتاب، قد تشكّل فاتحة لتطوير النقاش السياسي والأكاديمي بشأن الكيان السياسي والاجتماعي المنشود.

يشمل هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي تقارب الصهيونية كمشروع استعمار استيطاني، جاءت -كما ذكرنا آنفًا- حصيلةً لمشاركة الكتاب، إمّا كأعضاء وإمّا كمحاضرين، في ورشات مدى الكرمل المتتالية حول الصهيونية والاستعمار الاستيطاني. يأتي كتاب وكاتبات المقالات من حقول معرفية مختلفة، ومن زوايا تحليلية مختلفة، ويعيشون سياقات جغرافية وسياسية وقانونية وأكاديمية مختلفة. قارب بعض الكتاب الصهيونية ومشروعها الاستعماريّ مقارنةً تاريخية، بينما قرأها آخرون من زاوية ممارساتها على من يعيش في ظلّ منظومتها إمّا داخل أرضه، وإمّا مهجرًا داخل بلده، أو خارجها. بعض المقالات بحث

10. للاستزادة بشأن التصوّرات المستقبلية، انظروا: (Agbaria & Mustafa, 2012).

في مقاومة المشروع أو في الوعي المقاوم لهذا المشروع. وقد عُيِّنَ بعضها الآخر بتحليل المنظومة نفسها، واشتباك بعدها الاستعماريّ الاستيطانيّ مع البعد الدينيّ والقوميّ أو الإنتاج المعرفيّ حولها من قبل مؤسّستها الأكاديميّة أو مقاومتها. وقد قرأت بعض المقالات هذا المشروع قراءة مقارنة مع سياقات عربيّة أو عالميّة أخرى.

توزّع مقالات هذا الكتاب على ثلاثة أبواب. يتضمّن الباب الأوّل فصولاً تتناول الإطار الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ ذاته ومقارنته من زوايا مختلفة. أمّا الباب الثاني، فيتناول السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة الصهيونيّة ضمن سياقات تاريخيّة وجغرافيّة وقانونيّة مختلفة. وأمّا الثالث، فيتناول المستعمَر نفسه ودوره في مواجهة هذا المشروع ومقاومته أو في التفاعل مع وجوده بطرق أخرى مختلفة.

يبدأ الباب الأوّل من الكتاب بمقال نديم روحانا الذي يتناول من خلاله الصهيونيّة في مكوّناتها الثلاثة: الاستعمار الاستيطانيّ؛ القوميّة الإثنيّة الحصريّة (اليهوديّة)؛ الادّعاءات الدينيّة التي تُساق لتبرير الحقّ على فلسطين. بعد ذلك، يقوم بمعالجة تدخّل المطالب الدينيّة والقوميّة مع تلك الاستيطانيّة الاستعماريّة في المشروع الصهيونيّ؛ ذلك التدخل الذي يقوم على التعقيم على البعد الاستعماريّ الاستيطانيّ لهذا المشروع من ناحية، وعلى سُرْعَتَيْهِ أمام المقاومة الفلسطيّنيّة الفاعلة والمستمرّة من ناحية أخرى، وليستخلص روحانا أنّ فصل الدين عن الدولة غير ممكن في سياق الدولة الصهيونيّة. أمّا أحمد عدّ، فيبحث مقالهُ في جدليّة الطابعين الاستيطانيّ والاستغلاليّ في المشروع الاستعماريّ الصهيونيّ، مُقارِباً هذه الجدليّة في سياق المناطق المحتلّة عام 67 تحديداً؛ حيث يتناول -في ما يتناول- البعد الاستغلاليّ للموارد وللسكّان في خدمة المنظومة الاستعماريّة وتطويرها، وفي خلق حالة من التبعية الفلسطيّنيّة والاعتراب وكذلك إنتاج فئة فلسطيّنيّة منتفعة من هذا الواقع. وفي مقابل مقالَي روحانا وأسعد، اللذين يبحثان في جدليّات الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ الداخليّة، يقوم أباهر السقا في دراسته المقارنة بالبحث في القواسم المشتركة وتلك المختلفة بين الحالة الاستعماريّة الصهيونيّة في فلسطين، والتجربة الاستعماريّة الاستيطانيّة الفرنسيّة في الجزائر. ويتناول في مقارنته هذه مستويات مختلفة، كالخطاب والبنى الاستعماريّة الاستيطانيّة، متعمّقاً في المنطلقات الأيديولوجيّة ثم انعكاسها في السياسات والممارسات التي قامت أو التي ما زالت قائمة على الأرض. تتناول أريج صباغ -خوري في المقال الرابع عودة إطار الاستعمار الاستيطانيّ كإطار لفهم وتحليل المشروع الصهيونيّ، وكذلك لتأطير الصراع، سياسيّاً، من خلاله وتتبع تطوّر هذا المنظور داخل الأكاديميا الإسرائيليّة، مدّعية أنّه تطوّر على نحوٍ خاصّ في سياق تطوّر الخطاب السياسيّ للفلسطيّنيين في إسرائيل، وأنّه بخلاف منظور علم الاجتماع النقديّ والفكر ما بعد الاستعماريّ في الأكاديميا الإسرائيليّة

(اللذين قادهما باحثون يهود إسرائيليون)، الدفع نحو الإطار الاستعماريّ الاستيطانيّ قام به باحثون وباحثات فلسطينيّون. وأمّا المقال الأخير في هذا الباب، فيقارب من خلاله مهّد مصطفى المشروع من خلال أحد أهمّ أبرز وجوهه وأكثرها تأثيرًا على الخطاب السياسيّ في العقّد الماضي، وهو بنيامين نتنياهو؛ إذ يسيّر الباحث أغوار فكر نتنياهو تجاه الفلسطينيّين، مازجًا الفعل الاستعماريّ على الأرض بمقاربات استشراقية ترمي إلى تطير استعمار فلسطين كجزء من صراع حضاريّ في المنطقة يمثّل رأس الصراع الحضاريّ في العالم.

وأمّا الباب الثاني في هذا الكتاب، والذي يتابع السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة للمشروع الصهيونيّ، فيبدأ مع مقال محمود يربك الذي يقدّم قراءة تاريخيّة لأوضاع الفلاحين الفلسطينيين في ثلاثينيّات القرن الماضي، مجادلًا بأنّ السياسات الكولونياليّة البريطانيّة، التي صمّمت من أجل التمهيد لـ "بيت قوميّ لليهود" في فلسطين، قد أثّرت على أوضاع الفلاحين الفلسطينيين وأدّت إلى إفقار النسبة الكبرى بينهم، ممّا أدّى إلى تفجّر ثورة عام 1936 التي شملت -بالإضافة إلى العوامل القوميّة المتعلّقة بمناهضة المشروع الصهيونيّ- تفرّغًا للضغوط الاقتصاديّة التي نتجت عن تلك السياسات. أمّا عامر إبراهيم، فيعود بالتاريخ وينتقل بالجغرافيا ليعرض المحاولات الاستيطانيّة اليهوديّة في الجولان بين مطلع القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، متتبّعًا محاولات الاستيطان الأولى التي لم تهدف بالضرورة إلى إنشاء سيادة قوميّة لليهود، ولغاية ظهور الجولان كجزء من الخطاب الصهيونيّ الرسميّ الذي رأى مناطق حوران والجولان جزءًا من المشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ. وبالتالي يُظهر المقال أنّ احتلال الجولان عام 1967 لم يكن نقطة البداية للحاضر الاستعماريّ هناك، بل إنّ التراكمات التاريخيّة السابقة قد أسهمت في جعل احتلال الجولان ممكّنًا.

وأمّا مقال نادرة شلهوب-كيفوركيان، فيسهّم هو كذلك في فهم السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين، وتميّزها عن حالات استعماريّة استيطانيّة أخرى في أستراليا، وكندا وأمريكا وأيرلندا. تقارب شلهوب كيفوركيان الفروق من زاوية الطفل الفلسطينيّ المقدسيّ على نحو خاصّ؛ إذ بخلاف حالات الاستعمار الاستيطانيّ الأخرى، التي اتّبعّت سياسة "إنقاذ الطفل" ومحو الأصلايّين بداخله -أي محو تاريخه وكيانه وهويّته وبقوله من جديد- فإنّ سياسات الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ تقوم بقتل الفلسطينيّ داخل الطفل دون إنقاذه، بل إنّها تنزع طفولته وتحرمه منها مستخدمّة أيديولوجيّتها وأساليب حوكمتها وعنفاها المستمرّ.

وتتناول سراب أبو ربيعة في مقالها مستويّ إضافيًّا في منطق المحو الذي يتبناه النظام الاستعماريّ الاستيطانيّ، وذلك من خلال تشديدها على ما تسمّيه المحو الطبقيّ، وهي

تقصد بذلك استهداف فئة معيّنة أخذة في التشكّل كطبقة وسطى (هي النساء المهنيّات الفلسطينيّات في النقب) تهدّد هذا النظام. وخلال ذلك، تنتقد أبو ربيعة الخطاب المهنيّين في البحث النسويّ الإسرائيليّ الذي يبحث المرأة العربيّة، ولا سيّما في النقب، من منظور جوهريّ ثقافويّ يَغزو واقعها إلى ثقافتها ودينها لا إلى واقعها السياسيّ.

الباب الثالث والأخير من الكتاب يُعنى بالمستعمر وفاعليّته أمام المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ. ففي دراسة المجموعات المقهورة والواقعة تحت الاستعمار، من المهمّ أن نُظهر الأصوات المهمّشة؛ أوّلاً لأنّها لا تحظى روايتها وصوتها بالمكانة التي تستحقّ، وثانياً لأنّ إعلاء صوتها هو عمل سياسيّ بقدر ما هو أكاديميّ. بيّد أنّ فاعليّة المستعمر لا تقتصر على المقاومة بمفهومها التقليديّ، بل تتعدّها إلى أشكال الصراع على البقاء المختلفة. تبحث عرين هوّاري في المقال الأوّل في هذا الباب، بمقاربة جنديّة متشابكة مع الاستعمار، في تشكّلات الهويّات الرجوليّة الفلسطينيّة في سياق الحكم العسكريّ الذي فُرض على الفلسطينيّين داخل الخطّ الأخضر، الذي كان أوّل الممارسات الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين بعد النكبة وأكثرها شراسة، لتشير إلى أنماط الرجولة التي تبنّاها الرجال الفلسطينيّون الذين سعّوا إلى عيشهم في ظلّ ذلك النظام الذي سيطر على جميع مفاصل الفلسطينيّين، لتدعي أنّه في سياق كهذا طوّر كثير من الفلسطينيّين رجولة تنأى عن الشأن العامّ وتنغمس في الهمّ اليوميّ و "السترة" الاقتصادية، مكرّسةً بذلك دور النساء في الحفاظ على "السترة" الاجتماعيّة.

وفي سياق العلاقة مع المستعمر، تستقصي مَي البزور جينياولوجيًّا مفهوم التطبيع في الخطاب الرسميّ العربيّ. ويقدم هذا الفصل قراءة تحليليّة نقدية وتفكيكيّة لخطاب التطبيع ضمن سياق المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين، عبر تتبّع جينياولوجيا مفهوم التطبيع. وتدمج هذه القراءة بين إضاءاتٍ منهجيّة وتحليليّة مستفاعة من تنظير علم النفس السياسيّ حول العلاقات البين-مجموعيّة إلى جانب تبصّرات مأخوذة من الأطر النظرية حول الاستعمار (على وجه التحديد إسهامات فانون).

وتسهم هبة يزبك في مقالها في إحضار الرواية الفلسطينيّة بشأن أثر النكبة والاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ، من قبل مَنْ عايشوها من النساء والرجال الذين هُجّروا من المدن الفلسطينيّة. وتقوم بهذا بمقاومة الرواية الصهيونيّة حول النكبة والتهجير، ولكنّها في اختيارها المدن الفلسطينيّة دون مفاصلة تقاوم كذلك تهميش الرواية الفلسطينيّة لنكبة المدن الصغيرة. فقد عُنيّ البحث والخطاب الفلسطينيّ بمدن الساحل، وهمّش المدن الصغرى (كبيسان وطبريا -على سبيل المثال) التي طُهرت على نحو كامل، وأظهرت يزبك خلال بحثها سرديّات مدينيّة فردية وجمعيّة مختلفة متعلّقة بعوامل كثيرة -من بينها النوع الاجتماعيّ.

وتقرأ أميرة سلمى، في مقالها حول الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تعود إلى الماضي، أعمالاً لكلّ من الكاتبتين المناهضتين للاستعمار غسان كنفاني وإيمي سيذير، واللّذين قد تبدو نصوصهما -التي تعود كثيراً إلى الماضي- وكأنّها تدبر ظهرها للحاضر، لتجادل بأنّه في سياق النضال لمناهضة الاستعمار تسعى العودة إلى الماضي إلى تحرير الأخير من أسد الحاضر، لا بغية التعويض عن الحاضر المهزوم، بل بغية الكشف عن هزيمته وفتح الإمكانيّة لمستقبل لا يكوّن تكراراً لما هو حاضر، وإنّما من أجل خلق مستقبل لا وجود فيه للاستعمار.

أمّا قسّم الحاجّ، ففي توثيقها للمقاومة الفلسطينيّة، وفي مقاومة منها للتأريخ التقليديّ الذي يمارسه المستعمر الذي يعتمد على الوثيقة التقليديّة، فتتبع في مقالها المخيال الشعبيّ الفلسطينيّ والصورة التي رأى بها هذا المخيال المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ، من خلال الأغنية الشعبيّة السياسيّة في فترة الأعوام 1917-1952، لتدعي أنّ الوعي العفويّ للفلاحين الفلسطينيين وقراءتهم لواقعهم السياسيّ وتعلّقهم بأرضهم مكّنهم من فهم مميّزات المشروع الصهيونيّ كمشروع استعمار استيطانيّ، وإن لم يُسمّ كذلك، كما مكّنهم هذا الوعي من التعبير عن رفضهم له ومقاومته من خلال أغنياتهم الشعبيّة.

## المراجع

- بشارة، عزمي. (2005). **من يهوديّة الدولة حتّى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيليّة**. القاهرة: دار الشروق.
- بشارة، عزمي. (2011). علم الاجتماع الإسرائيليّ ومساهمة باروخ كيمزلينج: ملاحظات عامّة. **المستقبل العربيّ**، العدد 394. ص 7-33.
- بشارة، عزمي. (2021). استعمار استيطانيّ أم نظام أبارتهايد: هل علينا أن نخترنا؟! **عُمران**، العدد 38. ص 13-43.
- حسن، منار. (2018). **غير مرئيّات: النساء والمدن الفلسطينيّة**. القدس: الكيبوتس الموحد ومعهد فان لير. [بالعبريّة]
- روحانا، نديم. (2014). المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ: نحو استعادة الإطار الكولونياليّ الاستيطانيّ. **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، العدد 97. ص 18-36.
- روزين تُسفي، يشاي. (2018، 11 تشرين الأوّل). الإنكار الكبير للاستعمار الاستيطانيّ. **هآرتس**. [بالعبريّة]
- مستقاة من: <https://www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.6550069>
- صايغ، فايز. (1965). **الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين**. بيروت: مركز البحوث بمنظمة التحرير الفلسطينيّة.
- هوّاري، عدين. (2008). حيفا المدينة وحيفا الوثيقة. **مجلة قضايا جمعيّة: نشرة العمل الأهليّ**، العدد الثاني. ص 16-17.
- Abu-Lughod, Ibrahim A., & Abu-Laban, Baha. (Eds.). (1974). **Settler regimes in Africa and the Arab world**. Wilmette: Medina University Press International.
- Agbaria, Ayman K. & Mustafa, Muhanad. (2012). Two states for three peoples: The 'Palestinian-Israeli' in the Future Vision Documents of the Palestinians in Israel. **Ethnic and Racial Studies**, 35(4). Pp. 718-736.
- Bishara, Azmi. (2017). Zionism and equal citizenship: essential and incidental citizenship in the Jewish state. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Ethnic Privileges in the Jewish State: Israel and its Palestinian Citizens** (pp. 137-155). Cambridge University Press.
- Busbridge, Rachel. (2018). Israel-Palestine and the settler colonial 'turn': From interpretation to decolonization. **Theory, Culture, and Society**. 35(1). Pp. 91-115.
- Gresh, Alain. (1998). **The PLO: The struggle within: Towards an independent Palestinian state**. London: Zed Books.
- Hilal, Jamil. (1976). Imperialism and settler-colonialism: Israel and the Arab Palestinian struggle. **UTAFITI: Journal of the Arts and Social Sciences**, 1(1). Pp. 51-70.



- Jabbour, George. (1970). **Settler colonialism in Southern Africa and the Middle East**. Beirut: Palestine Liberation Organization Research Center.
- Kimmerling, Baruch. (1999). Religion, nationalism and democracy in Israel. **Constellations**, 6 (3). Pp. 339-363.
- Khalidi, Rashid. (1997). **Palestinian identity: The construction of modern national consciousness**. New York: Columbia University Press.
- Khalidi, Rashid. (2020). **The hundred years' war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917-2007**. New York: Metropolitan Books.
- Lloyd, David. (2012). Settler colonialism and the state of exception: The example of Palestine/Israel. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp.59-80.
- Mamdani, Mahmood. (2015). Settler colonialism: Then and now. **Critical Inquiry**, 41(3). Pp. 596-614. <https://doi.org/10.1086/680088>
- Pappé, Ilan. (2008). Zionism as colonialism: A comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa. **South Atlantic Quarterly**, 107(4). Pp. 611-633.
- Pappé, Ilan. (2012). Shtetl colonialism: First and last impressions of indigeneity by colonised colonisers. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 39-58.
- Piterberg, Gabriel. (2015). Israeli sociology's young Hegelian: Gershon Shafir and the settler colonial framework. **Journal for Palestine Studies**, 44(3). Pp. 17-38
- Rodinson, Maxime. (1973). **Israel: A colonial-settler state?** (David Thorstad trans.). London: Pathfinder Press.
- Rouhana, Nadim & Sabbagh-Khoury, Areej. (2015). Settler-colonial citizenship: Conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205-225.
- Said, Edward. (1979). Zionism from the standpoint of its victims. **Social Text**, 1. Pp. 7-58.
- Salamanca, Omar Jabary; Qato, Mezna; Rabie, Kareem, & Samour, Samour. (2012). Past is present: Settler colonialism in Palestine. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 1-8.
- Shaath, Nabil. (1977). The democratic solution to the Palestinian issue. **Journal of Palestine Studies**, 6(2). Pp. 12-18.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2014). Human suffering in colonial contexts: Reflections from Palestine. **Settler Colonial Studies**, 4(3). Pp. 277-290.
- Shlaim, Avi. (2009). **Israel and Palestine: Reappraisals, revisions, refutations**. London: Verso.

Sternhell, Zeev. (1998). **The founding myths of Israel: Nationalism, socialism, and the making of the Jewish state**. Princeton: Princeton University Press.

Tessler, Mark. (2009). **A history of the Israeli-Palestinian conflict** (2<sup>nd</sup> ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Trabulsi, Fawwaz. (1969). The Palestine problem: Zionism and imperialism in the Middle East. **New Left Review**, 1(57). Pp. 53–90.

Veracini, Lorenzo. (2006). **Israel and settler society**. London: Pluto Press.

Veracini, Lorenzo. (2019). Israel-Palestine through a settler-colonial studies lens. **Interventions: International Journal of Postcolonial Studies**, 21(4). Pp. 568–581.

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

Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 133–171.

Zreik, Raef. (2016). When does a settler become a native? (With apologies to Mamdani). **Constellations**, 23(3). Pp. 351-364.

## الباب الأول

الاستعمار الاستيطاني: مقاربات نظرية



## المقاومة الفلسطينية ومعضلة الشرعية لدى الاستعمار الاستيطاني في فلسطين: الصهيونية تردّ بالسرديات الدينية

نديم روحانا

### ملخّص

تبحث هذه الدراسة حالة تفاعل المطالب القوميّة والدينيّة والاستعماريّة الاستيطانيّة في إطار المشروع الصهيونيّ، وتُشدّد على دورها الرئيسيّ (حالة التفاعل) في التعتيم على الاستعمار الاستيطانيّ بوصفه إطارًا تحليليًا مناسبًا لدراسة الصراع بين الحركة الصهيونيّة والفلسطينيين، وتُقدّم ثلاثة طروح رئيسيّة: الأولى أنّ اعتماد المطالب القوميّة اليهوديّة على الادّعاءات الدينيّة يُستخدَم للتعتيم على فهم المشروع الصهيونيّ في فلسطين بوصفه مشروعًا استيطانيًا. الثاني أنّ أحد أسباب تغلغل الدين في المجال العامّ الإسرائيليّ، واعتماديّة التيارات الصهيونيّة "العلمانيّة" المتزايدة على الادّعاءات الدينيّة، هو الحاجة إلى الشرعيّة في مواجهة المقاومة الفلسطينية المتصاعدة. الثالث أنّه في الوقت الذي كان التحوّل إلى فصل الدين عن الدولة أمرًا ممكنًا في سياقات استعماريّة استيطانيّة أخرى، التحوّل إلى العلمانيّة عصيّ في المنظومة الصهيونيّة، ولا يُمكن أن يحدّث إلّا خارجها.

### مقدّمة

في الـ 29 من نيسان عام 2019، خلال مداوات لمجلس الأمن التابع للأمم المتّحدة بشأن الشرق الأوسط، دافع السفير الإسرائيليّ في الأمم المتّحدة داني دانون (2015-2020) "عن الحقّ اليهوديّ في أرض إسرائيل، بما في ذلك المستوطنات في الضفّة الغربيّة" (Lazaroff, 2019). وخلال خطابه، اعتمر السفير غير المتديّن القبّعة التقليديّة السوداء التي يضعها المتديّنون اليهود على رؤوسهم، ورفع يده اليمنى حاملًا التوراة، وأعلن: "هذا صكّ ملكيتنا للأرض. وهب الله هذه الأرض لشعب إسرائيل في سفر التكوين عندما أبرم عهدًا مع إبراهيم" (Danon, 2019). ثمّ اقتبس ما جاء في التوراة على أنّه كلام الله لإبراهيم: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم، عهدًا أبدّيًا، لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك، كلّ أرض كنعان ملكًا أبدّيًا. وأكون إلههم".

كان رئيس الوزراء الإسرائيلي آنذاك بنيامين نتنياهو (2009-2021) قد تعهّد، في وقت سابق من الشهر ذاته (نيسان عام 2019)، "بضمّ المستوطنات اليهودية القائمة في الأراضي الفلسطينية المحتلة والاحتفاظ بالسيطرة على الأرض كلّها في حال فوزه في الانتخابات [انتخابات الكنيست الحادي والعشرين - 2019/4/9]" (Holmes, 2019, April 7). ومن هنا، بدا دانون كأنّه يعرض للعالم مسوّغات هذا التعهّد الذي أعلنه رئيس الوزراء. وأجاب دانون أيضًا في مداخلة عن سؤال رئيس مجلس الأمن، الذي طلب منه في جلسة سابقة، وبكلمات دانون نفسه: "أن يشرح كيفية تطبيق إسرائيل القانون الدولي، تحديدًا في ما يتعلّق بالتجمّعات اليهودية في يهودا والسامرة" (Danon, 2019)، حيث قال إنّ إجابته عن هذا السؤال تبدأ "بالركائز الأربع التي تثبت قضية ملكية اليهود لأرض إسرائيل"<sup>1</sup>، وأولها التوراة -على نحو ما ورد في الاقتباس السابق.

يلخص خطاب دانون، الذي ينتمي إلى حزب علمانيّ، وإجابته أمام أهمّ هيئة عالمية للدبلوماسية بلام التوراة، واستدلاله بالنصّ الدينيّ على الحقّ اليهوديّ في فلسطين،<sup>2</sup> أهمّ طروح هذه الدراسة التي تُشدّد على الدّور الذي تقوم به الادّعاءات الدينية من أجل التعقيم على جوهر المشروع الصهيونيّ بوصفه استعمارًا استيطانيًا، سواء في ذلك عن أتباع الحركة الصهيونية ذاتها أم عن العالم.

تتقضى الدراسة أيضًا المكونات الأساسية الثلاثة في الصهيونية: الاستعمار الاستيطانيّ، والقومية الإثنية الحصرية (Exclusively Ethnic Nationalism)، والادّعاءات المبرّرة دينيًّا للحقّ في فلسطين. ومن ثمّ تنتقل إلى البحث في التفاعلات المركّبة بين المكونات الثلاثة التي تتطور، كما تُجادل، في سياق من المقاومة الفلسطينية الصّلبة والدؤوبة، إضافة إلى الديناميات العالمية المتغيّرة. وتوضّح الدراسة كيف تحاول الصهيونية توظيف هذه التفاعلات، في الخطاب السياسيّ والأكاديميّ، للتعقيم على جوهرها بوصفها مشروعًا استعماريًّا استيطانيًّا، ودور المقاومة الفلسطينية الحاسم في جعل هذا التعقيم غير ممكن. وتُختتم الدراسة بالتطرّق، باقتضاب، إلى الأسئلة المرتبطة بتفكيك الاستعمار (Decolonization) وإشكاليّات التحوّل الديمقراطيّ في إطار الصهيونية.

## أولًا: الصهيونية بوصفها مشروعًا استعماريًّا استيطانيًّا

لا يقتصر السؤال على ما إذا كانت الصهيونية عبارة عن مشروع استعمار استيطانيّ أم كانت غير ذلك، باعتباره سؤالًا أكاديميًّا بحثًا، حيث يترتّب على السؤال مضامين وتبعات

1. للاستزادة، انظروا: (Dannon, n.d.).

2. وهو أمر ليس غريبًا على قادة الصهيونية العلمانية، على نحو ما سنرى لاحقًا.

سياسية وأخلاقية هائلة لجميع الأطراف ذات الصلة، لأنّ أنظمة الاستعمار الاستيطانيّ تفتقر إلى الشرعية نظرًا إلى مساعيها من أجل استغلال السكّان الأصليين و/أو استبدالهم بسكّان من خارج المكان الخاضع للاستعمار الاستيطانيّ باللجوء الحتميّ إلى استخدام الوسائل والسبل العنيفة. من هنا، السؤال في جوهره سؤال سياسيّ أيضًا. ولأنّ كلّ مشروع استعمارٍ استيطانيّ يعاني مسألة افتقاد الشرعية، من الضروريّ لإسرائيل العمل على نفي جوهر مشروعها الاستعماريّ الاستيطانيّ وإخفاؤه.

مهما كانت الآراء متباينة، المشروع الصهيونيّ أخذ، منذ البداية، مسارًا استعماريًا استيطانيًا، حتّى إنّ منذ بداياته استعمل بعض كبار منظريه خطاب الاستعمار الكلاسيكيّ وخطاب الاستعمار الاستيطانيّ (روحانا، 2014). فقد وُلدت الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا بأيدٍ يهودية - أوروبية، وسعت إلى إنشاء دولة يهودية حصرية في فلسطين، على الرغم من أنّ فلسطين كانت مأهولة يسكنها شعب آخر<sup>3</sup> وتضمّ أقلية يهودية تراوحت نسبتها بين 8% و 9% من مجموع السكّان في بداية القرن العشرين (Rabinovitch & Reinharz, 2007, p. 571). في ذلك الوقت، كان معظم اليهود المقيمين في فلسطين يعتبرون أنفسهم، تمامًا كغيرهم من اليهود في العالم العربيّ، يهودًا عربيًا؛ أي عربيًا يعتنقون الديانة اليهودية (Shenhav, 2007).

قدّمت الصهيونية وتياراتها المختلفة خليطًا من المبررات التاريخية والدينية (وغيرها لاحقًا) للمشروع الاستيطانيّ في فلسطين، بموجبها رأت المستوطنين السكّان الأصليين، ونفت هذه المكانة عن السكّان الأصليين الفلسطينيين العرب. سأناقش منظومة التبريرات هذه، وتحديدًا مكوّنها الدينيّ، في المباحث التالية، لكن يكفي القول هنا إنّ بصرف النظر عن التبريرات التي قدّمها آباء هذا المشروع وداعموه الدوليون، سلك (المشروع) مسارًا استعماريًا استيطانيًا منذ بدايته، وما زال متواصلًا حتّى اليوم. لذا، لم تحظ تلك التبريرات بأهميّة كبرى بالنسبة إلى الفلسطينيين، سكّان البلاد الأصليين الذين لم تلقّ جهودهم المستمرة في إظهار ما كانوا يعتبرونه، بدهة، مشروع استعمارٍ استيطانيّ، آذانًا صاغية في الدوائر السياسية والثقافية والأكاديمية الغربية، إلّا مؤخرًا وعلى نحو متزايد، وإن كان غير كافٍ.

لعلّ إحدى أهمّ الخصائص التي ميّزت المشروع الصهيونيّ تمثّلت في أنّ هدفه القائم على تأسيس دولة يهودية حصرية وبناء وطن قوميّ يهوديّ في فلسطين استبطن على نحو

3. أعتبر السؤال عمّا إذا كان السكّان العرب في فلسطين قد طوّروا هوية وطنية أم لم يطوروا عند بدء المشروع الصهيونيّ سؤالًا غير ذي صلة عندما يتعلّق الأمر بتحديد الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية للحركة الصهيونية. لكن مع ذلك، للإجابة عن هذا السؤال، يمكنكم أن تطلعوا، على سبيل المثال، كتاب "البحث عن كيان" (الشريف، 1995)، أو كتاب "الهوية الفلسطينية" باللغة الإنجليزية (R. Khalidi, 1997).

جوهرية محو السكان الأصليين، بل من المؤكد أنّ ذلك لم يكن ليتحقق إلا من خلال استئصالهم وتهجيرهم، وهما، أي التهجير والإحلال، الصفتان الرئيسيتان اللتان تُعرفان الاستعمار الاستيطاني. وعلى الرغم من أنّ الاستئصال لم يأخذ شكل الإبادة الجسدية الجماعية، كما كان الأمر في حالات أخرى، ولم تكن الإبادة أحد الأهداف المقصودة لهذا المشروع،<sup>4</sup> فإنه شمل سياسات استئصال وتهجير ديمجرافي وتطهير عرقي أدت إلى تهجير الأغلبية العظمى من الفلسطينيين من ذلك الجزء من فلسطين الذي أُسست عليه إسرائيل. وقد شملت تلك السياسات عمليات محو وطمس مكاني، وذلك من خلال تدمير ما يزيد عن 400 قرية فلسطينية، واستبدالها بمئات البلدات اليهودية (W. Khalidi, 2006)، إضافةً إلى عمليات طمس للوجود التاريخي والثقافي العربي والإسلامي واستبداله بالتاريخ اليهودي من خلال تسييس المواقع الدينية ومشاريع الحفريات الأثرية (Abu El-Haj, 2001; Herzog, 2001; Whitlam, 1996)، وسياسات بناء المتاحف والمواقع التذكارية وإقامة الاحتفالات الدينية (Makdisi, 2010; Shalhoub-Kevorkian, 2017). وكغيره من مشاريع الاستعمار الاستيطاني، وظّف المشروع الصهيوني نظام التبريد النفسي والإيستيمي القائم على تحقير السكان الأصليين وامتهانهم والتمييز ضدّهم وتصويرهم همجيين،<sup>5</sup> وأسّس نظام سيطرة يميّز فيه لمصلحة اليهودي بالقانون (Rouhana, 2018). على أيّ حال، لن تتوسّع هذه الدراسة في الصفات والخصائص الجوهرية للصهيوتية بوصفها مشروعًا للاستعمار الاستيطاني، إلاّ اثنتين منها ترتبطان بطرحه:

**الأولى أنّ مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني على فلسطين بأكملها (بما في ذلك في إسرائيل ضمن حدودها قبل عام 1967) لا يزال متواصلًا.** لقد لجأ هذا المشروع إلى ستى الوسائل لتحقيق أهدافه في المحو والإحلال (على سبيل المثال، من خلال الاستيطان المستمرّ في الضفة الغربية وتهويد القدس وقوانين الهجرة التمييزية ومصادرة الأراضي العربية داخل إسرائيل، واستعمال التخطيط المدني لمنع التوسّع السكانيّ

4. لم تهدف المجازر العديدة التي ارتكبتها القوات الإسرائيلية ضدّ الفلسطينيين خلال حرب عام 1948 إلى الإبادة الجسدية الجماعية، بل إلى التهجير، حيث أركبت على نحو إستراتيجي لترويع السكان الفلسطينيين الأصليين ودفعهم إلى مغادرة مدنهم وبلادهم (Abdel Jawad, 2006, pp. 72–114, 2007, pp. 59–127).

بين الفينة والأخرى، يُكسّف النقاب عن هذه المجازر التي تتسبّب في حرج للرواية الصهيوتية (وبخاصّة أنّ المحور الأساسي في هذه الرواية يتمثّل في أنّ الفلسطينيين فرّوا بكلّ بساطة، وكأنّ ذلك سيؤثّر أصلًا في ما يتعلّق بقضية عودتهم)، ويثور جدل محتدم حولها. للاطلاع على بعض ما كُتِب عنه بشأن المجازر التي كانت المعلومات حولها في ما سبق غير معلنة، والنقاشات التي دارت حول محاولات الأرشيف الإسرائيليّ في إخفاء الأدلّة والإثباتات، انظروا: (Shezaf, 2019, July 5).

5. تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الامتهان ما زال متجدّدًا، ويعتبر عنه بأشكال فجّة. مثالاً لفظاظة التعبير، أسوق في ما يلي تصريحًا لجنرال إردان، وزير الأمن الداخلي الإسرائيليّ آنذاك، في مقابلة إذاعية في ال 7 من تشرين الأوّل عام 2019، أشار فيه إلى المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل بقوله: "المجتمع العربيّ عنيف جدًّا جدًّا، وألف "جدًّا" فوقها [...] إنّه [أي العنف] سيفرثهم الثقافية" (هارتس، 2019، 7 تشرين الأوّل).



العربي وللتهجير).<sup>6</sup> إنّ هدف المشروع النهائي، المتمثل في إنشاء دولة يهودية حصرية، وعلى الرغم من إنجاز صفة الدولة (Statehood) ذات السيادة على الأرض فعليًا، ما زال يتوسّع بشراسة وعدوانية (من دون حدود نهائية محدّدة). وفي الوقت ذاته ما زال مستقبّله غير محدّد. بهذا المعنى، فإنّ إسرائيل، كدولة، ما زالت مشروعًا لم ينته بعد. وقد يقول قائل: هذه هي حال العديد من الدول؛ حيث هوية الدولة والنظام السياسي والتركيبة الديمجرافية والعلاقات الدولية وقوتها في حالة تغيّر وتطوّر مستمرّين. لكن كون إسرائيل مشروعًا لم ينته ينطوي على معانٍ أكثر عمقًا: فحدودها ما زالت غير محدّدة، وهي نفسها تمتنع عن ترسيمها، كما أنّ عاصمتها (التي ما زالت هي نفسها من دون حدود معروفة ومحدّدة) لا تحظى باعترافٍ إلّا من بعض الدول القليلة، وهو الاعتراف الذي تعتبره الأمم المتّحدة لاغيًا وباطلًا،<sup>7</sup> وتحتلّ أرضًا منذ عام 1967 - الضفة الغربية وقطاع غزّة (إضافة إلى مرتفعات الجولان)- لا تعترف أيّ دولة بسيادتها عليها. وتعتبر الجمعية العامة للأمم المتّحدة أنّ الأراضي الفلسطينية التي تحتلّها إسرائيل هي في الواقع دولة أخرى (وإن كانت دولة غير عضو وتحظى بصفة مراقب)، ولا يجري الاعتراف دوليًا بمستوطناتها اليهودية هناك. وثمة رفض لشرعية جوهرها -أي باعتبارها دولة يهودية- من جيرانها ومعظم السكّان الخاضعين لسيطرتها (من غير اليهود)، وهم الفلسطينيون من أوضاع قانونية مختلفة (مواطنون في إسرائيل، و "مقيمون" في القدس الشرقية، وآخرون تحت الاحتلال في ما بقي من فلسطين)، يشكّل مجموعهم ما يقارب 50% من مجموع السكّان.<sup>8</sup>

لكن ما يوازي كلّ ذلك أهميّة هو أنّ العديد من الإسرائيليين لا يرون أنّ مستقبل إسرائيل، حسبما يصفونها ("يهودية وديمقراطية")، مضمون. وفي ظلّ هذه الظروف، تتصاعد الحاجة

6. للاطلاع على النظام القانوني الإسرائيليّ حيال المواطنين العرب، انظروا: (Sultany, 2017).  
ولاستعمال مشاريع التخطيط المدنيّ للحدّ من التوسّع السكّانيّ للمواطنين العرب، انظروا: (Y. Jabareen, 2017).  
7. اعترفت الولايات المتّحدة الأميركيّة بالقدس عاصمةً لإسرائيل في ال 6 من كانون الأوّل عام 2017. وعلى ضوء هذا الاعتراف، دعا قرار الجمعية العامة للأمم المتّحدة الصادر في ال 19 من كانون الأوّل عام 2017 "جميع الدول إلى الامتناع عن تأسيس بعثات دبلوماسية في مدينة القدس الشريف بموجب قرار مجلس الأمن حامل الرقم 470 المُقرّ عام 1980" (United Nations, 2017).  
8. في عام 2019، شكّل المواطنون الفلسطينيون في إسرائيل نحو 17% من مجموع المواطنين، أي نحو 1.56 مليون شخص. أمّا الفلسطينيون في مدينة القدس الشرقية المحتلة -وعددهم 362,300 التي ضمّتها إسرائيل بُعيد احتلالها في عام 1967، فقد حصلوا على حقوق إقامة لا على حقوق مواطنة، بينما لا يحظى الفلسطينيون في الضفة الغربية بحقوق مواطنة أو إقامة. بلغ مجموع السكّان العرب في إسرائيل نحو 20.9% من مجموع السكّان الإسرائيليين، بحسب أرقام دائرة الإحصاء المركزيّة الإسرائيليّة (أي 1,878,400 شخص من مجموع 8,967,600 نسمة). لكنّ هذه الأرقام تتضمّن الفلسطينين في القدس الشرقية المحتلة (والعرب السوريين في مرتفعات الجولان المحتلة، ويبلغ عددهم نحو 26,200 شخص) (CBS, 2019a). (2019b).

المستمرة إلى الحصول على الشرعية داخليًا ودوليًا على حدّ سواء،<sup>9</sup> وتتزايد الحاجة إلى أن يقاوم الفلسطينيون، بثبات واستمرار، سياسات الاستعمار الاستيطاني في الضفة الغربية وقطاع غزة وفي إسرائيل نفسها، لتصبح هذه السياسات، بسبب مقاومتها، تدريجيًا، أكثر بروزًا أمام العالم.

**الثانية أن الصهيونية عكفت على تطوير مشروع استعمار استيطاني في حقبة أفل نجمه.** وعلى الرغم من أنه في أعقاب الحرب العالمية الثانية كانت هنالك مشاريع استعمارية استيطانية أخرى في طريقها إلى الانتهاء، وأنّ حقبة ما بعد الحرب تميّزت بعملية تفكيك الاستعمار، استمرت الحركة الصهيونية في مشروعها المعاكس لاتجاه التاريخ وقتذاك، بدايةً في داخل حدودها في الأرض المحتلة في عام 1948، وبعد ذلك في فلسطين بأكملها. كذلك سعت إلى إخضاع شعب لديه هوية وطنية متبلورة، ومراكز مدينية متطورة، ومؤسسات ثقافية وأنظمة اقتصادية وسياسية ومراكز إعلامية من صحافة مكتوبة نشطة وإعلام مسموع؛ لا يختلف في ذلك كثيرًا عن جيرانه. إنّ توقيت هذا المشروع، أي تأخره التاريخي، جعل سياسات الاستعمار الاستيطاني ومقاومتها أكثر وضوحًا وبرزًا على المسرح الدولي، كما كانت الحال بالنسبة إلى جنوب أفريقيا وزيمبابوي والجزائر. وفي الحيلة، مسألة الشرعية تتفاقم في وجه المقاومة المستمرة.

### ثانيًا: الصهيونية بوصفها حركة قومية

تُعتبر الصهيونية حركة قومية، لكنّها ليست حركة تحرّر بالمفهوم المتداول لحركات التحرّر في العالم، أي لم تسع إلى تحرير أمة أو وطن من احتلال أو استعمار قوّة أجنبية.<sup>10</sup> بل على العكس من ذلك تمامًا، احتاجت إلى مساعدة قوى استعمارية أوروبية (بريطانيا على وجه التحديد)، لإنشاء وطن قوميّ لليهود أوروبا (وغيرهم من اليهود) خارج أوروبا. بهذا المعنى، تُعدّ الصهيونية في جوهرها قومية استعمار استيطاني، لا قومية تحررية. وعلى الرغم من أنّ الصهيونية سعت إلى معالجة الاضطهاد الأوروبي المروّع تجاه اليهود، الذي وصل إلى ذروته في المحرقة، فإنّ الحلّ الذي سعت إليه لم تكن وجهته أوروبا، بل لم يكن موجّهًا ضدّ

9. توظّف إسرائيل ومؤيّدوها في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، جهودًا كبرى في محاولة "شرح" السياسات الإسرائيلية من خلال مشاريع مع أكاديميين بارزين وطلبة في جامعات مرموقة وسياسيين وإعلاميين. وتعكس هذه الجهود الضخمة (التي يشار إليها بالعبرية بـ "الهستراه") شعورًا بالقلق العميق حيال سياساتها وممارساتها. إنّ التركيز على الولايات المتحدة الأمريكية مرتبط بحقيقة أنّ الصهيونية بوصفها مشروع استعمار استيطاني لا تحظى بوطن أو جغرافيا، لكنّها حظيت بدعم سياسيّ مشابه لما يمكن اعتباره متروبولاً من البريطانيين حتى عام 1948، وتدرجيًا من الولايات المتحدة الأمريكية منذ ذلك الوقت (W. Khalidi, 1992). ومن ثم، يُعدّ الرأي العامّ في المتروبول النافذ أساسيًا لقدرة المشروع على الاحتفاظ بالدعم السياسيّ.

10. في الخطاب الصهيونيّ التاريخي، يُنخد مفهوم "التحرير" موقعًا مركزيًا. على سبيل المثال، سُمّيت حرب عام 1948 "حرب التحرير"، أي التحرير من يد السكّان الأصليين الفلسطينيين.

الدول الأوروبية، بل في أراضٍ أخرى: فلسطين، أو أوغندا، أو الأرجنتين، وغيرها من الأماكن البعيدة (Rovner, 2014, pp. 49–52).

بعدما وقع الاختيار في مؤتمر بازل (1897) على فلسطين، جعلت منها الصهيونية هدفًا لقومية الاستعمار الاستيطاني، ونجحت في خلق وعي قوميّ بشأنها بين صفوف أتباعها. وباشرت الحركة الصهيونية، قبل زمن طويل من إنشاء إسرائيل، في تشكيل منظمات قومية، بما فيها منظمات عسكرية ومنظمات للعمل، وصندوق لاستملاك الأراضي الفلسطينية، ومؤسسات أكاديمية، ومنابر ووسائل إعلامية وثقافية. بهذا المعنى، وُجدت مجموعة من منظمة مستعدة ومصممة، ونجحت في تحيّل وبناء وتشكيل نفسها، أو جزء منها، ليتجلّى على شكل قوميّ.

إنّ مناقشة أساطير هذا التجلّي القوميّ، وإن تلاعبت بها النخب و/أو القوى الخارجية، لا يقلل أبدًا من صدقيتها بالنسبة إلى أصحابها. ففي نهاية المطاف، ما كان من الممكن اختراع وعي قوميّ إن انعدمت العناصر الأساسية الضرورية لنجاح المخيال القوميّ، كبعض القواسم الثقافية المشتركة الأساسية، والمظالم على أساس الهوية الجمعية، على سبيل المثال. يتبدّ أن العقاب الوخيمة هي أنّ الصهيونية ما كان لها أن تحقق الهدف المنشود للحركات القومية -أي السيادة القائمة على الأرض وصفة الدولة- من دون أن تصبح مشروعًا للاستعمار الاستيطانيّ، سواء جرى تنفيذه في فلسطين أم في أيّ مكان آخر، لأنّها كانت تحاول أن تصنع قومية واحدة من جماعة يجمع بين أفرادها الدين على الأقلّ والمظالم المشتركة ومزايا ثقافية، لكنّها منتشرة ومتناثرة حول العالم، ومفتقدة للوجود المرکز في أيّ مساحة جغرافية واحدة.

لم تكن القومية الصهيونية ذات طابع استعماريّ استيطانيّ وغير تحرّريّ فحسب، بل جسدت كذلك أيديولوجية قائمة على الإثنية الحصرية، بدلًا من القومية القائمة على أساس المواطنة أو تلك التي من الممكن أن تسمح وتُفضي لأن تتحوّل إلى قومية على أساس المواطنة.<sup>11</sup> وتدّعي الصهيونية أنّها تمثّل الشعب اليهوديّ، غير أنّه حتّى تعريف "من هو اليهودي" نفسه، وهو السؤال الذي طالما شغل الأوساط الدينية والسياسية، يتمحور في دؤر التعريف الدينيّ لمن يمكن اعتباره يهوديًا. إنّ هذه الطبيعة الحصرية متشدّدة إلى الحدّ الذي لم تتمكّن معه إسرائيل -حيث 25% من مواطنيها هم من غير اليهود (CBS, 2018)- من تطوير حتّى مفهوم "الشعب الإسرائيليّ" أو "الأمة الإسرائيليّة"، وذاتك مصطلحان لا وجود لهما في أيّ لغة في اللغة العبرية.<sup>12</sup>

11. للاطلاع على الفرق بين هذين النوعين من المواطنة، انظروا: (Brubaker, 1988)؛ وحول إسرائيل بوصفها دولة يهودية حصرية دستوريًا، انظروا: (Rouhana, 1997)؛ وحول الأنواع المختلفة للمواطنة، انظروا: (A. Bishara, 2017).

12. تشير كلمة "هعام" باللغة العبرية إلى الشعب، عادةً ما يُدمج بينها وبين كلمة إسرائيل "عامّ يسرائيل"، والتي تعني حرفيًا "شعب إسرائيل". يُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى جميع اليهود، ولا تعني الأمة أو الشعب الإسرائيليّ كأمة مواطنين، مثل الشعب الفرنسيّ أو الشعب الأميركيّ أو الشعب اللبنانيّ. ولعلّ المصطلح الأقرب إلى "الشعب الإسرائيليّ" هو "مواطنو دولة إسرائيل"، لكن عندما تُستخدم الكلمة "إسرائيليّون" لوحدها باللغة العبرية، فإنّ المعنى الضمنيّ لها يشير، غالبًا، إلى اليهود الإسرائيليّين حصريًا.

في واقع الأمر، ليس ثمة قومية أو وطنية إسرائيلية في إسرائيل، بحسب ما قرّرت المحكمة العليا الإسرائيلية في قرارها الصادر في الثاني من تشرين الأوّل عام 2013، الذي رفض التماساً مقدّماً من 21 مواطناً إسرائيلياً (يهوداً وعرباً) طالبوا فيه بتعريف "قوميتهم" على أنّها "إسرائيلية" في سجلّ السكّان المدني؛ أي إنّهم طالبوا بتغيير قوميتهم من "يهودي" أو "عربي"، وهما القوميتان المعتمدتان حالياً في بطاقة الهوية، لتصبح "إسرائيلية"، في سعي للحصول على دعم قانونيّ لدّعاءاتهم بوجود "شعب إسرائيلي". وفي نصّ قرارها، دافعت المحكمة عن أنّه "لا دليل على وجود 'شعب إسرائيلي' بشكل منفرد" (Hovel, 2013, October 3)، وأعدت تأكيد الطروح والحجج التي قدّمت قبل 40 عاماً في معرض قضية مشابهة (Gross, 2013, October 3). وأورد أحد القضاة أنّه "لم يُقدّم أيّ دليل قانونيّ على وجود 'شعب إسرائيلي'، ومن غير الملائم التشجيع على خلق تشطّيات جديدة للشعب" (Hovel, 2013, October 3). وبناء عليه، فإنّه بموجب القانون، لا تسمح إسرائيل بنشوء قومية (مبنية على المواطنة) تضمّ اليهود والعرب (وغيرهم). فالقومية الوحيدة المعترف بها في إسرائيل هي القومية اليهودية،<sup>13</sup> ولا يمكن لأحد أن ينضمّ إلى هذه القومية (الشعب اليهودي) إلّا من خلال المسار الدينيّ، أي بتحوّله إلى الدين اليهوديّ.

لذا، تُعتبر مطالبات المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل بالمواطنة المتساوية في "دولة لكلّ مواطنيها" -وهو المشروع الذي قدّمه حزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ في العقد الأخير من القرن الماضي- تطرّفًا، وتُستخدم في محاولات لحرمان الأحزاب السياسيّة من الحقّ في الترشّح للانتخابات البرلمانيّة (A. Bishara, 2017; Masri, 2017; Sultany, 2017). وقد أعاد قانون القومية الأخير التكريس الدستوريّ لإسرائيل باعتبارها دولة لليهود فحسب، ومن ثمّ استثنى ومنع نحو ربع مواطنيها (من غير اليهود) من إمكان الادّعاء أنّ إسرائيل هي دولتهم (H. Jabareen & S. Bishara, 2019; Masri, 2017)، أو حتّى موطنهم.

### ثالثاً: الصهيونيّة والالتحام بين الدينيّ والقوميّ

بخلاف المسيحيّة الصهيونيّة، التي تُعتبر توجّهًا دينيًّا سياسيًا يؤيّد معتنقوها "عودة اليهود" إلى الأراضي المقدّسة تحقيقًا لنبوءة توراتيّة ولأهداف دينيّة، تُعدّ الصهيونيّة أيديولوجيّة قوميّة تُمثّل إحدى الحالات الأشدّ تطرّفًا في العصر الحديث التي يلتحم فيها الدينيّ بالقوميّ (على سبيل المثال: القومية الصربيّة؛ حركة الهندوتشا في الهند؛ القومية السينياليّة في

13. على الرغم من أنّ بطاقات الهوية الإسرائيلية تُستخدم المصطلحين "عربيّ" و "يهوديّ" في خانة القومية، لا تعترف إسرائيل بالعرب بوصفهم مجموعة قومية وطنية، وتعترف باليهود فقط. وكان عزمي بشارة قد قدّم في عام 2001 مشروع قانون في الكنيست عن حزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ، يطالب بالاعتراف بالفلسطينيين في إسرائيل كأقلّيّة قوميّة، ولم يُقبل المشروع.

سيرلانكا).<sup>14</sup> وبغية فهم مدى عمق هذا الالتحام، يمكن أن ننظر إلى التطابق الكامل بين الديانة اليهودية والقومية اليهودية؛ إذ بناءً على الفكر الصهيوني وتمثُّله في دولة إسرائيل، لا يُعتبر الشخص يهوديًا من حيث القومية إلا إذا كان يدين بالديانة اليهودية، والعكس صحيح.<sup>15</sup> فعلى سبيل المثال، لا يُعتبر المهاجرون من الأتحاد السوفييتي السابق الذين لا يدينون بالديانة اليهودية يهودًا من حيث القومية، على الرغم من أنَّ إسرائيل قبلتهم مواطنين بناءً على قانون العودة (أي عودة اليهود إلى وطنهم)، نظرًا إلى علاقتهم بطريقة معينة يهودي في عائلتهم. فهم مواطنون إسرائيليون، مثلهم مثل المواطنين الآخرين من غير اليهود، كما هي الحال بالنسبة إلى المواطنين الفلسطينيين، لكن لأنهم ليسوا يهودًا بالمعنى الديني، ومن ثمَّ بالمعنى القومي، فإنَّ هناك ثمنًا يجب دفعه.

كما تشرح كرافيل - توفي، أنشأت إسرائيل صلةً قويةً بين قضايا التحوُّل إلى الديانة اليهودية من جهة، وقضايا الهجرة ومنح الجنسية من جهة أخرى. وأصبحت مكانة الشخص في ما يتعلَّق بطريقة تحوُّله إلى الديانة اليهودية (بحسب أيِّ توجُّه ديني)، بالنسبة إلى المهاجرين والمواطنين على حدِّ سواء، تُحدِّد الاعتراف بحقوقه المدنية، والامتيازات المادية والخدمات الدينية (كمراسم الزواج والدفن - على سبيل المثال) (Kraheil-Tovi, 2012). وتصف كرافيل - توفي الكيفية التي تُحدِّد بها هيمنة المؤسسة الحاكمة اليهودية المتشددة على عملية التحوُّل إلى الديانة اليهودية المعترف بها رسميًا في الدولة، حيث لا يمكن لمن يعتنق الديانة اليهودية أن يصبح يهوديًا من ناحية قومية، إلا إذا تحوُّل إلى الديانة اليهودية بموجب قوانين التيارات اليهودية الدينية المتشددة (هَلْأَها). في المقابل، لا يستطيع شخص خرج من الديانة اليهودية أن يطالب قانونيًا بالحفاظ على قوميته اليهودية (Pap, 2013, pp. 144-149). ولأنَّ الصهيونية تعتبر جميع اليهود مجموعةً قوميةً، لا مجموعةً دينيةً فحسب، فإنَّها، ضمناً، تعتبر الجاليات اليهودية في الدول الأخرى غير إسرائيل أعضاءً في المجموعة القومية اليهودية كذلك، بصرف النظر عمَّا إذا كانوا يوافقون على ذلك أم لا.<sup>16</sup>

14. لدراسات مقارنة في القومية الصربية وحركة الهندوتفا في الهند والقومية السنهاليَّة في سيرلانكا، انظروا: (Rouhana & Shalhoub-Kevorkian, 2021).

15. ينصُّ قانون العودة (1950) على ما يلي: "اليهودي يعني الشخص الذي وُلِدَ لأُمَّ يهودية أو اعتنق اليهودية، والذي لا يكون من أتباع ديانة أخرى". ويقبل هذا القانون، بشكلٍ واسعٍ، غير اليهود إن كانوا أقرباء لليهود وبشكلٍ محدَّدٍ؛ إذ ينصُّ القانون على أنه "في ضوء ذلك، فإنَّ حقوق اليهودي وحقوق اليهودي المهاجر إلى إسرائيل ["هَعُوليه"] بموجب قانون القومية [...] تُمنح لطفل/ة وحفيد/ة اليهودي وزوج/ة اليهودي وزوج/ة ابن اليهودي وزوج/ة حفيد/ة اليهودي، ما عدا الشخص الذي كان يهوديًا، ومن ثمَّ قام وبشكلٍ طوعيٍّ بتغيير دينه" (قانون العودة، 1950).

16. ومن ثمَّ، على الرغم من أنَّ الجالية اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية - على سبيل المثال - لا تدَّعي أنَّها تُشكِّل مجموعة قومية، فإنَّ أفراد هذه الجالية - ووفقًا للحركة الصهيونية - هم أعضاء في مجموعة قومية.

لكن التجلّي السياسيّ الأهمّ والأوضح لهذا الالتحام بين القوميّة والدين هو في ادّعاء الصهيونيّة، بناءً على وعد إلهيّ، أنّ فلسطين هي الوطن القوميّ لليهود. فهذا الادّعاء تحديداً هو ما يجعل من هذا التشابك المعقّد والوثيق غير قابل للفصل، ويجعل من سياسات الدولة المبرّرة دينياً على نحوٍ سافر أمراً حتمياً.

لقد وُظفت الاستعارات والنصوص الدينيّة في الخطابات الاستعماريّة للعديد من المشاريع الاستعماريّة والمشاريع الاستعماريّة الاستيطانيّة. وقد استحصرت مجتمعات الاستعمار الاستيطانيّ، بدرجات متفاوتة، العهد القديم في مشاريعها، بما في ذلك ما كان في أميركا الشماليّة (1997, Prior; 2004, Goldman; 1996, McSloy) وفي جنوب أفريقيا وإيرلندا الشماليّة (1992, Akenson). لكنّ ما تفرّدت به الصهيونيّة في الالتحام هو أنّها، بخلاف المشاريع الاستعماريّة الاستيطانيّة الأخرى، استغلّت أنّ لدى الشعب اليهوديّ صلةً ثقافيّة (ذات بعد دينيّ بارز) بفلسطين. وعلى العكس من مشاريع الاستعمار الاستيطانيّ الأخرى ذات الظروف التاريخيّة والمسارات السياسيّة المختلفة التي تخلّت عن الادّعاءات الدينيّة وسعت إلى إيجاد مصادر بديلة لشرعيّتها -مثل النظام الديمقراطيّ والمواطنة المتساوية- ازداد استناد أتباع الصهيونيّة إلى هذه التبريرات عمقاً، وكانت الصلة الثقافيّة بالمكان أمراً حاسماً في هذا الشأن.

ومن قبيل المفارقة أنّ الصهيونيّة العلمانيّة هي التي استخدمت الادّعاءات الدينيّة لتأسيس هذا الاستحقاق حيال فلسطين. وقد كان جوهر الصهيونيّة، كما تصوّره مؤسّسوها العلمانيّون، يتمثّل في تحويل هذه الصلة الثقافيّة -من خلال التركيز على المكوّن الدينيّ منها- إلى استحقاق سياسيّ، أي إلى حقّ حصريّ للصهيونيين في السيادة على فلسطين.<sup>17</sup> وكما يبيّن نور مّصالحة، على الرغم من أنّ الصهيونيّة انطلقت أساساً بوصفها حركة غير دينيّة، وكان آباؤها المؤسّسون إمّا علمانيّين وإمّا ملحدين، فإنّها استغلّت الرواية التوراتيّة لسرّعنة ادّعاءاتها ومطالبها في فلسطين (2007, Masalha).

لقد استند هذا الادّعاء إلى وجهة النظر التي تقول إنّ الله قد منح الأرض لليهود في الكتاب المقدّس. ويطلق مّصالحة التسمية "أرض الميعاد - الشعب المختار" على هذا النموذج الذي بموجبه تمنح التوراة اليهود "صكّ ملكيّة" لفلسطين مقدّساً وموقّعاً من الله. وقد أصبح هذا الادّعاء الركيّزة الأساسيّة لشرعيّة عمليّة إقامة دولة يهوديّة في فلسطين، فعلى سبيل المثال، قال دافيد بن چوربون (1886-1973)، المؤسّس العلمانيّ لدولة إسرائيل،

17. لم ندّع الصهيونية الحقّ في فلسطين فحسب، بل أردت هذا الحقّ حصرياً للشعب اليهوديّ. وسبقت هذه الرؤية الحصريّة الممازسة. ويتوافق هذا الادّعاء الحصريّ مع وعد الله لشعبه المختار ويُسند بهذا الوعد.

للجنة الملكيّة البريطانيّة في عام 1937: "التوراة هي انتدابنا" (Shapira, 2014).<sup>18</sup> وفي ال 24 من أيار عام 2011، خاطب بنيامين نتنياهو، أحد القادة المعاصرين للصهيونيّة "العلمانيّة"، جلسة مشتركة للكونجرس الأميركيّ، وعرض جوهر علاقة الصهيونيّة بالضفة الغربيّة (مستخدماً الاسم التوراتيّ للضفة الغربيّة، أي "يهودا والسامرة"): "في يهودا والسامرة، الشعب اليهوديّ ليس عبارة عن محتلّ أجنبيّ لسنا البريطانيّين في الهند. لسنا البلجيكيّين في الكونجو. هذه أرض أجدادنا الأوائل، أرض إسرائيل، التي جلب لها إبراهيم فكرة الإله الواحد، وهي المكان الذي انطلق منه داود لمواجهة جُلّيات، وحيث تراءت لإشعيا رؤيا السلام الأبديّ. لا يمكن لأيّ تشويه للتاريخ أن ينكر هذه الصلة التي يعود عمرها إلى أربعة آلاف عام بين الشعب اليهوديّ والأرض اليهوديّة" (JPOST, 2011, May 24).

بالنسبة إلى الآباء المؤسّسين للصهيونيّة، وكما هو دارج بسخرية في أوساط التّخَبّ الناقدة للصهيونيّة اليوم اعتماداً على مقولة المؤرّخ أمنون راز-كاركوئسكين: "الله غير موجود، وعلى الرغم من عدم وجوده جعل فلسطين أرض الميعاد للشعب اليهوديّ" (راز-كاركوئسكين، 2005، ص 71-76). لذلك، عندما يشير سفير إسرائيل العلمانيّ في حديثه أمام الأمم المتّحدة إلى التوراة بصفها "صكّ ملكيّة الأرض" للشعب اليهوديّ (كما دُكر سابقاً)، فإنّه يسير على خطى تقليد صهيونيّ علمانيّ راسخ، هو بمنزلة الخيط الذي يمتدّ ليربط المؤسّسين العلمانيّين، مروراً بالقيادة العلمانيّة الحاليّة -بفروع الصهيونيّة كلّها.

بهذا المعنى، فإنّ إطلاق العديد من الباحثين تسمية "المرحلة العلمانيّة" على الفترة الممتدّة من تأسيس إسرائيل حتّى أوائل السبعينيّات، يفتقر إلى الدقّة (على سبيل المثال، Peled & Herman Peled, 2019; Ram, 2008, pp. 57–73). فعلى الرغم من أنّ السياسة الإسرائيليّة في تلك الفترة لم تكن تحمل هذا الحدّ من الطابع الدينيّ على نحو صريح (مقارنة بما نشهده اليوم)، فإنّ توصيفها بأنّها كانت علمانيّة يتجاهل ما كانت تنطوي عليه من قيّم وادّعاءات وتبريرات دينيّة لأهمّ المكوّنات الضروريّة لبناء دولة؛ أي السيطرة الديمجرافيّة، والسيطرة على الأرض، والسيادة الحصريّة للدولة (بوصفها السياسيّة لاحتكار شرعيّة استخدام القوّة). وأنافش في ما يلي، باقتضاب، الجوانب الدينيّة لكلّ مكوّن من هذه المكوّنات الثلاثة في إسرائيل:

18. كتب ريك ريتشمان أنّه من خلال هذه الشهادة التي أدلى بها دافيد بن جوريون تأكّدت نقطة مهمّة، وهي أنّ "حقوق اليهود الفلسطينيين [...] لم تكن مستمدّة من حكّم الانتداب، أو من وعد بلفور، بل كانت موثّقة تاريخيّاً في التوراة". ومن تمّ قال بن جوريون للجنة: "التوراة هي انتدابنا [...] إنّ حقناً قديماً قدّم الشعب اليهوديّ، بينما ما فعله الانتداب ووعد بلفور هو التعبير عن الإقرار بهذا الحقّ [...] نحن نعيد تأسيس شيء كان لنا في السابق، كتأ نملكه، وكان دوماً لنا عبر تاريخ الشعب اليهوديّ بأشهره" (Richman, 2017, February 10).

في ما يخص السيطرة الديمجرافية، تحفل السياسات والقوانين الإسرائيلية بالقيم والادعاءات والإشارات المرجعية الدينية. وكما طرح مصالحة، مفهوم "الترانسفير" (أي الترحيل) نفسه - وهو الذي يُستخدم في الخطاب الصهيوني مجازاً عن التطهير العرقي للفلسطينيين- يكرس الفكرة نفسها التي تقول بحق الشعب اليهودي الأصيل في ملكية فلسطين على أسس توراتية (Masalha, 1992). ولهذا السبب، وكما ذكرنا سابقاً، يُعدّ الفلسطينيون (وهم السكان الأصليون) في الخطاب الصهيوني التقليدي أعراباً (أو حتى غزاةً ومتسللين)، بينما يُعتبر اليهود (المهاجرون الجدد الذين وصلوا إلى البلاد للتو) السكان الأصليين لفلسطين، بغض النظر عن أصولهم الجغرافية. وتستند قوانين الهجرة إلى فكرة الحق الطبيعي التوراتي (الصك الإلهي) نفسها؛ ومن ثمّ فإنّ المهاجرين اليهود (فقط هم) "يصعدون" ("عوليم") إلى أرض الميعاد التي وعدهم بها الرب، بينما أولئك الذين يهاجرون من إسرائيل يهبطون أو ينحدرون منها ("يُورديم"). تتشعب هذه المصطلحات وترتكز على أعماق الأسس الدينية، كما أنّ مواطنة العرقي واليهودي نفسها تستند إلى وعد الله، وإذًا هناك مستويان مختلفان جذرياً للمواطنة: مستوى (يحظى بامتيازات أكبر) لليهودي، ومستوى آخر (أقلّ مكانةً وحظوةً) للعرقي، لكن الفرق بينهما لا يقتصر على الامتيازات، بل يتجاوزها إلى مفهوم المواطنة نفسه (للاستزادة، (A. Bishara, 2017).

أمّا في ما يتعلّق بالسيطرة على الأرض، فقد بدأت هذه السياسة من مرحلة ما قبل الدولة (التي كانت تحت القيادة "العلمانية" المطلقة)، حيث وُظفت الخطط للسيطرة على فلسطين من خلال الاستيلاء على الأرض آتية مشبعة بالمضمون الديني، سُمّيت "افتداء الأرض"، التي تعني حرفياً تخليص الأرض من أصحابها العرب وإعادتها إلى الملكية الأبدية اليهودية. بدأ هذا "الافتداء" أو "الخلاص" من خلال الشراء (عندما كان ذلك هو الطريقة الوحيدة أمام المستوطنين الصهيونيين)، وجرى لاحقاً من خلال استخدام القوة والعنف والسبل "القانونية". افتداء أو تخليص الأرض ("جئولات أدماه") هو مصطلح من الشريعة اليهودية (هَلْخَاه)<sup>19</sup> يعني إعادة الأرض إلى أصحابها الأصليين. وقد أُسس الصندوق القومي اليهودي في مدينة بازل السويسرية في عام 1901 تحديداً لهذا الغرض؛ أي إنقاذ الأرض وتخليصها من أصحابها العرب (Wolfe, 2012). وعلى الرغم من أنّساق هذا الهدف بالكامل مع مشروع الاستعمار الاستيطاني، فإنّه في سبيل أن يصبح الصندوق "حارس الأرض للشعب اليهودي" نصّ البنء الخاص بتأسيسه على أنّ الملكية اليهودية يجب أن تكون دائمة (Kats, 2016)، ولذا فإنّ أراضي الصندوق القومي اليهودي غير متوافرة إلا لاستعمال اليهود أينما كانوا، وليس لاستعمال المواطنين العرب في إسرائيل مثلاً، وذلك اعتماداً على المكانة القانونية

19. القانون الديني اليهودي.



للسندوق القومي في القانون الإسرائيلي (S. Bishara, 2018). يستند هذا البند إلى الوصية والأمر التوراتي "والأرض لا تُباع بته" (سفر اللاويين، الإصحاح 25: 23). وتستمرّ نشاطات الصندوق القومي اليهودي ولا تقتصر على إسرائيل فحسب، بل تمتدّ كذلك إلى الضفة الغربية للاستيلاء على الأراضي الفلسطينية لمصلحة مستوطنات يهودية مستقبلية، وفي الكثير من الأحيان من خلال عمليّات التزييف والتزوير (Jewish National Fund renews land purchases from Palestinians in The Occupied Territories, 2017).

إنّ التبعات السياسيّة لفكرة الملكيّة الحصريّة في رسم وتطبيق سياسات الدولة وعمليّات التخطيط المدنيّ فيها وتوزيع الأراضي تبعاتٌ كبيرةٌ جدًّا. فقد استولت إسرائيل على ملكيّات خاصّة وعمامة كانت تعود إلى الفلسطينيين الذين طُردوا من ذلك الجزء من فلسطين الذي قامت عليه؛ أي 78% من فلسطين التاريخيّة. أمّا بخصوص الفلسطينيين الذين تمكّنوا من البقاء في ما أصبح إسرائيل، فقد باشرت سلطات الدولة في سلسلة من موجات المصادرة، مدعومة بالقوانين التي سنّتها، ابتغاءً نقل أغلبية الأرض الفلسطينيّة إلى ملكيّة يهوديّة. ونتيجة ذلك، تسيطر إسرائيل اليوم على 93% من مجمل الأراضي في البلاد، ويمنع المواطنون العرب من استعمال 80% من أرض الدولة، وتسيطر البلديات العربيّة على 2.5% فقط من مجمل الأراضي (Yiftachel, 1999). لا يمكن للعين أن تخطئ الركائز الدينيّة لهذه الأهداف السياسيّة التي جرى السعي إلى تحقيقها قبل إنشاء الدولة خلال ما سُمّي "المرحلة العلمانيّة".

كذلك تُستمدّ الفكرة التي تقول إنّ الشعب اليهوديّ يمتلك الحقّ الحصريّ في الوطن من الوعد التوراتيّ أيضًا. وكما أظهر ذلك بوضوح قانونُ القوميّة الذي أُدرج مؤخرًا، لا يمكن القبول بأيّ سيادة أخرى، أو حتّى التشارك في السيادة.<sup>20</sup> وينبغي لنا التأكيد أنّ هذه السيادة ليست سيادة باسم الشعب الإسرائيليّ (الذي ترفض إسرائيل الاعتراف به، كما ناقشنا آنفًا)، ولا للمواطنين الإسرائيليين -بالمصطلح السياسيّ المعاصر- بل هي **سيادة حصريّة للشعب اليهوديّ** بأكمله في كلّ مكان حول العالم، أي بمفهوم عرقيّ - دينيّ عابر للحدود. ومن هذا المنطلق، فإنّ رمزيّ الدولة -العلم وشعار الدولة- هما كذلك لهما طبيعة إثنيّة - دينيّة (Fine, 2016).

لقد سعت الصهيونيّة، خلال ما سُمّي "المرحلة العلمانيّة" من قوميّة الاستعمار الاستيطانيّ، مثلها كمثل أيّ حركة قوميّة، إلى الاستشهاد بالتاريخ واختراع التقاليد وإعادة إحياء لغة واستخدام الآثار خدمة لتقوية ادّعاءاتها في فلسطين وتعزيزها. ومن هنا، بادرت من خلال

20. ينص القانون على أنّه "حقّ تقرير المصير في دولة إسرائيل هو حقّ يخصّ الشعب اليهوديّ فقط" (قانون أساس: إسرائيل الدولة القوميّة للشعب اليهودي، دت).

مشروع كبير إلى استخدام أسماء توراتية لإعادة تسمية المواقع والمشهد الفلسطيني (Azaryahu & Golan, 2001; Benvenisti, 2002) المتمثلة في المحو والاستبدال. وتركزت جهود قومية على توظيف اكتشافات أثرية مُسبَّحة بالمضامين الدينية التوراتية لشَرَعنة السيادة اليهودية الحصرية (Abu El-Haj, 2001; Herzog, 2001; Masalha, 2007).

أظهر العديد من الباحثين كيف تعاملت الصهيونية السياسية العلمانية مع كتاب التوراة كأنه نص تاريخي. على سبيل المثال، يقول مَصالحة إنَّه جرت إعادة اختراع التوراة "كنص قومي وعزقي" مقدس ذي أهميّة تأسيسية كأسطورة معاصرة للصهيونية العلمانية (Masalha, 2007, p. 25). وي طرح آخرون أنه "تدريس التوراة ككتاب تاريخ للأطفال الإسرائيليين يخلق مفهوم الاستمرارية، بدءًا من إبراهيم (الصهيوني الأول' الذي هاجر إلى فلسطين)، مرورًا بيوشع الذي فتح فلسطين وسحق الكنعانيين، إلى فتح أورشليم على يد الملك داود الذي يجري تشبيهه بما حدث في عام 1967" (Beit-Hallahmi, 1992, p. 119).

إنَّ استمرار الصهيونيين العلمانيين في الاستشهاد بالتوراة، والعودة إليها على أنها تاريخ، كان مصمَّمًا لتحقيق هدفين: اختراع قومية يهودية معاصرة داخليًا للجمهور اليهودي، وتقديم الحجج تأييدًا للسيطرة على فلسطين. لكن ما حصل خلال هذه العملية أنَّ القومية اليهودية أصبحت متشابكة ومتداخلة على نحو عميق مع الادِّعاءات الدينية وبطريقة يتعدَّر تفكيكها. لذا، عندما ندرس كيفية تضمين الدين في إطار الصهيونية، لا تكفي الإشارة إلى القوة المتعاطمة لدى الأحزاب الدينية أو سطوتها في ما يتعلَّق بتنازلات من الأحزاب العلمانية، وكأنَّ الأحزاب العلمانية خالية من القيم والادِّعاءات الدينية الجوهرية.

في هذا الصدد، يشير باحثون إلى الاتفاقية الشهيرة التي أبرمها بن جوريون في عام 1947، قبل إنشاء دولة إسرائيل، مع مجموعة دينية متشددة على أنها دليل آخر على أنَّ الصهيونية العلمانية قد أُجبرت على تقديم تنازلات للقوى الدينية. بناء على هذه الوثيقة التي أصبحت تُعرَف بـ "وثيقة الوضع القائم" (Status Quo)، أُقرَّت القوانين وتوصّلوا إلى ترتيبات إدارية، جوهرها الإقرار بأنَّ الزواج والطلاق والتحوُّل إلى الدين اليهودي والدفن هي صلاحيات حكورية للربانوية (الحاخامية) اليهودية الرئيسية؛ أي إنَّ الدولة والدين غير منفصلين (Barak-Erez, 2009, p. 2495). ووفق هذا الرأي، نتج هذا "الوضع القائم" من مفاضلة بين القوى العلمانية وتلك "الدينية"، عكست ميزان القوة السياسية وقتذاك.<sup>21</sup> بيدَ أنَّ الصهيونية

21. يدَّعي آخرون أنَّ الصهيونية العلمانية كانت قوية ولم تخس من القوى الدينية، وإنَّما كان هدفها في سنِّ هذا القانون كولونياليًا وعنصرًا؛ منع اختلاط اليهود بغير اليهود. انظروا: (SEZGIN, 2010, pp. 631-654). كذلك يحاجج أستاذ القانون الفلسطيني، ميخائيل كرتي، أنَّ أحد أهداف إبقاء قانون الأحوال الشخصية الدينية هو منع الاختلاط بين اليهود وغيرهم (Karayanni, 2016, pp. 71-83).

العلمانيّة، التي توّصلت إلى هذا الترتيب، كانت هي نفسها مُشبّعة بالقيّم والدّعاءات الدينيّة التي كانت ضروريّة من أجل تكريس شرعيّة المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ.

لقد تفسّحت هذه الادّعاءات الدينيّة وانتشرت في جوهر عمليّة بناء دولة الاستعمار الاستيطانيّ وأُسّسها، وتستمّر، خاصّة تلك التي تُشرّع المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ، في التمدّد والانتشار بين أوساط القطاعات العلمانيّة في المجتمع. ولهذا الواقع آثار وتبعات واسعة ومتواصلة حول سبب وكيفيّة صعود المركّب الدينيّ بهذه القوّة في المجتمع والسياسة في إسرائيل، ولا يتعلّق بالقوّة التي تتمتع بها الأحزاب الدينيّة أو الأحزاب الدينيّة القوميّة، فحسب، على نحو ما سأطّرق إليه تاليًا.

### رابعًا: الصعود الثابت للجانب الدينيّ في الصهيونيّة والتعظيم على حقيقة الاستعمار الاستيطانيّ

لقد تمحور تركيزي بالمحور السابق في تغلغل الادّعاءات الدينيّة في الصهيونيّة العلمانيّة، لأنّ هذا الاندماج يُعتبر أساسيًا لفهم صعود القوميّة الدينيّة في إسرائيل منذ السبعينيّات على نحو تدريجيّ وثابت، والتوسُّع الشرس لمشروع الاستعمار الاستيطانيّ في كلّ فلسطين التاريخيّة. وقد رافق هذا التوسُّع تصاعُد ملحوظ في خطاب الشّرّعة الدينيّة وتغلغله في المجال العامّ.

نادرًا ما يُقرن الحضور المتزايد للدين في المشهد السياسيّ الإسرائيليّ بخصائص الاستعمار الاستيطانيّ للمشروع الصهيونيّ، بل غالبًا ما يُبَرّر الجانب المقدّس للسياسة في إسرائيل، أي اعتمادها صراحةً على النصوص الدينيّة، بزيادة التديّن في أوساط المجتمع الإسرائيليّ، وكيفيّة التفاعل بين الدينيّ والقوميّ، إضافة إلى الدّور المتزايد للمجموعات الدينيّة في السياسة والإعلام والجيش... ولا تجد هذه النقاشات، ومن بينها تلك التي يخوض فيها العديد من الباحثين الإسرائيليّين البارزين (على سبيل المثال: Levi, 2021, pp. 113–131; Peled & Herman Peled, 2019; Ram, 2008; Shenhav, 2007, pp. 1–30)، متّسعًا للحديث عن الاستعمار الاستيطانيّ. لكن لا مفاجآت هنا، لأنّ عالم الأكاديميا الإسرائيليّ قد تجنّب بأغلبيّته مناقشة الصهيونيّة والمجتمع الإسرائيليّ من هذا المنظور. وعلى الرغم من أنّ العديد من الأبحاث والدراسات في القوميّة والدين، من قبيل ما أشرتُ إليه آنفًا، تُقدّم تحليلاتٍ قيّمة ومفيدة، فإنّها تغفل أو تنكر سياق الاستعمار الاستيطانيّ، وأثره في التوظيف المتزايد للدّعاءات الدينيّة في السياسة التي أصبحت ذات طابع دينيّ مقدّس أكثر فأكثر.

ثمّة إجماع بين الباحثين الذين درسوا إسرائيل على أنّ الصهيونيّة "العلمانيّة" قد أُضعفت تدريجيًّا، وأنها تواصل إفساح المجال والتراجع أمام التوجّهات الصهيونيّة الدينيّة (Davis

(Coffman, 2014). لقد دُرِسَ هذا الانتقال التدريجي والثابت للخطاب الديني المتعلق بالسياسة والقومية، من الهامش إلى المركز، بوضوح (Scham, 2018). وقد عالجت الأدبيات الأسباب الكامنة وراء صعود القومية الدينية للسلطة في إسرائيل بعد عام 1967 (Bar-Tal & Salomon, 2006, pp. 26–27; Davis & Coffman, 2014, pp. 30–33; Tessler, 2009, pp. 411–412)؛ والتساعد في نفوذ الأحزاب الدينية اليهودية في مؤسسات الدولة الإسرائيلية (Tessler, 2009, pp. 411–412)؛ واختراق ودخول القيم والخطاب الديني اليهودي إلى المجال العام (حسون، 2014) والجيش (Levi, 2021).

تركز كل تلك الدراسات، في ما يبدو، على الاتصال المباشر بين الجمهور اليهودي والمواقع الدينية اليهودية في الضفة الغربية بعد احتلالها في عام 1967، وكأن ذلك تسبب على نحو ما في هذا التحول الجوهري، على أساس أن ثمة عددًا أكبر من المواقع الدينية اليهودية في الجزء الفلسطيني الذي احتلته إسرائيل عام 1967 (نحو: القدس الشرقية؛ الخليل؛ نابلس؛ منطقة بيت لحم) مقارنةً بتلك التي داخل إسرائيل ضمن حدود عام 1948.

لعلّ من الصحيح أن التحول بدأ بعد سنوات قليلة من احتلال الضفة الغربية، وتزامن مع ذلك الالتقاء مع مواقع يهودية دينية. لكن حقيقة الأمر هي أن المشروع الاستيطاني في الضفة الغربية بعد احتلالها مباشرة<sup>22</sup> قد قاده حزب العمل -زعيم الصهيونية "العلمانية" إذًا- وضمت إسرائيل القدس الشرقية وعدة بلدات وقرى فلسطينية مجاورة خلال أيام من احتلالها، "في مخالفة للقانون الدولي" (Erakat, 2019)، على يد القيادة الصهيونية "العلمانية". ويظهر هذا بوضوح أن صعود الخطاب الديني (أو الديني القومي)، أو قوة تلك التيارات وخطابها الديني، لم يكونا هما ما وجّه مشروع الاستيطان في بداياته، أو لم يكونا رأس الحربة فيه. فضلًا عن هذا، مشروع الاستيطان قد اكتسب زخمًا كبيرًا في ظل قيادة علمانية أخرى -أي قيادة حزب الليكود- منذ توليها الحكم عام 1977. وتواصل دعم المستوطنات في عهد القيادة الصهيونية لحزب العمل إبان ولاية كل من رئيسي الوزراء يتسحاق رابين وإيهود باراك، لاحقًا، عندما تمكّن حزب العمل من رئاسة الحكومة فترات محدّدة.

تعتبر الصهيونية العلمانية -سواء أتمثّلت بحزب العمل أم بحزب الليكود أو بغيرهما- الضفة الغربية جزءًا لا يتجزأ من أرض إسرائيل ("إيرتس يشرائيل") التي وعد الله بها كلّها الشعب اليهودي؛ لكن هذا الوعد، بما يشمل الضفة الغربية، لم يتطور ليصبح "حقًا" يطالب

22. أُسِّست المستوطنة الأولى في عام 1968. وبحلول عام 1977، عندما خسر حزب العمل السلطة لمصلحة حزب الليكود، كانت إسرائيل قد أنشأت أكثر من 90 مستوطنة في الضفة الغربية (Tessler, 2009, p. 27; Lesch, 1977, p. 27; Matar, 1981, p. 466).

به جهارًا، دينيًا أو حتى قوميًا، قبل احتلالها في عام 1967، حيث ظلت الضفة الغربية في خلفيّة المشهد. وباستثناء ضمّ القدس الشرقية، ارتكزت عمليّة التبدير داخليًا، والشرعنة خارجيًا، لبناء المستوطنات ارتكازًا أكبر على خطاب الأمن القوميّ، أكثر ممّا على ادّعاءات ومطالبات إثنيّة - دينيّة.

يشير رام، مثل كثيرين غيره، إلى عام 1977 في إسرائيل، بكونه العام الذي تبلور فيه هذا الدمج والالتحام بين الدينيّ والقوميّ لدى الصهيونيّة بشكل سياسيّ واضح وصريح (Ram, 2008). ويقترح، في إطار دراسته "عودة الدين وانتعاشه في إسرائيل"، نموذجًا من أربعة مقاييس للشرعيّة السياسيّة، قائمًا على تقاطع محورين: القوميّة (قويّ / ضعيف) والدين، أو ما يُسمّيه مظاهر التديّن (قويّ / ضعيف). ولعلّه من المثير للاهتمام أنّه على الرغم من طرحه أنّ القوميّة والدين في إسرائيل مندمجان، فإنّه يكتفي بتصنيف كتلة المؤمنين الإسرائيليّين اليهود (جوش إيمونيم)<sup>23</sup> في فئة القوميّة الشديدة والتديّن الشديد، ويشير إليها بالقوميّة الدينيّة التي تشبهه، بحسب رأيه، حركة حماس والكاثوليكيّة الإيرلنديّة.<sup>24</sup>

لا اختلف مع ادّعاء بروز قوّة سياسيّة رئيسيّة تمثّل القوميّة الدينيّة في إسرائيل وتناسب تصنيف رام، لكنّي أجادل بأنّ التديّن، بمفهوم الادّعاءات الدينيّة، كان جزءًا لا يتجزأ من الصهيونيّة إجمالًا، وليس جزءًا من أحزاب القوميّة الدينيّة فحسب، وذلك على وجه التحديد لأنّ الدين والقوميّة في الصهيونيّة مندمجان. لذا، في حين يشير رام بحقّ إلى أنّ هذا المزيج من القوميّة والتديّن في إطار الصهيونيّة قد نغى عبر التاريخ، نجد أنّه -شأنه في ذلك كشأن كثيرين غيره- يُقلّل من أهميّة أسس الاندماج بين الدين والقوميّة عبر المراحل المتعدّدة كافة، بما فيها تلك المرحلة التي يطلق عليها مسمّى "القوميّة العلمانيّة" في إسرائيل، التي وصلت -بحسب رأيه- إلى ذروتها في ستينيات القرن الماضي.

إنّ الحلقتين المفقودتين في مثل هذا الطرح هما: الأولى هذا التردّد والنفور، وغالبًا الابتعاد وتجنّب النظر إلى الصهيونيّة وتحليلها بوصفها مشروعًا استعماريًا استيطانيًا، مدفوعًا بالحاجة المستمرّة إلى تبدير دولة يهوديّة إثنيّة حصريّة في فلسطين، وحاجة متنامية إلى شرّعة مشروع الاستيطان الذي لا يتوقّف؛ الثانية دور المقاومة والقوّة الفلسطينيّة في دفع المجتمع الإسرائيليّ إلى عمليّات التحوّل العميقة في هذا الاتجاه. وسأتناول كلّ منهما على حدة في ما يلي.

23. وهي حركة يهوديّة دينيّة أصوليّة، برزت بعد حرب عام 1967، وشكّلت رأس الحربة في بناء المستوطنات اليهوديّة في الضفة الغربية وقطاع غزّة (Lustick, 1988).

24. للاطلاع على قراءة مختلفة بشأن حماس والكاثوليكيّة الإيرلنديّة، انظروا: (Hroub, 2021; Lloyd, 2021).

## 1. الشَّرْعنة الدينيّة وحجب حقيقة الاستعمار الاستيطانيّ

إنّ الدعم الدينيّ - القوميّ لمشروع الاستيطان أمرٌ واضح، وتضرب جذوره بقوة في الخطاب الصهيونيّ الدينيّ الصريح (Lustick, 1988). لكنّ إلقاء اللوم، على نحو مباشر أو غير مباشر، على القوميّة الدينيّة أو على الأحزاب الدينيّة، هو برأيّ خطأ مقصود ويخدم هدف إبعاد المسؤوليّة عن كاهل الصهيونيّة إجمالاً، بوصفها مشروعاً للاستعمار الاستيطانيّ. إنّ هذا التلاقي بين الدينيّ والاستعمار الاستيطانيّ، والاعتماد المتبادل بينهما، يجعلهما يصعدان إلى الواجهة بالتزامن. الصهيونيّة "العلمانيّة" هي التي بدأت المشروع الاستيطانيّ وقادته، بما في ذلك الاستيطان الأراضي المحتلّة في عام 1967، وهي التي تدفعه نحو التوسّع. وتعتمد الصهيونيّة العلمانيّة، على نحو متزايد، على الشرعيّة المستمدّة من الادّعاءات الدينيّة لخدمة مشروعها للاستعمار الاستيطانيّ (لأنّها لا تملك مصدرًا آخر لادّعاء الشرعيّة).

لتوضيح هذه النقطة، دعونا نتخيّل لو أنّ اقتراح ثيودور هرتسل لإنشاء وطن قوميّ يهوديّ في أوغندا (أو حتّى في الأرجنتين أو أستراليا، كما جرت مناقشته خلال المؤتمر الصهيونيّ السادس الذي عُقد في مدينة بازل في الـ 26 من آب عام 1903)، قد قُبِل، فما المبرر الذي كانت الحركة الصهيونيّة تستخدمه لمثل هذا المشروع؟ ولئن ظهرت الصهيونيّة متأخّرة من حيث مشاريع الاستعمار الاستيطانيّ، فإنّ الحركة ربّما كانت ستلجأ إلى استخدام الخطاب السائد لمهمّة التمدين والحضرة للاستعمار الاستيطانيّ أو رسائل ضمنيّة (أو صريحة)، بأنّها تخدم الدول الإمبرياليّة (كما كان الحال فعلاً بالنسبة إلى فلسطين) (Thompson, 2019). في المقابل، كان في مقدور الحركة الصهيونيّة التذرّع بأنّ اضطهاد اليهود في أوروبا الذي امتدّ بين العام 1880 والعام 1945، الذي بلغ ذروته في المحرقة، أوجد استحقالاً لليهود بأن تكون لهم دولة خاصّة بهم (Gans, 2008)، ليكون بمنزلة ملجأ يتمتّعون فيه بالسيادة. بيّد أنّه في هذه الحجّة (أو الحجج) لا مكان للأسس التوراتيّة التي تستند إليها شرعيّة المطالب والادّعاءات الصهيونيّة في فلسطين.

يمكن أن يفترض المرء، محقّقاً، بناء على تجربة مشاريع استعمار استيطانيّ أخرى في أفريقيا، أنّ الأوغنديين كانوا سيحاربون هذا المشروع، وأنّ مقاومتهم كانت ستتصاعد ضدّ منح امتيازات للمستوطنين (اليهود في هذه الحالة) على حساب السكّان الأصليين، وضدّ عمليّات الاستيلاء والمستوطنات اليهوديّة الحصريّة والسيادة الحصريّة التي هي كلّها عناصر متأصلة في الاستعمار الاستيطانيّ. ليس ثمة سبب للتخيّل أنّ مقاومتهم كانت

ستكون أقلّ شراسة من مقاومة الفلسطينيين<sup>25</sup>. ما الذي كان في إمكان الدولة الاستيطانية أن تستخدمه لسرعنة ادّعاءاتها الحصريّ في الأرض، والسيادة، والتفوّق اليهوديّ على السكّان الأوغنديين الأصليين في أعين مستوطنها اليهود والمجتمع الدوليّ؟

لن يكون في مقدورها التدرّع بالدين، ووعد الله، أو التوراة، لتبرير هذه الممارسات. على الأغلب، كانت ستُكشف باعتبارها دولة عنصريّة شأنها في ذلك كشأن جنوب أفريقيا في ظلّ حكم الأبارتهايد، لأنّ الحاجة إلى ملجأ آمن وحدها ما كان بوسعها أن تبرّر مطالب التفوّق اليهوديّ على السكّان الأصليين. كذلك لن يكون في مقدور الصهيوتيين الادّعاء أنّهم سكّان أصلاّيون، أو نزع هذه المكانة عن السكّان الأوغنديين الأصليين كما فعلوا في فلسطين، استناداً إلى التبريرات الدينيّة. ولو اتّبعتنا مثال جنوب أفريقيا، فإننا سنتوقّع أن يسعى المستوطنون أن يُصفاوا الطابع الأصليّ على أنفسهم. لكن هذه العمليّة الطويلة الأمد تأتي بتكلفة؛ فهي تسمّى تفكيك الاستعمار (Mamdani, 2001; Rouhana, 2018; Zreik, 2016).

في السيناريو الأوغنديّ المتخيّل، كانت الطبيعة الاستعماريّة الاستيطانية للدولة المفترضة ستتجلّى بوضوح، وكانت مقاومتها ستوضّح هذه الطبيعة على نحو أكبر. ولكن في فلسطين، يحجب الإيمان بالادّعاءات الدينيّة على المستوى الداخليّ، والتعاطف والتفهّم لها على المستوى الدوليّ، مشروع الاستعمار الاستيطانيّ وممارساته. وكلّما ازداد تحديّ شرعيّة مطالب إسرائيل في الأرض، وفي التفوّق اليهوديّ، سواء أكان ذلك في داخل حدود عام 1948 أم في الضفّة الغربيّة، ازدادت الحاجة إلى الوعد التوراتيّ والتاريخ الدينيّ لكسب الشرعيّة. إنّ اللجوء إلى الادّعاءات الدينيّة أساسيّ لا للشرعيّة الداخليّة بالنسبة إلى المستعمرين فحسب، بل كذلك أساسيّ هو في مخاطبتهم ضحاياهم والمجتمع الدوليّ. وهي تساعدنا كذلك في التوقّع أنّ من شأن هذه الادّعاءات، على الأرجح، أن تتزايد كلّما كثيف النقاب عن الطبيعة

25. زار وفد إسرائيليّ برئاسة رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو أوغندا بمناسبة الذكرى الأربعين لعمليّة عنتيبي (التي اقتحمت فيها مجموعة من الكوماندوز الإسرائيليين طائرة اختطفتها مجموعة من الفلسطينيين واليساريين الألمان واحتجزتها في عنتيبي، وعملت على إنقاذ المسافرين وقتل الخاطفين. في هذه العمليّة، قُتل الضابط الإسرائيليّ، يوناتان نتنياهو أخو بنيامين نتنياهو). وفي معرض حديثه أمام الوفد الإسرائيليّ في الـ 4 من تمّوز عام 2016، ألقى الرئيس الأوغنديّ يوييري كاجوتا ما اعتبرته وسائل الإعلام خطاباً غريباً، استخدم فيه كلمة "فلسطين" للإشارة إلى إسرائيل مرّات عدّة. وقال إنّ وزير خارجيّة الإمبراطوريّة البريطانيّة بلفور (1916-1919) اقترح أن تكون أوغندا وطناً للشعب اليهوديّ. شكر الرئيس اليهود على عدم قبول الفكرة، وقال للوفد الإسرائيليّ الذي حضر المراسم: "لحسن الحظّ لم يقبل اليهود فكرة بلفور، وكان ذلك أمراً جيّداً، ولولاه لكنا مستمرّين في محاربتكم الآن" (Brand, 2016, July 5; NTVUganda, 2016, July 4).

لقد كان ذلك حقّاً تصريحاً بسيطاً بدلالات كبيرة، أدلى به الرئيس الأوغنديّ أمام رئيس الوزراء الإسرائيليّ والوفد المرافق له، وأظهر على نحو قاطع أنّ من الطبيعيّ، وبحسب ما يتوقّعون، أن يقاوم السكّان الأصليّون الاستيطان الصهيوتيّ على أرضهم. كان هرتسل، الرئيس الأوّل للمنظمة الصهيوتية العالميّة، هو من قدّم هذا المقترح في عام 1903. وقد أسقط المقترح بالتصويت من المنظمة نفسها في عام 1905 بُعيد وفاة هرتسل (Kornberg, 1980). ويجدر بالتصويب هنا أنّ وعد بلفور صدر في عام 1917 على هيئة رسالة موجّهة إلى اللورد روتشيلد بشأن فلسطين لا بشأن أوغندا.

الاستعماريّة الاستيطانيّة التي يتّصف بها مشروع الصهيونيّة؛ وذلك على نحوٍ أساسيٍّ من خلال المقاومة الفلسطينيّة ومؤيّداتها في العالم.

يمكن للتمرين الذهنيّ بشأن إقامة الدولة اليهوديّة في أوغندا أن يمنحنا دراية نظريّة وسياسيّة جوهريّة لا يمكن التطرّق إليها بالكامل هنا،<sup>26</sup> لكن من المهمّ الإشارة إلى ما يكشفه هذا التمرين الذهنيّ بشأن الشعب الخاضع للاستعمار، حيث إنّّه في ما يخصّ تنفيذ المشروع في أوغندا أو في فلسطين، قضيةٌ دافع المستعمر للقيام بذلك ليست ذات أهميّة بالنسبة إلى الشعب الأصليّ؛ ذلك أنّ صيرورة إنشاء وطن قوميّ يهوديّ حصريّ (أو وطن للبيض) ستنبئ حتمًا سياسات وإستراتيجيّات استعمار استيطانيّ، بحسب ما يُمليه المنطق الذي يحكم ديناميّات المشروع. في ما يخصّ السكّان الأصليّين، لا يمكن للحجج التاريخيّة بشأن وجود صلة ثقافيّة بالأرض (الأمر الذي لا يمكن إنكاره في حالة اليهود وفلسطين)، أو للدّعاء بالحقّ، بناء على سرديّة توراتيّة، لا يمكن لكلّ هذه أن تحجب طبيعة المشروع، أو أن تُنهيهم عن مقاومته بقوة وإصرار.<sup>27</sup>

تكتسب التبريرات التي يسوقها المستعمر ويستخدمها لشَرَعنة مشروعه أمام جمهوره وأمام العالم أهميّة كبرى بالنسبة إلى المجتمع الاستيطانيّ، وتكتسب قضية إضفاء الشرعيّة أهميّة خاصّة عند الرّد على مقاومة السكّان الأصليّين، وهو الموضوع الذي سأتناوله تاليًا.

## 2. المقاومة الفلسطينيّة والشَرَعنة الدينيّة

العامل الرئيسيّ الآخر في صعود البعد الدينيّ للصهيونيّة، كما أجادل، هو المقاومة الفلسطينيّة. أتوسّع هنا في نقاش مفهوم أساسيٍّ في دراسات الاستعمار الاستيطانيّ، يقول مُجفًا إنّ مشاريع الاستعمار الاستيطانيّ القائمة على محو السكّان الأصليّين (وهو في هذه الحالة المحو الديمجرافيّ ومحاولات المَحُو القوميّ) تشكّل بُنية ("Structure") أكثر ممّا تشكّل حدنًا منفردًا، بحسب مصطلحات وولف (Wolfe, 2006). ذلك يعني أنّ الاستعمار

26. يجدر التفكير في ما إذا كان من شأن استخدام عصا اللاساميّة ضدّ من ينتقد الدولة الاستعماريّة يمكن أن يكون بهذه السهولة لو أنّ الدولة أُسست في أوغندا، أم أنّ هذا التأطير للصهيونيّة بوصفها حركة استعمار استيطانيّ سيكون أكثر قبولًا في هذه الحالة.

27. جرى التطرّق إلى قضية الاستعمار الاستيطانيّ والصهيونيّة خلال محادثة مثيرة حدثت في عام 1993 بين اثنين من أشهر المفكرين المعروفين في البلد، أحدهما إسرائيليّ والآخر فلسطينيّ. تناول عزمي بشارة الصهيونيّة ضمن إطار الاستعمار الاستيطانيّ. في المقابل، جادل يوشوع ليبوفتس بأنّ الصهيونيّة ليست حركة استعمار استيطانيّ، لأنّه "في ما يتعلّق بالأرض التي تطلق عليها إرنس إسرائيل ويطلقون عليها فلسطين، هناك شعبان: كلّ منهما يمتلك الوعي العميق بأنّ هذه الأرض هي وطنه". ومن ثمّ أضاف قوله إنّّه لا علاقة استعماريّة، وذلك لأنّ الصهيونيّة "لا يوجد ضمن أهدافها، هدف السيطرة على شعب آخر" (على الرغم من قوله إنّّه بعد عام 1967 أصبحت الهيمنة والسيطرة جزءًا من الصراع). أجابته بشارة قائلاً إنّ موضوع الدافع ليس له أهميّة بالنسبة إلى الشعب الأصليّ، إن كانت عمليّة إنشاء وطن قوميّ لليهود في فلسطين ستعتمد، بحسب منطق المشروع، سبل الاستعمار الاستيطانيّ (ليبوفتس، 2012، 29 أب).



الاستيطانيّ "يقيم مجتمعًا استعماريًا جديدًا على الأرض التي استولوا عليها من أصحابها"، وذلك لأنّ "المحتلين المستعمرين يأتون للبقاء على الأرض؛ فإنّ هذا الغزو هو بنية وليس حدثًا منفردًا". وكما يبدو جليًا من خلال السياسات الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين، فإنّ "محو الشعب الأصليّ هو مبدأ أساسيّ لتنظيم مجتمع الاستعمار الاستيطانيّ، وليس حدثًا لمرة واحدة (أو ينتهي أمده)" (Wolfe, 2006, p. 388). يسوق وولف العديد من الأمثلة على الإستراتيجيات المستمّدة من هذا المبدأ التنظيمي<sup>28</sup>. لكنّ ما يفتقر إليه هذا التحليل هو قوة الفعل أو الفاعليّة ("Agency") لدى السكّان الأصليين، وكيف تتجلى إستراتيجيات المستوطنين من خلال صيرورة ("Process") في مقدورها أن تتغيّر من خلال تفاعل المستوطنين مع مقاومة المستعمّرين (وعوامل أخرى -نحو: القوى العالميّة والإقليميّة؛ تأكيدات حقوق الإنسان الدوليّة...).

يمكن لهذه الإستراتيجيات أن تتطوّر في اتجاهات مختلفة، وأن تُفضي إلى سياسات مختلفة، ضمن الخطوط العامّة المحدّدة لهذه البنية. وفي حين تشير البنية إلى "المبادئ الناظمة"، أجادل بأنّ الصيرورة -أي التفاعل مع فاعليّة المستعمّرين وأشكال مقاومتهم المتعدّدة (التي تُعدّل وتُكيّف كذلك خلال هذه الصيرورة) - تؤثر في الديناميات الداخليّة لمجتمع الاستعمار الاستيطانيّ. علاقات القوة بين تياراته المتعدّدة، والتنوّعات الأيديولوجيّة الداخليّة، وبروز أو تراجع أو اختفاء توجّهات أيديولوجيّة، واللجوء إلى أنماط جديدة من الشّغنة، وبروز قوى مناهضة للاستعمار داخل ذلك المجتمع نفسه (في حالتنا، تلك قوى معادية للصهيونيّة). ومن ثمّ، وبوصفه بنية، هناك إجماع في الوقت الحاليّ لدى جميع تيارات الصهيونيّة، الدينيّة منها والعلمايّة، على دولة يهوديّة حصريّة بامتيازات يهوديّة، وعلى قضايا جوهريّة أخرى (مثل إنكار حقّ العودة لللاجئين الفلسطينيين)، لكن لا إجماع حول قضايا مرتبطة بعلاقات الدولة والدين في القضايا الشخصيّة مثلًا، أو بالعلاقات بالفلسطينيّين، أو مدى الرغبة في حلّ الدولتين، أو حتّى وجهة النظر داخل التيارات الصهيونيّة في ما إذا كان مشروع الاستيطان في الضفّة الغربيّة مشروع احتلال، أو استعمارًا استيطانيًا، أو مشروعًا "قوميًا" للعودة إلى الوطن -تمامًا كما في ذلك الجزء من فلسطين الذي سيطروا عليه /احتلّ قبل عام 1967.<sup>29</sup>

عند تطبيق هذا التمييز بين بنية وصيرورة في إطار ديناميات الاستعمار الاستيطانيّ، نرى أنّ المشروع الصهيونيّ، بوصفه بنية للمحو والاستبدال المستمرّ، لم يحتجّ، في السياق التاريخيّ

28. تتضمّن هذه الأمثلة "تمازج واختلاط الأجناس الذي يشجّعه المستوى الرسميّ، وتفتيت ملكيات السكّان الأصليين إلى ملكيات فردية قابلة للتصرف بها، والمواطنة الأصليّة، واختطاف الأطفال، والتحوّل إلى ديانة أخرى، وإعادة الاختلاط الاجتماعيّ في مؤسسات كاملة، مثل الإرساليّات أو المدارس الداخليّة، وطيفًا واسعًا من عمليّات الاستيعاب الثقافيّ الحيويّ المشابه". معظم هذه الأمثلة ليس له صلة بحالتنا -أي بالصهيونيّة (Wolfe, 2006).

29. لا يظهر هذا الفرق أو الاختلاف بين الفصائل الصهيونيّة المختلفة حبال إسرائيل نفسها التي يُنظر إليها، وإجماع، باعتبارها عودة إلى أرض الوطن.

والعالمي لإنشاء إسرائيل (خلال ما أُطلق عليه المرحلة "العلمانية")، إلى اللجوء على نحوٍ مكثّف إلى الشّرْعنة الدينيّة، كما احتاجها المشروع منذ منتصف السبعينيّات. هُزمت الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة في عام 1948، ولم تولّد من جديد إلّا في منتصف السّينيّات. في المقابل، كانت إسرائيل قد حظيتُ باعترافٍ وتأييدٍ واسعَيْن من جميع القوى العظمى، بما فيها الاتّحاد السوفيّاتيّ (الدولة الأولى التي اعترفت بها). وتمتعت إسرائيل بالتعاطف الأوروبيّ في مرحلة ما بعد الهولوكوست والشعور بالذنب، مع بعض الشعوب (المستحقّ) بالعار، واعتمدت في الدفاع عن شرعيّتها على خطة الأمم المتّحدة للتقسيم لعام 1947 (على الرغم من أنّ إسرائيل منذ إقامتها تجاوزت، إلى مدى بعيد، الحدود التي حُصّصت للدولة اليهوديّة بموجب هذه الخطة). أمّا المستعمرون، فكانوا مبعثرين ديمجرافيّاً خارج وطنهم، بينما بقيت مجموعة ضعيفة منهم، يقارب عددها 160 ألف فلسطينيّ، كمواطنين إسرائيليّين، لكنّهم أُخضعوا للحكم العسكريّ حتّى عام 1966، مُغيّبين عن العيون اليهوديّة داخلّيّاً، والعالم خارجيّاً، ومُخصّعين لأجهزة الاستعمار الاستيطانيّ (Bäumli, 2017; Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2015). كان الأمن هو مبدّر الهيمنة واستمرار الاستعمار الداخليّ وقتذاك (Rouhana, 1997)؛ وفي تلك الفترة - ما قبل نهوض المقاومة الفلسطينيّة في منتصف السّينيّات - لم تكن ثمة حاجة إلى الادّعاءات الدينيّة الناشطة من أجل السيطرة على فلسطين في حدود ما قبل عام 1967. ومن ثمّ كان في مقدور القوى العلمانيّة أن تتأى بنفسها عن الخطاب الدينيّ غير الضروريّ، الذي استخدمته القيادة "العلمانيّة" من أجل إضفاء الشرعيّة في الفترات اللاحقة.

خلّق الإدماج التدريجيّ للأراضي الفلسطينيّة المحتلّة في عام 1967، ضمن إطار مشروع الاستعمار الاستيطانيّ والسياسات المتواصلة تجاه المجتمع الفلسطينيّ داخل إسرائيل - وهو الذي أصبح أكثر قوّة وصلابة عبْر السنين - خلّق صيروراتٍ مختلفةً ضمن البنية نفسها التي تشكّلت بسبب المقاومة الفلسطينيّة. ففي حين هُمّش موضوع شرعيّة إسرائيل كدولة، على وجه التحديد مع اعتراف مننّمة التحرير بإسرائيل ضمن إطار اتّفاقات أوسلو الموقّعة في عام 1993، برزت قضيتان رئيسيتان في ما يتعلّق بموضوع الشرعيّة: الأولى تمثّلت في كفيّة إضفاء الشرعيّة على مشروع إدماج الضفّة الغربيّة أو أجزاء منها (بما في ذلك القدس الشرقيّة) جغرافيّاً وديمجرافيّاً وسياسيّاً ونفسيّاً بوصفها جزءاً لا يتجزأ من أرض إسرائيل (Lustick, 1993). أمّا الثانية، فتمثّلت في مطالبة إسرائيل الفلسطينيّين بالاعتراف بإسرائيل دولةً يهوديّة (بشارة، 2005; Rouhana, 2018; Ghanem, 2014).

يفتقر المشروع الاستيطانيّ بمستوطناته الـ 131 في الضفّة الغربيّة،<sup>30</sup> و 110 مواقع أو

30. لا يشمل هذا العدد القدس الشرقيّة المحتلّة أو البؤر الاستيطانيّة في الخليل.

بؤر استيطانية، وما يفدّر 623,000 مستوطن (حتّى نهاية عام 2017) (B'Tselem, 2017/2019)، إلى الشرعيّة الدوليّة<sup>31</sup> والإجماع الإسرائيليّ الداخليّ. يتبدّ أنّ الأهمّ يبقى في أنّ المشروع الاستيطانيّ يواجه رفضاً ومقاومةً فلسطينيّةً ناشطةً واسعةً، بأشكال متعدّدة، مدعومة بإجماع فلسطينيّ منذ بداية الاحتلال في الأراضي المحتلّة في عام 1967 وقبل ذلك في الشتات. إنّ المقاومة الفلسطينيّة متواصلة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة منذ عام 1967، وبأشكالٍ مختلفة، بلغت ذروتها خلال انتفاضتَيْن رئيسيّتَيْن (إحدهما مدنيّة والأخرى عسكريّة)، واستمرّت كلّ واحدة منهما عدّة سنوات؛ إذ اندلعت الأولى في عام 1987، والثانية في عام 2000. ويتحدّى الفلسطينيون داخل إسرائيل شرعيّة الدولة اليهوديّة ولا يقبلون بها، ويطالبون بأغليبتهم بأن تتحوّل إسرائيل من دولة يهوديّة إثنيّة غير ديمقراطيّة إلى دولة ديمقراطيّة لجميع مواطنيها كما اقترح حزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ في سنوات التسعين من القرن الماضي. ويقاوم أهل القدس على نحوٍ ناشطٍ عمليّة التهويد الاستعماريّة. وأمّا في غزّة، فهم يستخدمون شتى أشكال المقاومة، التي انعكست بقوة في مسيرات العودة الكبرى الشعيّة السلميّة نحو حدود إسرائيل؛ إضافة إلى حركة مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS) التي أصبحت قوّة عالميّة تضغط في اتجاه مناهضة السياسات الإسرائيليّة، وتحديدًا بين أوساط المجموعات الدوليّة الأكاديميّة والثقافيّة. والمشترك بين جميع هذه الأشكال من المقاومة هو رفض شرعيّة الدولة اليهوديّة، وبطبيعة الحال رفض سياساتها في الأراضي المحتلّة عام 1967، على نحوٍ ما تجلّى في هبة الكرامة الأخيرة (في أيار عام 2021) التي شارك فيها الفلسطينيون في جميع مناطق فلسطين التاريخيّة وفي الشتات.

بوسع المرء أن ينظر إلى النشاطات الاستيطانيّة وأشكال العنف المرتبطة بها باعتبارها مستمدّة من بنية الاستعمار الاستيطانيّ، لكن المقاومة التي لا تتوقّف ولا تلتين التي يقوم بها

31. من المهمّ الملاحظة أنّ الولايات المتّحدة، وهي الدولة الوحيدة التي عبّرت عن آراء تدعم الاعتراف بضمّ أجزاء من الضفّة الغربيّة، قد استدعت الاعتبارات الدينيّة، على الأقلّ كما عبّر عنها سفيرها في إسرائيل، حيث أعلن ديفيد م. فريدمان، السفير الأميركيّ في إسرائيل، عن أنّه "بموجب ظروف معيّنة، يحقّ لإسرائيل الاحتفاظ ببعض لا كلّ الضفّة الغربيّة على الأرجح". وأضاف أنّه يحقّ لإسرائيل قطعاً "الاحتفاظ بجزء منها" (Halbfinger, 2019b).

يُذكر هاليفنجر القارئ بأنّ "أغليبة سگان العالم تعتبر المستوطنات الإسرائيليّة غير قانونيّة وستنظر إلى عمليّة الضمّ على أنّها تضاعف من الجريمة". وتضفي حقيقة كون السيّد فريدمان "داعماً أميركيّاً رئيسيّاً لمشروع الاستيطان الإسرائيليّ حتّى قبل تعيينه" بعداً مثبّراً للاهتمام لتصريحاته. وكما يطرح نوح لاندو، لأنّه بموجب القانونيّ الدوليّ لا حقّ لإسرائيل في هذه المناطق، فإنّ السفير كان "يشير إلى الحقوق التاريخيّة أو الدينيّة" (Landau, 2019).

هذه القراءة لتصريحات السفير على أنّها كانت تشير إلى الحقوق الدينيّة تعزّزت من خلال تصريحات سابقة لفريدمان: "لدى إسرائيل سلاح سرّيّ واحد لا يملكه العديد من الدول، ألا وهو أنّ إسرائيل إلى جانب الله، ونحن لا نستنهين بذلك". ويكتب هاليفنجر في الدراسة نفسها أنّ حنان عشراوي، عضو اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير [آنذاك]، أشارت إلى أنّه "المناسبة التي أدلى خلالها السيّد فريدمان بهذه التصريحات، وأصداءها التي تحمل بذور الحرب الدينيّة، قد عمّدت في فندق يقبع على مرمى حجر من أسوار البلدة القديمة، حيث تناحر الصليبيّون والمسلمون فوراً عدّة". وأضاف: "آخر مرّة كان لدينا أشخاص في فلسطين يفكّرون بهذه الطريقة كانت في القرون الوسطى، فانظروا الآن ما حدث" (Halbfinger, 2019a).

السكان الأصليين في أرضهم، إضافة إلى الحراك الدولي، وتساءد الشجب الدولي لممارسات سرقة الأرض، وحتى في بعض أوساط المجتمع المدني الإسرائيلي، تلك كلها صيرورات تقود النظام الاستيطاني إلى البحث عن سُبُل شَرَعَنَة جديدة. بدون الشرعية، سوف يُكشف أنّ إسرائيل والصهيونية هما مشروع استعمار استيطاني واضح. لذا، تستند عمليّة إضفاء الشرعية اليوم، على نحو صريح، إلى الادّعاءات الدينيّة، ولو لم يُبدِ الفلسطينيون مقاومة شديدة، لَمَا احتاج العلمانيون إلى اللجوء إلى نظام شَرَعَنَة قائم على الدين، ولَمَا تناغم الارتفاع الحادّ في منسوب القومية الدينيّة والسياسة ذات الطابع المقدّس مع الحاجة إلى إضفاء الشرعية،<sup>32</sup> وكذلك لَمَا احتاجت إسرائيل إلى قَوْنَة العنصريّة رسميًا في قانون "إسرائيل الدولة القوميّة للشعب اليهودي" اعتمادًا على الرواية التوراتيّة.

أمّا القضيّة الثانية المرتبطة بالشرعيّة -ألا وهي الطلب إلى الفلسطينيين الاعتراف بإسرائيل دولةً للشعب اليهودي- فهي مثال آخر على الصيرورة التي أمّلتها مقاومة السكان الأصليين لبنيّة الاستعمار الاستيطاني. لقد عملت إسرائيل على تصميم وهندسة مبنى الدولة لتتكون دولةً للشعب اليهودي منذ انطلاق المشروع الصهيوني. إنّ هذه البنية، التي وجّهت بناء الدولة من ناحية مفاهيميّة، هي التي أدّت منطقيًا إلى التطهير العرقي للفلسطينيين في عام 1948 ومنعتهم من العودة، كما وجّهت العديد من السياسات التي انبثقت بعد ذلك. أمّا النضال الذي مارسه الفلسطينيون في إطار هذه البنية الهيكلية، فهو ما دفع إسرائيل إلى أن تطالب باعتراف واضح وصريح بها باعتبارها دولةً للشعب اليهودي.

بدأ ذلك النضال مع مطالب المواطنين الفلسطينيين بالمساواة، وتوّج في برنامج سياسي يدعو إلى تحويل إسرائيل إلى "دولة لكلّ مواطنيها"، كما عبّر عنه الحزب العربيّ السياسيّ، التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ، الذي أسّس في عام 1995 بقيادة عزمي بشارة (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2015). فقد تحدّى الحزب هويّة الدولة اليهوديّة، واستمرّ في النضال على نحو واضح ومثابر، على الرغم من الملاحظات السياسيّة والقانونيّة. واليوم انتشر خطابه بين مختلف التّخَب الفلسطينيّة النافذة.

يأتي قانون القوميّة الذي أقرته إسرائيل مؤخرًا ليُعرّف إسرائيل مجدّدًا، لكن على نحو أكثر وضوحًا، بالإشارة إلى الشعب اليهودي (عوضًا عن مواطنيها)، ردًا على ذلك. ينص القانون على أنّ "دولة إسرائيل هي الوطن القوميّ للشعب اليهودي، يحقّق فيها حقّه الطبيعيّ والثقافيّ والدينيّ والتاريخيّ في تقرير المصير".<sup>33</sup> يجب علينا أن نلاحظ أنّ كلًّا من الادّعاء

32. استغلّت إسرائيل التوجّهات العالميّة المعادية للإسلام (الإسلاموفوبيا)، وتحديدًا بعد الهجمات الإرهابيّة في الحادي عشر من أيلول عام 2001 في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وحاولت أن تُؤطر المقاومة الفلسطينيّة وتدرجها ضمن هذه التوجّهات، غير أنّ ذلك لم يكن كافيًا لشَرَعَنَة سياسات الاستعمار الاستيطانيّ.

33. قانون أساس القوميّة. مصدر سابق.

أنّ دولة إسرائيل هي دولة الشعب اليهودي، وقانون القومية، مستمدّ من الشَّرْعنة الدينيّة لمشروع الاستعمار الاستيطاني، وأنّ القيادات والزعامات الصهيونيّة "العلمانيّة" هي التي ضغطت بقوة من أجل إقرارهما. تريد إسرائيل -في أساس ما تريد- أن يعترف الفلسطينيون بمشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني بوصفه شرعيّاً، وأن يقبلوا بأسس وجوهر هذه الشرعيّة التي تحفل بالادّعاءات الدينيّة اليهوديّة، كما عبّر عنها سفير إسرائيل لدى الأمم المتّحدة في الاقتباس المشار إليه في المبحث الافتتاحي من هذه الدراسة.

### بدلاً من خاتمة: حول تفكيك الاستعمار الاستيطاني

لقد طرحت في هذه الدراسة أنّه في إطار الصهيونيّة، ينصهر الدينيّ مع القوميّ، وكلاهما مندمج ضمن مستحقّات الاستعمار الاستيطاني. وبناء عليه، فإنّ الصهيونيّة هي قوميّة استعمار استيطاني، تستمدّ شرعيّتها من الادّعاءات الدينيّة. وتبدو المكوّنات الثلاثة، الاستعمار الاستيطاني والقوميّة والدين، التي تحرّك الصهيونيّة متداخلة، إلى الحدّ الذي يصعب معه فصل بعضها عن بعض. حتّى الآن، كان تسليط الضوء على جانب الاستعمار الاستيطاني، وأساساً من ضحايا الصهيونيّة والمنظرين النقديين، إلى جانب ما تبوح به الوقائع والحقائق على الأرض، بينما جرى التقليل، في الخطاب الأكاديمي، من شأن وأهمّيّة المكانة المركزيّة للادّعاءات الدينيّة التي تدعم التيار العامّ في الصهيونيّة العلمانيّة. وعوضاً عن ذلك، ركّز الخطاب الأكاديميّ على دور الدين في الحركات الدينيّة القوميّة حصراً، وعلى زحف التدبُّن إلى المجال العامّ، وليس بوصفه عنصراً متأصلاً في الصهيونيّة، بما فيها الصهيونيّة "العلمانيّة". مع ذلك، فإنّ نشر الادّعاءات الدينيّة وتعميمها لشَرْعنة السبب الوجودي ("Raison d'être") للصهيونيّة نفسه، وتصادف الاستشهاد بهذه الادّعاءات لشَرْعنة توسّع الاستعمار الاستيطاني ليشمل الضفّة الغربيّة، بما فيها القدس الشرقيّة، تُعتبر حاسمة، وأذهب بالقول إلى أنّها لا غنى عنها، بالنسبة إلى الصهيونيّة بشقّيها الدينيّ والعلمانيّ، كي تتجنّب مواجهة حقيقتها بوصفها استعماراً استيطانيّاً. من هنا، فإنّ قضية تفكيك الاستعمار والتحوّل العلمانيّ والديمقراطيّة هي كلّها قضايا وأسئلة متشابكة في إسرائيل.

دعونا نبدأ بقضيّة تفكيك الاستعمار. كي تواجه الصهيونيّة حقيقتها الاستعماريّة الاستيطانيّة -وهو بالطبع الشرط المسبق الواضح لتفكيك الاستعمار- عليها أن تعمل على الانفكاك عن الادّعاء الدينيّ في الحقّ بتأسيس دولة يهوديّة حصريّة في فلسطين. لذا، يتطلّب تفكيك الاستعمار، بالضرورة، التحوّل إلى العلمانيّة، أي فصل القومية اليهوديّة عن الادّعاءات الدينيّة. وحتّى تستطيع القومية اليهوديّة، كما عرّفتها الصهيونيّة، إدراك وإقرار مواجهة الاستعمار الاستيطانيّ فيها، يجب عليها أن تُحدّد الجانب الدينيّ. لكن الادّعاءات الدينيّة تقف حائلاً أمام

الإقرار والاعتراف بالتاريخ، وتسهّل عملية تعزيز الادّعاء بالحقّ في فلسطين وتصليبه، من دون تعريف جوهرها الاستعماريّ الاستيطانيّ. لذا فإنّها تفتح الباب وتفسح المجال أمام مزيد من النفوذ الدينيّ على الحيز العامّ. وبالعودة إلى المثال المتخيل لأوغندا، كان ممكناً أن تجري عمليّة التحوّل العلمانيّ لمشروع الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ في أوغندا، كما هي الحال في سياقات أخرى من الاستعمار الاستيطانيّ -مثل جنوب أفريقيا وإيرلندا الشماليّة وأميركا الشماليّة- لأنّها على العكس من الصهيونيّة في فلسطين، لم تكن الادّعاءات الدينيّة أساسيّة لشرعيّة استمرارها في تلك الحالات، أو في حالة أوغندا الفرضيّة. لقد كانت للصهيونيّة قوّة دافعة متألّفة باتجاه استخدام الادّعاءات الدينيّة لشرعنة سياسات استعماريّة استيطانيّة، وصار فتح الصهيونيّة يكمن في حاجتها الأساسيّة إلى الادّعاءات الدينيّة من أجل شرعيّتها.

إنّ احتماليّة تحرير الصهيونيّة من الادّعاء الدينيّ هو أمرٌ غير وارد، فهو تماماً كمن يحاول أن يحزّر الرأسماليّة من السوق الحرّة أو رأس المال، أو كمن يحاول أن يبعد الشيوعيّة عن الصراع الطبقيّ؛ سيبدو الأمر وكأنّ الشخص يحاول استخراج الهندوسيّة من الهندوتفا. لكن ليس من المستحيل أن يجري فكّ الارتباط بين القوميّة اليهوديّة في إسرائيل والادّعاءات الدينيّة، ومن ثمّ فكّها من الاستعمار الاستيطانيّ من خلال تحويل إسرائيل نفسها إلى دولة لكلّ مواطنيها، أو توسيع مفهوم دولة المواطنين ليشمل كلّ فلسطين، بحيث يجري الاعتراف على قدم المساواة بكلّ من القوميّة اليهوديّة والقوميّة الفلسطينيّة. مُجدّداً نذكّر بأنّ تحقيق ذلك ممكن من خارج إطار الصهيونيّة. من الواضح أنّ من شأن هذا أن يفسح المجال أمام مستقبل سياسيّ مشترك أرحب مع الفلسطينيّين، لكن مناقشة ذلك بالكامل تتجاوز نطاق هذه الدراسة وتركيزها. لقد طرح هذه الفكرة في تسعينيّات القرن الماضي مفكّر فلسطينيّ، هو عضو الكنيست السابق عزمي بشارة، واعتُبرت داخل المجتمع اليهوديّ، بطبيعة الحال، فكرة سياسيّة متطرّفة. لكن يبدو أنّ كثيرين ممّن يناقشون التحوّل الديمقراطيّ وإنهاء الاستعمار الاستيطانيّ في إسرائيل يعودون مراراً إلى الفكرة ذاتها -دولة المواطنين- وإن كان تطبيقها في الواقع السياسيّ الحاليّ يتطلّب التفكير في كلّ فلسطين.<sup>34</sup>

كي تصبح المساواة والدولة المدنيّة من الأسس التي تقوم عليها عمليّة تحوّل علمانيّ في إسرائيل، يستوجب الأمر عمليّة تفكيك الاستعمار الاستيطانيّ، وبالعكس، إذ إنّ السيروريتين متداخلتان تداخلاً كاملاً. ويتطلّب ذلك ترك الوعود الدينيّة خارج الفكر السياسيّ. إنّ المَهْمَة الملحة، فكريّاً، هي إزاحة النقاش من التفكير المعتمد على سرديّات دينيّة وتفكير أسطوريّ أوصل الصهيونيّة إلى الدولة الإثنيّة اليهوديّة الحصريّة الناتجة عن مشروع استيطانيّ، إلى المطالبة بمستقبل مشترك في كلّ فلسطين يعتمد تفكيك الكولونياليّة الاستيطانيّة

34. انظروا -على سبيل المثال-: (Ram, 2008).

وامتيازات المجموعة الكولونيالية، واستبدالها بنظام يعتمد المساواة التامة والمواطنة الديمقراطية. وكما قال الناقد الأدبي الصربي ميودراج پوپوفيتش Miodrag Popović في حديثه عن السياق الصربي: "عندما يصبح التفكير الأسطوري البائد توجُّهاً ذهنيًا دائمًا وذهنيّة جماعيّة أو ثقافة وطنيّة، ويُمأسس بوصفه أسطورة وطنيّة قوميّة ومكوّنًا أساسيًا للهويّة الجماعيّة، عندذاك فقط يمكنه أن يصبح قاتلاً ومميّناً للناس غير القادرين على مقاومة سحره التاريخي الزائف". هذا ينطبق على الصهيونيّة ومشروعها وعنفها، ويشير إلى بعض معالم التغيير المطلوبة.

## المراجع

- الشريف، ماهر. (1995). **البحث عن كيان: دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني 1908-1933**. نيقوسيا - قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.
- بشارة، عزمي. (2005). **من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية**. القاهرة: دار الشروق.
- حسون، شلومو. (2014). **الدين والدولة في إسرائيل - السيناريوهات الممكنة**. واشنطن: مركز جوزيف وألما جايلدهورن للدراسات الإسرائيلية. [بالعبرية]
- راز- كاركوتسكن، أمنون. (2005). لا يوجد الله ولكنه وعدنا بالأرض. **نيابة عن ("مطاعم") - مجلة للأدب والفكر الراديكالي**. 3. ص 71-76. [بالعبرية]
- روحانا، نديم. (2014). **المشروع الوطني الفلسطيني: نحو استعادة الإطار الكولونيالي الاستيطاني**. **مجلة الدراسات الفلسطينية**. 25 (97). ص 18-36.
- قانون أساس: إسرائيل - الدولة القومية للشعب اليهودي** (ترجمة عدالة). (دون تاريخ). حيفا: عدالة.
- قانون العودة -1950 ت.ش.ي. **كتاب القوانين 1950**. ص 159. [بالعبرية]
- ليبوفتس [leibowitzy]. (2012، 29 آب). **ليبوفتس يحاور عزمي بشارة** (فيديو). يوتيوب. <https://www.youtube.com/watch?v=SPazJTynUyO>. [بالعبرية]
- هآرتس. (2019). **إردان: المجتمع العربي شديد العنف. في نزاعاتنا التي تنتهي بدعوى، يسحبون الأسلحة. هآرتس**. [بالعبرية] مستقاة من: <https://www.haaretz.co.il/news/law/1.7950349>
- Abdel Jawad, Saleh. (2006). The Arab and Palestinian narratives of the 1948 war. In Rotberg, Robert I. (Ed.). **Israeli and Palestinian narratives of conflict: History's double helix** (pp. 72–114). Indianapolis: Indiana University Press.
- Abdel Jawad, Saleh. (2007). Zionist massacres: The creation of the Palestinian refugee problem in the 1948 war. In Benvenisti, Eyal; Gans, Chaim, & Hanafi, Sari (Eds.). **Israel and the Palestinian Refugees** (Vol. 189, pp. 59–127). Berlin: Springer.
- Abu El-Haj, Nadia. (2001). **Facts on the ground: Archaeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society**. Chicago: The University of Chicago Press.
- Akenson, Donald H. (1992). **God's peoples: Covenant and land in South Africa, Israel, and Ulster**. Ithaca: Cornell University Press.
- Azaryahu, Maoz, & Golan, Arnon. (2001). (Re)naming the landscape: The formation of the Hebrew map of Israel 1949–1960. **Journal of Historical Geography**, 27(2). Pp. 178–195.



Barak-Erez, Daphne. (2009). Law and religion under the status quo model: Between past compromises and constant change. **Cardozo Law Review**, 30(6). Pp. 2495-2507.

Bar-Tal, Daniel, & Salomon, Gavriel. (2006). Israeli-Jewish narratives of the Israeli-Palestinian conflict: Evolution, contents, functions, and consequences. In Rotberg, Robert I. (Ed.). **Israeli and Palestinian narratives of conflict: History's double helix** (pp. 19-46). Bloomington: Indiana University Press.

Bäumli, Yair. (2017). Israel's military rule over Its Palestinian citizens (1948–1968): Shaping the Israeli segregation system. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 103–136). Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107045316.005>

Beit-Hallahmi, Benjamin. (1992). **Original sins: Reflections on the history of Zionism and Israel**. London: Pluto Press.

Benvenisti, Meron. (2002). **Sacred landscape: The buried history of the Holy Land since 1948**. Berkeley, Calif. London: University of California Press.

Bishara, Azmi. (2017). Zionism and equal citizenship: Essential and incidental citizenship in the Jewish state. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 137–155). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from <http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781316984031>

Bishara, Suhad. (2018). The Jewish National Fund. In Rouhana, Nadim N., & Sabbagh-Khoury, Areej (Eds.). **The Palestinians in Israel Readings in History, Politics and Society** (Vol. II). Haifa: Mada al-Carmel.

Brand, Deborah. (2016, July 5). WATCH: Ugandan President's hilarious Gaffe-filled speech to Israeli Prime Minister Netanyahu. **Breitbart**. Retrieved from <https://www.breitbart.com/middle-east/2016/07/05/watch-ugandan-presidents-hilarious-gaffe-filled-speech-israeli-prime-minister-netanyahu/>

Brubaker, Rogers. (1988). **Citizenship and nationhood in France and Germany**. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

B'Tselem. (2017). **Settlements** (updated 16 January 2019). B'Tselem – The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories. Retrieved from <https://www.btselem.org/settlements>

CBS. (2018). **Population of Israel on the eve of 2019 – 9.0 million** (No. 394). Jerusalem. Retrieved from <https://bit.ly/2Z3VR6A>

- CBS. (2019a). **Localities and population, by population group, district, sub-district and natural region** (No. 70). Jerusalem: Central Bureau of Statistics. Retrieved from <https://www.cbs.gov.il/en/publications/Pages/2019/Population-Statistical-Abstract-of-Israel-2019-No-70.aspx>
- CBS. (2019b). **Population, by population group** (No. 70). Jerusalem: Central Bureau of Statistics. Retrieved from <https://www.cbs.gov.il/en/publications/Pages/2019/Population-Statistical-Abstract-of-Israel-2019-No-70.aspx>
- Danon, Danny. (n.d.). **Amb. Danon's first UN speech- Middle East Debate**. Retrieved October 24, 2021, from: <https://embassies.gov.il/un/statements/Pages/Amb.-Danon's-first-UN-speech.aspx>
- Danon, Danny. (2019, April 29). **Jewish ownership of the Land of Israel**. Retrieved from [https://embassies.gov.il/un/statements/security\\_council/Pages/stme-sc-danon-april-2019.aspx](https://embassies.gov.il/un/statements/security_council/Pages/stme-sc-danon-april-2019.aspx)
- Davis, Walter T., & Coffman, Pauline. (2014). From 1967 to the present: The triumph of revisionist Zionism. In Wagner, Donald E., & Davis, Walter T. (Eds.). **Zionism and the quest for justice in the Holy Land** (pp. 28–62). Cambridge: Lutterworth Press.
- Erakat, Noura. (2019). **Justice for some: Law and the question of Palestine**. Stanford, California: Stanford University Press.
- Fine, Steven. (2016). **The menorah: From the Bible to modern Israel**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gans, Chaim. (2008). **A just Zionism: On the morality of the Jewish state**. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Ghanim, Honaida (ED.). (2014). **On Recognition of the "Jewish State"**. Ramallah: Madar The Palestinian Forum for Israeli Studies.
- Goldman, Shalom. (2004). **God's sacred tongue: Hebrew & the American imagination**. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gross, Aeyal. (2013, October 3). Court rejection of Israeli nationality highlights flaws of Jewish democracy. **Haaretz**. Retrieved from <https://www.haaretz.com/opinion/.premium-is-israeli-a-nationality-1.5344174>
- Halbfinger, David. M. (2019a, May 14). US. ambassador says Israel is 'on the side of god.' **The New York Times**. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2019/05/14/world/middleeast/us-ambassador-israel-god.html?searchResultPosition=1>
- Halbfinger, David. M. (2019b, August 6). US ambassador says Israel has right to annex parts of West Bank. **The New York Times**. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2019/06/08/world/middleeast/israel-west-bank-david-friedman.html?searchResultPosition=1>

- Herzog, Ze'ev. (2001). Deconstructing the walls of Jericho: Biblical myth and archaeological reality. **Prometheus**, 19(4). Pp. 72–93.
- Holmes, Oliver. (2019, April 7). Netanyahu vows to annex Jewish settlements in occupied West Bank. **The Guardian**. Retrieved from <http://www.theguardian.com/world/2019/apr/07/netanyahu-vows-to-annexe-jewish-settlements-in-occupied-west-bank>
- Hovel, Revital. (2013, October 3). Supreme Court rejects citizens' request to change nationality from "Jewish" to "Israeli". **Haaretz**. Retrieved from <https://www.haaretz.com/premium-court-israeli-isn-t-ethnicity-1.5343897>
- Hroub, Khaled. (2021). Palestinian nationalism, religious (un)claims, and the struggle against Zionism. In Rouhana, Nadim N. & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). **When politics are sacralized: Comparative perspectives on religious claims and nationalism** (1st ed., pp. 365–386). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108768191.015>
- Jabareen, Hassan, & Bishara, Suhad. (2019). The Jewish Nation-State law. **Journal of Palestine Studies**, 48(2). Pp. 43–57. <https://doi.org/10.1525/jps.2019.48.2.43>
- Jabareen, Yosef. (2017). Controlling land and demography in Israel: The obsession with territorial and geographic dominance. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Israel and its Palestinian Citizens: Ethnic Privileges in the Jewish State** (pp. 238–265). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jewish National Fund renews land purchases from Palestinians in The Occupied Territories. (2017, August 13). **PEACENOW**. Retrieved from <https://peacenow.org.il/en/jewish-national-fund-renews-land-purchases-palestinians-occupied-territories>
- JPOST Staff. (2011, May 24). Text of PM Binyamin Netanyahu's speech to the US congress. **Jerusalem Post**. Retrieved from <https://bit.ly/2Z5TLmL>
- Karayanni, Michael. (2016). Tainted liberalism: Israel's Palestinian-Arab millets. **Constellations**, 23(1). Pp. 71–83. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12186>
- Kats, Yossi. (2016). **The land shall not be sold in perpetuity: The Jewish National Fund and the history of state ownership of land in Israel**. Berlin: De Gruyter.
- Khalidi, Rashid. (1997). **Palestinian identity: The construction of modern national consciousness**. New York: Columbia University Press.
- Khalidi, Walid. (1992). **Palestine reborn**. I.B. Tauris.
- Khalidi, Walid (Ed.). (2006). **All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948**. Beirut: Institute for Palestine Studies.

- Kornberg, Jacques. (1980). Theodore Herzl: A Reevaluation. **The Journal of Modern History**, 52(2). Pp. 226–252.
- Kravel-Tovi, Michal. (2012). Rite of passing: Bureaucratic encounters, dramaturgy, and Jewish conversion in Israel. **American Ethnologist**, 39(2). Pp. 371–388.
- Landau, Noa. (2019, June 10). With one word, Trump's envoy sets stage for Israeli annexation of West Bank. **Haaretz**. Retrieved from <https://www.haaretz.com/israel-news/premium-with-one-word-trump-s-envoy-sets-stage-for-israeli-annexation-of-west-bank-1.7344454>
- Lazaroff, Tova. (2019). Bible is Jewish deed to Land of Israel, settlement envoy tells UNSC. **The Jerusalem Post**. Retrieved from <https://www.jpost.com/arab-israeli-conflict/israel-defends-right-to-west-bank-settlements-at-unscc-watch-live-588178>
- Lesch, Ann M. (1977). Israeli settlements in the Occupied Territories, 1967-1977. **Journal of Palestine Studies**, 7(1). Pp. 26–47. <https://doi.org/10.2307/2536527>
- Levi, Yagil. (2021). The relations between the nationalization of Israel's politics and the religionization of its military, 1948–2016. In Rouhana, Nadim N. & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). **When politics are sacralized: Comparative perspectives on religious claims and nationalism** (pp. 113–133). Retrieved from <https://doi.org/10.1017/9781108768191>
- Lloyd, David. (2021). Protestantism and settler identity: The ambiguous case of Northern Ireland. In Rouhana, Nadim N. & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). **When politics are sacralized: Comparative perspectives on religious claims and nationalism** (1st ed., pp. 309–336). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108768191.013>
- Lustick, Ian. (1988). **For the land and the Lord: Jewish fundamentalism in Israel**. New York, N.Y: Council on Foreign Relations.
- Lustick, Ian. (1993). **Unsettled states, disputed lands: Britain and Ireland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza**. Ithaca: Cornell University Press.
- Makdisi, Saree.(2010). The architecture of erasure. **Critical Inquiry**, 36(3). Pp. 519–559.
- Mamdani, Mahmood. (2001). Beyond settler and native as political identities: Overcoming the political legacy of colonialism. **Comparative Studies in Society and History**, 43(4). Pp. 651–664.
- Masalha, Nur-eldeen. (1992). **Expulsion of the Palestinians: The concept of "transfer" in Zionist political thought, 1882-1948**. Washington, D.C: Institute for Palestine Studies.

- Masalha, Nur-eldeen. (2007). **The Bible and Zionism: Invented traditions, archaeology and post-colonialism in Palestine-Israel**. London ; New York: Zed Books.
- Masri, Mazen. (2017). **The dynamics of exclusionary constitutionalism: Israel as a Jewish and democratic state**. Oxford ; Portland, Oregon: Hart Publishing.
- Matar, Ibrahim. (1981). Israeli settlements in the West Bank and Gaza Strip. **Journal of Palestine Studies**, 11(1). Pp. 93–110. <https://doi.org/10.2307/2536048>
- McSloy, Steven P. (1996). Because the Bible tells me so': Manifest destiny and American Indians. **St. Thomas Law Review**, 9(1), 37–48.
- NTVUganda. (2016, July 4). **President Museveni speech at Entebbe during Netanyahu's visit commemorating Entebbe raid** (Video). YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=rkM9xBkrwgQ>
- Pap, András L. (2013). Overruling Murphy's Law on the free choice of identity and the racial-ethnic-national terminology-triad: Notes on how the legal and political conceptualization of minority communities and membership boundaries is induced by the groups' claims. In Henrard, Kristin (Ed.). **The Interrelation between the Right to Identity of Minorities and their Socio-economic Participation** (pp. 115–155). Leiden: Brill | Nijhoff. [https://doi.org/10.1163/9789004244740\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004244740_006)
- Peled, Yoav, & Herman Peled, Horit. (2019). **The religionization of Israeli society**. London ; New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Popović, Miodrag. (2007). **St.Vitus day and the honorable cross** (Vidovdan i časni krst). Belgrade: Biblioteka xx vek. Pp.169-170.
- Prior, Michael. (1997). **The Bible and colonialism: A moral critique**. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rabinovitch, Itamar & Reinhartz, Jehuda (Eds.). (2007). **Israel in the Middle East: Documents and readings on society, politics, and foreign relations, pre-1948 to the present** (2<sup>nd</sup> ed). Waltham: Brandeis University Press.
- Ram, Uri. (2008). Why secularism fails? Secular nationalism and religious revivalism in Israel. **International Journal of Politics, Culture, and Society**, 21(1). Pp. 57–73. <https://doi.org/10.1007/s10767-008-9039-3>.
- Richman, Rick. (2017, February 10). The 80th anniversary of the Two-State solution. **Mosaic**. Retrieved from <https://bit.ly/3ASHwqz>
- Rouhana, Nadim N. (1997). **Palestinian citizens in an ethnic Jewish state: Identities in conflict**. New Haven: Yale University Press.

Rouhana, Nadim N. (2018). Decolonization as reconciliation: Rethinking the national conflict paradigm in the Israeli-Palestinian conflict. **Ethnic and Racial Studies**, 41(4). Pp. 643–662. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1324999>

Rouhana, Nadim N., & Sabbagh-Khoury, Areej. (2015). Settler-colonial citizenship: Conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205–225. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2014.947671>

Rouhana, Nadim N., & Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (Eds.). (2021). **When politics are sacralized: Comparative perspectives on religious claims and nationalism**. Cambridge New York, NY Port Melbourne, VIC New Delhi Singapore: Cambridge University Press.

Rovner, Adam. (2014). **In the shadow of Zion: Promised lands before Israel**. New York: New York University Press.

Scham, Paul. (2018). A National that dwells alone: Israeli religious nationalism in the 21st century. **Israel Studies**, 23(3). Pp. 207–213.

SEZGIN, Yüksel. (2010). The Israeli Millet system: Examining legal pluralism through lenses of Nation-Building and Human Rights. **Israel Law Review**, 43(3). Pp. 631–654.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2017). The occupation of the senses: The prosthetic and aesthetic of state terror. **The British Journal of Criminology**, 57(6). Pp. 1279–1300.

Shapira, Anita. (2014). **Ben-Gurion: Father of modern Israel**. New Haven: Yale University Press.

Shenhav, Yehouda. (2007). Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a heuristic case. **Theory and Society**, 36(1). Pp. 1–30.

Shezaf, Hagar. (2019, July 5). Burying the Nakba: How Israel systematically hides evidence of 1948 expulsion of Arabs. **Haaretz**. Retrieved from <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.MAGAZINE-how-israel-systematically-hides-evidence-of-1948-expulsion-of-arabs-1.7435103>

Sultany, Nimer. (2017). The legal structures of subordination: The Palestinian minority and Israeli law. In Rouhana, Nadim N., & S. Huneidi, Sahar (Eds.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 191–237). Cambridge University Press.

- Tessler, Mark A. (2009). **A history of the Israeli-Palestinian conflict** (2nd ed). Bloomington: Indiana University Press.
- Thompson, Gardner. (2019). **Legacy of empire: Britain, Zionism and the creation of Israel**. London: Saqi.
- United Nations. (2017). **General Assembly demands all States comply with UN resolutions regarding status of Jerusalem**. Retrieved from <https://news.un.org/en/story/2017/12/640152-general-assembly-demands-all-states-comply-un-resolutions-regarding-status>
- Whitelam, Keith W. (1996). **The invention of ancient Israel: The silencing of Palestinian history**. London: Routledge.
- Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387–409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>
- Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 133–171. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648830>
- Yiftachel, Oren. (1999). 'Ethnocracy': The politics of Judaizing Israel/Palestine. **Constellations**, 6(3). Pp. 364–390.
- Zreik, Raef. (2016). When does a settler become a native? (With apologies to Mamdani). **Constellations**, 23(3). Pp. 351–364. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12240>





## جدليّة الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنية الاستعمار الإسرائيليّ: الأراضي المستعمرة عام 1967 نموذجًا

أحمد عزّ الدين أسعد

### ملخّص

يبحث هذا الفصل في جدليّة الطابعين الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنية مشروع الاستعمار الإسرائيليّ في الأراضي الفلسطينيّة المستعمرة عام 1967، مع تركيز خاصّ على الضفّة الغربيّة، وذلك من خلال فحص عدد من الممارسات الإسرائيليّة تجاه الفلسطينيّين من الضفّة الغربيّة في بعض القضايا، نحو: العمالة الفلسطينيّة؛ فرض الضرائب والغرامات والمخالفات؛ استخدام العملة الاستعماريّة الإسرائيليّة (الشيقل)؛ الاستغلال عبر الصادرات والواردات - وغيرها من الممارسات الاستغلاليّة.

كذلك تحاول الدراسة استكشاف التقاطعات بين الطابع الاستغلاليّ والطابع الاستيطانيّ، في المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ. يتناول هذا الفصل سيرورة المستعمر الإسرائيليّ في الاستغلال والاستيطان الاستعماريّ؛ وذلك من خلال المقاربة السياسيّة والاجتماعيّة من منظور الأصليّين ومقاومتهم.

وينطلق الفصل من مجادلة مركزيّة، مُفادها أنّ الطابع الاستغلاليّ (من استغلال الموارد إلى استغلال السكّان ومواردهم الماليّة) نما وتطوّر وتحوّل ضمن سياقات مركّبة ومعقّدة داخل المنظومة الاستعماريّة وبالصراع معها، وأسهمَ في خدمة بنية الاستيطان الاستعماريّ الإسرائيليّ وتطويرها ورفدها؛ كما أسهمت الممارسات الاستغلاليّة الإسرائيليّة في تكريس حالة تبعيّة فلسطينيّة للمنظومة الإسرائيليّة. إلى جانب ذلك، أسهمت الممارسات الاستغلاليّة في محاولات المحو الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ لمجموعات وشرائح من الشعب الفلسطينيّ (بعضها نجحت وبعضها لم تنجح)، وخلقت حالة اغتراب وتبعيّة لدى شرائح وفئات معيّنة؛ وأنتجت تلك الحالة من التبعيّة والاغتراب سلوكيّات فلسطينيّة جديدة كالسماسرة والكمبرادور (الوكلاء) الذين أسهموا في تفعيل شبكة الاستغلال الاستعماريّ وتطويرها. ويجدر بالإشارة أنّ هذه الدراسة تنطّرق إلى عمليّات الاستغلال الاستعماريّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، ولا تنطّرق إلى عمليّات الاستغلال الاستعماريّ ضدّ فلسطينيّ فلسطين المستعمرة عام 1948، مع العلم أنّ الدراسة ترى

المشروع الاستعماري الإسرائيلي على نحو تكاملي وبنوي في الأراضي المستعمرة عام 1948 والأراضي المستعمرة عام 1967. ويعتمد الفصل على عدد من الدراسات والمتابعات والإسهامات والمشاهدات الأنثروبولوجية والسوسولوجية التي نشط بها الباحث خلال الأعوام السابقة في حقليْن: العمل البدوي كعامل، والعمل الميداني كباحث.

## أولاً: دراسات الاستعمار الاستيطاني وفخّ الإزالة (Elimination)

انشغلت مجموعة واسعة من الدراسات والتنظيرات في مجال الاستعمار الاستيطاني بالتركيز على أفكار الإزالة والمحو، والتطهير العرقي، والإبادة الجماعية وغيرها من المفاهيم والممارسات الاستعمارية التي ترمي إلى استبدال السكّان الأصليين بمجموعات سكانية استعمارية (على سبيل المثال: صايغ، 1965؛ پايه، 2022؛ Veracini، 2012؛ Wolf، 2006). وهذا الانشغال مبرّر في الحالات التي جرت فيها إزالة فيزيائية وثقافية واجتماعية للسكّان الأصليين مثل الحالة الاستعمارية في أستراليا. لكن تبقى هناك فجوة في دراسات الاستعمار الاستيطاني عند دراسة مشروع استعمار استيطاني ما زال يمارس الاستعمار ولم يحقق الإزالة الفيزيائية والسياسية والثقافية للسكّان الأصليين الذين ما زالوا يمارسون المقاومة والصمود والتمرد ضده، وضدّ أدواته وأشكاله المتعدّدة. وفي دراسة سابقة (أسعد، 2018، ص 22) جادلت بأنّ من الجدير بالمقاومة الفلسطينية أن تكون بنويّة في مواجهة بنية الاستعمار الإسرائيلي. بيّن فايز الصايغ (1965، ص 5-12) سياسات الاستعمار الصهيوني لفلسطين بعدد من الأبعاد، أهمّها:

- نزع ملكية الشعب الأصلي جبرياً؛
- طرده من بلده الأصلي؛
- فرض سيادة أجنبية على أرضه؛
- هجرة مجموعات أجنبية لاحتلال الأرض التي طرد منها سكّانها الشرعيون، وفقدان الشعب الأصلي وجوده الطبيعي على الأرض.
- كذلك ميّز الصايغ الاستعمار الصهيوني عن الاستعمار الأوروبي التقليدي (غير الاستيطاني) بعدد من المحاور، أهمّها:
- المستعمرون الأوروبيون وفدوا بدوافع اقتصادية سياسية إمبريالية. أمّا المستعمرون الصهيونيون فهدفهم تأسيس وطن قومي ودولة لليهود؛

- استغلال السكّان الأصليين من قبل الأوروبيين في حالات متعدّدة (باستثناء نموذج استعمار أميركا وأستراليا وكندا). أمّا المستعمرون الصهيونيون فلا يوافقون على تعايش مستمرّ مع أهالي فلسطين؛

- تغلّب الأوروبيون على العوائق التي اعترضتهم. أمّا مستعمرو فلسطين فقد تعرّضوا لعوائق كثيرة، فقاومتهم الدولة العثمانيّة وسكّان فلسطين العرب.

ويمكن القول إنّ دراسة الصايغ مثّلت وعيًا مبكّرًا في فهم المشروع الاستعماريّ الصهيويّ، كمشروع قائم على نزع ملكيّة الأرض وطرده السكّان الفلسطينيين، بخلاف المشاريع الاستعماريّة الأوروبيّة القائمة على الاستغلال الاقتصاديّ (كالاستعمار البريطانيّ للهند - على سبيل المثال).

علاوة على ذلك، ركّز نور مصالحة (1997)، في دراسته للمخطّطات الإسرائيليّة حول الترحيل، على فكرة نهب الأرض وطرده السكّان ("الترانسفير") بناء على قاعدة "أرض أكثر وعرب أقلّ؛ أيّ إنّ الانشغال في دراسة المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ لدى مصالحة تركّز بالأساس في دراسة الأرض (فلسطين) والسكّان / الشعب (الفلسطينيين) ضمن سياقات الطرد والترانسفير للسكّان، التي تهدف أن تكون الأرض المستعمرة خالية أو شبه خالية من السكّان الأصليين. وقد جاءت دراسة إيلان بايه (2012، ص 3) لتفحص وتنقّب عن التطهير العرقيّ الذي تعرّض له الفلسطينيون في نكبة فلسطين عام 1948 وفق الخطة "دالّث" ("د" - بالعربيّة) من أجل طرد سكّان فلسطين، التي أدت إلى طرد ما يقارب 800 ألف ساكن أصليّ، ودمّرت 531 قرية فلسطينيّة، وقد كشف وليد الخالدي (1961، 1988)، في دراسته عن الخطة "د" وخطط التهجير ضدّ الفلسطينيين - قبل حديث بايه عنها في موجة المؤرّخين الإسرائيليّين الجدد. مقابل دراسة بايه عن التطهير العرقيّ، طرح ساري حنفي (2009، ص 67) مفهوم التطهير المكانيّ الذي يقوم على "الاقتلاع والاحتلال والدمار للمجال المكانيّ"، ويفترض (حنفي) أنّ ما جرى في فلسطين عام 1948 أقرب لأن يكون تطهيرًا مكانيًّا؛ وذلك أنّ مساحة الأرض التي حصل عليها المشروع الاستعماريّ الصهيويّ تفوق عمليّات التطهير العرقيّ التي وقعت ضدّ الفلسطينيين.

لقد انشغلت بعض الدراسات والقراءات القديمة والحديثة،<sup>1</sup> التي اهتمّت بدراسة المشروع الصهيويّ و"إسرائيل"، في موضوعين مركزيّين وهما الأرض كجغرافيا، والإنسان كديمجرافيا؛

1. ثمة كثيرون من الباحثين والأكاديميين الفلسطينيين الذين درسوا المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ لم يُذكروا على أهميّة أعمالهم وإسهاماتهم، التزامًا بحجم الفصل المحدود. من بينهم: إيليا زريق؛ نديم روحانا؛ جميل هلال؛ مجيد شحادة؛ رائف زريق؛ رنا بركات؛ هُئيّدة غانم؛ أريج صباغ - خوري؛ جوزيف مسعد؛ رشيد الخالدي؛ إسماعيل ناشف؛ سهاد ظاهر - ناشف؛ نادرة شلهوب - كيغوركيان؛ ميساء شقير؛ طارق دعنا...

وجرى توصيف ما وقع في فلسطين ما بين تطهير عرقيّ وتطهير اجتماعيّ وتطهير مكانيّ، بالتوازي مع مفهوم التطهير الاسميّ وَفُق دراسة عبد الرحيم الشيخ (2010) لاستبدال مسمّيات جغرافيا فلسطين بتسميات صهيونيّة وعبريّة وتوراتيّة، والعمل على دفن التاريخ الفلسطينيّ وَفُق دراسة بنفِنستي (Benvenisti, 2000)، وتغيير المشهد الفلسطينيّ ومحاولات أُسْرَلته (Abu-Lughod et al., 1999). لقد ركّزت مجموعة كبيرة من الدراسات على البعد الاستعماريّ الاستيطانيّ الذي يهدف إلى محو /إزالة الفلسطينيّ ومكانه ومسمّياته وروايته التاريخيّة.

وفي طروحات ذات صلة، يقترح صالح عبد الجواد (Abdel-Jawad, 1998) مفهوم التطهير الاجتماعيّ (السوسيوسايد) الذي يعني تدمير وتفكيك المجتمع الفلسطينيّ؛ وذلك كي يوضّح أنّ ما جرى في فلسطين ليس عمليّة ترانسفير وتطهير عرقيّ للسكّان فحسب، وإنّما هو عمليّة تدمير وتفكيك للمجتمع الفلسطينيّ، وأنّ ما جرى في فلسطين أعمق وأشمل من التطهير العرقيّ للسكّان. معنى هذا أنّ المشروع الصهيونيّ - وَفُق تصوّر عبد الجواد - رمى إلى تحقيق التطهير الاجتماعيّ للمجتمع الفلسطينيّ، معتبراً أنّ التطهير الاجتماعيّ كمفهوم وكمارسة أعمق من التطهير العرقيّ لفهم الحالة الفلسطينيّة، وهذا الطرح ينسجم مع فكرة بتر الحداثة الفلسطينيّة على أثر النكبة؛ وذلك بسبب غياب /سقوط المدينة الفلسطينيّة كحاضنة للحداثة الفلسطينيّة المبكّرة وَفُق مجادلة عزمي بشارة (1998) وسليم تمّاري (2005) ومناّر حسن (2019).

وتلك الأشكال المختلفة من الإزالة والاستغلال الطويل المدى للفلسطينيّ، اجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، تتلاقى في أفق مفهوم "النكبة المستمرة" الذي سكّه إلياس خوري (2012، ص 37). وعلى الرغم من أهمّيّتها، فإنّ بعض الدراسات حول الإزالة أهملت الطابع الاستعماريّ الاستغلاليّ الإسرائيليّ؛ ذلك الطابع الذي صلّب ودعم بنية المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ، وأسهم في محاولات عدّة للدفع في اتجاه الإزالة غير الفيزيائيّة بأشكالها الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والنفسيّة الطويلة المدى، وهو الجانب الذي سيعمل هذا الفصل على إحضاره، بالإضافة إلى الطابع الاستعماريّ الاستيطانيّ وتفاعله معه.

## ثانيًا: إسهامات مغايرة في دراسة الاستعمار الاستيطانيّ والاستعمار الإسرائيليّ في الضفة الغربيّة

مع بروز دراسات الاستعمار الاستيطانيّ (Settler Colonial Studies)، مطلع تسعينيّات القرن الماضي، طرح باتريك وولف (2006، ص 387-390) مقولة تأسيسيّة في توصيف الاستعمار الاستيطانيّ ملخصها أنّ الاستعمار الاستيطانيّ بنية /هيكليّ لا حدث ينتهي زمنيًّا،

بنيّة ترمي إلى إزالة الأصلّيين ومحوهم عوضاً عن استغلالهم والحصول على فائض القيمة الاقتصادية لعملهم؛ وذلك أنّ الهدف -بحسب رأيه- هو الأرض وليس الاستغلال المادّي. وميّز لورنسو فيراتشيني (2011، ص 1) بين الاستعمار الذي يخاطب المستعمر بقوله "أنت، اعمل لديّ" -أي الاستعمار الاستغلاليّ الكلاسيكيّ القائم على الربح والمنفعة الاقتصاديّة-، وذلك الاستعمار الذي يقول "أنت، ارحل من هنا" أي الاستعمار الاستيطانيّ الذي يهدف إلى الإزالة والمحو واستبدال السكّان. ويبيّن فيراتشيني (2015، ص 25-26) أنّ الاستعمار الاستيطانيّ يبتغي في النهاية إخفاء السكّان الأصلّيين، على الرغم من الاستفادة المؤقتة من قوّة عملهم. تمثّل الاستفادة المؤقتة حالة من الدمج بين سياسات الاستعمار الاستيطانيّ مع سياسات الاستعمار الاستغلاليّ، لكن المكوّن المركزيّ في الاستعمار الاستيطانيّ هو إزالة السكّان الأصلّيين إمّا جسديّاً وإمّا اجتماعيّاً.

تعدّ مجادلة فيراتشيني مهمّة في فهم سياسات الاستعمار الاستيطانيّ، الذي يوظّف سياسات الاستعمار الاستغلاليّ، لكن الإشكاليّة في طرح فيراتشيني تكمن في الرؤية المؤقتة لهذا التزاوج بين الطابعين الاستيطانيّ والاستغلاليّ، وكأنّ الاستعمار الاستيطانيّ لا يستقيم إلّا كاستعمار استيطانيّ يهدف إلى الإزالة، وإن اشتمل على بعد استغلاليّ فإنّ ذلك يكون مؤقتاً. مراقبة التجربة والممارسة الاستعماريّتين الإسرائيليّتين، ولا سيّما في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967، تُبيّن تزاوجاً وتداخلًا وتعلّقاً وأحياناً صراعاً بين الطابعين الاستيطانيّ والاستغلاليّ، كما يتمثّل الأبارتهايد، وإدارة السكّان عبْر السلطة الحيويّة والاستثمار في المستوطنات وغيرها. الطابع المزدوج للاستعمار الاستيطانيّ الاستغلاليّ الإسرائيليّ يظهر كاستعمار هجين (يجمع بين الاستيطان والإزالة من جهة، والاستغلال ونهب الثروات من جهة أخرى، ويمكن اعتبار الفصل العنصريّ والهيمنة والحكم العسكريّ والإدارة المدنيّة، وغيرها من الممارسات، سياساتٍ وأدواتٍ لتطبيق الاستعمار الاستيطانيّ والاستعمار الاستغلاليّ)، وفي الإمكان ملاحظة ذلك من خلال الممارسة الاستعماريّة الإسرائيليّة اليوميّة التي تستهدف فلسطين والفلسطينيّ والهويّة الفلسطينيّة، وموارد فلسطين البشريّة والطبيعيّة والماليّة -كما سيوضّح لاحقاً.

ارتفعت مجموعة من الدراسات المحليّة والعالميّة التي اهتمّت في دراسة المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ ومشاريع الاستعمار الاستيطانيّ إلى مقولة الإزالة /المحو، ليتحوّل مفهوم الإزالة أو ممارسة الإزالة إلى المعيار الرئيسيّ الذي يُبنى عليه الحكم على طبيعة وبنية المشروع الاستعماريّ: هل هو مشروع استعمار استيطانيّ إحلاليّ، أم هو مشروع استعمار استغلاليّ كلاسيكيّ؟ وربّما سبب هذا الفحّ المعرفيّ - السياسيّ هو المقارنات الفلسطينيّة المبكّرة المعرفيّة والسياسيّة مع النموذج الاستعماريّ الفرنسيّ في الجزائر

كمشروع استيطان إحلالي، أو محاولات فلسطينية لتبني نموذج مقاومة شبيه بالنموذج الجبهيّ الجزائريّ في ظلّ انتصار الثورة الجزائرية عام 1962؛ أيّ إنّه ربّما كان لتأثير الحركة الوطنية الفلسطينية بالتجربة التحررية الجزائرية دورٌ في اعتبار نموذجي الاستعمار في حالتي الجزائر وفلسطين متشابهين، فحصلت مقارنة استنساخية مع حالة الجزائر واستعمارها الفرنسي، إلى جانب التأثير الأكاديمي المتأخر نوعًا ما، في مجلة الاستعمار الاستيطاني، وخصوصًا دراسات وطروحات باتريك وولف عن المجتمعات الاستعمارية في أستراليا والأمريكيتين بعد مئات السنوات من وقوع الاستعمار فيها.

قدّمت إسهامات وقراءات عالمية وفلسطينية تحفظًا على نموذج /بردايم الاستعمار الاستيطاني، طارحةً (تلك الدراسات) رؤى وأفكارًا جديدة في دراسته، متبتهةً للاستخدام المفرط لهذا النموذج كإطار جاهز ومغلق، ومخضعةً إيّاه للنقد والمساءلة المنهجية والبحثية، واقتاحت بعض تلك الإسهامات إمكانية تقديم قراءة توفيقية لنموذج الاستعمار الاستيطاني بتواجه وتفاعله وصراعه وتطوّره مع نماذج كالاستعمار الاستغلالي والفصل العنصري والاحتلال العسكري وغيرها، وذلك ضمن علاقة جدلية وتطويرية ومصالحية (نفعية).

أسهم إيف تاك وواين يانج (2012، ص 4-5) في قراءة الاستعمار ضمن منظور الاستعمار الخارجي الاستغلالي والاستعمار الداخلي. يجري في الاستعمار الخارجي استغلال الموارد والثروات من البلاد المستعمرة؛ بينما في حالة الاستعمار الداخلي تكون السيطرة على الناس والأرض من قبل السلطة الاستعمارية. وطرح تاك ويانج مقولة مُفادها أنّ الاستعمار الاستيطاني يدار بواسطة نموذج الاستعمار الخارجي (الاستغلالي) والاستعمار الداخلي (الاستيطاني) تكون السيطرة الجيوسياسية داخل الحدود الاستعمارية؛ كونه لا وجود لفصل بين المستعمرة والدولة الاستعمارية الأم (المتروبول). ويضرب تاك ويانج مثالاً على ذلك الولايات المتحدة الأميركية، التي تجسّد نمطي الاستعمار الداخلي والخارجي: الاستعمار الداخلي جاء عبّر نقل الشعوب الأصلية من أرضها إلى محميات تسيطر الدولة عليها وعلى سكّانها؛ أمّا الاستعمار الخارجي فيتمثّل في تعدّين اليورانيوم على أراضي السكّان الأصليين جنوب غرب الولايات المتحدة الأميركية، واستخراج النفط من أراضي شعوب أسكا. ربّما في الإمكان اعتبار إسهام تاك ويانج من أوائل الإسهامات التي انتقدت نموذج الاستعمار الاستيطاني وفق ترسيم وولف.

يبين بدر وخليل (2021، ص 26) ويذكران "بأنّ هنالك فرقًا بين الاستعمار الاستيطاني والاستعمار الاستغلالي، قائمًا على النمط الاقتصادي المبني على استغلال اليد العاملة والأرض في الضفّة وقطاع غدّة، والتعامل مع الأصليين (دمج أم إزالة؟). وبالتالي وعلى ضوء صعوبة الإزالة الجماعية في الضفّة وغدّة، وترسيخ حالة الفصل في الضفّة بين المستوطن

والأصليّ، فإنّه من الصعوبة بمكان توصيف الحالة الاستعماريّة في الضفّة وغزّة كاستعمار استغلاليّ أو كاستعمار استيطانيّ كما يوظّره وولف أو فيراتشيني. وربّما يكون المخرَج باللجوء إلى مفهوم الاستعمار الاستيطانيّ كما خطّه تاك ويانج، كمفهوم بعيد عن ثنائيّة الاستعمار الاستغلاليّ والاستعمار الاستيطانيّ، وإنّما مفهوم يحوي في داخله نموذجي الاستعمار الاستغلاليّ والاستعمار الداخليّ [الإدارة الجيوسياسيّة داخل حدود الأُمّة الاستعماريّة] في علاقة جدليّة، بحيث نجد حالة من التمثيل بين إدارة السكّان واستغلال الموارد من ناحية (يد عاملة وأرض)، والسعي للمحو التدريجيّ للسكّان من ناحية أخرى".

واقترح بدر وخليل تبني مفهوم تاك ويانج للاستعمار في ظلّ استحالة / فشل المشروع الاستيطانيّ الإسرائيليّ بإزالة الجماعة للكلّ الفلسطينيّ؛ وذلك أنّ مفهوم تاك ويانج يقرأ الاستعمار ضمن جدليّة الاستعمار الداخليّ بالتداخل مع الاستعمار الاستغلاليّ في إدارة السكّان والهيمنة عليهم، واستغلالهم لصالح المشروع الاستعماريّ. يبيّن أنّ قراءة بدر وخليل هذه لم تكن واضحة على نحو كافٍ للفروق بين 67 و 48، لأنّ ممارسات الاستعمار في الضفّة الغربيّة مختلفة نوعًا ما عن ممارسات الاستعمار في فلسطين المستعمرة عام 1948؛ فقد شهدت أحداث النكبة عمليّة إزالة ومحو جسديّ ومكانيّ وغيرها - لم يتوقّف المحو عند عام 1948 ومناطق 48. أمّا في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة المستعمريّن عام 1967، فقد بيّنت دراسة أسعد وفخر الدين (2021، ص 889) أنّ الاحتلال الإسرائيليّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة يمكن وسمه بمنظومة سيطرة متعدّدة الأوجه وكنظام هجين يجمع ما بين كلّ من الاحتلال العسكريّ، بمعنى سيطرة عسكريّة لدولة على إقليم دولة أخرى، والاستيطان الإحلاليّ، كعمليّة استبدال لشعب بشعب آخر، وكنظومة حكم استعماريّ، أي كدولة استعماريّة تحكم مجتمعًا آخر تسلبه السيادة وتستغلّ موارده الطبيعيّة والبشريّة اقتصاديًا. والوجه الغالب في منظومة التحكّم هذه، على الأقلّ منذ صعود اليمين الإسرائيليّ في العقود الأخيرة وفي الوقت المنظور، هو الوجه الاستيطانيّ الإحلاليّ والفصل العنصريّ، وتتعدّد أشكال الإزالة والمحو -سواء في ذلك الجسديّ والنفسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ.

في سياق متّصل، انتقدت ساي إنجليرت (2020، ص 16-17) نموذج باتريك وولف ومنتسبي نموذجه، مدّعية أنّ الاستعمار الاستيطانيّ لا يقوم دائمًا على مبدأ الإزالة الجسديّة للسكّان الأصليّين في مجتمعات الاستعمار الاستيطانيّ، فبعض مجتمعات الاستعمار الاستيطانيّ في أفريقيا وأميركا اللاتينيّة قامت على استغلال السكّان الأصليّين. وأضافت أنّ نظام الاستعمار الاستيطانيّ ليس ثابتًا ولا محدّدًا مسبقًا؛ وإنّما هو نتاج الصراع، ويمكن أن يتغيّر مع مرور الوقت. وتنتزع مجموعات المستوطنين المملّكة وتوزّع الثروات المسروقة من المستعمريّن بينها. وتتحركّ الدول والحركات الاستعماريّة نحو الشعوب الأصليّة ضمن

سياسات متعدّدة، منها استغلال تلك الشعوب. تحرّرت إنجليز في طرحها من أغلال منطق حتمية الإزالة ووفق طرح وولف، وطوّرت نموذجًا آخر من خلال تتبّع الممارسة الاستعمارية للحركة الاستعمارية القائمة على الإزالة، والاستغلال، ونزع الملكية، ونهب الثروات من الشعوب الأصلية، واستغلال الشعوب في خدمة المشروع الاستعماري، وكذلك من خلال قراءتها لمجموعة من النماذج الاستعمارية التي قامت على استغلال العمالة الأصلية ونهب الثروات لبناء الاقتصاد الاستعماري.

في السياق الفلسطيني المستعمَر، جادل أحمد عزم (2019-2020، ص 9) بشأن تطوير الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية المحتلة، كمزيج من الاحتلال الإحلالي الاستيطاني، والاستعمار الخارجي الاستغلالي المهتم اهتمامًا بالغًا بأسواق وعمّال المناطق المستعمرة. "الاحتلال في جزء منه نموذج للاستيطان الإحلالي، على غرار العلاقة التي ربطت فرنسا مع الجزائر، حيث يُدار الاستيطان من قبل بشر وسكان جدد، والبقاء هناك، ولكن ممارساته تشابه كذلك النمط الاستعماري التقليدي، ولا سيّما النمط البريطاني في الهند ومصر وبلدان كثيرة، من حيث التركيز على السيطرة العسكرية، والاقتصادية خصوصًا في مجال التجارة والعمّال. إسرائيل مشروع يُلغى فلسطين من جهة، ولكنه يريد من جهة ثانية تحويل الفلسطينيين لِمَا يشبه المستعمرة الخارجية، من حيث التعامل معهم على أنهم سوق للبضائع ومصدر للعمالة والمواد الخام والموارد الطبيعية" (المصدر السابق).

ومن المنظور نفسه، يرى عزم (المصدر السابق، ص 10-11) أنّ شرائح واسعة من المزارعين ورجال الأعمال والتجار والصناعيين وشركات الأمن وشركات الكمبيوتر والاتصالات وتجار السلاح والمخدرات الإسرائيليين لا يعتبرون الضفة الغربية وقطاع غزة موضوع أرض توراتية مزعومة، أو مشروعًا صهيونيًا قومياً بقدر ما هما سوق ومكان للعمّال؛ وتلك النخب المدبّية التجارية والصناعية والعسكرية أصبحت لها مصلحة اقتصادية في ديمومة الاستعمار والاحتلال لأسباب مالية، وهنا يبرز تحالف في رفض إنهاء الاحتلال مع شرائح من القوميّين المتطرّفين المؤمنين بالاحتلال لأسباب دينية وقومية ونفسية.

قرأ عزم التشابك والتداخل بين الطابعين الاستيطاني والاستغلالي لمشروع الاستعمار الإسرائيلي في المناطق المحتلة عام 1967، من خلال متابعتها للممارسة الاستعمارية الإسرائيلية اليومية، القائمة على إزالة/محو فلسطين من ناحية، وعلى ممارسة استعمارية قائمة على الاستغلال الاقتصادي والمادي للفلسطينيين وللموارد الفلسطينية من ناحية أخرى؛ أي إنّ الفلسطيني يُستغلّ من خلال البنى الاستعمارية الإسرائيلية، فيسهّل بذلك عملية نموّ المشروع الاستيطاني الاستعماري ومؤسساته المختلفة. في هذا الشأن، يمكن الاطلاع على مثال القطاع الخاص الإسرائيلي الذي يستغلّ العمالة الفلسطينية الماهرة وغير



الماهرة والجامعيّة أيضاً، بسبب أجورها الرخيصة مقارنة بأجر العمالة الإسرائيليّة أو الأجنبيّة، فضلاً عن مهارتها وإتقانها للعمل، وتحملها ضغط العمل وظروفه السيئة، وأتسام العمالة الفلسطينيّة بالمرونة (يعود العامل بعد انتهاء عمله إلى منزله -على العكس ممّا لدى العمالة الأجنبيّة التي تقيم في "إسرائيل"). وقد قطع القطاع الخاصّ الإسرائيليّ المستثمر في المجال التكنولوجيّ شوطاً كبيراً في استغلال العمالة الفلسطينيّة (من بينهم مهندسو حاسوب، ومختصّو برمجة، ومختصّو أنظمة معلومات IT وغيرهم). تعمل تلك العمالة الفلسطينيّة في شركات في الضفّة الغربيّة لصالح شركات إسرائيليّة كبرى في "إسرائيل"، مع العلم أنّ للكثير من الشركات الإسرائيليّة العاملة في المجال التكنولوجيّ علاقات وثيقة مع المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة لكون جزء مهمّ من مديريها وموظّفيها والمهمين عليها ضباطاً خدموا في الوحدة 8200 المسؤولة عن التجسس الإلكترونيّ لصالح الجيش الإسرائيليّ؛ وربّما تسهم اليد العاملة الفلسطينيّة المتخصّصة في التكنولوجيا في خدمات وبرامج تخدم المنظومة الاستعماريّة في هيمنتها وضبطها ومراقبتها ومعاقبها للفلسطينيّين، دون علم تلك اليد العاملة بإسهاماتها في قمع ذاتها ومجتمعها.<sup>2</sup>

من المنطقيّ فهم البنية الاقتصاديّة الإسرائيليّة على أنّها بنية استعمار استيطانيّ تربطها علاقات جدليّة وتفاعليّة، مع فواعل ومجموعات مصالح ومستثمرين وشركات ورجال أعمال يمثّلون بنية الاستعمار الاستغلاليّ؛ وتنشط تلك البنية الاستغلاليّة لخدمة بنية الاستعمار الاستيطانيّ الإسرائيليّ، ولخدمة نفسها ولتحقيق أرباحها ومصالحها الاقتصاديّة والاستثماريّة. تتفق هذه الرؤية مع استنتاج إنجليرت (2020، ص 5) التي ترى أنّ تطوّر الاقتصاد الاستعماريّ الاستيطانيّ قام -في المقام الأوّل- على استغلال العمالة الأصليّة في جنوب أفريقيا والجزائر وبوليفيا والمكسيك. وقد يدفعنا هذا الاستنتاج إلى إعادة النظر في مشاريع الاستعمار الاستيطانيّ ومقاربتها كمشاريع استعماريّة قائمة على جدليّة الطابع الاستعماريّ والطابع الاستغلاليّ والتداخل والصراع بين الطابعين والتفاعل بينهما.

خلال جائحة كورونا في فلسطين، وعلى وجه التحديد في الضفّة الغربيّة، تجلّت طبيعة الطابع الاستغلاليّ في المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ، وذلك من خلال استغلال العمالة الفلسطينيّة من الضفّة الغربيّة على الرغم من خطورة الظرف الصحيّ. في دراسة سابقة (أسعد، 2020، ص 139)، بيّنت كيف تعاملت السلطات الإسرائيليّة خلال جائحة كورونا مع العمّال الفلسطينيّين بمنطق الاستغلال الاستعماريّ لكي تستمرّ عجلة الاقتصاد الإسرائيليّ، وجدلّت بأنّ جائحة كورونا مثّلت مختبراً لكشف الطابع الاستغلاليّ المتزاوج مع الطابع الاستيطانيّ في الاستعمار الإسرائيليّ. وخلصت الدراسة التي بُنيت على دراسة

2، جزء من هذا التحليل مبنيّ على ملاحظات ومحادثات مع بعض العاملين في تلك الشركات.

أنثروبولوجية للعمال الفلسطينيين إلى أنه "المشروع الاستعماري الإسرائيلي مشروع استعمار استيطاني استغلالي، يعمل على تطهير كل ما هو فلسطيني، وما تبقى من فلسطين والفلسطينيين يجري استغلالهم على نحو استعماري لخدمة هدف المشروع الاستعماري المركزي في الاستيطان والمحو والاستغلال [...] تعمل المنظومة الاستعمارية الإسرائيلية بمنطق جدلي وتفاعلي بين النسق أو المبنى الاستيطاني والمبنى الاستغلالي؛ ويكمل كل منهما الآخر ويعززه" (المصدر السابق). وتعزز هذه المنظومة الاستعمارية فكرة "عبيد الحقل وعبيد المنزل" واستغلال شرائح من الفلسطينيين، ولا سيما وسطاء العمال والسماسة الذين يقومون بدور عبيد المنزل والعمال عبيد الحقل (أسعد، 2019، ص 161-162).

في الحالة الفلسطينية، لم يستطع المشروع الاستعماري الإسرائيلي حسم قضية السكان الفلسطينيين بالموح أو بالطرد، على الرغم من ممارسته لسياسات الاستعمار الاستيطاني (القتل؛ الطرد؛ المجازر الجماعية؛ هدم القرى - وغيرها من الأفعال الاستيطانية) لكنها لم تحقق الإزالة الكاملة للفلسطينيين؛ ويرى طارق دعنا وعلي الجرباوي (2017، ص 20) أن صمود الشعب الفلسطيني في أرضه شكّل تحديًا هيكليًا دائمًا للمشروع الاستعماري الإسرائيلي.

بسبب صمود وبقاء تجمعات فلسطينية في فلسطين المستعمرة عام 1948، وتجمعات في فلسطين المستعمرة عام 1967 في الضفة الغربية وقطاع غزة، عملت السلطات الإسرائيلية على تطوير سياسات الدمج الاقتصادي، وإحاق الاقتصاد الفلسطيني بالاقتصاد الإسرائيلي، وتحسين الظروف الاقتصادية للفلسطينيين لتقويض الانتماء الوطني والسياسي لديهم، وغيرها من السياسات التي تقترب من كونها سياسات استغلال استعماري ترمي إلى المحو الاجتماعي والثقافي والسياسي والنفسي والاقتصادي؛ وتؤدي إلى اغتراب الفلسطينيين عن ذاته ووطنه (لم تنجح تلك السياسات، لكنها لم تفشل فشلًا ذريعًا، بل لقد حققت بعض أهدافها وتطلعاتها). وذاتك (الاغتراب والمحو) يعززان ويسهمان في فكرة الإزالة الطويلة المدى التي يسعى مشروع الاستعمار الاستيطاني إلى تحقيقها، من خلال سياسات الاستعمار الاستيطاني وسياسات الاستعمار الاستغلالي.

تبقى المجادلات النظرية والنقاشات النظرية شائكة في فهم جدلية الطابع المزدوج للاستعمار الإسرائيلي؛ لكن في الإمكان - من خلال بعض المؤشرات والمعطيات الأمبريقية والتاريخية والميدانية، والملاحظة بالمشاركة والمعايشة اليومية - رصد ذلك التداخل وذاك التزاوج بين الطابعين الاستيطاني والاستغلالي، أو ملامسة بعض مآطنه وجوانبه.

## ثالثاً: تاريخية الاستغلال الصهيوني الإسرائيلي وسياسات الهيمنة

تعرّضت فلسطين إلى استغلال استعماريّ صهيونيّ قبل النكبة عام 1948؛ فقد قام الاستعمار البريطانيّ في فلسطين بمنح حقوق وامتيازات لشركات صهيويّة من أجل استغلال فلسطين ومواردها وعمّالها. منّح شركة اليهوديّ الروسيّ پنحاس روتنبرج امتياز توليد الكهرباء من نهريّ اليرموك والأردن عام 1921. ومنح شركة فلسطين للبوتاس (وهي شركة بريطانيّة - صهيويّة) امتياز استثمار أملاح من البحر الميت عام 1929. وقد أسهمت تلك المشاريع في الاستغلال الاقتصاديّ الاستعماريّ، وفي التمهيد لعمليّة الاستيطان الاستعماريّ لفلسطين، وكذلك في تصيلب البنى الاستعماريّة الاستيطانيّة الاقتصاديّة والعسكريّة والبنى التحتيّة وغيرها، وهو ما أسهم لاحقاً في التأسيس لبنى استعمار استيطانيّ تمثّلت في دولة الاستعمار الاستيطانيّ "إسرائيل"، وعملت المنظّمات الصهيونيّة على استغلال موارد فلسطين، وحاربت العمالة الفلسطينيّة ضمن الرؤية الصهيونيّة "العمل العبريّ" و "احتلال العمل"، انطلاقاً من رؤية أيديولوجيّة صهيويّة ترى في العمل الصهيونيّ عمليّة إحياء لـ "أرض إسرائيل". وقد رصد غسان كنفاني ذلك الاستغلال وتلك التحوّلات الاقتصاديّة في دراسته عن ثورة 1936-1939.

جادل كنفاني (1972) بأنّ تفكّك المجتمع الفلسطينيّ وتشوّهه في الفترة الممتدّة بين العاميّ 1936-1939 كان نتيجة عدّة عوامل، ونتيجة التحوّلات المجتمعيّة وبخاصّة تحوّل اقتصاد المجتمع الفلسطينيّ من اقتصاد إقطاعيّ زراعيّ إلى اقتصاد صناعيّ من خلال نموّ الصناعات اليهوديّة (الصهيويّة). وبين كنفاني أنّ تلك التحوّلات غير الطبيعيّة أثّرت في بنية الاقتصاد الفلسطينيّ والملكيّات الفلسطينيّة، ومن تلك التغيّرات: انخفاض الصادرات العربيّة؛ طرد العمّال العرب من الصناعة الصهيونيّة؛ ضعف الحركة النقابيّة العماليّة العربيّة؛ تركّز ملكيّات الأرض في يد الإقطاعيّين الفلسطينيّين. وكانت فترة الأعوام 1936-1939 هي الفترة التي أفسح فيها الاستعمار البريطانيّ المجال للحركة الصهيونيّة لتقوية ودعم الاقتصاد الصهيونيّ الاستعماريّ في فلسطين، من خلال امتيازات الحكومة البريطانيّة للحركة الصهيونيّة في فلسطين. من مجادلة كنفاني، يمكن الاستنتاج أنّ جزءاً من تأسيس المشروع الاستعماريّ الصهيونيّ قبل النكبة انشغل واهتمّ بتدعيم البنية الاقتصاديّة الاستعماريّة الاستغلاليّة، ولا سيّما الموارد والبنى الاقتصاديّة الفلسطينيّة، قبل أن ينجز المشروع الاستعماريّ دولة الاستعمار الاستيطانيّ "إسرائيل" عام 1948.

بعد استعمار ما تبقيّ من فلسطين، عام 1967، عمل موشيه ديان على إنشاء وحدة اقتصاديّة بين الأراضي المستعمرة عام 1967 مع "إسرائيل". وبين جيفري أرونسون (1990، ص 41-44) سعيّ الحكومة الإسرائيليّة وسياساتها إلى جنيّ أعظم المكاسب

لأصحاب المصانع والمزارع الإسرائيلية في السوق الجديدة التي افتُتحت (في الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس الشرقية)، ولاستغلال المخزون الهائل من اليد العاملة الفلسطينية، وفي الوقت ذاته كان ثمة حرص على حماية السوق الإسرائيلية من السلع والمنتجات الفلسطينية. وأُتخذت مجموعة من الإجراءات لتسهيل عملية الدمج الاقتصادي، نحو: إزالة الرسوم الجمركية عن السلع التي تدخل إلى الضفة الغربية وقطاع غزة، ممارسة الرقابة على صادرات المناطق المستعمرة عام 1967 التي تُصدّر إلى الأسواق الخارجية؛ فرض قيود صارمة على واردات الأراضي المستعمرة من الخارج؛ السماح للعمال الفلسطينيين بالعمل في "إسرائيل". كان الدمج الاقتصادي يكمل ضمّ الأراضي، وكانت تحركه ذهنية التنمية المنفصلة وغير المتكافئة. ومُورس الاستغلال تجاه العمالة الفلسطينية. وبين أرونسون أنه في سنة 1968 أسست إسرائيل مكاتب رسمية لتوظيف العمال الفلسطينيين في المصالح الإسرائيلية، وفرضت نسبة 30% كرسوم أرباح على كلّ من يستعين بمكاتب العمل، وكانت العمالة الفلسطينية أرخص من العمالة الإسرائيلية. بعد عام 1970، سُويت الأجور صُورًا بالنسبة إلى العمال المسجّلين، لكن متوسط الأجور بقي أقلّ من أجور العمالة الإسرائيلية بنسبة 50%. ومع اقتطاع نسبة 30% من رواتب وأجور العمال المسجّلين للضرائب والتأمين الوطني والضمان الاجتماعي، ولأنّ القانون الإسرائيلي لم يكن نافذًا على الضفة الغربية وقطاع غزة، فقد حُرِم العمال من راتب التقاعد وضمان البطالة، والإجازات المرضية. وضمان حوادث العمل.

في سياق متصل؛ جادل رجا شحادة (1990، ص 228-229) بأنّ الاحتلال الإسرائيلي (1967-1990) كان استغلاليًا من الناحية الاقتصادية؛ إذ حوّل الأراضي المحتلة إلى مصدر لاستغلال عمال بأجور متدنية، وإلى سوق مفتوحة للصادرات الإسرائيلية. وقد شكّلت الأراضي الفلسطينية المحتلة مصدرًا للدخل عن طريق الضرائب المباشرة وغير المباشرة التي تصبّ في الخزينة الإسرائيلية، وتُستخدَم في سدّ حاجات المستهلك الإسرائيلي. وشكّلت الأراضي المحتلة ثاني أكبر أسواق إسرائيل بعد الولايات المتحدة الأمريكية. وقبل إقامة السلطة الفلسطينية، لم تضع إسرائيل قيودًا على الصادرات الإسرائيلية إلى الأراضي الفلسطينية، وفي المقابل كان وصول الفلسطينيين إلى الأسواق الإسرائيلية يخضع لقيود مشدّدة، بموجبها لا يستطيع الفلسطيني أن يبيع إنتاجه الزراعي في إسرائيل من دون الحصول على الرخص التي تخضع لقيود شديدة لمنع منافستها للمنتجات الإسرائيلية. وسيطرت إسرائيل على تصدير الإنتاج الزراعي الفلسطيني إلى الخارج من خلال حصر التسويق بحيث يجري عبر مجلس تسويق الصادرات الإسرائيلية (چريسكو) الذي يبيع الإنتاج بأرباح تعود على إسرائيل وتحت أسماء تجارية إسرائيلية. وبقية السوق الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة منذ احتلال عام 1967 سوقًا تابعة ومأسورة للسوق الإسرائيلية، ممّا عرقل نموّ

الصناعة الفلسطينية، فاقترع ما يُستورد من الضفّة على ما تتعاقد الشركات الإسرائيليّة على تصنيعه من منسوجات وصناعات جلدية تتطلّب عملاً يدويّاً مكثّفاً.

يعزّز المبنى الاستيطانيّ المبنى الاستغلاليّ، ويكثّف المبنى الاستغلاليّ المبنى الاستيطانيّ ويدعمه عبر علاقة جدليّة عضويّة وبنويّة تطوّريّة. على سبيل المثال، تصدر إسرائيل أراضيّ في الضفّة الغربيّة وتسمح لأصحاب تلك الأراضي بالعمل عمّالاً في المستوطنات (فمثلاً، استعمرت أراضي قرى ريف غرب بيت لحم، وعمل أبناء تلك القرى في تلك المستوطنات المُقامة على أراضي قريتهم)؛ وبذا تحقّق إسرائيل الاستيطان على الأرض وتستغلّ اليد العاملة الفلسطينيّة في البناء الاستيطانيّ، وتضرب في الوقت ذاته نمط الإنتاج الفلسطينيّ وتخلق حالة تبعيّة دائمة للاحتلال. تسوّق مثلاً آخز: تصدر الحكومة الإسرائيليّة أراضي فلسطينيّة، ومن ثمّ يستثمر القطاع الخاصّ الإسرائيليّ فيها من خلال البناء للاستعمار أو استغلال الموارد، وكذلك يستفيد المستوطنون من الطبقات الوسطى والدنيا من مزايا المستوطنات وتسهيلات الحكومة الإسرائيليّة ويذهبون للسكن فيها -وهناك الكثير من أوجه المنفعة المتبادلة بين الطابعتين.

كان الاستغلال الاستعماريّ في بدايات المشروع الاستعماريّ الإسرائيليّ في مرحلة ما قبل الدولة، أي قبل عام 1948، يركّز بصورة واسعة على استغلال الأرض والموارد الطبيعيّة على نحو أكبر من استغلال اليد العاملة الفلسطينيّة، انطلاقاً من منظور أيديولوجيّ صهيونيّ وسياسات العمل العبريّ وغير ذلك. لكن في المراحل المتقدّمة من المشروع الاستعماريّ وبناء الدولة وحاجتها إلى سدّ الفجوات في اليد العاملة في مجاليّ التشييد والبناء والزراعة، وفي ظلّ نموّ أصحاب مصالح ورجال أعمال وشركات إسرائيليّة تدفع في اتجاه تشغيل اليد العاملة الرخيصة الأجر، تطوّر الطابع الاستغلاليّ حتّى في الفترة الواقعة بين العاميّين 1948-1967، حيث أسهمت مصادرة أراضي الفلسطينيين في تحويلهم إلى يد عاملة في مجالات العمل اليدويّ (سعدى، 2020). وبعد حرب عام 1967، برز الجانب الاستغلاليّ بقوة لاستغلال أكبر لليد العاملة وللموارد الطبيعيّة، ولكلّ ما يمكن استغلاله من فلسطين والفلسطينيّين، وبخاصّة بعد توافر أعداد كبيرة من الفلسطينيين العاطلين عن العمل، الذين حوّلهم المشروع الاستعماريّ من فلاّحين إلى عمالة مياومة وعمّال في "إسرائيل".

بعد استعمار سائر الأراضي الفلسطينيّة عام 1967، حدث تحوّل في الرؤية الصهيونيّة الأيديولوجيّة نحو تشغيل الفلسطينيين؛ فالمساحة الجغرافيّة الواقعة تحت سلطة الدولة الاستعماريّة توسّعت لتشمل مساحة فلسطين التاريخيّة (بالإضافة إلى شبه جزيرة سيناء والجلولان)، وبرزت معضلة سكّان المناطق المحتلّة عام 1967؛ فمن الصعب إزالتهم أو طردهم جماعيّاً؛ وذلك لأسباب فلسطينيّة مرتبطة بالصمود والمقاومة والتعلّم من درس

النكبة عام 1948، ولأسباب مرتبطة بقدرات الدولة الاستعماريّة وإمكانيّاتها على الإزالة، ولظروف الواقع الإقليميّ والدوليّ وتوازناته. لذلك رسمت السياسات الاستعماريّة لاستغلال تلك الفئات السكّانيّة في الضفّة الغربيّة لتعميق تبعيّتها وارتباطها بالاقتصاد الإسرائيليّ، ابتغاءً تحقيق هدف استعماريّ يسهم في انفكاك السكّان الفلسطينيّين عن برنامج منّظمة التحرير الفلسطينيّة وفصائلها، وذلك ضمن الاعتقاد أو التصوّر الإسرائيليّ أنّ منظور الاستقرار الاقتصاديّ وتحسّن ظروف المعيشة يعمل على تخفيف الاحتقان ضدّ "إسرائيل" لدى سكّان المناطق المستعمرة عام 1967. إلى جانب ذلك، برز رجال أعمال وشركات اقتصاديّة يروّون أنّ تلك المناطق فرصة ذهبيّة لاستغلال والنهب في سياق المشروع الاستيطانيّ؛ وهنا يكمن تلاقي الأهداف والغايات والسياسات في البنية الاستيطانيّة مع سياسات وغايات البنية الاستغلاليّة.

## رابعًا: العمالة الفلسطينيّة 1967-2020: الاستغلال الإسرائيليّ لعمّال الضفّة الغربيّة

أشارت ليلي فرسخ (2010، ص 16-18) إلى العوامل التي أسهمت في انتقال العمّال الفلسطينيّين إلى العمل في إسرائيل، من خلال تحليلها جدليّة علاقة العمل والأرض بين إسرائيل من جهة، والضفّة الغربيّة وقطاع غزّة من جهة أخرى. فقد كانت هجرة العمّال نتيجة خاصيّة الاحتلال الإسرائيليّ وتأثيره في التنمية الاقتصاديّة الفلسطينيّة، واستيعابه القوّة العاملة، ونتيجة عوامل بنيويّة حصلت في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة في الفترة الواقعة بين العامين 1967-2000، وحتّمت على الفلسطينيّين دخول الاقتصاد الإسرائيليّ وبناء المستعمرات. وما زاد التغيير البنيويّ هو اهتمام إسرائيل بدعم سيطرتها على الأرض الفلسطينيّة، وهذا ممّا حالّ دون أن يستقلّ الاقتصاد الفلسطينيّ بذاته ويستوعب قوّةه العاملة. وتقول فرسخ إنّ هناك التقاءً في إسرائيل بين سياسات الأرض والعمل والدولة، وهذا اللقاء هو ما يؤدّي إلى "استعمال إسرائيل لعمالة فلسطينيّة في مصادرة أراضي الفلسطينيّين"، أي تشغيل الفلسطينيّين في بناء المستوطنات المقامة على أراضي الفلسطينيّين المصادرة. إنّ مرّد نموّ القوّة العاملة في إسرائيل يعود إلى ضعف خيارات التشغيل داخل الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، إلى جانب تأثير سياسات الاستيطان والتجارة الإسرائيليّة وارتفاع الأجور في العمل الإسرائيليّ، إلى جانب انعدام فرص التشغيل محليًّا.

مقابل هذا، بيّن محمّد خليفة (1998، ص 195-198) ما قامت به السياسة الاقتصاديّة الإسرائيليّة من استغلال للعمّال الفلسطينيّين، والعمل على تدمير اقتصاد الأراضي المحتلة، وجعل اقتصادها تابعًا للاقتصاد الإسرائيليّ ومندمجًا فيه، وسُمح للعمّال الفلسطينيّين

بالعمل في إسرائيل بغية تسهيل عمليّة الدمج الاقتصاديّ. وتُعتبر إسرائيل المستفيد الأول من العمّال الفلسطينيين من حيث اقتطاعات الأجور واستخدامهم كوسيلة لدمج الأراضي المحتلة، والضغط عليها، وانتقال العمّال الفلسطينيين إلى إسرائيل له آثار سلبيّة على الاقتصاد الفلسطينيّ؛ إذ إنّه يتأثّر بالتقلّبات والأزمات التي تحدّث في الاقتصاد الإسرائيليّ، إضافة إلى حدوث اختناقات في سوق العمل الفلسطينيّ.

ويرى رجا شحادة (1990، ص 230) أنّ الأراضي الفلسطينيّة كانت مصدرًا للمال بالنسبة إلى إسرائيل. ففي أوّل عشرين عامًا من الاحتلال، اقتطعت إسرائيل نحو مليار دولار من أجور العمال الفلسطينيين في إسرائيل لقاء منافع مفتوّرة لا تعود عليهم بشيء، لكونهم لا يقيمون في "إسرائيل"؛ إذ إنّهم في واقع الحال لم يستفدوا الفلسطينيين من تلك المبالغ. على سبيل المثال، من صندوق الحسومات اقتطعت إسرائيل مبلغ 250,000 دولار أمريكيّ وجد طريقه مباشرة ليكون ضمن نفقات للدولة. يتبيّن من دراسة شحادة أنّ الاستغلال الإسرائيليّ للعمّال مزدوج: فهو استغلال في الأجور وفي ظروف العمل والتشغيل، وهو كذلك استغلال العمّال في حسم مبالغ ضخمة -كالتأمينات والإجازات والضمان الاجتماعيّ- لم يستفدوا العمال الفلسطينيون منها لأنّ قانون العمل الإسرائيليّ لا يسري على سكّان الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة.

ومن جانب آخر، أدعت زنده شرارة (1991، ص 350) أنّ الاحتلال أراد من تشغيل العمّال الفلسطينيين مساعدتهم في رفع مستوى حياتهم، وإيجاد حالة من الرفاه الاقتصاديّ بحيث يكون لدى السكّان "الكثير ممّا يخسرونه" إذا أرادوا معارضة السلطات الإسرائيليّة أو دعم العمل الفدائيّ. ويبيّن كاتب هذه الدراسة في دراسة سابقة (أسعد، 2020) أنّ هذا المنطق الاستعماريّ حول "الأراضي الفلسطينيّة المحتلة عام 1967 إلى خزّان للأيدي العاملة، وعمل على تشويه المبنى الاقتصاديّ من مبنى زراعيّ إلى مبنى عمالة يوميّة، وهجر الفلسطينيين أرضه لصالح العمل في المستوطنات. وهنا برز نمط استعماريّ استغلاليّ تمثّل في استغلال اليد العاملة الفلسطينيّة التي هجرت أرضها لصالح عمالة المياومة في إسرائيل. هذا التحوّل في مبنى الاقتصاد الفلسطينيّ، وتزكّ الأرض الفلسطينيّة، عزّزا فُرص مصادرة الأراضي وهجرها. بعبارة أخرى، قام النمط الاستغلاليّ من قبل شركات كبرى، مقاولين، سماسرة، عقاريّين، أصحاب مصانع، تجّار، شركات تكنولوجيا، وغيرهم بإفادة جميع تلك الفئات والشرائح، ولا سيّما في جني أرباحها بالاعتماد على العمالة الفلسطينيّة والسوق الفلسطينيّ؛ وفي هذه الحالة عزّز النمط الاستعماريّ الاستغلاليّ المشروّع الاستعماريّ الاستيطانيّ من خلال زيادة حجم الاستعمار وبناء المستوطنات ومصادرات الأراضي وبناء المرافق الاستعماريّة". وهذا سبيل للتبعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة، وهذا قريب نوعًا ما من

السياسات الاستعماريّة تجاه الفلسطينيين في فلسطين المحتلة عام 1948، التي تطرّق إليها سعدي (2020، ص 80)، تلك التي ابتغت خلق تبعيّة فرديّة وجماعيّة للفلسطينيين تجاه دولة إسرائيل، إلى جانب تجميعهم على هامش الاقتصاد الإسرائيليّ.

جاء تحسين الظروف الاقتصاديّة لسكّان الضفّة الغربيّة، عقب استعمار الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة عام 1967، خدمةً للمشروع الاستعماريّ؛ وذلك أنّ الرؤية الإسرائيليّة الاستعماريّة عملت على استغلال جزء كبير من سكّان الضفّة الغربيّة كعمالة رخيصة الثمن، وفكّكت المبنى الاقتصاديّ الفلسطينيّ وأتبعته للاقتصاد الإسرائيليّ، وحوّلت الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة إلى سوق للبضائع الإسرائيليّة. أسهمت جميع تلك الإجراءات في عمليّة الضبط الاستعماريّ والهيمنة الاستعماريّة للسيطرة على سكّان المناطق المستعمرة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، ولتعميق عمليّة الاغتراب أو الإزالة الطويلة المدى سياسيًا وثقافيًا واقتصاديًا؛ بالتوازي مع السرقة والاستيطان للأراضي الفلسطينيّة واستغلال مواردها الطبيعيّة، والعمل على إذابة الروح الوطنيّة النضاليّة في المناطق المستعمرة. هذا النمط الاستعماريّ هو نمط استعمار هجين يجمع على نحوٍ جديّ ما بين الطابع الاستيطانيّ والطابع الاستغلاليّ.

بيّن تقرير لمؤتمر الأمم المتّحدة في التجارة والتنمية (UNCTAD) (2019، ص 4-5) تزايد الاعتماد الإسرائيليّ على العمالة الفلسطينيّة، بسبب نقص العمالة ذات المهارات المتدنيّة في إسرائيل، ولا سيّما في الزراعة والبناء. أوّلًا لأنّ المحاولات الإسرائيليّة الأوّليّة لسدّ الفجوة العماليّة بعمّال من آسيا لم تحقّق نجاحًا، وثانيًا لأنّ أصحاب العمل في إسرائيل والمستوطنات يفضّلون العمال الفلسطينيّين؛ بسبب مهاراتهم ومعرفتهم في العمل (وسهولة التواصل باللغة العبريّة بين العمّال وأرباب العمل الإسرائيليّين).<sup>3</sup> وثمة فارق حاسم اجتماعيّ اقتصاديّ اقتصاديّ هو عودة العمّال الفلسطينيّين إلى الضفّة الغربيّة في نهاية يوم العمل، وبذلك ليس لهم تأثير على التركيبة الديمجرافيّة لإسرائيل. يقوِّض العمل داخل الخطّ الأخضر الاقتصاد الفلسطينيّ من خلال تقويض قدرته التنافسيّة، وذلك بتأثيره على الأجور المحليّة وعلى سعر الصرف الحقيقيّ للعملة.<sup>4</sup>

3. بناءً على خبرة شخصيّة ومشاهدات في الميدان.

4. يؤدّي تدفّق دخل العمل المكتسب في إسرائيل والمستوطنات إلى زيادة الأسعار النسبيّة للسلع غير القابلة للتداول (الخدمات والبناء) مقارنةً بسعر السلع التجاريّة (الزراعة والتصنيع)، الأمر الذي يضعف القدرة التنافسيّة لدى قطاع التصدير والقطاعات المحليّة التي تتنافس مع السلع المستوردة. وبذا فإنّ تصدير العمالة إلى إسرائيل على المدى البعيد يقوِّض قدرة الاقتصاد الفلسطينيّ على تصدير السلع والخدمات. فقد أظهرت نتائج بعض الدراسات أنّ العمالة داخل الخطّ الأخضر والمستوطنات تؤدّي في المدى البعيد إلى انخفاض الصادرات الفلسطينيّة بنسبة 5%، وزيادة الواردات بنسبة 6%، وبالتالي إلى انخفاض الناتج المحليّ الإجماليّ.



ويبين كاتب هذه السطور في دراسة سابقة (أسعد، 2020) أنّ إسرائيل قد نجحت في استخدام العمالة الفلسطينية وسيلة لدمج الأراضي المحتلة وعزلها في آن، فخلال جائحة كورونا (آذار - حزيران 2020) عملت إسرائيل على ممارسة هيمنتها المطلقة على العمالة الفلسطينية وقامت بالتحكّم بدخولها وخروجها، وأجبرت العمّال على العمل لمدة تقارب 60 يومًا في الموجة الأولى من الجائحة، ومدّة تقارب 30 يومًا في الموجة الثانية من الكورونا، فمارست السلطة الإسرائيليّة هيمنتها وسياساتها الاستعماريّة والاستغلاليّة على نحوٍ مباشر على العمالة الفلسطينيّة.

تعمل السياسات الإسرائيليّة بمنطق علائقيّ متداخل في التعامل مع العمّال الفلسطينيين؛ فالهدف لا يقتصر على استغلال العامل الفلسطينيّ وسرقة جهده، وإسهامه في العمل في ظروف عمل شاقّة، وبأجور متدنّية مقارنة مع العمالة الأجنبيّة (مثل العمالة الآسيويّة، والتركيّة، والرومانيّة)، وإثما تتعدّى السياسات عمليّة الاستغلال المباشر إلى الاستغلال الخفيّ أو الهيمنة والسيطرة التي تقوم بها المنظومة الاستعماريّة للهيمنة على العامل وأُسْرته، فالعامل يحذّر أُسْرته بصورة دوريّة وطوعيّة من الخوض في السياسة أو في الشأن العامّ الفلسطينيّ، خوفًا من حرمانه الحصول على تصريح العمل كما وردّ في فيلم "المعبر" (الجراوي، 2016). إنّ العامل الفلسطينيّ مرتهن ومربوط بالبنية الاستعماريّة الإسرائيليّة وسوق العمل الإسرائيليّ وسياسات الهيمنة، من تصاريح وبطاقات مُمَعْنَطَة وغيرها، وتؤدّي تلك الهيمنة إلى حالة من الاغتراب الثقافيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ للعامل الفلسطينيّ. ومن مظاهر الاغتراب التحدّث باللغة العبريّة، والارتهاق لتصريح العمل والخوف من فقدانه، والانشغال في متابعة صفحة المنسق، وتحميل تطبيق المنسق على الهواتف الذكيّة (منسق أعمال الحكومة الإسرائيليّة في المناطق المحتلة) كونها مصدر المعلومة للعامل من حيث مواعيد العطل والإغلاقات وغيرها (أسعد، 2019، ص 154).

تمثّل حالة اغتراب العامل جزءًا من عمليّة الإزالة بمعناها غير الفيزيائيّ، أي الإزالة الثقافيّة والسياسيّة، فالعامل يتجرّد من واقعه الفلسطينيّ الاجتماعيّ والسياسيّ، ويصبح مغتربًا عن ذاته حتّى لا يخسر تصريح العمل، وذلك أنّ التصريح هو مفتاح الدخول إلى "إسرائيل" والخروج منها والعمل فيها. تُؤلّد حالة الاغتراب الخوف الدائم لدى العامل على مصدر رزقه، وهذا الخوف يفرض على العامل الفلسطينيّ قبول العمل الشاقّ والمجهد، ويجعله يتغاضى عن استغلاله وإهدار حقوقه. فعلى سبيل المثال، تقبّل العامل العمل والنوم خلال جائحة كورونا في ظروف عمل ونوم غير لائقة، واستُغِلّ العامل الفلسطينيّ من قبل الشركات الإسرائيليّة، خلال جائحة كورونا، على نحوٍ واضح، وعلى الرغم من الظروف الصحيّة والوبائيّة الخطيرة، أجبرت الشركات الإسرائيليّة العمّال على العمل؛ وذلك لوجود مجموعة

كبيرة من الشقق السكنية التي يجب أن تُنجز في موعدها المحدد حتى لا تخسر الشركات الإسرائيلية بدفع غرامات التأخير، وتبين أن قطاع الإنشاءات الذي تعمل فيه نسبة كبيرة من العمال الفلسطينيين يسهم بنسبة 11-12% من الناتج المحلي الإجمالي الإسرائيلي - وفق ما جاء في تقرير نُشر على "مقرّ السلامة في فرع البناء" (2020، 30 آذار).

تعود الأجور والأموال التي تتلقاها العمالة الفلسطينية بالفائدة الاقتصادية على الاقتصاد الإسرائيلي، لأنّ الاقتصاد الفلسطيني مرتبط بدورته الاقتصادية والعملية (الشيكل الإسرائيلي) في الاقتصاد الإسرائيلي، ولذا تفضّل السلطات الاستعمارية الإسرائيلية العمالة الفلسطينية على العمالة الأجنبية؛ فالعمالة الأجنبية ترسل جزءًا كبيرًا من أجورها إلى البلد الأم، وبذا لا تستفيد السلطات الاستعمارية استفادة كبيرة من أجور العمالة الأجنبية. إلى جانب ذلك، أسهمت منظومة العمل الإسرائيلية الاستغلالية في مساندة المنظومة الاستعمارية الممثلة بالإدارة المدنية الإسرائيلية - وتحديدًا دور منسق أعمال الحكومة في الأراضي الفلسطينية (المنسق) - كبير إسهام في عملية التطبيع الاقتصادي والثقافي والنفسي والسياسي للفلسطينيين، ولا سيّما في قطاع العمال، فقد أصبحت صفحة المنسق على فيسبوك عنوانًا لإصدار التصاريح ومتابعة أخبار الحواجز والعطل الرسمية. وتطوّرت قضية التطبيع والتدجين وغسل الدماغ والتلاعب بالعقول لتطوير تطبيق خاص بالأجهزة الذكية باسم "المنسق" بواسطته هو فقط تُقدّم طلبات التصاريح. عزّزت هذه الآلية علاقات التبعية والاعتراب والاستغلال والمحو النفسي والثقافي والاجتماعي والسياسي للفلسطينيين وبصورة طوعية نوعًا ما.

ويمكن القول إنّ استغلال إسرائيل للعمالة الفلسطينية كان مزدوجًا: بناء اقتصاد الاستعمار الإسرائيلي من خلال أيدٍ عاملة ماهرة ورخيصة التكلفة، إلى جانب ضرب الاقتصاد الفلسطيني وفرص نموه، وإحاقه على نحو هامشيّ بالاقتصاد الإسرائيلي، والهيمنة على الضفة الغربية وعلى ما يقارب 200 ألف عامل وأسْرهم، بسبب خوفهم من فقدان مصدر عملهم أو فقدان "التصريح".

## خامسًا: استغلال عبر الضرائب والغرامات والمخالفات والعملية

جَبَت السلطات الإسرائيلية، وَفُق دراسة شحادة (1990، ص 230)، ما يُعرّف برسوم الاحتلال، بما فيها ضريبة القيمة المضافة، ورسوم الوقود، والرسوم على الواردات، وقُدِّر مجموع مبلغ الضرائب خلال أول عشرين عامًا من احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة، في فترة الأعوام 1967-1987، بما لا يقلّ عن 800 مليون دولار، وذهب أكثر تلك المبالغ إلى نفقات الحكومة الإسرائيلية، لا إلى الأراضي الفلسطينية المحتلة. وفُرض على الفلسطينيين

500 دولار رسوم طوابع، ورسوم الجسر، ورسوم تسجيل السيارة الجديدة. كانت السنة تدرّ دخلًا يقارب 3 ملايين دولار تدفعها سنويًا سيّارات الأجرة والشاحنات التي تعبر إلى الأردن، ونحو 30-40 مليون دولار من رسوم الجمارك التي تُجمَع سنويًا على الجسرَيْن.

أشار تيسير العاروري (2013، ص 149) أنّ الاحتلال الإسرائيلي في الضفة الغربية وقطاع غزة جنى في فترة الأعوام 1968-1986 قرابة 16 مليار دولار تقريبًا، سواء أكان ذلك على شكل قرض في الأجور (عمالة رخيصة)، أم على شكل ضرائب وجمارك، أم على هيئة خدمات للفلسطينيين. وبين سمير جبور (1990، ص 234) أنّ ضريبة الدخل التي كانت تجبها السلطات الإسرائيلية من المناطق المحتلة قبل أوصلو بلغت 30 مليون دولار سنويًا. توضّح دراسات شحادة والعاروري وجبور أنّ السلطات الاستعمارية جنت مبالغ نقدية ضخمة من المناطق الفلسطينية المستعمرة عام 1967 أسهمت في إنعاش الاقتصاد الإسرائيلي وسحب السيولة النقدية من يد المواطن الفلسطيني، والأخطر من ذلك أنّ تلك الأموال وطريقة الحصول عليها أسهمت في تعميق التبعية البنيوية للاقتصاد الإسرائيلي، وأصبح الاقتصاد الإسرائيلي والمبنى الاستعماري بمجمله يستفيد من الفلسطينيين ويستغلهم للحصول على المزيد من الأرباح الاقتصادية التي تجنيها السلطات الاستعمارية بصورة اعتباطية من أجل استغلال الفلسطيني.

ما زالت السلطات الإسرائيلية تستغلّ الفلسطينيين عبر ضرائبها المتنوعة؛ وفي الإمكان الإشارة إلى مثال واضح في استغلال بلدية القدس للمقدسيين عبر دفعهم لضريبة الأرنونا (ضريبة المسقوفات)، ولا سيّما المقدسيين الذين يسكنون في حدود بلدية القدس الواقعة خارج جدار الفصل العنصري (على سبيل المثال: كفر عقب؛ مخيم شعفاط؛ أجزاء من مخيم قلنديا؛ أجزاء من قرية الولجة؛ بئر عونة - وغيرها من المناطق). فيدفع المقدسيّ ضريبة الأرنونا التي من المفترض أن يتلقّى بموجب دفعها الخدمات البلدية في منطقة سكنه، لكن البلدية لا تقدّم أيّ خدمات لتلك المناطق، ويُجبر (المقدسيّ) على دفع ضريبة الأرنونا؛ وذلك أنّ قسيمة الأرنونا هي إثبات لسكنه في منطقة القدس. يبرزها المقدسيّ في مكاتب الداخلية الإسرائيلية والتأمين الوطني، وتطلب منه في أبسط معاملاته اليومية (كتسجيل مولود أو تجديد بطاقة الهوية - على سبيل المثال)، وهناك آلاف العائلات التي تسكن في شقق في تلك المناطق وتدفع مبالغ ضخمة دون مقابل أو خدمة من بلدية القدس الاستعمارية؛ وتسهم تلك الأموال في رفد بلدية القدس، وهي جزء من منظومة الاستعمار الاستيطانيّ الاستغلاليّ، فهي الجهة التي تهدم البيوت في القدس، وتفرض الغرامات والمخالفات على المقدسيين، وتقود عملية تخطيط الهيمنة والتحكّم بالمخططات الهيكلية للأحياء والقرى المقدسية، وأسهمت تلك المخططات في التهجير الصامت للمقدسيين، وأثقلت كاهلهم بأعباء الحياة والمخالفات والخوف الدائم من المنظومة الاستعمارية.

كذلك وردَ في دورية المراقب الاقتصاديّ (كنفاني، 2019، ص 20) أنّ قيمة الغرامات التي فرضتها المحاكم العسكريّة الإسرائيليّة على الفلسطينيين في الضفة الغربيّة خلال فترة الأعوام 2015-2017 بلغت أكثر من 60 مليون شيقل (نحو 16 مليون دولار). أمّا بخصوص مخالفات البناء، فقد بيّنت هنادي زغيّر وآخرون (2007، ص 21) أنّ حجم المخالفات التي جمعتها السلطات الإسرائيليّة من سكّان شرقيّ القدس، بسبب البناء غير المرخّص، في فترة الأعوام 2001-2006، بلغ 153,240,833 شيقلًا -أي ما يقارب 30 مليون دولار.

ترى سيرينا ميرينو (2020، ص 1729-1730) أنّ العملة الاستعماريّة الاستيطانيّة تمثّل أداة متعدّدة الأوجه تسهّل إعادة إنتاج الدولة الاستعماريّة لهيمنتها على السكّان المحليّين، وأنّ انتشار العملة الإسرائيليّة عبّر فلسطين أدّى إلى التوسّع المكانيّ للهيمنة الإسرائيليّة، ضمن علاقة معقّدة بين المؤسّسات الاستيطانيّة الاستعماريّة والعلاقات التجاريّة والعماليّة والماليّة التي أدّت إلى الهيمنة على الاقتصاد المحليّ وسلبه وربطه بالاقتصاد الاستعماريّ بطريقة دائريّة.<sup>5</sup> وتؤكّد دراسة ميرينو أنّ الهيمنة الإسرائيليّة الاستعماريّة تتخذ من العملة الإسرائيليّة (الشيقل) وسيلة للهيمنة والسيطرة على الفلسطينيّ بربطه بالمنظومة الاستعماريّة الإسرائيليّة، كما أنّ التعامل بالعملة الاستعماريّة يُبقي العملة قويّة ويدعم الاقتصاد الاستعماريّ. أمّا إذا استعصنا عن العملة الإسرائيليّة بعملة غيرها، فإنّ هذا سيزعزع هيمنة العملة الإسرائيليّة ويُلحق بالاقتصاد الإسرائيليّ خسائر.

يمكن رصد الطابع الاستغلاليّ في الاستعمار الإسرائيليّ في الكّم الكبير من المخالفات والغرامات والضرائب واستخدام العملة الإسرائيليّة. ليس ثمة بيانات دقيقة بشأن حجم المبالغ النقديّة التي يسدّدها الفلسطينيّ من خلال استغلاله وابتزازه للمنظومة الاستعماريّة (العقايّة - كالمخالفات مثلاً، أو الخدماتيّة - كالضرائب على سبيل المثال-)؛ لكن تلك المبالغ -بتراكمها عبّر سنوات الاستعمار الطويل، وبتعدّد مستوياتها وتفصيلاتها كالضرائب والمخالفات وحسم أموال المقاضاة (لتعويض الإسرائيليّين الذين أصيبوا في عمليّات أمنيّة، أو كمعاقبة للسلطة الفلسطينيّة لدفعها رواتب لعائلات الأسرى والشهداء-) أسهمت في خسارة الفلسطينيّ لجزء من أمواله ودخله وحقوقه الماليّة، وتُرفد تلك الأموال

5. وهذا ربّما نتيجة أزمة الاتّفاقيّات السياسيّة الفلسطينيّة الإسرائيليّة، وبخاصة برتوكول باريس الاقتصاديّ عام 1994. ترى الشعبيبي (2013، ص 1) أنّ أبرز ما تضمّنه الاتّفاق بين الطرفين هو الإبقاء على نظام الاتّحاد الجمركيّ بين الاقتصاديّين الفلسطينيّ والإسرائيليّ، وغياب الحدود الاقتصاديّة بين الطرفين. ونقل الاتّفاق العلاقات الاقتصاديّة التي كانت قائمة في ما قبل الاتّفاقات السياسيّة (أوسلو - باريس) وحولها من حالة أمر واقع إلى علاقة تعاقدية متّفق عليها بين الطرفين. ويقوم الاتّحاد الجمركيّ على أساس حرّيّة حركة التجارة بين الأراضي الفلسطينيّة وتلك الإسرائيليّة، والتزام الطرفين بسياسة تجاريّة واحدة تجاه الأطراف الأخرى، مع بعض الاستثناء، وينظّم البروتوكول آليّة جباية الضرائب وتقسّص الضرائب والجمارك بين إسرائيل والسلطة الفلسطينيّة. معنى هذا أنّ اتّفاق باريس عزّز التبعيّة للاقتصاد الإسرائيليّ، وعزّز من قوّة عملة الشيقل في الهيمنة الاقتصاديّة على الضفة الغربيّة وقطاع عمّة.

الخزينة الإسرائيلية الاستعمارية، وتحقق هدفًا استغلاليًا ماليًا يسهم في مُراكمة البنية الاستغلالية الاستعمارية، وهدفًا عقائبيًا وضبطًا استعماريًا وهيمنة تعزز البنية الاستعمارية الاستيطانية.

## سادسًا: الصادرات والواردات وترسيخ الاستغلال الاستعماري

تكشف النقابات بيانات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2019) عن أنّ ثمة تفاوتًا كبيرًا بين قيمة الصادرات الفلسطينية إلى إسرائيل، وقيمة الواردات منها، بحيث يميل الميزان التجاري لمصلحة إسرائيل. ففي عام 2018، تجاوزت قيمة الواردات الفلسطينية من إسرائيل 3.61 مليار دولار، بينما قاربت قيمة الصادرات الفلسطينية إلى إسرائيل 967 مليون دولار. تتركز الواردات الفلسطينية من إسرائيل على نحو أساسي في: البترول والمعادن 39%؛ منتجات الأغذية 15.3%؛ منتجات نباتية 9.5%؛ آلات وأجهزة آتية 7.3%؛ حيوانات حية 7.2%؛ كما يستورد السوق الفلسطيني بعض المخلفات الإسرائيلية ("النفائات")، كالمخلفات الحيوانية (بقيمة 260 مليون دولار في العام 2018)، والخردة المعدنية (16 مليون دولار).

تُظهر بيانات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2019، ص 157) الهيمنة الكبيرة للواردات الإسرائيلية التي تغزو السوق الفلسطينية؛ أي إنّ البنى الاستغلالية والبنى الاستعمارية الإسرائيلية ترى في الضقة الغربية وقطاع غزة سوقين استهلاكيين ضخمين لمنتجاتها السلعية والخدماتية، وتسهم تلك الواردات في استغلال أموال الفلسطيني، وضرب النسق الإنتاجي الزراعي والصناعي الفلسطيني، لأنّ تركّز الواردات بعد قطاع البترول يتمثل في مجال الاستهلاك اليومي من أغذية (المشروبات والألبان والخضار والفواكه واللحوم وغيرها)، ولا تقوى الصناعة والزراعة الفلسطينيتان على منافسة القوة الإنتاجية الإسرائيلية ولا على مقاومتها. ويرتبط جزء من الغزو الاستهلاكي بضعف ثقافة المقاطعة للمنتجات الإسرائيلية لدى المواطن الفلسطيني، الذي يعتبر أنّ المقاطعة لا تؤثر على الاقتصاد الإسرائيلي. يمكن كذلك رصد مظهر مؤلم في الواردات الإسرائيلية يتمثل في توريد "النفائات" كالمخلفات الحيوانية والحيوانات النافقة لتصنيعها كأعلاف، وفي استيراد الخردة المعدنية؛ أي إنّ المنظومة الاستغلالية الإسرائيلية تتحلّص من مخلفاتها ونفاياتها عبر تسويقها وبيعها للسوق الفلسطيني.<sup>6</sup>

6. تُظهر بيانات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2019، ص 157)، في ما يخص إجمالي قيمة الواردات والصادرات الخدمية المرصودة في فلسطين مع إسرائيل، أنّ الواردات الخدمية الفلسطينية لعام 2018 من إسرائيل تتركز على نحو أساسي في خدمات الأعمال الأخرى (خدمات المتاجرة؛ خدمات التأجير التشغيلي؛ الخدمات المهنية؛ خدمات الدعاية والإعلان؛ خدمات الطباعة؛ الخدمات الجمركية؛ خدمات الأعمال المتعلقة باستغلال الأراضي؛ الخدمات الفنية)، وبلغت قيمتها 97,891 دولار. تليها خدمات النقل (81,162 دولار)، وهناك واردات أخرى. مقابل ذلك، تتركز الصادرات الخدمية الفلسطينية إلى إسرائيل لعام 2018 في ما يلي: خدمات التشييد (101,082 دولار)؛ سلع للتجهيز (57,343 دولار)؛ خدمات الاتصالات (18,771 دولار)؛ خدمات الحاسب الآلي والمعلومات (15,848 دولار).

تُظهر البيانات الإحصائية أنّ ثمة استغلالًا إسرائيليًا للمناطق الفلسطينية المستعمرة عام 1967 في بيعها خدمات أولية والاستفادة من الأرباح المادية؛ وذلك أنّ المناطق المستعمرة تحوّلت إلى سوق استهلاكيّ للبضائع والمنتجات والخدمات الإسرائيلية، ومقابل ذلك -وهذا هو الأهم- جرى استغلال الفلسطينيين من أجل بناء منظومة الاستعمار الاستيطاني، ولا سيّما تركّز الصادرات الفلسطينية التي تخدم منظومة الاستعمار الاستيطاني الاستغلاليّ في مجال التشييد والبناء، وفي مجال خدمات التكنولوجيا والحاسب الآليّ التي تعزّز الهيمنة الإسرائيليّة على الفلسطينيين. فضلًا عن هذا، تدعم تلك الصادرات المناقصة الإسرائيليّة في السوق الدوليّ في "الهايتك" عبر استغلال الفلسطينيين، وإنشاء شركات فلسطينيّة في الضفّة الغربيّة ككمبرادور للشركات الإسرائيليّة؛ وذلك بغية الاستفادة من المهارات الفلسطينية والأجرة الرخيصة لدى اليد العاملة الفلسطينية المتخصصة في التكنولوجيا والتخصّصات الرقمية، وأسهمت تلك الشركات الفلسطينية في تقديم الخدمة للشركات الإسرائيليّة بواسطة خبراء ومهندسين وقتبيين متخصصين بطريقة منّظمة ودقيقة، لكون العمل هو في شركة لها نواظمها القانونيّة والإداريّة؛ أي إنّ المنظومة الاستعماريّة الاستغلاليّة نجحت في هيكلة بنية الاستغلال للفلسطينيين من خلال وكلاء ووسطاء فلسطينيين، إذ يسهم هؤلاء الوكلاء إسهامًا مباشرًا في استغلال الفلسطينيين لمصلحة بنية الاستغلال الإسرائيليّ، ويروجّ الوكلاء ذاك الاستغلال تحت بند مشاريع استثماريّة والتخفيف من البطالة في السوق الفلسطينيّ.<sup>7</sup>

## خاتمة: هُجنة الاستعماريّ والاستغلاليّ في نموذج إسرائيل

استكشفت هذه الدراسة، من خلال المتابعة للممارسة الاستعماريّة الإسرائيليّة، أنّ الاستعمار الإسرائيليّ هو استعمار هجين يجمع بين الاستعمار الاستيطانيّ والاستعمار الاستغلاليّ، ويوظّف لخدمة مشروعه أدوات الفصل العنصريّ، والاحتلال العسكريّ، وسلطة إدارة السكّان، والهيمنة، والضيّط الاستعماريّ، والقوّة الناعمة، وأجهزة الدولة الأيديولوجيّة والقمعيّة. وتجادل الدراسة بأنّ العلاقة بين الطابعين الاستيطانيّ والاستغلاليّ في المشروع الصهيونيّ علاقة جدليّة وتطوريّة وبنويّة؛ إذ يعمل كلا الطابعين على تضييب ودعم وإعادة إنتاج وتعزيز كلّ منهما للآخر، حيث يتطوّر وينمو ويتكفّف الطابع الاستغلاليّ الذي تقوده شركات كبرى ورجال أمن واقتصاديّون وغيرهم بفضل قوّة ونموّ الطابع الاستيطانيّ وتوسّعه. فالاستيطان في الضفّة الغربيّة -على سبيل المثال- قد خلق مجالًا للتوسّع الاستغلاليّ والربح والاستثمار من قبل المستثمرين الإسرائيليين، وهذه الدافعيّة للاستثمار والبناء في المستوطنات وتسهيل الظروف لانتقال المستوطنين إلى المستوطنات تسهم على نحوٍ جوهريّ في دعم الطابع الاستيطانيّ.

7. للاستزادة بشأن هذه الظاهرة، انظروا: (بيان اللجنة الوطنيّة الفلسطينية للمقاطعة، 2019، 14 آذار).

العلاقة بين الطابعين معقدة ومركبة ومتداخلة؛ إذ يصعب الفصل فيها بين البعد الاستيطانيّ والبعد الاستغلاليّ. لذا، فإنّ دراسة السلوك الاستعماريّ الصهيونيّ ضمن برديات الاستعمار الاستيطانيّ التقليديّ يشوبها الضعف؛ إذ إنّ الممارسة الاستعماريّة الإسرائيليّة في فلسطين ما زالت قائمة ومستمرّة، تُطوّر بنى الممارسة الاستعماريّة على نحو يوميّ؛ لتحقيق الإزالة والهيمنة والضببط الاستعماريّة والاستغلال الاستعماريّ والسيطرة على الأرض وضمّها واستغلالها استعماريًّا دون ضمّ السكّان. في الوقت ذاته، طوّرت المنظومة الاستعماريّة أدوات هيمنة وضبط واستغلال تخصّ السكّان، والاستغلال لا يقتصر على استغلال اليد العاملة في قطاعات التشييد والبناء والزراعة؛ وإنّما تعدّى ذلك إلى استغلال الخبرات الفلسطينيّة الطيّبة والهندسيّة، سواء أكانت تلك التي تعمل على نحو مباشر في المرافق والمؤسّسات الاستعماريّة، أو تلك التي تعمل عبر كمبرادور فلسطينيّ (كبعض الشركات التي تعمل في مجال التكنولوجيا - على سبيل المثال)، إلى جانب استغلال السوق الفلسطينيّ كسوق لتصريف بضائع ونفايات إسرائيليّة (حيوانات نافقة؛ حُرْدَة معدنيّة؛ كرتون مستعمل...)، وتدّر تلك البضائع والمخلفات والخدمات أرباحًا خياليّة لأصحاب المصالح والشركات الإسرائيليّة.

أسهمت تلك العلاقة الجدليّة بين الطابع الاستعماريّ والطابع الاستغلاليّ للمنظومة الاستعماريّة الإسرائيليّة في خلق حالة اغتراب لدى شرائح وفئات اجتماعيّة فلسطينيّة. على سبيل المثال، يعاني العمّال الفلسطينيّون من اغتراب واستلاب اجتماعيّ وسياسيّ، لكونهم مرتبطين ارتباطًا بنيويًّا بالمنظومة الإسرائيليّة التي تستغلّهم، ويعيش العمّال حالة خوف وفزع من المشاركة في الشأن العامّ الفلسطينيّ، خوفًا من فقدان تصاريحهم، ويقوم هؤلاء العمّال بعملية هيمنة وضبط لأفراد أسرهم وأقاربهم من الدرجة الأولى بسبب الخوف على التصريح. كذلك أسهمت البنى الاستغلاليّة والبنى الاستعماريّة في نموّ شريحة أو طبقة من الكمبرادور (شركات؛ مقاولين؛ سماسرة؛ تجّار؛ أصحاب معامل...) تقوم بدور الوسيط وتُسهم في عمليّة الاستغلال للعمالة الفلسطينيّة<sup>8</sup> (أسعد، 2019-2020).

ثمّة الكثير من الأمثلة والظواهر والبنى التي تحتاج إلى الرصد والدراسة، لتبيان إسهام المنظومة الاستعماريّة الاستغلاليّة في إنتاج أنماط سلوكيّة جديدة، كسماسرة العمّال والتصاريح وفئة الكمبرادور - على سبيل المثال -. هذه الفئات عزّزت ورعت عمليّات المحو الثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ لفئات واسعة من المجتمع الفلسطينيّ ضمن خطاب "الخوف على لقمة العيش"، وذلك لكون الاقتصاد الفلسطينيّ وشرائح واسعة من الفلسطينيّين في الضفّة الغربيّة مرتبطين بسوق العمل والاقتصاد الإسرائيليّ ارتباطًا بنيويًّا.

8. على سبيل المثال، يتقاضى سماسرة العمّال مبلغ سمسرة مقابل كلّ عامل من أجرة ذلك العامل. إذا كانت أجرة العامل 400 شيقل يحصل السمسار المراقب على العمّال على مبلغ 100 شيقل من أجرة العامل، فينتقي للعامل مبلغ 300 شيقل من أجره.

## المراجع

- أرونسون، جيفري. (1990). **سياسة الأمر الواقع في الضفة الغربية: إسرائيل والفلسطينيون من حرب 1967 إلى الانتفاضة** (ترجمة حسني زينة). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، جامعة البحرين.
- أسعد، أحمد عزّ الدين. (2018). **سوسيولوجيا المقاومة والحراك في فضاءات مدينة القدس المستعمرة** (تقديم فيصل دزّاج). رام الله: مركز الأبحاث - منظمة التحرير الفلسطينية.
- أسعد، أحمد عزّ الدين. (2019). من وحي الحياة اليومية للعامل الفلسطيني: ملاحظات أوليّة عن الاغتراب. **شؤون فلسطينية**. 275-276. ص 154-168.
- أسعد، أحمد عزّ الدين. (2019-2020). صناعة التبعية: الهيمنة الاستعمارية (1967-1993) ومحاولات الانفكاك عنها. **شؤون فلسطينية**. 278-279. ص 48-65.
- أسعد، أحمد عزّ الدين. (2020). العمّال وكورونا. مختبرًا للاستعمار الاستيطاني الاستغلالي الإسرائيلي. **شؤون فلسطينية**. 280. ص 122-142.
- أسعد، أحمد عزّ الدين؛ وفخر الدين، منير. (2021). السيطرة الإسرائيلية على الأراضي المحتلة سنة 1967. لدى: فخر الدين منير (محرّر). **دليل إسرائيل العام 2020**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- پابه، إيلان. (2012). **التطهير العرقيّ في فلسطين** (ترجمة أحمد خليفة: الطبعة الخامسة). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- بدر، أشرف؛ وّخليل، عاصم. (2021). الاستعمار الاستيطانيّ في السياق الفلسطينيّ: براديجم أم مفهوم؟. **عُمران للعلوم الاجتماعية**. 9(35). ص 7-30.
- بشارة، عزمي. (1998). **الخطاب السياسيّ المبتور ودراسات أخرى**. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن.
- تماري، سليم. (2005). **الجبّل ضدّ البحر: دراسات في إشكاليّة الحداثة الفلسطينية**. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية - مواطن.
- جبّور، سمير. (1990). تأثيرات الانتفاضة الفلسطينية في الاقتصاد الإسرائيليّ. **مجلة الدراسات الفلسطينية**. 1. ص 220.
- الجرباوي، بسّام (مخرج). (2016). **المعبر Checkpoint** (فيديو). رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطّان، مشروع الثقافة والفنون والمشاركة المجتمعية، برنامج البحث والتطوير التربويّ.
- الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ. (2019، تشرين الأوّل). **إحصاءات التجارة الخارجيّة المرصودة السلع والخدمات 2018: نتائج أساسيّة**. رام الله: الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ.
- حنفي، ساري. (2009). التطهير المكانيّ: محاولة جديدة لفهم إستراتيجيّات المشروع الكولونياليّ الإسرائيليّ. **المستقبل العربيّ**. 360. ص 67-84.
- خليفة، محمّد. (1998). **الطلب على العمالة الفلسطينية في إسرائيل والأراضي المحتلة**. بير زيت: برنامج دراسات التنمية - جامعة بير زيت.



- خوري، إلياس. (2012). النكبة المستمرة. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 89. ص 37-50.
- زغّير، هنادي؛ ورويسي، أحمد؛ ويعقوب، نصر. (2007). **هدم المنازل في القدس 1967-2007**. القدس: الائتلاف الأهلي للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس.
- سعدي، أحمد. (2020). **الرقابة الشاملة: نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكّان ومراقبتهم والسيطرة السياسيّة تجاه الفلسطينيين**. بيروت: المركز العربيّ لأبحاث ودراسة السياسات.
- شحادة، رجا. (1990). **قانون المحتلّ: إسرائيل والضفة الغربية** (ترجمة محمود زايد). بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينية وجامعة الكويت.
- شرارة، رندة. (1991). مشكلة العمّال الفلسطينيين في إسرائيل. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 22(86). ص 199-218.
- الشعبي، هالة. (2013). **بروتوكول باريس الاقتصادي: مراجعة الواقع التطبيقيّ**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصاديّة الفلسطينيّ - ماس.
- الشيخ، عبد الرحيم. (2010). متلازمة كولوميس وتنقيب فلسطين: جينالوجيا سياسات التسمية الإسرائيليّة للمشهد الفلسطينيّ. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 21(83). ص 1-33.
- صايغ، فايز. (1965). **الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين**. القاهرة: مركز الأبحاث - منظمّة التحرير الفلسطينيّة.
- عاروري، تيسير. (2013). **الهزائم ليست قدرًا**. رام الله: مطبعة آدم. ص 125-152.
- عزم، أحمد. (2019-2020). الانفكاك والكورونا.. نهج تنمويّ جديد. **شؤون فلسطينيّة**، 278-279. ص 8-19.
- فرسخ، ليلي. (2010). **العمالة الفلسطينيّة في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينيّة 1967-2007**. بيروت، رام الله: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة والمؤسّسة الفلسطينيّة لدراسة الديمقراطية - مواطن.
- كنفاني، غسان. (1972). ثورة 1936-1939 في فلسطين: خلفيات وتفصيل وتحليل. **شؤون فلسطينيّة**، 6. ص 45-77.
- كنفاني، نعمان (محرّر). (2019). **المراقب الاقتصاديّ 2018**، 56. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصاديّة (ماس)، الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ، سلطة النقد الفلسطينيّة، هيئة سوق رأس المال الفلسطينيّة.
- اللجنة الوطنيّة الفلسطينيّة للمقاطعة. (2019، 14 آذار). لنقاطع شركات التكنولوجيا الفلسطينيّة المتورّطة في التطبيع والمساهمة في مشروع "السلام الاقتصاديّ". **BDS**
- [https://:bdsmovement.net/ar/hightech-normalization?fbclid=IwAR1zGabgcMcABdZ\\_CVmFFo6wYkKqz46NzumvFlzHFZi65Wr](https://:bdsmovement.net/ar/hightech-normalization?fbclid=IwAR1zGabgcMcABdZ_CVmFFo6wYkKqz46NzumvFlzHFZi65Wr)
- مصالحة، نور الدين. (1997). **أرض أكثر وعرب أقلّ: سياسة الترانسفير الإسرائيليّة في التطبيق 1949-1996**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.
- مقرّ السلامة في فرع البناء. (2020، 30 آذار). **ورقة موقف بشأن حماية عمّال البناء من فيروس كورونا- مقرّ سلامة الفروع؛ مقدّمة للنائبة عايده توما رئيسة اللجنة الخاصّة لشؤون الرفاه والعمّال**. [بالعبريّة]

- Abdel-Jawad, Saleh. (1998, January). War by other means. **Al-Ahram Weekly**. Pp 8-14. [http://weekly.ahram.org.eg/Archive/1998/1948/359\\_salh.htm](http://weekly.ahram.org.eg/Archive/1998/1948/359_salh.htm).
- Abu-Lughod, Ibrahim; Heacock, Roger, & Nashef, Khaled. (1999). **The landscape of Palestine: Equivocal poetry**. Birzeit: Birzeit University Publications.
- Benvenisti, Meron. (2000). **Sacred landscape: The buried history of the holy landscape since 1948**. Berkeley: University of California Press.
- Dana, Tariq, & Jarbawi, Ali. (2017). A century of settler colonialism in Palestine: Zionism's entangled project. **the Brown Journal of World Affairs**, 24(1). Pp. 197-217.
- Englert, Sai. (2020). Settlers, workers, and the logic of accumulation by dispossession. **Antipode**, 52(6). Pp. 1647-1666.
- Khalidi, Walid. (1961). Plan Dalet: The Zionist master plan for the conquest of Palestine. **Middle East Forum**, 37(9).
- Khalidi, Walid. (1988). Plan Dalet: Master plan for the conquest of Palestine. **Journal of Palestine Studies**, 18(1). Pp. 4-19.
- Hasan, Manar. (2019). Palestine's absent cities: Gender, memoricide and the silencing of urban Palestinian memory. **Journal of Holy Land and Palestine Studies**, 18(1). Pp. 1-20.
- Merrino, Serena. (2020). Currency and settler colonialism: the Palestinian case. **Review of International Political Economy**, 28(6). Pp. 1729-1750.
- UNCTAD. (2019). **A report on UNCTAD assistance to the Palestinian people: Developments in the economy of the Occupied Palestinian Territory**. Geneva: United Nations Conference on Trade and Development. Retrieved from [https://unctad.org/meetings/en/SessionalDocuments/tdbex68d4\\_en.pdf](https://unctad.org/meetings/en/SessionalDocuments/tdbex68d4_en.pdf)
- Tuck, Eve, & Yang, Wayne K. (2012). Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**, 1(1). Pp. 1-40.
- Veracini, Lorenzo. (2011). Introducing: Settler colonial studies. **Settler Colonial Studies**, 1(1). Pp. 1-12.
- Veracini, Lorenzo. (2015). **The settler colonial present**. Palgrave Macmillan: New York.
- Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of genocide research**, 8(4). Pp. 387-409.

## قراءة مقارنة بين الحالتين الاستعماريّتين في فلسطين والجزائر

أباهر السقا

### ملخّص

تسعى هذه الدراسة إلى قراءة الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين، وإلى المقارنة بين التجريبتين الاستعماريّتين<sup>1</sup> الفلسطينية والصهيوتية والجزائرية/الفرنسية، وذلك بالاعتماد على عرض سياقات هاتين التجريبتين السوسيو-تاريخية والسوسيو-سياسية، وعرض القواسم المشتركة والفروق. وبذا تهدف الدراسة كذلك إلى تفكيك خطابات المنظومات والبنى الاستعماريّة وتمحيص المنطلقات الفكرية والأيدولوجية والممارسات الاستعماريّة من منظور مقارن دون الادّعاء أنّ المقارنة تُقدّم على نحوٍ كليّ. تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظتين: الأولى أنّنا نرصد بعض الممارسات التي تنطبق في السياق المستعمريّ الفلسطينيّ في المستعمرة الأولى -1948 وأحياناً في المستعمرتين 1948 و 1967. الثانية أنّ عدم توازن التحليل المقارن مردهُ إلى أنّ المقارنة تجري بين بنى استعماريّة انتهت في الحالة الفرنسيّة/الجزائرية وبنى أخرى ما زالت قائمة وتبدّل وتعيد التشكّل في الحالة الثانية الصهيوتية/الفلسطينية.

1. يجتهد البعض بالقول إن استخدام التعبير "الاستعمار" باللغة العربية مرتبط بالمقارنة الاسميّة ومعناها المعجميّة وبردها إلى "عَمَرَ" و "استعمر - يستعمر استعماراً"، فهو مُستعمر، واسم المفعول مُستعمر، ويُعنى بـ "استعمر الأرض" أنها عَمَرها، أي مَدّها بما تحتاج من الأيدي العاملة لتُصلح وتُعمّر (على سبيل المثال: "استعمر الصحراء"). ونظراً لهذا التصوّر الدلاليّ اللغويّ الإيجابيّ للكلمة، يجري في المعتاد الاستعاضة عنها للتعبير عن النقيض بـ "استعمار" من "دَمَر". لذا، بناء على هذه المقاربة الاسميّة/اللغوية، يرفض البعض استخدام التعبير "استعمار" ويستعيز عنه بالتعبير "احتلال"، وبعض آخر يستعير الكلمة اللاتينية "كولونياليّ". في رأينا، هاتان المقاربتان إشكالتان؛ وذلك أنّ اختزال المعنى في مرده اللغويّ الجذريّ يُلغي الدلالات الاجتماعية السياسيّة المقترنة بالكلمة ومعناها المُعيش في المجتمع والاستخدامات الاجتماعية والتاريخية لها. وهذا ينطبق على التعبير "كولونياليّ" في بعض اللغات اللاتينية، كالإنجليزية والفرنسية على سبيل المثال؛ فالتعبير "كولونياليّة" في العديد من اللغات اللاتينية يعني كذلك -كما بالعربية- "التعمير" و "الإجازة" و "التوطن"، إذ إنّ معنى "كولونيا" (Colony) في القواميس الإنجليزية والفرنسية وغيرها يقابل كلمة "مستعمرة" و "مزرعة" إلخ... أما ما نقصده هنا بالاستعمار، فهو بمعنى الاصطدام مع السكّان الأصليين المرتبط بكلّ الأشكال الاستعماريّة من غزو أراضي والسيطرة على ممتلكات شعب آخر وغير ذلك، وكما هو معروف، تعرّضت أكثر من 84% من مساحة الكرة الأرضية للاستعمار. ونقترح لتسمية حالة الوجود تحت الاستعمار بالحالة المستعمريّة (نسبة إلى المستعمرة). وقد اخترنا هذه التسمية لأنّ التوصيف الاستعماريّ ذو طابع تعميميّ لا يميّز بين الطرفين في الحالة الاستعماريّة بين المستعمرين والمستعمرين؛ ولذا ارتأيت أن أستخدم التعبير "الاستعماريّة" لتوصيف حالة المستعمرين، والتعبير "المستعمريّة" لتوصيف حالة المستعمرين. كذلك أستخدم التعبير "المستعمرة الأولى" لوصف المناطق الفلسطينية التي استعمرتها "إسرائيل" عام 1948، والتعبير "المستعمرة الثانية" لتوصيف المناطق التي استعمرتها "إسرائيل" عام 1967؛ وذلك تأكيداً على الطابع الاستعماريّ لهذه الأخيرة، وابتغاءً لتسليط الضوء على القواسم المشتركة والفروق بين المستعمريّين.

تقوم الدراسة على محورين. يسعى الأول من بينهما إلى استعراض علاقة الحركة الاستعماريّة الصهيونيّة الناشئة بالمراكز الاستعماريّة البريطانيّة لتمحيص فكرة غياب الدولة \_ المركز \_ المتروبولين للمستعمر. أمّا الثاني، فيقوم بدراسة مقارنة بين البنى الاستعماريّة في كلّ من الجزائر وفلسطين، وذلك عبر تتبّع سوسيو-تاريخيّ لأهمّ بنى الحالتين الفرنسيّة/الجزائريّة والحركة الصهيونيّة/الفلسطينيّة منذ بداية المشروع الاستعماريّ، وصولاً إلى ممارسات دولة الاستعمار "إسرائيلي" مقارنةً بنظيرتها الفرنسيّة. وتسلّط المقارنة الضوء على بعض المنظومات القانونيّة والدستوريّة وعمليّات نزع الملكيّة والسياسات تجاه السكّان الأصليين وآليات تسميتهم، وطرق السيطرة العسكريّة وإدارة الحروب، وسياسات التجنيد، والإدماج الإداريّ، والتحكّم بموارد البلاد، وسنّ القوانين، والتحكّم بحركة السكّان والبضائع وتعديل الحدود، وتعديل التقسيمات الإداريّة، وإحداث تغييرات طوبوجرافيّة وبيئيّة، والعمل على إحداث تغيير ديمجرافيّ من خلال السماح لمجموعات إثنيّة \_ دينيّة أخرى بالاستيطان في الحالتين، وشراء الأراضي واستخداماتها والتملك والإقامة في الأراضي التابعة لسيطرة الدول الاستعماريّة؛ والتقسيمات العرقيّة والطائفيّة وصناعة الأقليات، والخطابات العلمويّة، وفرض عملة جديدة، وفرض لغات أجنبيّة كلغات رسميّة، وسياسات التسميات العائليّة؛ وسياسات الفصل بين السكّان في الحيّز وسياسات التسكين وإشغال الحيّز، وأنظمة العمل، والهندسة الاجتماعيّة الاستعماريّة للأحرّ المدار/المحكوم/المستعمر، والسياسات البيو-سياسيّة. كذلك سيعمل هذا المحور على تدعيم هذا العرّض عبر فحص بعض المنظومات الخطابيّة في الحالتين: المهّمات التحضيريّة، والخطابات الفوقيّة العرقيّة والدينيّة.

## في تبصّر المقارنة

يعلمنا ابن خلدون في درسه المنهجيّ الأول أنّ المقارنة يجب أن تُجعل في بنى متماثلة البنية (ابن خلدون، المقدّمة)؛ فهل لدينا بنى متماثلة؟ بالتأكيد لا.

أولاً: لدينا بعض أوجه التشابه وبعض أوجه الاختلاف، ويعود ذلك إلى ما يلي: فإدراك كلّ حالة استعماريّة؛ حرصنا على عدم التعامل مع كلّ الحالات الاستعماريّة/المستعمريّة على نحوٍ متماثل؛ تغيّر السياق التاريخيّ لكلّ حالة؛ تبدّل التوازنات العالميّة؛ صعود ما يسمّى بالجماعة الدوليّة وقدرة المنتصرين على تشكيل عصابة أمم ثمّ أمم متّحدة؛ حصول تحولات أخرى جرت على مستوى العالم؛ اختفاء الإمبراطوريّات بالمعنى القديم.

ثانياً: الاستعمار الصهيونيّ لا زال قائماً، يتبدّل ويتمدّد، بينما الاستعمار الفرنسيّ انتهى وإن بقيت آثاره في الجزائر المستقلّة. وهذا يحرم الباحث "الرفاهيّة المعرفيّة" للمقارنة الما-تعدّيّة للحدث، إلى جانب اختلاف بنى النظم السياسيّة؛ فالجزائر المستعمرة خضعت

في الفترة الواقعة بين العامين 1830-1962 لخمسة نظمٍ سياسيّةٍ فرنسيّةٍ مختلفة، بينما لا ينطبق هذا على دولة الاستعمار الإسرائيليّ التي تبلغ 74 عامًا ولم تغيّر نظامها السياسيّ.

ثالثًا: لا تقدّم هذه الورقة مراجعةً شاملةً لكلّ ما كُتِبَ عن الجزائر المستعمرة؛ فما كتبه عن الجزائر باللغة الفرنسيّة باحثون فرنسيّون وجزائريّون وآخرون يفوق سقف المقال وطموحه؛ إذ إنّ لدينا في المؤسّسات البحثيّة الفرنسيّة مئات الأبحاث وأطروحات الدكتوراة التي تناولت بالدراسة على نحوٍ تفصيليّ كلّ البنى الاستعماريّة /المستعمريّة عن الفترة الاستعماريّة الفرنسيّة الطويلة، وكذلك ما زال الأرشيف الفرنسيّ عن الجزائر محطّ اهتمام للبحث في هذا المجال.

أخيرًا: من نافل القول أنّ البحث في التاريخ من وجهة نظر الباحث الأصليّ المستعمّر مثل دائماً؛ فالخشية ترافقه على اعتبار أنّ علاقة الأخير بالتاريخ علاقة ملتبسة كما يقول وولتر بنجامين (Benjamin, 2000, pp. 427-443).

### تذكير تاريخي: فكرة غياب المركز "المتروبوليتان"

تاريخ استعمار الجزائر طويل، بدأ في الـ 31 من كانون الثاني عام 1830 عندما قرّر شارل العاشر "احتلال" الجزائر، تحت ذريعة تدمير "أعمال القرصنة" لدايات الجزائر<sup>2</sup> في البحر الأبيض المتوسط، ولردّ الإهانة عن قنصل فرنسا، وانتهى عام 1962. تخلّلت المئة والواحد والثلاثين عامًا من الاستعمار تغيّرٌ نُظِمَ سياسيّةً عديدةً في فرنسا. في الحالة الفلسطينيّة، الدولة الاستعماريّة الصهيونيّة لم تبدأ مع نكبة عام 1948، بل بدأت قُبيل استعمار البريطانيين لفلسطين؛ ولذا سنهتمّ هنا بالعودة إلى الوراثة لفحص ماهيّة المحاجة عن غياب دولة /مركز "متروبوليتان" في الحالة الصهيونيّة، ونقصد هنا الدفاع عن فكرة وجود دولة حاضنة للمشروع الاستعماريّ الصهيونيّ على الرغم من انقضاء هذا الرابط أنّيًا. لقد حمل "الانتداب البريطانيّ في فلسطين" معه مشروعين متناقضين، الأوّل يُدعى "تمكين السكّان من الاستقلال"، والثاني مشروع إقامة "وطن قوميّ" حسب وعد بلفور وما يمثله كوعد استعماريّ فوقيّ لصالح جماعات إثنو-دينيّة (يهود). كانت قيادات الحركة الصهيونيّة بغالبيتها العظمى من الأوروبيين، ولم يكن هناك سوى عدد قليل من أفراد الطائفة اليهوديّة التي كانت تعيش في فلسطين قبل بدء الهجرة الصهيونيّة. ولم يتفق

2. "داي" أو "الداي" بالتركيّة (Day) كان لقبًا يحمله حثام الجزائر أثناء فترة الحكم العثمانيّ بدءًا من عام 1671 حتّى الاستعمار الفرنسيّ في العام 1830.

مع الجماعة "الأصلاّتيّة"<sup>3</sup>، والجاري "الوصاية" عليها (المنتدّب عليها)، بإنفاذ الانتداب، الأمر الذي يجعل هذا النوع من الانتداب يتناقض نصّاً وروحاً مع فكرة الانتداب الذي اقترحه عصابة الأمم المتّحدة آنذاك. كذلك إنّ فكرة تمكين مجتمع ما من قبل دولة أخرى للحصول على الاستقلال تتناقض مع روح فكرة تقرير المصير في الحالة الفلسطينيّة والتي جاءت عبّر رؤية لتحقيق المشروعين المتناقضين: يدّعي الأوّل السعي إلى تمكين استقلال العرب الفلسطينيّين ضمن مشاريع مختلفة متغيّرة: تارة "ضمن استقلال عربيّ كبير"، وتارة أخرى كجزء من "مملكة عربيّة في بلاد الهلال الخصيب"، وطوّراً كجزء من "سوريا الكبرى". بينما سعى الثاني إلى تمكين مشروع صهيونيّ يتناقض روحاً وفعلاً مع المشروع الأوّل. وانتهى بتقديم مقترح مشروع تقسيم الأراضي المنتدّب عليها -اقتراح التقسيم- لتحوّل بفعل إرادة وتنظيم سلطات "الانتداب" من أراضي المنتدّب عليهم إلى أراضٍ متنازَع عليها. وعملت بريطانيا على تسهيل هجرة مجموعات كبيرة من المستعمرين الخارجيين والمنتدّبين إلى دول أخرى والحاملين لجنسيّات أخرى غير جنسيّات البلد المنتدّب عليه إلى هذا البلد. وهكذا فعلت فرنسا حين استحضرت آلاف الطليان واليونانيّين والمالطيّين والإسبان والبرتغاليّين للاستيطان في الجزائر؛ بالإضافة طبعا إلى مئات آلاف الفرنسيّين وخلق ما سُمّي لاحقاّ بالأقدام السوداء (Pieds-Noirs). وكذلك هو الأمر بشأن إنشاء بريطانيا لصندوق "اكتشاف فلسطين" البريطانيّ -في العام 1865- الذي يتشابه عمله مع "لجنة اكتشاف الجزائر" عام 1883 (Goinard, 1984, p. 67).

هذه العناصر ستساعدنا في سبيل المحاجة الذي سنسلكه للدفاع عن عَقْد المقارنات في ظلّ الادّعاء أنّ الحالة الاستعماريّة الصهيونيّة ليس لديها مركز استعماريّ. يشوّه المؤرّخ الإسرائيليّ بن إيليزر هذه العلاقة بين المركز والصهيونيّة حين يعمد إلى التخيّل أنّ إسرائيل الحاليّة تشبه حالة فرنسا إبان استعمارها للجزائر، وبالتالي فإنّ إسرائيل هي المركز بالنسبة للمستوطنين الذين يعيشون تحت الاحتلال الإسرائيليّ في المناطق المحتلّة عام 1967 (Eliezer, 1998, pp. 27-31). على العكس من ادّعائه، تُظهر الكثير من الدراسات العلاقة العضويّة بين الصهيونيّة والإمبرياليّة كظاهرة عربيّة معتبرة دولة إسرائيل نفسها ككيان استعماريّ. ولا ينحصر الأمر في وجودها في المناطق الفلسطينيّة المستعمرة عام 1967 (Stevens, 1987, pp. 27-59). يُظهر صبري جريس العلاقة بين تحالف الاستعمار والصهيونيّة (جريس، 2015، ص 271-291). دَلّل على ذلك -مثلاً- عملُ الصهيونيّة على

3. الأصلاّتيّون (Endogène/ Endogenous): هم السكّان أو الأمم التي كان لها تاريخ متّصل قبل الاستعمار والغزو الاستعماريّ. والاستخدامات عبّر هذه التسمية متعدّدة؛ فبعضها يعني التعبير عن هويّة عابرة للأجيال متناقلة ضدّ هويّة المهيمن والغاّزي، وإعادة تملك للاستخدام مقابل التسمية السابقة التي كانت تعني السكّان الأصليّين مقارنة بالسكّان الذين ينتمون إلى العالم الاستعماريّ، وقد تكون مقابل البيض. وفي أغلب الحالات، تعني نزعة تأكيد هويّاتيّة تمّيزيّة أو ذاتيّة أو تمّيزيّة من قبل الآخرين. للاستزادة بشأن الأصلاّتيّة في هذا السياق، انظروا: (Barakat, 2017).

تقديم نفسها على أنها تحمل "رسالة تحضيرية"، أو باعتبارها ناقلة حضارة على حدّ تعبير هرتسل (Herzl, 1896/1990, p. 47) بالمعنى الغربيّ. بينما يرى بعض المؤرّخين -كإيلان بايه على سبيل المثال- أنّ بريطانيا كانت بمثابة متروبول مؤقّت للحركة الصهيونيّة (Pappé, 2008, p. 613). ويُحاجج رودنسون بشأن طبيعة العلاقة بين الصهيونيّة والمركز، مبيّنًا أنّ الفوقيّة الأوروبيّة ذاتها تكمن في الاعتقاد بأنّ أيّ منطقة خارج الإقليم الأوروبيّ يجب أن تُحتلّ من قبل عناصر أوروبيّة. علاوة على ما دُكر، يصنّف رودنسون إسرائيل كدولة استعماريّة (Rodinson, 1967, pp. 17-88).

### الخطاب الاستعماريّ في الحالتين

يقوم الخطاب الاستعماريّ على مجموعة من التصدّرات والممارسات الفوقيّة لتبرير الوصاية على مجتمعات أخرى، وهي ممارسات أشبه بما يسمّى مَهَمّات تحضيرية (Sacred trust / of civilization / Mission sacrée de civilisation)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يؤسّس جينالوجيا لخطاب استعماريّ ذرائعيّ؛ ولممارسات تيريديّة لصالح المستعمرين ولممارسات عنصريّة على حساب المستعمرين. يشرح أشكروفت ماهيّة الخطاب الكولونياليّ واعتماده على أفكار "العرق" التي بدأت تبرز مع ظهور الإمبراليّة الأوروبيّة. ومن خلال مثل هذه الفروق والتمييزات، كان الخطاب الكولونياليّ يصدّر الشعوب المستعمرة -أيًا كانت طبيعة تشكيلاتها الاجتماعيّة وتواريخها الثقافيّة- بوصفها بدائيّة في مقابل شعوب المستعمرين "المتحضّرة" (أشكروفت وآخرون، 2006، ص 102). كذلك قامت المركزانيّة الثقافيّة الغربيّة بدور أساسيّ في تصوير المَهَمّة الحضاريّة للشعوب الأوروبيّة. في هذا الصدد، يقول على سبيل المثال إنجلز سنة 1848، عندما كان مراسلًا لصحيفة "النجم الشماليّ": "إنّ احتلال الجزائر هو حادثة مهمّة وسعيدة لتقدّم الحضارة. ربّما نتأسّف لكون حرّيّة بدو الصحراء قد قُضي عليها، لكن يجب ألا ننسى أنّ هؤلاء البدو أنفسهم كانوا أمة لصوص؛ إنّ برجوازيًا عصرًا بحضارة وصناعة ونظام وتنوّر أفضل بكثير من سيّد إقطاعيّ أو غاز سارق ينتمي إلى مجتمع وحش" (الفيلاي، 1996، ص 18). هذه المبرّرات "التهيضيّة" لنقل الحضارة والتعليم قد تتصاحب مع ممارسات عنيفة وصراعات أهليّة (Cuvillier, 1927, pp. 458-460).

تحتوي المنظومة الخطابية البريطانيّة الاستعماريّة المبرّرة "للانتداب" في الحالة الفلسطينيّة مجموعة من التصدّرات والتمثّلات الخطابية عن فكرة "المَهَمّة الحضاريّة" للبريطانيّ ودوره في "تهيضير" فلسطين. فعلى سبيل المثال، يقول هيربرت صمويل (Herbert, 1922, p. 23) -وهو من أوائل المندوبين الساميين على فلسطين-: "سنرى بأعيننا الحقيقة التي ستقول إنّّه

عند مجرّد تذكّر مرور بريطانيّ مرّ من هنا، سننذكر مباشرة التحوّلات التي نتجت عن مروره والتعديلات الماديّة والروحيّة التي أحدثها". هذه التصرّوات تتماهى مع تعبيرات عنصريّة فوقيّة لمستشاري المملكة البريطانيّة وتوصيفهم لبعض أجزاء فلسطين بأنّها تعيش في القرون الوسطى. هذه التصرّوات تُظهر لنا النزعة الاستعماريّة لدى حكّام ومستشاري "الانتداب" كممثّلين رسميّين له (Ibid)، وتناغم قادة المشروع الصهيونيّ مع البريطانيّين باعتبارهم أوروبيّين ويمثّلون معًا نماذج متّحدة "حضاريًّا" مقابل نموذج "متخلف حضاريًّا" -العربيّ/الأصلائيّ-؛ فنجد مثلاً باعث الصهيونيّة هرتسل يقول: "بسبب الفروق بين الإداريّين البريطانيّين والأصلائيّين، فإنّ الأصلائيّين لا يسعون إلاّ لتحقيق شيء واحد وهو أن يجري فصلهم وإبعادهم على نحو نهائيّ عمّا تبقى من الإنسانيّة" (Herzl, 1896/1990). وفي الحالة الفرنسيّة، نجد العديد من الأفكار المتشابهة. فعلى سبيل المثال، في خطاب في قاعة النّواب عام 1885 قال جول فيري، عراب المَهمة الحضاريّة والمدافع الشرس عن الاستعمار باعتباره مَهمة "تحضيريّة": "يجب أن نكون واضحين بالقول إنّ الأعراق العليا لديها واجب تجاه الأعراق الدنيا. أكّرد: يجب على الأعراق العليا تحضير الأعراق الدنيا" (من خطاب جول فيري Jules Ferry في قاعة النّواب عام 1885).<sup>4</sup> وفي تصريح آخر صدّر عن أحد منطّري الاستعمار الفرنسيّ باعتباره حاملًا لمَهمة تحضيريّة، يقول شارل سترّوس: "لن يطمح العرب إلى أفضل من أن يقتربوا منّا وإدخال عناصر حضاريّة إليهم" (Strauss, 1874, p. 34).

## فلسطين والجزائر كحالات مستعمريّة

تُصنّف الحالة الفلسطينيّة على أنّها "وضعيّة استعماريّة" كما قال جورج بلاندييه (Balandier, 2001, pp. 9-29) تُمثّل -في رأينا- تجميعة للعناصر التالية منذ نهاية القرن الماضي: سيطرة قوآت عسكريّة، والتحكّم بموارد البلاد، وسنّ قوانين، والتحكّم بحركة السكّان والبضائع وتعديل الحدود، وتعديل التقسيمات الإداريّة، وإحداث تغييرات طوبجرافيّة، والعمل على إحداث تغيّر ديمجرافيّ من خلال السماح لمجموعات إثنيّة - دينيّة - بدائيّة أخرى بالاستيطان وشراء الأراضي والتملك والإقامة في الأراضي التابعة لسيطرة إدارة "الانتداب" ولكنّها ليست مُلكًا لها ولا تمتلك الصلاحيات بتحويل وبيع أراضي السكّان الخاضعين لسيطرتها حيث هم ليسوا مواطنيها؛ إضافة إلى تشجيعها للهجرات اليهوديّة المختلفة،

4. للاستزادة انظروا [بالفرنسيّة]: جول فيري. (1885، 28 تموز). "مقطّفات من خطابه". المجلّة الرسميّة في السياسة الاستعماريّة. Clío2Web. مستفأة بتاريخ (2021/8/30).

Jules FERRY, "Extrait du discours de Jules Ferry" : "Les fondements de la politique coloniale" (28 juillet 1885) publié dans le "Journal officiel de la République française. Débats parlementaires. Chambre des députés: compte rendu in-extenso", 28 juillet 1885; source: Bibliothèque et Archives de l'Assemblée nationale, 2012-7516, ark:/12148/bpt6k6344898r. Consulté sur: Clío2Web|clío2web.uclouvain.be, le 30 août 2021.



وفرض عملة جديدة، وفرض لغتين أجنبيّتين لغتين رسميّتين (الإنجليزية والعبريّة)؛ وهو ما يتشابه في كثير من العناصر السابقة الذكر في "الجزائر الفرنسيّة". وكان لفايز الصايغ قصب السبق في توصيف الصهيونيّة على أنّها حالة استعماريّة استيطانيّة ذات علاقة وثيقة بالمركز الإمبرياليّ (الصايغ، 1965).

## منظومة العنف الشامل كبنية استعماريّة

عملت المنظومتان الاستعماريّتان الفرنسيّة والصهيونيّة على استخدام العنف الشامل كسيرورة والعمل بها كصيرورة. ففي السنوات الأولى من فترة الاستعمار (1830-1870)، أي خلال الأربعين سنة التي احتاجها المستعمر الفرنسيّ لفرض سيطرته على كامل التراب الجزائريّ، قُتل في الجزائر ما يتراوح بين 250 ألفًا و 400 ألف جزائريّ (Kateb, 2001)، علاوة على ضحايا حرب التحرير التي امتدّت سبع سنوات في الجزائر وفرنسا، والتي راح ضحيّة لها أكثر من مليون ونصف مليون شهيد. يضاف إلى هذا آلاف الضحايا وتدمير البنى التقليديّة في الريف الجزائريّ ومجاعة عام 1868. كلّ هذا يعني أنّ ربع السكّان تقريبًا قد قُتلوا (Nouschi, 1961). ويرى لوكورچرانميزون أنّ فكرة الدائمة أُدخلت في الحالة الاستعماريّة الفرنسيّة للجزائر، أي إنّ المجتمع الجزائريّ كان يعيش حالة حرب دائمة وشاملة، وأنّ السلم لم يكن حاضرًا (Le Cour Grandmaison, 2005, p. 110). ممثّل الاستعمار الفرنسيّ مكانًا للعنف الأقصى والدائم والاعتياديّ وبدون حدود إلى حدّ نفي المستعمر ومحاولة اجتثاثه. وبحسب لوكورچرانميزون، الحالة الاستعماريّة نفسها تنفي فكرة وجود شعب. يقول موضّحًا: "في المستعمرة ليس ثمة شعب، بل جماعتان متعارضتان تقيمان علاقات صراع قوّة قد يتحوّل بسهولة إلى صراع مسلّح" (Ibid, pp.150-230). يشاركه في الرؤية ألبير ميمي إذ يقول: "المستعمر غير موجود كفرد [...] ويجرّد من كلّ أشكال الحرّيّة" (Memmi, 1973, p. 179). كذلك هو الشأن في الحالة الفلسطينيّة، فعلاوة على نفي الحركة الصهيونيّة لعلاقة الفلسطينيّ بأرضه، ونفيها لوجود شعب فلسطينيّ، مورس العنف الشامل منذ بداية المشروع الصهيونيّ من قتل وطرد وتهجير للسكّان بلغ عددهم نحو 850 ألف فلسطينيّ وهدم 518 قرية (Abu Sitta, 2000) وممارسة سياسة التطهير العرقيّ والمكانيّ وارتكاب المجازر والذي تناولته عدّة أطر مفاهيميّة لباحثين عديدين، منها: المحو الاجتماعيّ (9, p. 2006, May, Abdel Jawad, 2006)؛ الإقصاء الشامل (Ophir et al., 2009, p. 22)؛ التطهير المكانيّ (حنفي، 2009)؛ المحو السياسيّ (Kimmerling, 2003, p. 10)؛ ممارسة الفصل في الموارد والأراضي واستخدامها وقوّة العمل وإدارة السكّان (Gordon, 2008, p. 239).

## "المواطنة" و "الجنسيّة" في الحالتين

تُعتبر المواطنة أساس الرابطة الاجتماعيّ في مجتمع ما؛ أي إنّ ما يجمع الأفراد ليس رابطًا دينيًا أو عقائديًا أو عرقيًا، بل هو رابط سياسيّ. عند فحصنا لحالة المواطنة في سياق استعماريّ، سنجد في كلتا الحالتين الاستعماريّتين خلطًا بين المواطنة والجنسيّة. في الحالة الفرنسيّة، بحسب مذكرة للمحكمة في العام 1862، اعتُبر سكّان الجزائر فرنسيّين، ولكنّ تلك ليست بجنسيّة كاملة، لأنّ القرار الذي صدر في الـ 14 من تمّوز عام 1865 يُظهر بوضوح أنّ الأصلانيّين المسلمين واليهود ليسوا مواطنين فرنسيّين، مع الإقرار بضمان حقوق خاصّة مرتبطة بالتشريع الإسلاميّ -أي بصفتهم مسلمين- والنظام المشيخيّ (Sénatus-consulte du Juillet, 14). وحتّى عام 1944، بقي الجزائريّون مواطنين من الدرجة الثانية. وحسب لور بلفيس، عدد الجزائريّين الذين طلبوا الجنسية الفرنسيّة في الفترة الواقعة بين عام 1865 وعام 1920 يقدر بستّة آلاف (6,000)، وهو عدد متواضع جدًّا مقارنةً بطول الفترة الاستعماريّة (Blevis, 2003, P. 269). لم يكن الزواج بين المستعمرين والمستعمّرين منتشرًا، واقتصر على حالات قليلة ونادرة. جُلّ الزيجات كانت تتحدّث بين الأوروبيّين، أي بين حمّلة الجنسيّات الأوروبيّة أو من هم من أصول أوروبيّة من جهة، وحمّلة الجنسيّة الفرنسيّة من جهة أخرى، وهو ما خلّق هويّة أوروبيّة جماعيّة في الجزائر (Branche, 2013, p. 211).

ولذا فإنّ تجنيس الجزائريّين محدود تمامًا. أمّا في حالة إسرائيل، فقد فُرِضت الجنسيّة "الإسرائيليّة" على الفلسطينيين الذين بقوا في فلسطين بعد تهجير وطرد غالبية السكّان في عام 1948. فكما يوضّح روحانا وصّبّاغ-خوري، "فُرِضت الجنسيّة الإسرائيليّة على الفلسطينيين الذين بقوا في أرضهم جاء كاستجابة للمطالب الدوليّة لقبول خطة الجمعيّة العالميّة للأمم المتّحدة في تقسيم فلسطين، ولم تعترض المجموعات الصهيونيّة المختلفة على منح المواطنة للفلسطينيّين، لأنّ هؤلاء كانوا جماعة صغيرة غير مننظمة ولا يمثّلون برأي الإسرائيليّين تهديدًا ديمغرافيًا لهيمنة الأغليّة" (روحانا وصّبّاغ-خوري، 2016، ص 186)، بينما لم تُمنح الجنسيّة "الإسرائيليّة" لسكّان المستعمرة الثانية باعتبارها مناطق محتلّة حسب الصيغ المختلفة لقرارات الأمم المتّحدة. ربّما تستحقّ حالة تجنيس الجزائريّين المقارنة مع طلب عدد قليل من المقدسيّين الحصول على "الجنسيّة الإسرائيليّة"<sup>5</sup> عن فرض الجنسيّة في المناطق التي استُعمرت منذ عام 1948، يحتاج محمود ممداني عبّر

5. حسب تقرير صحفيّ، بالاستناد إلى مؤسّسات حقوقيّة فلسطينيّة، ونقلًا عن زياد حموري مدير مركز القدس للحقوق الاجتماعيّة الاقتصاديّة، عدد المقدسيّين الذين يحملون الجنسيّة الإسرائيليّة 12,000 من أصل 330 ألف مقدسيّ يقطنون في مدينة القدس وضواحيها، وثمّة ما بين 600 و 700 مقدسيّ يقدّمون سنويًّا طلبات للحصول على الجنسيّة، وتقوم داخليّة الاستعمار بقبول 150 إلى 200 طلب فقط، أي إنّ 80% من تلك الطلبات تُرفض (قدس، 2020، 1 كانون الأوّل).

السياسات الاستعمارية البيو\_ثقافية، وعبر عَقْد مقارَنة بين حالةِ الفلسطينيين الذين فُرِضت عليهم الجنسية وحالةِ الهنود الحمر في أمريكا الشماليّة، فيقول في هذا الصدد: "مثل الأمريكيان الهنود في المحميّات، الفلسطينيين "الإسرائيليّون" ربّما لديهم حقّ في التصويت ولكنهم يعيشون تحت حالة الاستثناء التي تنفي حقوقهم المدنيّة والدستوريّة" (Mamdani, 2012, p. 14). علاوة على ما يقول ممداني، دولة الاستعمار الإسرائيليّ لا تعترف بحقوقهم الوطنيّة.

## المستعمر يخلق صنّافيات قانونيّة واجتماعيّة متخيّلة ووفقًا للمنطق الانقساميّ

تستخدم المنظومات الاستعماريّة الثنائيّات لصناعة الصنّافيات المستعمريّة؛ ففي الجزائر الفرنسيّة صُنِعت الإثنيّة و "العرق" و "التحصّر" ضمن منطق: الحضارة مقابل التوحش؛ البربر ضدّ العرب. ووفق مخيال وسرديات المستعمر لتأريخ التاريخ القديم ولسردياته لصالح الفكرة الانقساميّة بمساعدة الأنثروبولوجيين والمتخصّصين بدراسة المجتمع الجزائريّ، فتصبح صناعةُ الإثنيّة ظاهرة متخيّلة ومُشكّلة اجتماعيًّا كما يقول أبادوراي (Appadurai, 1996). في هذا المضمار، يحاجج ممداني بأنّ بعض نُظُم الفصل تُوَسَّس من أجل الفصل بين نظامين عرقيّين متعدّدين للأهالي/ وللمستعمرين، فتارة تسمّيهم الإدارة الاستعماريّة "الأهالي" وتارة أخرى "الأصلايين". على سبيل المثال، "يُمدّن" الأفارقة كجماعات ولكن ليس بوصفهم أفرادًا (Mamdani, 1996, p. 59) بل تُصنع كصنّافية سياسيّة تدعم بتصنيف قانونيّ عبر أجهزة الدولة (Mamdani, 2000). ويُظهر ممداني بعض الاختلافات بين الخبرة الاستعماريّة البريطانيّة المُبكرة ونظيرتها الفرنسيّة؛ فقد نجح البريطانيّون في عَقْد تحالفات ومعاهدات مع حكام الممالك الأفريقيّة السابقة للاستعمار، بينما تعثّر الفرنسيّون ودخلوا في صراعات، ورفض الكثير من ممثلي الأهالي في المستعمرات الفرنسيّة الخضوع للمطالبات الفرنسيّة، فكانت بريطانيا أوّل من بادر إلى تنظيم الإمكانات التسلّطيّة داخل الثقافة الأهليّة؛ فلقد كانت أوّل من تبنّى مشروعًا ثقافيًّا يسعى إلى استخدام وتسخير الدوافع الأخلاقيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة في العرف المحليّ في إطار المشروع الاستعماريّ الأوسع (Mamdani, 1996, p. 157).

وهذا برأينا يؤدّي إلى ما يسمّيه عبد الكبير الخطيبي، معرفيًّا، إنتاج وهم إستيمولوجيّ وهذيان منهجيّ (Khatibi, 1983, p. 61). إداريًّا، أوجدت الإدارة الاستعماريّة الفرنسيّة في الجزائر ثلاث محافظات ارتبطت بنظام سياسيّ واجتماعيّ واقتصاديّ يقوم على هيمنة شعب على آخر، وإحلال ثقافة محلّ أخرى، من خلال سنّ قوانين كقانون الأصلايّة (Le code

1927 de l'indigénat). أما على المستويات التطبيقية، فقد خلقت صُنَافِيَات استعماريّة لا قانونيّة، وهي فئات الأوروبّيّين وفئات الأصلاطيّين، واستُخدِمت للتمييز بين المستعمريّين (فرنسيّين؛ إسبان؛ طليان؛ مالطيّين - ثمّ محلّيّين أي جزائريّين من "اليهود")، والمستعمريّين (أهال / أصلاطيّين، أو مسلمين) مع فروق في التقسيمات الإداريّة على الطريقة الفرنسيّة إلى أقاليم، ومع خلط في الحالة القانونيّة نفسها. فثمة مواطنون فرنسيّون يحقّ لهم الانتخاب، وآخرون لا يحقّ لهم ذلك (Merle, 2002, p. 77). إحدى المقاربات المهمّة في هذا السياق هي مقارنة أجامبين عن حالة الاستثناء، التي تحتاج إلى القانون لإنفاذ حكمها (Agamben, 1997, p. 25). المقصود أنّ "حالة الاستثناء" هي تلك الحالة التي يسهّل فيها القانون "تبرير" أيّ أفعال يقوم بها صاحب السيادة - وهنا في السياق الاستعماريّ هو الذي يمتلك سلطة شبه مطلقة - حفاظًا على النظام القانونيّ.

عملت الإدارات الاستعماريّة المتعاقبة على تكريس المنظور الانقساميّ وأنّنته السكّان "بربر" و "عرب" ووفقًا لأيدولوجيّة البرّانيّ، كالغرباء عن المدن أو سكّان الحضر، أو وفق منطق طائفيّ "مسلمين" و "غير مسلمين" (الأشرف، 2007، ص 261). ثمّ صنعت صُنَافِيَة جديدة وهي صناعة "يهود الجزائر" الذين مُنِحوا الجنسيّة الفرنسيّة عبر قانون كريميو (Le décret Crémieux de 1870). تبيّن ذلك تطبيق منظومة تشريعات سُرعّت في الـ 28 من حزيران عام 1881، وُضعت للجزائر ونُقلت إلى مستعمرات فرنسيّة أخرى، بحكم أنّها تلبّي الحاجات الإداريّة الاستعماريّة وتساعد على مراقبة السكّان وتفعيل المنظومة الرقائيّة والعقابيّة مثل الحدّ من حرّيّة التجمّع وحرّيّة الحركة وتسمح بقمع الثورات... (Merle, 2004).

ثمّ تلتها مجموعة من القوانين لإدماج الجزائريّين في المجتمع الفرنسيّ مع الحفاظ على تشريعات إسلاميّة، خصوصًا بُعِدَ فشل ثورة بوعمامة سنة 1881، بالتوازي مع ظهور تيارات قريبة من جمعيّة الشبّان المسلمين تطالب بإصلاحات تحت سيادة الحكومة الفرنسيّة (حقّ التمثيل في البرلمان؛ المشاركة في تسيير المؤسّسات والمجالس المحليّة). ثمّ تلا ذلك قانون عام 1919؛ وهو قانون للحصول على الجنسيّة الفرنسيّة مقابل ضرورة التنازل عن الالتزامات الدينيّة التي لا تنسجم مع توجّهات الإدارة الاستعماريّة (ممارسات لها علاقة بحضور الدين في الحيز العامّ المتخيل ووفقًا للمخيال العلمانيّ / اللائيكيّ). ثمّ تولّد تيار اندماجيّ سنة 1927 باسم فدراليّة الأهالي الجزائريّين - الأصلاطيّين - للمطالبة بالحقوق والاندماج التدريجيّ في الأُمّة الفرنسيّة عبر تيار فرحات عباس وسعدان (Teguia, 1988, p. 44). فعليًا، لغاية عام 1944 بقي الجزائريّون مواطنين من الدرجة الثانية (Blévis, 2003, p. 29). تنضاف إلى ذلك تصنيفات اجتماعيّة لتنصيب زعماء للأهالي مثل "الفايد" و "الاعا" و "الخليفة"؛ وطبعًا كلّها تسميات أهليّة عربيّة إسلاميّة تسبق تسميتها واستخدامها الحضور الاستعماريّ، ولكن

هنا استُخدمت لأهداف استعماريّة بما يساعد المستعمر في الإدارة والسيطرة على الأهالي وجمع الضرائب واستملاك الأراضي وتنفيذ الأوامر وربطها بالقانون، على نحو ما نجد في مذكرة بيجو (Bugeaud) في الـ 14 من شباط عام 1844، وكذلك خلق مأسسة إداريّة لما سُمّي بالمكاتب العربيّة المقاطعيّة في الإقليم المدنيّ (Arabes départementaux en territoire civil bureaux) (Frémeaux, 1993) وَفَقًا لمذكرة آب (Thénault, 2012, p. 158). وهذا يشبه ممارسات سلطات الاستعمار الإسرائيليّة التاريخيّة لاستمالة بعض المخاتير والوجهاء، ولنا مثال في ذلك تجربة روابط القرى (على سبيل المثال: مصطفى دودين ومحمد الجعبري، رابطة قرى الخليل -1980؛ يوسف الخطيب، رابطة قرى رام الله؛ مشاريع الإدارة المدنيّة في عصيرة الشماليّة وبيت ساحور وسيلة الظهر وغيرها) (الموسوعة الفلسطينيّة، 2014، 3 آب). وقد جرى تسليح بعضهم في عام 1981. وكذلك هو الأمر في ظاهرة المخاتير في المستعمرة الأولى، وخاصّة في أوساط حزب ميهاي (كوهن، 2006).

التسمية تعني التراتبيّة كما يقول ليفي-شترأوس (Lévi-Strauss, 1962/1990). كذلك فإنّ تسمية الإدارة الاستعماريّة الفرنسيّة للمستعمرين أعلاه تتشابه مع استخدام التعبيرين "عرب إسرائيل" و "الوسط العربي" ("مجزّار" بالعبريّة)، مع الممارسات التمييزيّة التي سمحت للأوروبيين والفرنسيّين في الجزائر المستعمرة أن يمارسوا دورًا متأهلاً في إدارة الممارسات التمييزيّة ضدّ الأصليّين كما توضّح لنا كوليت (Collot, 1987, p. 11). أمّا التسمية نفسها للمنظومتين "مسلمو فرنسا" و "عرب إسرائيل"، فتعني أنّ فرنسا كانت تنفي الاعتراف بالشعب الجزائريّ، وأنّ إسرائيل تنفي التعامل مع الشعب الفلسطينيّ كشعب، بل كأقليّة في "دولتها"؛ ففي المكوّن الفلسطينيّ والجزائريّ تُقرن تسمية المسلم بفرنسا والعربيّ بإسرائيل ضمن منطوق له علاقة بتملّك المنتمين إلى هذه الديانة في الحالة الفرنسيّة؛ والمنتمين إلى ثقافة في الحالة الثانية، دون التعامل مع الأخيرة باعتبارها جزءًا من الشعوب العربيّة أو كشريحة من الشعب الفلسطينيّ، بل كأقليّة في إسرائيل. وداخل هذه الأقليّة، تُصنع أقليّيات "عرقية وطائفيّة" ضمن المنطق الانقساميّ الذي أشرنا إليه، وهكذا تجري صناعة صنافيّات الشركس والبدو والدروز والبهائيّين. في الحالة الاستعماريّة الصهيونيّة للتعامل مع الدروز -مثلاً لا حصراً- نلمس هذا في صناعة تراث درزيّ وهويّة متخيّلة (فرو، 2019، ص 361). وعملت سلطات الاستعمار على تشجيع الخصوصيّة الدرزيّة، ابتغاء فصل الدروز عن سائر العرب الفلسطينيّين منذ العام 1948؛ إذ استخدم واضعو السياسات والأكاديميون الإسرائيليّون وسائل خطابيّة وكتابيّة ترمي إلى تحويل الطائفة الدرزيّة إلى قوميّة منفصلة عن القوميّة العربيّة، وبدرجة معيّنة إلى قوميّة مقلّدة أو ناسخة للقوميّة اليهوديّة الطائفيّة (فرو، 2015، ص 59؛ خيزران، 2018)، وتعزيز الهويّات الانقساميّة لإدارة مجموعات غير متجانسة ومتضاربة ومختلفة ومجزّأة (الحاجّ، 2006، ص 183).

## اللغة: فروق جوهرية

ثمة فروق بين الحالتين بخصوص اللغة، وذلك بسبب اختلاف اللغتين ومكانتيهما وعدد مستخدميهما في العالم؛ فالفرنسيّة إحدى اللغات الأربع الأولى الأكثر انتشارًا من حيث عدد الناطقين بها على مستوى العالم، بينما العبريّة بشكلها المعاصر عددُ الناطقين بها محدود نسبيًّا. بفعل عدّة أسباب سنأتي على ذكرها لاحقًا، أولها الإبقاء على التواصل مع آلاف اليهود العرب الذين استُجلبوا إلى فلسطين، أبقت إسرائيل على اللغة العربيّة. همّشت الدولة الاستعماريّة الفرنسيّة اللغة العربيّة لصالح الفرنسيّة عبر خطط ممنهجة لتهميش العربيّة واستبدالها بالفرنسيّة كأداة لبطء نفوذ فرنسا في البلاد (الإبراهيمي، 2007، ص 27). وأضحّت العربيّة لغة ثانية تدريجيًّا، أي لغة لاستخدام الأهالي وكلغة تُدرّس في المدارس المحليّة التي تعلّم القرآن. وفي عام 1909، طالب المؤتمرون في مؤتمر رؤساء بلديات الجزائر بإلغاء تدريس لغات الأهالي، واستبدالها بلغة المدارس الجمهوريّة أي باللغة الفرنسيّة. ثم قامت التيارات المقربة من جمعيّة العلماء المسلمين بدور في المطالبة بإصلاح الحكم الاستعماريّ وبحقّ الجزائريّين في تسيير شؤونهم وجعل اللغة العربيّة لغة رسميّة من ضمن اللغات الأخرى، واستمرّ هذا السجال أيضًا مجتمعيًّا بين الجزائريّين أنفسهم، بسبب وجود مكّونات أخرى كالأمازيغيّة ونافذ الفرنسيّة في التعلّم وفي الحياة لدى أجيال عدّة، فبقي موضوع اللغة ذا طبيعة إشكاليّة قبل اندلاع الثورة وأثناءها وبعدها. وبقي النقاش قائمًا منذ مؤتمر الصومام<sup>6</sup> وفي جزائر ما بعد الاستقلال، وهي من القضايا الأكثر اشتعالًا في الجزائر المعاصرة حتّى إقرار الأمازيغيّة في الجزائر كلغة رسميّة في الجزائر عام 2016. يرى عيسى قادري أنّ التعلّم في الفترة الاستعماريّة كان بمثابة مكان لإنتاج وتوزيع الأيديولوجيا الاستعماريّة (Kadri, 2008)، وفي صدارتها هيمنة اللغة الفرنسيّة.

في الحالة الاستعماريّة الصهيونيّة، عملت دولة الاستعمار على خلق جهاز تعليميّ عربيّ، ولم تَسع إسرائيل إلى إلغاء استعمال العربيّة كما ذكرنا أعلاه، بل حاولت تطبيق استخدامات خطابيّة ذات مفردات دلاليّة لإنشاء "عربيّة خاصّة بإسرائيل" (ناشف، 2018)، واستخدام اللغة العربيّة لتحقيق وظيفة بناء هويّة جديدة "للعربيّ الإسرائيليّ"، وذلك عبر استخدامات

6. مؤتمر الصومام 1956 عُقد بمشاركة معظم قادة الولايات، عدا قادة الثورة في الخارج وممثلي ولاية أوراس النمامشة. فيه أُتفق على أبرز نقاط العمل: تحرير الوطن بكلّ الوسائل؛ تحقيق الاستقلال التام؛ إقامة دولة ذات عدالة وديمقراطيّة؛ تنظيم الشعب بفئاته كافة لخدمة الثورة. أمّا على الصعيد العسكريّ، فقد جرى تقسيم الجزائر إلى ستّ ولايات (أضيفت الصحراء ولاية سادسة)، وتعيين ولاية الجزائر منطقة مستقلة ومقرًّا للعمليات، كما جرى تحديد مهامّ المسؤولين، وتنظيم الجيش. أهمّ قرارات هذا المؤتمر: تنظيم الثورة وهيكلة مؤسّساتها ووضع آليات تسييرها وتوجّدها؛ توسيع نطاق الثورة؛ تجنيد كلّ فئات الشعب الجزائريّ لخدمة الأهداف العليا للثورة بعد تنظيمهم في اتّحادات وتنظيمات (العمال في الاتّحاد العامّ للعمال الجزائريّين، والطلبة في الاتّحاد العامّ للطلبة الجزائريّين...): تدويل القضية الجزائريّة في الدورة الحادية عشرة للأمم المتّحدة. للاستزادة انظروا: (بوحوش، 1997؛ حري، 1983).

معينة من خلال الأجهزة البيروقراطية للدولة، ومن خلال عمليات السيطرة والتفكيك وإعادة ترتيب الجماعة الوطنية عبر هذه الأجهزة واستخدام العمليات النصية في المجال العام، وفرض تمثّلات للغة العربية الفصحى في "إسرائيل"، ك مجال لإعادة تشكيل الذات الفلسطينية الجمعية فيها بما يلائم الأجنحة الصهيونية؛ وتوليد أجهزة بغية إنشاء البنية المادية - المؤسساتية للحلقة البنيوية للغة العربية ومنتجاتها. فمن جهة، عملت هذه الأخيرة على مَعيرة اللغة العربية الفصحى، التي تقف في أساس عملية بناء ذات "العربيّ الإسرائيليّ"، ومن جهة أخرى لم تعمل على اللغة العربية المحكية، على العكس من حالات أخرى لدولة القومية في السياق الاستعماريّ؛ إذ -في الأغلب- عملت أجهزة أخرى من أجهزة الدولة على تقوية اللهجات، التي تفرّق بين فئات مختلفة لدى الفلسطينيين في إسرائيل، وذلك ابتغاء تفكيك هويّتهم الجمعية الوطنية والقومية (المصدر السابق).<sup>7</sup>

على الرغم من اختلاف السياق التاريخيّ (الجزائر) ولكن مجموعة التبدلات الجديدة التي تلاحظ اليوم في السياق الفلسطينيّ من عبّرة أسماء الطرق والإشارات والمذكّرات القانونية المختلفة لتبعات "قانون القومية" 2018، تُمكننا من تحيّل سعي المستعمرين الإسرائيليّين إلى المزيد من الممارسات والقوانين التي ستعمل على تهميش اللغة العربية. ولتلخيص هذا التصوّر في الحالتين، يمكن استحضار مقولة كاتب ياسين عن الفرنسيّة بوصفه إيّاها "غنيمة حرب" (Butin de guerre) باعتبارها التعبير الأصدق عن لغة مهيمنة في سياق استعماريّ.

## "تعمير" البلديّن بالمستوطنين والمعضلة الديمجرافية

كانت فرنسا في بداية استعمارها للجزائر من الدول الاستعماريّة الأقلّ حراكًا خارج حدودها، مقارنةً بأمم استعماريّة أخرى. وقد وجدت صعوبات جمّة لحمل الفرنسيّين على السكن في الجزائر المستعمرة (Meyer et al., 1991). كان عدد السكّان المحليّين ما يقارب 3 ملايين، فعملت الحكومة الفرنسيّة عام 1848 على نقل 20,000 مستوطن إلى الجزائر. كانت الحملات الأولى للمستعمرين قد ضمّت شرائح اقتصادية واجتماعية معينة من المقاولين والبرجوازية الصغيرة ومن التجّار في حالة صعوبة يبحثون عن أسواق جديدة باتجاه المستعمرة منذ عام 1830، ولكنّها لم تنجح إلّا بعد أخذ القرار باحتلال كلّ الجزائر بعد عام 1840 وفقًا لرؤية الجنرال بيجو المشهورة: "الجزائر لا يمكن أن تُفتح إلّا بالمحراث والسيف" قاصدًا بهذا إسكان الجزائر بأكثر قدر ممكن من الفرنسيّين. ولقد قامت التيارات المناصرة للاستعمار في الجمهوريّة الفرنسيّة بدور في اتّخاذ سياسات تسعى إلى تحويل

7. للاستزادة، انظروا: (ناشف، 2018).

ساكني الجزائر إلى الأكتريّة الفرنسيّة. ولكن أرقام الإحصائيات حسب الدراسات المختلفة تُظهر أنّ تحقيق هذا الهدف لم يكن سهلاً؛ فقد بلغ عدد الفرنسيّين ما يقارب 92,750 في عام 1825، وارتفع إلى ما يقارب المليون عام 1945؛ وبالنظر إلى جنسيّات المستعمرين سنجد أنّ عدد الأوروبيّين بينهم أكبر من عدد الفرنسيّين أنفسهم، وهذا يعود إلى سياسة التجنيس للمستعمرين الأوروبيّين وأبنائهم، ممّا جعل الجزائر "الفرنسيّة" جزائر أوروبّيّة أكثر ممّا هي "فرنسيّة". ووَفَّقًا لقانون 1889/6/26، جرى تجنيس اليهود كفرنسيّين<sup>8</sup> أيضًا حسب قانون كيريمو عام 1870 (Pervillé, 1996, pp. 167-180).

وظلّ السكّان الجزائريّون متفوّقين عددّيًا بسبب الحفاظ على مستوى أعلى من الخصوبة مقارنةً بالسكّان الأوروبيّين. ولم يكن استيطانهم يستطيع أن يغطّي التراب الجزائريّ؛ فقد كان إشغالهم للحيز متمركزًا في المدن. وعلى الرغم من أنّ السياسة الاستعماريّة كانت تشجّع المستعمرين الأوروبيّين على العيش في الريف عبر إقامة قرى خاصّة بهم من أجل تحقيق غرض التطوير الزراعيّ والتحكّم بالثورات الزراعيّة، تشير الإحصائيات إلى أنّ 80% من المستعمرين في عام 1954 كانوا يقيمون في المدن (Ibid, p. 173). كانت تجارب العيش في الريف تسير بوتيرة سريعة حتّى عام 1906، ثمّ أخذت تتراجع تدريجيًا بسبب صعوبة الانتقال والسكن. تمركز الاستيطان الأوروبيّ في المدن الساحليّة على وجه الخصوص، الأمر الذي أعطاهم الانطباع بأنّهم يعيشون في حيّزات تشبه حيّزاتهم في جنوب فرنسا أو في أجزاء من أوروبا كإسبانيا وإيطاليا. وبدءًا من عام 1930، بدأ زحف الأهالي إلى الأحياء الفقيرة حول المدن، ولم يعد الأوروبيّون يشكّلون الغالبية إلّا في بعض مدن كوهران (في غرب الجزائر) والجزائر العاصمة. وهذا مغاير للحالة الاستعماريّة الفلسطينيّة؛ فالصهاينة توزّعوا على المناطق التي هُجّر السكّان الفلسطينيّون منها ريفًا وحضرًا وبادية، وإن تشابهت الحالتان من حيث تمركز مراكز سكّانيّة بتجانس يهوديّ على نحو ما سنبيّن لاحقًا في الجزئيّة الخاصّة بالتوزيع الحضريّ. في كلتا الحالتين، دعا رواد الاستعمار إلى إسكان البلدان مع فارق أساسيّ مرتبط بوتيرة تهجير اليهود وإجلاتهم إلى فلسطين التي كانت أسرع بكثير لأسباب متعدّدة، وكذلك فإنّ عمليّات تهجير السكّان الفلسطينيّين وإحلال آخرين محلّهم كانت أكبر بكثير من الحالة الجزائريّة؛ فقد دفعت السياسات المختلفة خلال المئة وثلاثين عامًا إلى حصر الجزائريّين في مناطق محدّدة وتهجيرهم الداخليّ، ولم تَقْمُ بعمليّات طرد وتهجير كما فعل النموذج الصهيونيّ. ولكنّ ثمة قاسم مشترك هو التهجير الداخليّ، فحسب أريخ صباغ-خوري، ما يقارب 15% من السكّان الفلسطينيّين في المستعمرة الأولى "إسرائيل" هم من

8. لصناعتهم كصنافية اجتماعيّة وسياسيّة مغايرة عن المسلمين الجزائريّين، ولمبرّرات مرتبطة بصناعة فئة وفق تشييد خطّيّ، يدّعي أنّ ثمة ثقافة يهوديّة - مسيحيّة (Judéo-chrétien) تجعل من العهد القديم والعهد الجديد المصدر المتخيّل للسرديات التاريخيّة. بعبارة أخرى، تجري صناعة هذا المخيال لصناعة آخر متخيّل ومغاير ومختلف قيمًا - وهو المسلم.



المهجرّين (صباغ-خوري، 2015، ص 41). وفي الحالة الاستعماريّة الصهيونيّة، نجد الكثير من المحاولات الكبيرة لإسكان المهاجرين في القرى وإقامة مجتمعات زراعيّة، وفي الوقت نفسه نجد تفضيلاً لدى عدد منهم للسكن في الساحل والمدن الكبرى.

## نزع الملكيّة عن أصحاب البلاد

في مقارنة من وجهة نظر اقتصاديّة، يركّز بنجامان ستورا على المبرّرات الاقتصاديّة للاستعمار الفرنسيّ (Stora, 2007, pp. 102-105)، حيث عملت الإدارتان الاستعماريّتان في الجزائر، كما في فلسطين، على نزع الملكيّة عن السكّان الأصليين؛ إذ منذ السنوات الأولى عملت فرنسا على نزع الملكيّة من الجزائريين واستملاكها وتمليكها للفرنسيين والأوروبيين. فبدلاً من أيلول عام 1830، قام المارشال كلوزيل بنقل ملكيّة الأراضي الخصبة التابعة للباي العثمانيّ ومنحها للمستعمرين الأوائل، وتملك ملكيّات الحبوس<sup>9</sup> (الوقف الإسلاميّ) تحت ذريعة المنفعة العامّة تاماً، وضمن منطق مصادرة أراضي كشكل عقايّ وخاصّة بعد ثورة الشيخ المقراني عام 1844، وثورة الأمير عبد القادر الجزائريّ عام 1871، اللتين استُخدمتا كذريعتين لنقل الملكيّة إلى المستعمرين (Khaloune, 2005, p. 66)، وكعقاب للأهالي في مناطق وهران ومزيونة، تاماً كما تفعل إسرائيل عند مصادرتها للأراضي بأوامر عسكريّة أو كتبرير للمصلحة العامّة. وكذلك سُنت سلسلة قوانين أخرى مثل قانون عام 1863، وقانون فائير لتحديد أو تقليص أراضي القبائل وقانون حماية الملكيّة وكلّ الأدوات القانونيّة الأخرى من أجل السيطرة على الأرض، بحيث تملك الأوروبيون في الفترة الواقعة بين العامّين 1871-1920 قرابة ربع الأراضي القابلة للزراعة، وكذلك أراضي الدولة التي بلغت مساحتها ما يقارب 5 ملايين هكتار (Guignard, 2010, p. 80). فخلال قرن، عملت السلطات على تمليك المواطنين الفرنسيين وتقليص حجم الملكيّة للجزائريين عبر توزيع أراضي عامّة. فقد ازدادت ملكيّة الأراضي المملوكة للفرنسيين والأوروبيين نحو 480,000 هكتار في عام 1870 إلى ما يقارب 2,726,700 في عام 1950، بينما كان نصيب الأهالي في ذلك العام نفسه (1950) 7,349,100 هكتار. 25% من الأراضي الزراعيّة كان يملكها المستعمرون، ولكن نسبتهم من الجماعة الزراعيّة / الفلاحيّة لم تمثّل سوى 2% عام 1950 (Pervillé, 1996, p. 179). وتراجع النشاط الجزيّ بسبب استيراد منتجات صناعيّة منافسة (براهيمي، 2001، ص 70).

9. الاسم الدارج للوقف الإسلاميّ في الجزائر والمغرب الكبير. الأحياس العامّة هي التي تُوقّف على جهة من جهات الدير والخير، ولا يكون المحبوس عليه شخصاً معيّناً مثلما هو الشأن في العقارات المحبوسة على خدمة المساجد والمستشفيات والمدارس والملاجئ ودور الأيتام. أمّا الأحياس الخاصّة (التي تسمّى كذلك بالمعقبة)، فهي العقارات التي حبسها أصحابها على أشخاص معيّنين، كأن يحبس شخص دأراً على أولاده الذكور ما تعاقبوا ليستمرّ انتفاعهم.

في مشهد مشابه، قامت دولة الاستعمار بإدخال تعديل على قانون أملاك الغائبين 1965 حملَ الرقْمَ 3 وأسمته "تحرير أملاك الأوقاف والتصرف بها"، وذلك على نحو ما يقول أحمد ناطور نقلًا عن أحد المشرّعين الصهيونيين وَفَقًا لهذا التوجُّه: "بهذا نكون أَوْصَدنا الباب على مجهود المسلمين في تحرير أوقافهم وتملُّكها بأثر رجعيّ اعتبارًا من يوم 1948/12/02" (ناطور، 2015، ص 237)، فضلًا عن عشرات القوانين التي بموجبها صودرت الأرض.

وعند النظر في حالة الجزائر، نجد تفاوتًا بالغًا في تقاسم الأرض الحَصبة؛ إذ كانت هذه تتمركز في يد المستعمرين. وكذلك فإنَّ مجمل الأراضي الساحليّة الحَصبة قُرِعت تقريبًا من الجزائريين؛ إذ كان 85% من هذه الأراضي مملوكة للمستعمرين و 15% للأهالي. وكانت المزارع الأوروبيّة تمتلك إمكانيّات مادّيّة وتقنيّة، حيث كانت النسبة الأكبر من الإنتاج الزراعيّ عام 1950 بيد المستعمرين، و 55% من الإنتاج الحيواني، و 66% من الإنتاج النباتي، وكذلك غالبية المنتجات المسوّقة، وعلى رأسها النيبد، كانت بغالبيتها الساحة بيد الفرنسيين.

ثمّة تشابه في بعض الممارسات في الحالتين. فعلى سبيل المثال، في الجزائر صادرت سلطات الاستعمار الفرنسيّ ملكيّة ما يقارب 2.9 مليون هكتار من الأراضي القابلة للزراعة، من أصل 9 ملايين ما بين المصادرة وإلغاء قرارات انتفاع، وخاصة قانون فانيير (Ageron, 1962; Nouschi, 1968). وبالنظر إلى بعض المنظومات القانونيّة بخصوص الملكيّة والعقارات والأرض، نجد أنّه منذ اللحظات المؤسّسة لدولة الاستعمار الإسرائيليّ، سَرِعت هذه الدولة في استخدام منظومة قانونيّة مركّبة لتخدم أهدافها السياسيّة، لأنّ الصراع الأساسيّ في الحالة الفلسطينيّة قائم على الأرض. وكما عملت فرنسا على استبدال الحبوس والعروش، عمدت السلطات البريطانيّة إلى استصدار قوانين لإلغاء نظام المشاع، واستمرّت على خطاها السلطات الإسرائيليّة. وتمارس الإدارة الاستعماريّة سياسة حيزيّة بواسطة القوانين والمرسومات وقرارات الحكومة والممارسات على أرض الواقع، ودوافع تفضيل هذه المناطق جغرافيًّا-سياسيًّا واجتماعيًّا-اقتصاديًّا، لضمان وجود اليهود في هذه المناطق كجزء من سياسة نشر السكّان اليهود لضمان سيطرة إثنيّة وكولونياليّة داخلية للمناطق الجغرافيّة ذات التجمّعات العربيّة الفلسطينيّة (خمايسي، 2015، ص 123). بنظرة كليّة إلى السياق الفلسطينيّ في المستعمرة الأولى "إسرائيل"، نجد أنّ نسبة 93% من أراضي "إسرائيل" تابعة للدولة، ويملك الفلسطينيون ما نسبته 2.1% فقط (جبارين، 2015، ص 223). كذلك عملت الإدارة الاستعماريّة الفرنسيّة على تغيير ألقاب وأسماء المدن والقرى بمقتضى قانون السجلّ المدنيّ الصادر عام 1882، ولا زالت بعض الأسماء الفرنسيّة والتسميات دارجة في الاستخدامات المحليّة لسكّان الجزائر من الأجيال المخضرمة على الرغم من مرور 60 سنة على بداية الاستقلال. ومثلها فعلت الإدارة الاستعماريّة الإسرائيليّة،

إذ قامت بتغيير أسماء الأمكنة عبر عملية تهويد وعَبْرنة ممنهجة (الشيخ، 2010، ص 5؛ صباغ-خوري، 2015، ص 255).

تُظهر الدراسات الغزيرة التي اهتمت بالقوانين العقارية في الحالة الاستعمارية الفرنسية / المستعمارية الجزائرية كيف قامت السلطات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر بتملك الفضاء الجزائري عبر إقامة قانون ومسح للأراضي (Ageron, 1968; Blevis, 2003; Guignard, 2012; Thénault, 2010)، وهذا ما يظهره بيير بورديو في تحليله لماهية الدولة والقانون: "تعلن الدولة إما عبر كينونتها أو عبر قانونها أو عبر سلطتها الشرعية منح ومنع وإعطاء الحق للتملك وللتصرف، على نحو يجعلها تمارس سلطتها الفعلية كمخلوق نصف إلهي" (Bourdieu, 1994). يأتي هذا في سياق تحليله لأي سياق دولتي، في حين نجده (بورديو) يركّز بالتشارك مع عبد المالك صياد في دراسة أخرى على عمليات الاقتلاع المنظمة التي تعرّض لها الفلاحون الجزائريون وخاصة في منطقة القبائل (Bourdieu & Sayad, 1964). مقارنة بورديو وصياد هذه تعطي عمقاً تاريخياً لفهم تبدل الممارسات وآليات التملك في الجماعات المهيمَن عليها. عملت هذه التغييرات القانونية تدريجياً على قلب آليات نقل الملكية بما يسحب قدرة الأهالي من تنظيم هذا القطاع والحفاظ على الملكية. ليس هذا فحسب، بل إنّ منظومة القوانين هذه عملت على إعادة ترتيب التشكيلات السوسيو-اقتصادية للأهالي لا عبر فرض القوة الاستعمارية فحسب، بل كذلك عبر تملك الأرض تسعى إلى تحديد علاقة الأصليين بأرضه كمحاولة لإلغاء علاقته بماضيه وروابطه الجمعية وإحلال أفراد جدد في واقع جديد عبر عملية طمس وإزالة للأصليين أصحاب الأرض السابقين (Branche, 2013, p. 201). على نحو مشابه لهذا المنطق الذي طُبّق في الجزائر المستعمرة، قامت دولة الاستعمار الصهيوني بتملك الأراضي التي احتلتها بالقوة وأملك الغائبين وصناعة الأصليين "اللاشرعي". يُظهر أوران يفتخيل أنّ فلسطينيي عام 1948 يمتلكون 3% فقط من الأرض، بينما يرى حسن جبارين -كما ذكر أعلاه- أنّ النسبة أقل من 2.3% (Yiftachel, 1999, p. 367). كذلك توضّح هولتسمان-چازيت أنّ السلطات الاستعمارية استخدمت القانون لتهويد الأرض الفلسطينية وتجريد السكّان العرب من الأراضي والملكية (Holzman-Gazit, 2007, p. 105). كذلك كانت الحال في الجزائر المستعمرة؛ إذ تُبين لنا لور بليفيش أنّ القوانين الصارمة والمعقدة استُخدمت في سبيل إخفاء العنف، والدفع بتقبُّل المشروعية من قبل المحكومين (Blévis, 2003, p. 56). هذه الممارسات الاستعمارية الفرنسية السالف ذكرها تُشابه إلى حد كبير قوانين "العودة وأملك الغائبين" في 1950 التي سنّتها دولة الاستعمار الصهيوني، وكذلك القانون الذي صوّت عليه عام 1953 والذي سمح بالعودة بأثر رجعيّ إلى الأملاك "لأغراض عسكرية" أو "لتطويره" إلخ... وعلى غرار قانون التخطيط والبناء الذي صوّت عليه في عام 1965. كلّ هذه القوانين ترمي إلى تجريد الفلسطينيين من أراضيهم. وكما فعل الصهيونيون

كان الفرنسيّون قد فعلوا بعد عام 1830، حيث كان قيام الإدارة الاستعماريّة بنزع الملكيّة من السكّان تدريجيّاً يتناسب مع توطين المستعمرين الأوروبيّين بمساعدة الجيش عبّر فتح الطرقات ومنح أراضي بالمجان للمستعمرين (Ageron, 1968). وكما في حالة الاستعمار الفرنسيّ حين عملت لجنة انتزاع ملكيّة الأراضي والعروش والأحباس والأوقاف على السماح بتدفّق المستعمرين في الفترة الواقعة بين العامين 1830-1880، سمحت الحالة الاستعماريّة الإسرائيليّة بتملّك الأراضي التي احتلّت في العام 1948، ولاحقاً سمحت بتملّك آلاف الدونمات (Zvi, 2004, p. 60).

## فصل المستعمرين والمستعمرين حضريّاً

عملت الإدارة الاستعماريّة في البلدين على استحواذ مساحات البناء والتخطيط الحضريّ الذي شكّل الهاجس الأساسيّ في الحالة الجزائريّة كما في الحالة الاستعماريّة الإسرائيليّة (Jabareen, 2017). على سبيل المثال، نموذج تحديد البناء في القدس يشبه تمامًا ما فعله الفرنسيّون في الجزائر، فضلًا عن تعزيز جهاز تشريعيّ يقنن عمليّات انتزاع الأراضي وممارسات الأجهزة السياسيّة، والقيام بدراسات إثنوجرافيّة تبرز السيطرة الاستعماريّة ودراسة البنى التقليديّة، وبنفس الكيفيّة خلق فئة خارج القانون في الحالة الجزائريّة. على نحو ما يُظهر ديدي چويچنارد بشأن تطبيق قانون عام 1863 (Guignard, 2010). وتُرافق هذا كلّ مبرراتٍ فوقيّة علمويّة عن نجاعة المستعمر في استخدام الأرض ونوعيّة الزراعة وشكل الأشغال وأحقّيّة البرانيّ على الجوّانيّ، مع وضع محاججات عن نجاعة الاستخدام من قبل الأوروبيّ وغير ذلك... ففي غرب الجزائر في وهران، طُبّق ذلك على حالة قبائل حازدجيّ (Hazedj). هذه القبائل طُردت إلى المغرب ثم لم يُسمَح لها بعد ثلاث سنوات بالعودة إلى وضعها كما في السابق -أي إلى فلاحه أرضها- بل سُمِح لها باستخدام جزء صغير من الأرض وقرب أرضهم الأصليّة وفقًا لتعهدات باستئجارها من الدولة (Ibid, p. 91). هذه الممارسات تشبه ممارسات الإدارة الاستعماريّة الإسرائيليّة في حالات التهجير الداخليّ. على سبيل المثال، "من بين 44 قرية من القرى التي هُجرت وبقي جزء من سكّانها في وطنهم، ثمّة 12 قرية بقي معظم سكّانها مهجّرين في وطنهم (من بينها: إقرث؛ كفر برعم؛ المجيدل؛ البروة)" (صباغ-خوري، 2015، ص 51). ولنا في قرية عين حوض مثال؛ فقد أقام سكّان الأخيرة في أراضي مجاورة لبيوتهم الأصليّة التي تحوّلت إلى مزار فتّيّ لمستعمرين جدد. فضلًا عن هذا، حدّدت السلطة الإسرائيليّة حقّ التصرف بالأرض، ومنعت زراعتها والبناء عليها، بغية تقليص حجم الإشغال الفلسطينيّ على الأرض تحت مبررات حماية الأرض وإعادة تعريف الفضاء لإخفاء العنف ونزع الملكيّة وتحديد حجم الأراضي المزروعة، مثلما فعلت فرنسا كما يبيّن لنا ذلك شارل روبرت أجرون- في عام 1872، حيث قامت السلطات بتضخيم

حجم الغابات من أجل "الحماية من التصحر" (Guignard, 2010, p. 91) إلخ... وكذلك قامت بتبديل أنماط التربية والرعي، كما تفعل السلطات الإسرائيلية اليوم بخصوص منع الرعي ومنع قطف الزعتر والعكوب وغير ذلك، في سياق استخدام الطعام والطبيعة أدوات للسيطرة على الإنسان الفلسطيني، حيث يشكّل المنع القانوني المفروض على قطفهما محورًا إضافيًا يحاول من خلاله الاستعمار تفكيك علاقة الفلسطيني بأرضه وهويته من جهة، وإعطاء السلطة على الأرض ومواردها للإسرائيلي من جهة ثانية (إغباريّة، 2017). هذه النماذج تُظهر لنا كيفية استخدام المنظومة القانونية والتقنية من أجل تملك الأرض عبر نزع المشروعية عن أصحاب الأرض الأصليين في الحالتين، وتجريم عاداتهم وممارساتهم وثقافتهم تحت ذرائع بيئية وطبيعية.

علاوة على ما دُكر، جرى احتكار عملية زراعة الغابات للدولة الاستعمارية الفرنسية، وهو ما يشبه ما فعلته الدولة الاستعمارية الصهيونية وعملية اختيار الصنوبر وكيفية تحويله إلى الشجرة الفيتيش- التّوّلّه- للصندوق القومي اليهودي (Ribout & Joffe, 2017, November 28). هذه الممارسات منسجمة مع ادّعاءات صهيونية قيمة بشأن عدم معرفة الفلسطينيين بالأرض وبزراعتها، بل كذلك باستخدام المعرفة الصهيونية كمبرر للأحقية والتميز عبر پروباچندا (دعاية مضلّلة) مثلما تُظهر لنا دراسة كاترين نيسو عن استحواذ برتقال يافا كشكل من أشكال البروباچندا للأمة ناجحة (Nicault, 2014, p. 101). وعلى المنوال نفسه قدّم الفرنسيون نفس المحاججة بأنهم الجزائريين بإهمال الأرض (Davis, 2012). وبالنظر إلى اقتلاع الأشجار التي تصنّف أصلاّية، نجد تشابهاً في ممارسات المستعمرين في الحالتين، إذ اقتلع الفرنسيون مئات آلاف أشجار الزيتون في مناطق القبائل الكبرى (de Saint-Arnaud, 1864)، كما تفعل إسرائيل باقتلاع آلاف أشجار الزيتون منذ عام 1948.

على مستوى التخطيط الحضري، كثيرة هي الدراسات التي تُظهر دور التخطيط الاستعماريّ في إعادة تخطيط مدن المستعمرين وتأثيره على العمارة والبنى التحتية، وتعميمهم لنماذج مستقدّمة إلى المدن المدارة (King, 1990). وكذلك إظهار شكل التحكم بمساحات البناء والتخطيط الحضريّ كمهمّة أساسية في الحالتين الاستعماريّتين في الجزائر المستعمرة. ويمكن اعتبار نموذج تحديد البناء في القدس مشابهاً تماماً لما فعله الفرنسيون في الجزائر؛ إذ إنّ عملية بناء المدن الجديدة هناك كانت على حساب المدن التقليدية الجزائرية. فعلى سبيل المثال، حوّل الفرنسيون المساجد إلى متاحف، كما بدّلوا البنى الحضريّة للشوارع وغيروا معالم ومدناً جزائرية كثيرة باستثناء القصبة التي حافظوا عليها (Meynier, 2014, p. 17). على المستوى الحضريّ التخطيطي، عملت الإدارات الاستعمارية الفرنسية على

إعادة التخطيط الحضريّ وسياسات العَصْرَة من قبيل الرغبة في تحويل الجزائر العاصمة على سبيل المثال - إلى مدينة فرنسيّة كبيرة (Jordi & Planche, 1999, p. 14). فضلاً عن هذا، تُظهِر لنا دراسة أوديل وهيتس محاولات مهاجرين أوروبّيين خلق لمسات حضريّة ومعماريّة وطرقاً لأشغال حِزّيّة تشبه الطرق التي في بلدانهم الأصليّة لتطبيقها في بناءاتهم في الجزائر (Goerg & Huetz de Lemps, 2012, p. 21). وفي مَنَحَى مشابه، سعى التخطيط الحضريّ الاستعماريّ الإسرائيليّ إلى تبديل الطوبوجرافيا والتطهير المكانيّ في فلسطين (بشارة، 2015).

طالب الاشتراكيّون في الجزائر المستعمرة من أتباع سان سيمون وشارل فوري وإيتان كابي وغيرهم بالفصل بين السكّان (Barthélémy, 1843, p. 533)، وذلك لوجود فروق ثقافيّة بين الجماعتين، وبتجسيد هذه الرُويّة مع الإبقاء على التواصل التجاريّ والاقتصاديّ وتطبيق للفصل بين الجماعتين في العيش والسكن، وإبقاء تباعد ثقافيّ بينهما، تمامًا مثلما يقترح بعض الساسة الإسرائيليّين الحاليّين فكرة "السلام الاقتصاديّ". حضريّاً، جرى الفصل بين الأصليّين المسلمين من جهة، والفرنسيّين والأوروبيّين من جهة أخرى، وتُرجم هذا الفصل من خلال خلق فضاءات حضريّة متباعدة ومدن مغايرة، وأدى ذلك إلى خلق مدن تعجّ بالفرنسيّين والطيّان والإسبان والمالطيّين عبْر مراكز حضريّة عصريّة أوروبيّة في مراكز المدن، وحضور أصلايّ مسلم في الضواحي والأطراف، وتكون أشبه بالحيّات، مع فروق واضحة في العيش والمساحات ووجود مستوصفات وروضات ومدارس وأماكن للعب وكنائس وغير ذلك، ووجود آخرين في أحياء فقيرة تنعدم فيها كلّ الخدمات. كانت الجماعتان تلتقيان في مكان العمل فقط. استمرّ هذا المشهد حتّى عام 1962 (Rahmoun, 2018). يقول بارثيليمي (Barthélémy, 1843, p. 533): "يجب أن نكون في المدن الأصليّة، وأن نبنيها جنبًا إلى جنب مع مستوطنينا المدنيّين، مع إيجاد استثناء لليهود الجزائريّين "شعب الله" الذي يسكن بين كلّ الشعوب بحيث يمكنهم السكن في مدننا وكذلك في مدن الجزائريّين". هذا التصوّر مرتبط بتشديد خطاب يدّعي أنّ ثمة ثقافة يهوديّة - مسيحيّة (Judéo-chrétien) تجعل من العهد القديم والعهد الجديد المصدّر المتخيّل للسردّيات التاريخيّة. بعبارة أخرى، تجري صناعة هذا المخيال لصناعة آخر متخيّل ومغاير ومختلف قيّمياً وهو المسلم.

هذه الرُويّة جرى تطبيقها في أكثر من منطقة، ممّا صنع أنموذج تشكيل حضريّ يقوم على مركز مدينة عصريّ يقطنه أوروبيّون، وأطراف شبه حضريّة "حيّات" يسكنها الجزائريّون المسلمون. يمكن هنا عقْد مقارنة مع صناعة المنعزلات الإنثيّة لأحياء العرب في اللدّ والرملة ويافا (صباغ-خوري، 2015ب)، وكذلك الحال بالنسبة لمدن العمّال، فهي تجسّد شكل

هذا الفصل. في هذا لنا مثال يتجلى في مدينة بني صاف التي بنيت عام 1870. كانت هذه المدينة قد بُنيت أساسًا لاستقبال العمّال الإسبان وعائلاتهم، فُبُنيت فيها منازل جميلة وكنيسة وبلدية ومُنشأة ترميض ومدرسة وسوق مفتوح وقاعة حفلات وغير ذلك... في حين لم يُمنح العمّال الجزائريون وعائلاتهم مناطق حضرية مشابهة، بل جرى تجميع العمّال في مناطق خاصة بهم في حيّ "غار البارود" على بعد أربعة كيلومترات من مركز المدينة، والهدف الأساسي هو تطبيق الفصل بين المجموعتين. نموذج بني صاف هو نموذج الدمج السانسيموي بين الأوروبيين والجزائريين، أي التقاؤهم في مكان العمل، مع الفصل في ما بينهم في الحياة الاجتماعية، إذ إنّ كلّ جماعة تُبقي على ممارساتها الثقافية والاجتماعية والدينية المرتبطة بالتخطيط الحضري للفصل الحيزي بينهما؛ أي ربط العمال الجزائريين بالعمل في المناطق الصناعية. وأدى ذلك إلى خلق مجموعة سكانية أوروبية مهيمنة تمتلك السيطرة والمال، مقابل مجموعة مهيمنة عليها تعيش ظروف البرولتاريا، الأمر الذي يمثّل خيانة لأفكار سان سيمون نفسه باستبدال الطبقات الإقطاعية بالمجتمع الصناعي الأكثر عدالة (Rahmoun, 2018). فقد سعى السانسيمون إلى مشاركة الجزائريين في التطوير الاقتصادي للمستعمرة، وهذا يتشابه مع فكرة السلام الاقتصادي لبنيامين نتيناهو وسياساته لفتح أسواق العمل الصهيوني للعمال الفلسطينيين، ومع رغبة السياسة الإسرائيلية بإقامة مناطق صناعية على تخوم جدار الفصل العنصري والمستعمرات يعمل فيها العمال الفلسطينيون ويعودون إلى أماكن سكنهم بعد انتهاء دوام العمل. كذلك حدّد الفرنسيون وقتًا للمستعمرة حسب معايير المركز الفرنسي في باريس لا حسب توقيت جرينيتش. وجرى فرض عطل أسبوعية مغايرة وأجندة إدارية فرنسية حلّت محلّ الأهلية (Bertrand, 2008). وعلى غرارها فعلت المنظومة الاستعمارية الصهيونية بأيام السبت والأعياد اليهودية وتوقيت "الانتصارات" والاحتفالات وسوى ذلك...

## الدولة الاستعمارية بوصفها حامية لمجتمع المستعمرين

سادت في الجزائر خلال سنوات الاستعمار الفرنسي ممارسات عنف عصابية تجاوزت قوانين الحروب مثل التعذيب والغزوات والسرقة والتقطيع والحرق لا في سبيل قمع أيّ مقاومة فحسب، بل كذلك من أجل التحكّم بالجزائريين (Thénault, 2012). تُظهر الدراسات أنّ المستوطنين الفرنسيين كانوا يقومون بحملات مننّمة ضدّ الأصلايين على نحو ما حصل عام 1871، كما يفعل المستوطنون الآن في الضفة الغربية وفي قطاع غزة. فعلى سبيل المثال، في مدينة بجاية شرق الجزائر قرّر المستعمرون الفرنسيون قمع الثورة بمعزل عن قرار الجيش، وسرعان ما دخلوا في صراع مع الجيش الفرنسي لأنّه يبدّد أحلامهم في بعض مخططاتهم الاستعمارية (Guignard, 2005, pp. 129-154). هذه الممارسات

تتشابه تمامًا مع ما حدث في المواجهات إثر سحب المستوطنين من سيناء ومن قطاع غزة ومن بعض البؤر الاستيطانيّة في الضفّة الغربيّة، طبعًا دون أن تتحوّل هذه الصدمات إلى صدمات كاملة، لأنّ الدولة الاستعماريّة هي دولة المستعمرين أوّلًا وأخيرًا (Mamdani, 2012, p. 55). وهذا يظهر في الممارسات التمييزيّة لصالح المستعمرين الفرنسيين والأوروبيين في الجزائر، ومثل ذلك نجد لمصلحة أفراد الجيش الإسرائيليّ وللمستوطنين في الحالة الفلسطينيّة علاوة على القتل بالرصاص الذي تنتهجه الشرطة الإسرائيليّة في مشهد قتل يمسّ حملة الجنسيّة الإسرائيليّة من العرب فقط، كما حدث في يوم الأرض الذي سقط ضحيّة له ستّة شهداء، وفي هبة أكتوبر عام 2000 التي سقط ضحيّتها ثلاثة عشر شهيدًا. ومن المؤكّد أنّ هبة أيار عام 2021 وقتل الشابّ محمّد كيوان في أمّ الفحم والهجمات التي نظمتها مجموعات يهوديّة في مدن اللدّ وحيفا وبئر السبع تشابه إلى حدّ كبير ما كان يحدث في الجزائر المستعمرة.

### المنظومة القانونيّة كوسيلة قمع استعماريّة بامتياز

إحدى المقاربات المهمّة في موضوع القانون هي استخدامه في السياق الاستعماريّ كوسيلة لإنفاذ السيطرة الاستعماريّة. وفي هذا السياق، يمكن استحضار مقاربة أجامبين عن حالة الاستثناء التي تحتاج إلى القانون لإنفاذ حكمها، أي من خلال المنظومة القانونيّة لحالة الاستثناء نفسها التي لا تقع خارج المنظومة القانونيّة نفسها (Agamben, 1997, p. 25). ابتداءً من عام 1851، تمكّنت السلطات الفرنسيّة، عبر منظومة قانونيّة مرّكبة، من تطبيق الضبط على المجتمع المستعمر ومكوّناته. كان متوسط الغرامات والعقوبات في عام واحد يصل إلى ما يعادل 250,000 غرامة وعقوبة متنوّعة؛ كفرض الإقامة الجبريّة والعزل وغير ذلك... هذه المنظومات كانت خاصّة بالأصلايين دون الفرنسيين، كتغريم الحجّ إلى مكّة إذا جرى دون إذن، وتغريم الفلاح الذي يفلح أرضًا دون الحصول على تصريح لفلاحتها؛ أي كان يجري الخلط بين القانون الجنائيّ العامّ والقانون السياسيّ. أضف إلى ذلك سلسلة من القوانين ضدّ التحريض في المساجد، على نحو ما نجد في مذكرة ميشيل (Circulaire Michel) 1933، ومذكرة ريجني (Décret Régnier) 1935 ضدّ أيّ تظاهرة تمسّ بالسيادة الفرنسيّة (Saada, 2003, pp. 4-24). وبالنظر إلى النظام القانونيّ العقابيّ الاستعماريّ الفرنسيّ للجزائر "الفرنسيّة"، نجد بعض التشابهات مع الحالة الفلسطينيّة مع تعقييدات (النظام الاستعماريّ الإسرائيليّ استخدم قوانين بريطانيّة وأضاف عليها)، وخاصّة استخدام الفرنسيين لمنظومة التشريعات التي سُرعّت للجزائر في الـ 28 من حزيران عام 1881، والتي نُقلت إلى مستعمرات فرنسيّة أخرى (Merle, 2004) لتلبية حاجات الإدارة الاستعماريّة، ولمراقبة السكّان والمنظومة الرقابيّة والعقابيّة مثل حرّبة التجمّع وحرّبة



الحركة وقمع الثورات وغير ذلك. وهو يشابه منظومة قانون الطوارئ البريطاني التي طبقتها حكومة الاستعمار البريطاني وأبقت عليها حكومة الاستعمار الإسرائيلي واستخدمتها بكثرة في أراضي عام 1948 حتى الستينيات، ليبقى استخدامها إلى اليوم وفق الحاجة (بشارة، 2016، آذار). واستُخدم القانون لتجريم الفلسطينيين لأي سلوك اعتاد أن يقوم به خلال فترة الحكم العسكري (Korn, 2007, pp. 207-231)، وهناك أيضًا قانون الطوارئ الذي ما زال معمولًا به في الضفة الغربية والقدس حتى اليوم، وبعض القوانين العسكرية (كحالة الاعتقال الإداري - على سبيل المثال). زد على ذلك بالطبع منظومة السجن، حيث خضع آلاف الجزائريين للسجن في الجزائر وفي فرنسا، وفي سجون في جزر تابعة لفرنسا. وفي السياق الفلسطيني، اعتقلت إسرائيل منذ عام 1967 ما يقارب مليون فلسطيني، أي إن واحدًا من بين كل أربعة فلسطينيين من سكان المناطق المستعمرة عام 1967 خاض تجربة اعتقالية (العدوي، 2021، 5 حزيران). قام الاستعمار الفرنسي بنفي عائلات المناضلين إلى خارج الجزائر؛ إلى سوريا وبلدان الجوار وكذلك إلى فرنسا نفسها، وكانت هنالك قرارات إبعاد إلى كلدونيا الجديدة (الأشرف، 2007). على نحو ما تبين لنا في الحالة الاستعمارية الجزائرية، العنف الاستعماري الذي تمّ به هذه المنظومة مدمج بالقانون أي مُشْرَعَن واعتيادي، وهو ليس جزءًا من حالات استثنائية، بل إنه جزء متأصل في الحالة التاريخية الاستعمارية من عام 1830 حتى استقلال الجزائر عام 1962 (Thenault, 2012, p. 51). إلى هذا أضف الفروق بين الممارسات تجاه الأصليين والفرنسيين كما تُظهر سعادة (Saada, 2003, p. 4-24). فمع قانون الأهالي /الأصليين - كما تُظهر تينو (Ibid) - أضحى العنف الاستعماري متضمّنًا في القانون لا مقتصرًا بحالات الطوارئ أو بفترة حرب الجزائر (حرب التحرير)، بل هي ممارسة تمتدّ طوال الفترة الاستعمارية الطويلة.

## احتلال العمل

في كلتا الحالتين الاستعماريّتين، جرى احتلال العمل ولكن بصورة أكبر في الحالة الصهيوتية، حيث كان في الأخيرة "احتلال العمل واحتلال السوق والسيطرة على الأرض" (Bober, 1972, p. 11). تشير عدّة دراسات أنه إبان الحقبة الاستعمارية جرى تشغيل العمالة الجزائرية الرخيصة التي أضحت مناطقها الريفيّة طاردة، بسبب السياسة الممنهجة لتدمير البنى الزراعية وسياسات مصادرة الأراضي كما أشرنا سابقًا، ولكن هذا التشغيل تأخّر لصالح تشغيل العمّال الإسبان والطلّيان. في هذا الصدد يقول بيرفيليه: "إنّه من المُبالَغ فيه القول إنّ التشغيل للعمالة الرخيصة كان دائمًا من الأهالي" (Pervillé, 1996, p. 173). يورد أبو سلطان "عن محاكاة للإسرائيليين من النظام الفرنسي" أنّ البارون إدموند دي روتشيلد أعاد تنظيم مستوطنات الهجرة الأولى المتهاكلة، وذلك بمساعدة خبراء فرنسيين حصلوا

على تجربتهم في شمال أفريقيا، وأرادوا نسخ نموذج الاستعمار الزراعيّ الفرنسيّ في الجزائر وتونس. "ولكن بعد هذه المرحلة، وبعد توقّف البارون روتشيلد عن دعم المستوطنات، انتقل التوجّه الصهيونيّ إلى "غزو العمل" وخلق مجتمع متجانس"، ففي عام 1905 تخلّت مجموعة من العمّال اليهود عن هدف المساواة في الأجور الهابطة وطرحوا الكفاح "لغزو العمل" بديلاً لذلك، الكفاح الذي سيقوم به حزبهم المسمّى "هپوعيل هتّسعير" ("العامل الشاب")، وكان شعارهم "غزو اليهود لجميع أنواع العمل في فلسطين هو الشرط الضروريّ لتحقيق الصهيونيّة" (أبو سلطان، 2015، ص 12). بيّن صبري جريس أنّ شعار احتلال العمل الذي وجد صيغة جديدة له من تعبير آخر "العمل العبري" لم يبقّ وحده طويلاً، إذ سرعان ما أرفقّ بشعار آخر هو "احتلال الأرض" الذي جاء مكتملاً له (جريس، 2015، ص 254). أضف إلى كلّ هذا أنّ تشغيل الإسبان والطلّيان عوضاً عن الجزائريّين يشبه تشغيل الإدارة الاستعماريّة الإسرائيليّة للعمّال الآسيويّين بدلاً من العمّال الفلسطينيّين.

## القتال لصالح المستعمر

في الحالتين الاستعماريّتين، قاتل بعض الأهالي إلى جانب المستعمر. في الحالة الجزائريّة، يعود الأمر إلى عدّة أسباب، من بينها هجرة آلاف الجزائريّين إلى فرنسا للعمل، إذ بلغ عدد المهاجرين الجزائريّين إلى فرنسا في العشرينيّات من القرن الماضي ما يقارب 100,000، وقد شارك نحو 173,000 من الجزائريّين المجنّدين في الجيش الفرنسيّ في الحرب العالميّة الأولى من بين الجزائريّين المقيمين في فرنسا والجزائر، بينما كان آخرون يُعدّون بعشرات الآلاف يشتغلون طوعاً في المتروبول، ممّا يكشف عن حجم معتبر للمهاجرين قياساً إلى تعداد السكّان المسلمين في الجزائر الذي كان يقارب آنذاك خمسة ملايين نسمة. يضاف إلى هذا أنّ الهجرة إلى فرنسا جاءت من كلّ مناطق الجزائر وبضمنها القرى الجزائريّة بطبيعة الحال (رمعون، 2006، ص 22). كذلك شارك آلاف الجزائريّين في حروب الاستعمار الفرنسيّ، وخاصّة في معارك "بير حاكم" في ليبيا، وفي معركة إيقاف تقدّم الجنرال رومل نحو قناة السويس في سنة 1941-1942، بينما تشير مصادر أخرى أنّ أعداد المحاربين إلى جانب فرنسا كان أقلّ من المصدر السابق؛ إذ يعتقد فايشر أنّ عددهم بلغ نحو 26,150 (من جزائرّيين وسنجالّيين ومغاربة) (Faivre, 2010). أمّا المتعاونون والعملاء "الحركيّون"<sup>10</sup> بالنسبة لفرنسا وبالنسبة للجزائرّيين فيجري تصنيفهم على أنّهم حوّنة. تُقدّر أعداد الحرّكيّين بـ 400 ألف، علاوة على أعداد أخرى من الجزائريّين الذين تبوّوا مناصب قايد، وبعض من

10. تعني بالدرجة الجزائريّة المشتقّة من العربيّة حركة المتحرّك، وتُسمّى بالعاميّة الجزائريّة "حرّكي" و "حرّكة" أو "حراكة" للمفرد. وأمّا الشائع فهو "الحركيّون" للجمع -وتُكتب بالفرنسيّة "Harki" للفرّد و "Les Harkis" للجمع. والمقصود بهم المتعاونون مع فرنسا.

المسؤوليات الإدارية في الإدارة الاستعمارية. في عام 1960، بلغ عدد الفرنسيين في الجزائر ما يزيد عن مليون بقليل. ومع اندلاع الثورة الجزائرية في سنة 1954، بدأت الهجرة المعاكسة تعمل على انتقال مجموعات من الفرنسيين إلى الم트로بول. أكثر من 650 ألف شخص تركوا الجزائر إلى فرنسا. ضمت قوائم الهجرة المعاكسة الفرنسيين والأوروبيين والأقدام السوداء ويهود الجزائر - باعتبارهم رعايا فرنسيين - والحركيين أي المتعاونين مع فرنسا (Moumen, 2010, p. 63). تُقدّر أعداد الرعايا الفرنسيين والأوروبيين واليهود الجزائريين والحركيين بما يزيد عن مليون (بما في ذلك عائلاتهم) تركوا الجزائر بُعيد استقلالها. أمّا في الحالة الفلسطينية، فإنّ التجنيد اقتصر على شرائح محدّدة من الدروز وبعض الشركس وبعض البدو، وذلك لأسباب معقّدة ومختلفة تمامًا عن السياق الفرنسي الجزائريّ وتغيّر السياق التاريخيّ في حالة فلسطين، منذ العام 1956 حتّى اليوم، تواصل السلطات الإسرائيلية التمسك بسياسة فصل الدروز عن سائر العرب من خلال التجنيد الإجباري. في الوقت ذاته، تواصلت كذلك سياسة مصادرة الأراضي في القرى الدرزيّة، وتحويل الدروز إلى العمل في قطاعات زراعيّة، وتواصلت سياسة عدم التطوير داخل القرى، وواصلت السلطات الإسرائيلية نهج معالجة قضايا الدروز من خلال القيادات التقليديّة مع سياسة تشجيع للمحافظة على الهوية الطائفية، وصدّ عمليّات التسيّس فوق الطائفية (فرو، 2015، ص 64). ولدينا كذلك ظاهرة إجلاء متعاونين في الحالة الفرنسيّة مشابهة لما فعلت إسرائيل بجيش جنوب لبنان عام 2000، وكذلك إجلاء عملائها من منطقة الدهنية الذين تُقدّر أعدادهم بثلاثة آلاف من قطاع غزّة عام 2005.

## مقاومة المستعمر

هذا المبحث يتّسم بتقديم مقارنة بين حالة مستعمريّة انتهى استعمارها، وحالة مستعمريّة لازالت قائمة، ولذا سنحاول هنا تقديم بعض المقاربات للسيورورات والصورورات حتّى اللحظة الراهنة. في كلتا الحالتين الاستعماريّتين، لقي المستعمرون مقاومة متواصلة ومتقطّعة باستثناء مرحلة حرب التحرير التي كانت فيها المقاومة مستمرة في الجزائر، والتي دامت سبع سنوات وأدّت إلى انتصار الثورة ونيل الجزائر استقلالها. احتاج المستعمر الفرنسيّ أربعين عامًا لفرض سيطرته على كامل التراب الجزائريّ، ومردّت المقاومة في حالات عديدة (مقاومة أهليّة؛ مقاومة جهويّة /مناطقية غرب الجزائر وشرق الجزائر- مناطق القبائل؛ مقاومة متمركزة في الريف؛ مقاومة خجولة في المدن؛ مقاومة وطنية شاملة) وكذلك في تبدّلات من حيث المطالب السياسيّة، من مطالبّة بالإصلاحات، مرورًا بالمطالبّة الهويّاتيّة واحترام الخصوصية الدينيّة واللغويّة، تعريجيًا على المطالبّة بالمساواة وبالاندماج والمطالبّة بالمواطنة الكاملة والمساواة بالحقوق، واحتتمًا بإنهاء الاستعمار ومقاومته والمطالبّة بالاستقلال الكامل

للجزائر والشامل للأرض والإنسان الجزائريّ. شهد الحقل السياسيّ وفواعله تبدّلات عبّر زمن الاستعمار الطويل، وتبدّلت معه الخطابات الوطنيّة وانتقلت فواعله من تيار سياسيّ إلى آخر، ومن توجّه إلى آخر، ولنا في مصالي الحاج نموذج لهذه التقلّبات: من المطالبة بالإصلاحات إلى قيادة الثورة. حظيت الثورة الجزائريّة بمساندة مجموعات من مجتمع المستعمرين بما فيها مساندة مسلّحة كانخراط فرنسيّين في منطّمة الجزائر البيضاء.<sup>11</sup> في الحالة الفلسطينيّة، شكّلت الثورة الجزائريّة إلهامًا للثورة الفلسطينيّة وخاصّة لحركة "فتح"، الأمر الذي انعكس في بعض أدبيّات فصائل منطّمة التحرير الفلسطينيّة، وفي فكرة إنتاج النموذج الجزائريّ للمقاومة ومحركاتها في السياق الفلسطينيّ. في ما يخصّ أشكال المقاومة الفلسطينيّة التي لا زالت قائمة، تبدّلت أشكال النضال وتغيّرت واسترجعت وهمّشت توجّهات وتبدّلت الفواعل وتغيّرت السياقات، ولا زالت تتبدّل وتتغيّر. ثمة فروق في السياقيّين وفي الحالتين التاريخيّتين وفي الخطابات، ومن بين الإشارات الجزئيّة لهذه الفروق استخدام الدين في الجزائر كمكوّن هويّاتيّ، على اعتبار أنّ الإسلام يوحد؛ وذلك أنّ غالبيّة الجزائريّين مسلمون بعد أن منحت الإدارة الاستعماريّة يهود الجزائر الجنسيّة الفرنسيّة وأبقت سياسة التنصير محدودة؛ علاوة على أنّ غالبيّة الجزائريّين ينتمون إلى المذهب المالكيّ وغياب مذاهب أخرى، في حين يحتوي المجتمع الفلسطينيّ على تنوّع طائفيّ ومذهبيّ ودينيّ. في الحالة الفلسطينيّة، كان الدين مكوّنًا من مكوّنات الصراع، ولكنّه ليس المركزيّ كما في الجزائر، لأنّ العربيّة في فلسطين تُجمّع، أمّا في الجزائر فالعربيّة قد تُفترّق؛ فهي مكوّن من مكوّنات أخرى أهمّها الأمازيغيّة التي لأسباب مرتبطة بسياسات الاعتراف والتعريب في جزائر ما بعد الاستعمار بقيت مصدر صراع هويّاتيّ وسياساتيّ، وهو ما يظهر جليًّا في إعلان الاستقلال حيث ورد أنّ الجزائر "بلد مسلم وللعروبة ينتسب"، وكذلك في تعريف الدولة الجزائريّة المعاصرة "الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة". واستمرّ هذا السجال الذي ابتدئ به فُتيل الاستقلال واستمرّ بعده لفترات طويلة إلى حين جرى فيه الاعتراف بالأمازيغيّة منذ عدّة أعوام كلغة وطنيّة رسميّة. ويظهر الفارق أيضًا في استخدام الثورة الفلسطينيّة في الماضي للتعبير "فدائيّ"، بينما استخدمت الثورة الجزائريّة التعبير "مجاهد". كذلك كان الدين بمثابة أيديولوجيا مقاومة -كما توضّح فاني كولونا- وله قدرة على تجنيد الجماهير (Colonna, 1974, p. 234). وبات الإسلام دينًا يوحد الجزائريّين بفعل أنّه وعاء تصبّ فيه قيّم المقاومة (Bruno, 1977, pp. 120-127).

في الحالة الفلسطينيّة، منذ خمسينيّات القرن الماضي، ثمة ميّيل إلى استخدام مفردات القانون الدوليّ، تماشيًا مع تحيّلات ترى أنّ السياق التاريخيّ قد تغيّر في المنطقة العربيّة،

11. اسم أُطلق على الفرنسيّين المناصرين للثورة الجزائريّة في فرنسا، ومثلها كوّنّت منطّمات وشبكات من المواطنين الفرنسيّين مثل "حملة الحقائق" (الذين كانوا يجمعون الأموال للثوار الجزائريّين)؛ وكذلك شبكات من القساوسة المناصرين لمصلحة الثورة الجزائريّة وغيرهم كثيرون.

وأنّ هذا انعكس على الحالة الفلسطينية وعلى مستعمرهم، وخاصّة أنّ دولة الاستعمار الجديدة "إسرائيل" أقيمت ضمن خطاب دولتيّ يُسرِّعُ وجودها كدولة بذات قانونية. وتغيّرت بفعلها تسميات الصراع الاستعماريّ، وجرى توصيف إسرائيل -عوضاً عن "دولة استعماريّة"- بأنّها "دولة احتلال"، وذلك عبر استخدام نفس الخطابات القانونية والحقوقية للدول المستقلة ذات السيادة، تماشياً مع مطالبات الدول العربيّة الحديثة الاستقلال باسترداد أراضيها العربيّة المحتلة عبر هيئة الأمم المتّحدة. وبالتالي بدأ الفلسطينيون يستخدمون فكرة الحلّ عبر القانون الدوليّ، وأخذ في الظهور تشوّه مفاهيميّ ولُبس في فهم الشروط الاستعماريّة وكيفية مقاومتها، وسرعان ما حلّت مصطلحات جديدة تؤسّس لخطابات جديدة مغايرة تعمل على استخدامات اصطلاحية جديدة، نحو: "دولة الاحتلال"، "الاحتلال الإسرائيليّ"، "الممارسات الاحتلالية"، "النزعة الاحتلالية"، "جيش الاحتلال" بدلاً من: الاستعمار الإسرائيليّ. وأصبح الساكنون يوصفون بأنهم سگان "المناطق المحتلة"، و "أهل الأرض المحتلة"، وغاب استخدام التعبير "الاستعمار"، وفي حالات قليلة استُخدمت تعبيرات على غرار "احتلالٍ استيطانيّ" تُستخدَم في المعتاد لتوصيف جانب المستوطنات. ومع تحية الشقيري، بدأ الخطاب الفلسطينيّ يستخدم التعبير "الاحتلال"، وغاب عن قاموس الوطنيّة الفلسطينيّة التعبير "الاستعمار"، ثمّ عاد هذا الاستخدام من جديد منذ عَقْد، ولكن بقي تأثير هذه المقاربات في الحقل الأكاديميّ النقديّ فقط. بعد أوسلو، غدت الكثير من الكتابات عن الحالة الفلسطينية لا تحيل لإسرائيل صفة الدولة الاستعماريّة، بل يقدّم الاستخدام على أنّه لا يلائم توصيف حالات سابقة ولا يمكن أن تنطبق على فلسطين، بل إنّنا نجد بعض المحاججات الفلسطينية بشأن الموضوع تشخّص أنّ إسرائيل حالة غير اعتياديّة في التاريخ الإنسانيّ، وبناء عليه يصبح معها الفلسطينيون استثنائيّين غير اعتياديّين في التاريخ الاستعماريّ، مما يجعل مستعمرهم حالات نادرة تتماهى مع تحيّلهم لأنفسهم يـ "المستعمرين المختارين"، وتخيّل الفلسطينيّ الضحيّة بحالات معاناة غير منقطعة النظير. إذن تشوّه التخيّل الفلسطينيّ، وتشوّه معه تحيّل المستعمرين لأنفسهم، وتشوّهت العلاقة بين المستعمر والمستعمر، وبدأت العلاقة تتسم بعنصر التكافؤ المنطقيّ أو التاريخيّ بينهما كـ "طرفين"، بما في ذلك ما يقوم عليه من "تنازل تاريخيّ"، و "اقتسام الأرض" غير المتكافئ طبعاً، والتعاون بين أطراف السلام في كلا الجانبين، ولم يعد الاستعمار يسمّى حتّى احتلالاً، بل صار يسمّى "الجانب الآخر" و "الطرف الآخر"، وفي سياق مماثل يشار إلى "التنسيق مع الجانب الآخر"، و "مضايقات الجانب الآخر"، و "تعرية الجانب الآخر". وهذا التشوّه يظهر جليّاً بعدم تسميته.

لكن المتنبّع سوسيوولوجيًا وتاريخيًا للشروط الاستعماريّة التي يعيشها المجتمع الفلسطينيّ سيجد تشابهًا كبيرًا في الظروف الاستعماريّة للشعوب المستعمرة؛ حيث قامت العلاقة المستعمريّة - الاستعماريّة على علاقات التعاقد بين خَدَم محلّيين ورخالة وتجار ومستعمرين وإداريين ومستوطنين من جهة، وأصلائيّين من جهة أخرى، كما في حالة فرنسا والجزائر وحالة فلسطين اليوم. وكما نفى الاستعمار الفرنسيّ التاريخ السابق "للجزائر الفرنسيّة"، نفت دولة الاستعمار علاقة الفلسطينيّين مع أرضهم وحوّلهم إلى جماعات سكانيّة مشتتة ولأقليّة داخل أراضي عام 1948، ولا تعترف بحقوقهم، بل عملت على تجزئتهم. وكذلك هي الحال إذ قسمت دولة الاستعمار في كلا البلدين السكّان على أسس "عرقية" و "طائفية"، واستولت على أراضيهم وحوّلهم إلى عمّال واستغلّتهم، وعملت آلة الدولة في البلدين -بحسب منطق فوكو (1961، ص 422-423) - على تجميع الرساميل القضائيّة والمعلوماتيّة ونظام التسجيل المدنيّ وتشويه العائلات وأسمائها، وكذلك وُجدت في المجتمعين شخوص وتيارات تطالب بالاندماج مع المستعمر.

## خاتمة

حاولت في هذه الورقة التركيز على بعض الجوانب البنيويّة في الحالتين الاستعماريّتين؛ فكلتاها استعمار استيطانيّ قام على تدمير أو تفكيك المجتمع الأصليّ. حاول الفرنسيّون تهجير الجزائريّين، ولكنّ ذلك لم يحدث على نطاق واسع كما في الحالة الصهيونيّة التي قام مشروعها الاستعماريّ باعتباره مشروع استعمار استيطانيّ إحلليّ على نحو أكبر من الحالة الفرنسيّة. احتاجت فرنسا إلى أربعين عامًا لفرض سيطرتها على كامل التراب الجزائريّ؛ بينما في الحالة الصهيونيّة، بسبب قدامها أثناء الاستعمار البريطانيّ، احتاجت الإدارات الاستعماريّة فترة أقلّ للسيطرة على المستعمرة الأولى 1948، ثمّ لاحقًا على المستعمرة الثانية في العام 1967. ونقصد هنا أنّ الاستعمار الفرنسيّ لم يفرض سيطرته على كلّ التراب الجزائريّ وثغراته الحدوديّة إلّا بعد 40 عامًا؛ بينما قامت دولة الاستعمار الإسرائيليّ بفرض سيادتها على المستعمرة الأولى في عام 1948 خلال فترة قصيرة نسبيًا. مارس المستعمر في كلتا الحالتين منظومة العنف الشامل، من قتل جماعيّ ومجازر وإزالة وتدمير القرى الزراعيّة وتخريب الحقول وحرق بيوت الفلّاحين وطردهم من قراهم، وإبادة قبائل وعائلات بأكملها، بغية مصادرة أخصب الأراضي، واعتماد سياسة الأرض المحروقة، واستخدام المنظومات العقابيّة والرقابيّة للسيطرة على المجتمع. وعمل المشروعان على مصادرة الأراضي ونزع الملكيّة وجلب المستعمرين ومحاولة تغليب الديمجرافيا لصالحهما، ونفي الاعتراف بالهويّة الجمعيّة والاعتراف في الحالتين بالمستعمرين كمجتمع وكشعب. وعملت الإدارتان على خلق صُنافيّات اجتماعيّة جديدة وفُق المنظور الانقساميّ (أثنته أعراق وغير ذلك...);

وبتّ خطابات فوقيّة وعنصريّة عبر محاججات وسرديّات متشابهة ومختلفة في الوقت نفسه. إذن ثمة تشابه في بعض المنظومات القانونيّة وعمليّات نزع الملكيّة والسياسات تجاه السكّان الأصليين وآليّات تسميتهم، وطُرق السيطرة العسكريّة وسياسات التجنيد، والتحكّم بموارد البلاد وسياسات الفصل بين السكّان في الحيّز وسياسات التسكين وإشغال الحيّز، وأنظمة العمل، والهندسة الاجتماعيّة الاستعماريّة للمستعمّرين. نحن إزاء تشابه في بعض الممارسات، ولكننا كذلك أمام اختلافات جوهريّة مرتبطة بتغيّر السياق التاريخيّ وانتهاج حالة الإمبراطوريّات الاستعماريّة. وفي سبيل تحقيق فهم أكثر بشأن الحالتين، ينبغي إجراء مزيد من المقارنات في لَبِنات أخرى في الحالتين. أمّا آليّة تفكيك المشروع الاستعماريّ بالآليّة الجزائريّة نفسها، فهذا شأن يحتاج إلى بحث آخر.

## مراجع

- الإبراهيمي، خولة طالب. (2007). **الجزائريّون والمسألة اللغويّة** (ترجمة محمّد يحياتن). الجزائر: دار الحكمة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (د.ت.). **مقدّمة ابن خلدون** [كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومَن عاصرهم مِن ذوي السلطان الأكبر]. بيروت: دار الكتاب.
- أبو سلطان، غسان. (2015). **مقارنة سوسيو-تاريخيّة بين الحالة الاستعماريّة الفرنسيّة في الجزائر والحالة الاستعماريّة الصهيونيّة في فلسطين** [رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بير زيت].
- الأشرف، مصطفى. (2007). **الأمة والمجتمع**. الجزائر: دار القصة للنشر.
- أشكروفت، بيل؛ وجريفيث، چاريت؛ وتيفن، هيلين. (2006). **الردّ بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة** (ترجمة: شهرت العالم). بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة.
- إغباريّة، ربيع. (2017، 5 آب). لماذا تخشى إسرائيل الزعر والعمّوب؟ **عرب 48**. مستقاة بتاريخ (2021/06/25) من: [www.arab48.com](http://www.arab48.com)
- براهيمي، عبد الحميد. (2001). **في أصل الأزمة الجزائريّة (1958-1999)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- بشارة، سهاد. (2015). الكيرن كّييمت لإسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصّبّاغ-خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 207-220). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقية.
- بشارة، سهاد. (2016، آذار). حول إخراج الحركة الإسلاميّة عن القانون. **جدل**، 26.
- بوحوش، عمّار. (1997). **التاريخ السياسيّ للجزائر من البداية ولغاية 1962** (الطبعة الأولى). بيروت: دار الغرب الإسلاميّ للنشر.
- جبارين، يوسف. (2015). سياسة التخطيط القطريّ في إسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصّبّاغ-خوري، أريج (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 221-231). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقية.
- جريس، صبري. (2015). **تاريخ الصهيونيّة (1862-1948)، الجزء الأوّل التسلّل الصهيونيّ إلى فلسطين، 1862-1917** (الطبعة الثانية). رام الله: منظمّة التحرير الفلسطينيّة، مركز الأبحاث.
- الحاجّ، ماجد. (2006). **تعليم الفلسطينيّين في إسرائيل بين الضبط وثقافة الصمت**. مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- حري، محمّد. (1983). **جبهة التحرير الوطنيّ-الأسطورة والواقع** (ترجمة كميل قيصر داغر). بيروت: دار الكلمة للنشر.
- حنفي، ساري. (2009). التطهير المكانيّ: محاولة جديدة لفهم إستراتيجيّات المشروع الكولونياليّ الإسرائيليّ. **المستقبل العربيّ**، 31(360). ص 67-84.



خمايسي، راسم. (2015). مناطق الأفضلية القومية. لدى: روحانا، نديم؛ وصَبَّاح-خوري، أريج (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 123-132). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

خيزران، يسري (محرر). (2018). **العرب الدروز في إسرائيل: مقارَبة قراءات نظرية وسياسية ناقدة**. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

رمعون، حسن. (2006). الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر: العلاقة بين الدين والسياسي. **إنسانيات**، 10(31)، ص 13-29.

روابط القرى. (2014، 3 آب). **الموسوعة الفلسطينية**. مستقاة بتاريخ (2020/9/18) من:

[www.palestinapedia.net](http://www.palestinapedia.net)

روحانا، نديم؛ وصَبَّاح-خوري، أريج (محرران). (2015). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع**. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

الشيخ، عبد الرحيم. (2010). متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينولوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 21(83)، ص 78-111.

الصايغ، فايز. (1965). **الاستعمار الصهيوني في فلسطين**. بيروت: مركز الأبحاث الفلسطيني.

صَبَّاح-خوري، أريج. (2015أ). المهجرون الفلسطينيون في إسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصَبَّاح-خوري، أريج (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 37-58). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

صَبَّاح-خوري، أريج (2015ب). الفلسطينيون في المدن الفلسطينية في إسرائيل: واقع كولونيالي استيطاني. لدى: روحانا، نديم؛ وصَبَّاح-خوري، أريج (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 247-263). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

العدوي، عيبر. (2021، 5 حزيران). شؤون الأسرى: إسرائيل اعتقلت مليون فلسطيني منذ 1967. **مبتدا**. مستقاة بتاريخ (2021/6/21). من: [www.mobtada.com](http://www.mobtada.com)

فَرّو، قيس. (2015). التجنيد الإجباري للدروز في الجيش الإسرائيلي - خلفيّة تاريخية. لدى: روحانا، نديم؛ وصَبَّاح-خوري، أريج (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 71-80). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

فَرّو، قيس. (2019). **دروز في زمن "الغفلة" - من المحرّات الفلسطينيّ إلى البندقية الإسرائيليّة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

الفيلاي، صالح. (1996). أيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية. لدى مجموعة مؤلفين (بدون محرر). **الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية** (ص 17-38). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

هيئة تحرير قُدس. (2020، 1 كانون الأوّل). "التجنيس" ... انسلاخ عن النسيج الوطني. **قُدس**. مستقاة بتاريخ (2021/06/21) من: <https://qudsn.co>

كوهن، هليل. (2006). **عرب جيّدون: الاستخبارات الإسرائيليّة والعرب في إسرائيل 1948-1967**. القدس. [بالعبريّة]

ناشف، إسماعيل. (2018). **اللغة العربيّة في النظام الصهيونيّ - قصّة قناع استعماريّ**. قطر: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.

ناطور، أحمد. (2015). **استيلاء إسرائيل على الأوقاف الإسلاميّة**. لدى: روحانا، نديم؛ وصيّاغ-خوري، أريج (محرران). **الفلسطينيّون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، السياسة، والمجتمع** (ص 233-245). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

Abdel Jawad, Saleh. (2006, May). La politique israélienne envers le peuple palestinien. **Inprecor.fr**, 517.

Abu Sitta, Salman. (2000). **The Palestinian Nakba, 1948: The register of depopulated localities in Palestine**. London: Palestinian Return Centre.

Agamben, Giorgio. (1997). **Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue**. Paris: Éditions du Seuil.

Ageron, Charles Robert. (1968). **Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)**. Paris: PUF.

Appadurai, Arjun. (1996). **Modernity at large: Cultural dimensions of globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Balandier, Georges. (2001). La situation coloniale : Approche théorique. **Cahiers internationaux de sociologie**, 110. Pp. 9-29.

Barakat, Rana. (2017). Writing/righting Palestine studies: Settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost(s) of history. **Settler Colonial Studies**, 8(3). Pp. 349–363. [doi.org/10.1080/2201473X.2017.1300048](https://doi.org/10.1080/2201473X.2017.1300048)

Barthélémy, Enfantin. (1843). **Colonisation de l'Algérie**. Paris: Bertrand.

Ben-Eliezer, Uri. (1998). Is a military coup possible in Israel? Israel and French Algeria in comparative historical-sociological perspective. **Theory and Society**, 27(3). Pp. 311-349.

Benjamin, Walter. (2000). **Ceuvres III**. Paris: Gallimard.

Benjamin, Stora. (2007). **La guerre des mémoires: la France face à son passé colonial (entretiens avec Thierry Leclere)**. Éditions de l'Aube: La Tour d'Aigues.

Bertrand, Romain. (2008, October). Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en "situation coloniale". **Questions de recherche**, 26.

Blévis, Laure. (2003). La citoyenneté française au miroir de la colonisation: étude des demandes de naturalisation des "sujets français" en Algérie coloniale. **Genèses**, 4(53). Pp. 25-47.

Bober, Arie. (1972). **The other Israel: The radical case against Zionism**. Garden City : Anchor Books.

Bourdieu, Pierre. (1994). **Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action**. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre, & Sayad, Abdelmalek. (1964). **Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**. Paris: Les Éditions de Minuit.

Branche, Raphaëlle. (2013). Au temps de la France: Identités collectives et situation coloniale en Algérie. **Vingtième Siècle. Revue d'Histoire**, 1(117). Pp. 199-213.

Bruno, Étienne. (1977). **Algérie: Culture et révolution**. Paris : Seuil.

Collot, Claude. (1987). **Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)**. Paris: Éditions du CNRS.

Colonna, Fanny. (1974). Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria. **Economy and Society**, 3(3). Pp. 233-252.

Cuvillier, Armand. (1927). **Manuel de philosophie, tome II: Logique, morale, philosophie générale**. Paris: Armand Colin.

Davis, Diana. (2012). **Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb**. Seyssel: Champ Vallon.

de Saint-Arnaud, Arnaud Jacques Leroy. (1858). **Lettres du Maréchal de Saint-Arnaud: 1832-1854** (Vol. 2). Paris: Michel Lévy frères.

Faivre, Maurice. (2010). L'Armée d'Afrique et l'armée coloniale des origines à 1962. **Revue L'Algérieniste**, (131).

Ferry, Jule. (1885). Discours prononcé à la Chambre des députés: le 28 juillet 1885, "Les fondements de la politique coloniale". **Bibliothèque de l'Assemblée nationale**.

Foucault, Michel. (1961). **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard.

Frémeaux, Jacques. (1993). **Les Bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête**. Paris: Denoël.

Goerg, Odile, & Huetz de Lemps, Xavier. (2012). **La ville coloniale**. Paris: Seuil.

Goinard, Pierre. (1984). **Algérie, l'œuvre française**. Paris, Robert Laffont.

Gordon, Neve. (2008). **Israel's Occupation**. University of California Press.

- Guignard, Didier. (2005). Des maîtres de paroles en Algérie coloniale: le récit d'une mise en scène. **Afrique & histoire**, 3(1). Pp. 129-154.
- Guignard, Didier. (2010). **L'Abus de pouvoir dans l'Algérie coloniale (1880-1914). Visibilité et singularité**. Nanterre: Presses universitaires de Paris Ouest.
- Herbert, Samuel. (1922). **An introduction of the hand-book of Palestine**. London: H.C Luke, Mcmillan.
- Herzl, Theodor. (1990). **L'État des juifs**. Paris, La Découverte. (Original work published 1896)
- Holzman-Gazit, Yifat. (2007). **Land expropriation in Israel: Law, culture and society**. England, Hampshire: Ashgate.
- Jabareen, Yosef. (2017). Controlling land and demography in Israel: The obsession with territorial and geographic dominance. In Rouhana, Nadim (Ed.). **Israel and the Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp.238-255). Cambridge University Press.
- Jordi, Jean-Jacques, & Planche, Jean-Louis. (1999). **ALGER 1860-1939. Le modèle ambigu du triomphe colonial**. Paris: Editions Autrement.
- Kadri, Aïssa. (2008). Les enseignants français en Algérie 1945-1965. **Histoire colonial**.
- Kateb, Kamel. (2001). **Européens, indigènes et Juifs en Algérie (1830-1962): représentations et réalités des populations** (vol. 145). L'Institut National d'Études Démographiques.
- Khalfoune, Tahar. (2005). Le Habous, le domaine public et le trust. **Revue internationale de droit compare**, 57(2). Pp. 441- 472.
- Khatibi, Abdelkébir. (1983). **Maghreb pluriel**. Paris : Denoël.
- Kimmerling, Baruch. (2003). **Politicide: Les guerres d'Ariel Sharon contre les Palestiniens**. Paris: Agnès Viénot.
- King, Antony. (1990). **Urbanism, colonialism and the world-economy: Cultural and spatial foundations of the world urban system**. Routledge.
- Korn, Alina. (2007). Crime and legal control: The Israeli Arab population during the military regime government period (1948-1966). In Pappé, Ilan (Ed.). **The Israel/Palestine question: A reader** (pp. 207-231). Routledge.
- Le Cour Grandmaison, Olivier. (2005). **Coloniser, exterminer: Sur la guerre et l'État colonial**. Paris: Fayard.

- Lévi–Strauss, Claude. (1990). **La Pensée sauvage**. Paris: Pocket, [Paris: Plon, 1962].
- Mamdani, Mahmood. (1996). **Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Princeton: Princeton University Press.
- Mamdani, Mahmood. (2000). Making sense of political violence in postcolonial Africa. **Identity, Culture and Politics**, 3(2). Pp. 1–24.
- Mamdani, Mahmood. (2012). **Settler colonialism: Then and now**. Text of 10<sup>th</sup> Edward Said Memorial Lecture, Princeton University.
- Memmi, Albert. (1973). **Portrait du colonisé**. Paris: Payot.
- Merle, Isabelle. (2002). Retour sur le régime de l'indigénat: Genèses et contradictions des principes répressifs dans l'Empire français. **French Politics, Culture and Society**, 20(2). Pp. 77-97.
- Merle, Isabelle. (2004). De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question. **Politix. Revue des sciences sociales du politique**, 17(66). Pp. 137-162.
- Meyer, Jean; Tarrade, Jean; Rey-Goldzeiguer, Anne, & Thobie, Jacques. (1991). **Histoire de la France coloniale-Des origines à 1914**. Paris: Armand Colin.
- Meynier, Gilbert. (2014). L'Algérie et les Algériens sous le système colonial. Approche historico historiographique. **Insaniyat**, 65-66. Pp. 13-70.
- Moumen, Abderahmen. (2010). De l'Algérie à la France. Les conditions de départ et d'accueil des rapatriés, pieds-noirs et harkis en 1962. **Matériaux pour l'histoire de notre temps**, 99(3). Pp. 60-68. <https://doi.org/10.3917/mate.099.0060>
- Nicault, Catherine. (2014). L'"orange de Jaffa" avant la Deuxième Guerre mondiale. Un fruit "palestinien" chargé de sens. **Archives Juives**, 47. Pp. 79-102. <https://doi.org/10.3917/aj.471.0079>
- Nouschi, André. (1961). **Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919 : essai d'histoire économique et sociale**. Paris: PUF.
- Ophir, Adi; Givoni, Michal, & Hanafi, Sari (Eds.). (2009). **The power of inclusive exclusion: Anatomy of Israeli rule in the Occupied Palestinian Territories**. New York: Zone Books.
- Pappe, Illan. (2008). Zionism as colonialism: A comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa. **South Atlantic Quarterly**, 107(4). Pp. 611-633.

Pervillé, Guy. (1996). Le rôle de la colonisation de peuplement dans la politique de la France en Algérie et dans l'organisation de la colonie. In Saussol, Alain, & Zitomersky, Joseph (Eds.). **Colonies, territoires et sociétés: l'enjeu français** (pp. 167-180). Montréal, Paris: L'Harmattan

Rahmoun, Mohammed. (2018). L'apport saint-simonien dans l'établissement colonial en Algérie. **e-Phaïstos. Revue d'histoire des techniques**, 1(2016).

Ribout, Adèle, & Joffe, Nadav. (2017, November 28). Les forêts, piliers de la colonisation en Palestine. **OrientXXI**.

Rodinson, Maxime. (1967). Israël, fait colonial? **Les Temps modernes**, 22(253). Pp. 17-88.

Saada, Emmanuelle. (2003). Citoyens et sujets de l'Empire français: Les usages du droit en situation coloniale. **Genèses**, 53. Pp. 4-24. <https://doi.org/10.3917/gen.053.0004>

Stevens, Richard. (1987). Zionism as a phase of western imperialism. In Abu-Lughod, Ibrahim (Ed.). **The transformation of Palestine: Essays on the origin and development of the Arab-Israeli conflict** (pp. 27-59). Evanston: Northwestern University Press.

Stora, Benjamin. (1986). **Messali Hadj (1898-1974)**. Paris.

Strauss, Charles. (1874). **L'assimilation et la reconstitution du ministère de l'Algérie**. Paris.

Tegua, Mohamed. (1988). **L'Algérie en guerre**. Alger office des publications universitaires.

Thénault, Sylvie. (2012). **Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale, camps, internements, assignations à résidence**. Paris: Odile Jacob.

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

Zvi, Efrat. (2004). Le Plan. Dessiner l'espace national Israélien. In Weizman, Eyal, & Segal, Rafi (Ed.). **Une occupation civile: La politique de l'architecture israélienne**. De l'imprimeur, Besançon.

## الكولونيالية الاستيطانية في السياق الإسرائيلي – اللسطيني، تفكيك الاستعمار، وعلم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل<sup>1</sup>

أريج صباغ-خوري<sup>2</sup>

### ملخص

ترتبط المعرفة ارتباطًا وثيقًا بالسلطة في سياق الكولونيالية الاستيطانية، حيث تشكلت المعرفة لشأن "الأخر" أداة للهيمنة. من خلال تتبع تطوّر "الكولونيالية الاستيطانية" وأهمّية التعامل معه كإطار نظريّ لتحليل الحالة الفلسطينية، تفكّك هذه المقالة الاستلاب الصهيونيّ والإسرائيليّ للأراضي والسيادة الفلسطينية، وتطبّق علم اجتماع إنتاج المعرفة في دراسة الحالة الإسرائيليّة – الفلسطينية. عاد "الكولونيالية الاستيطانية"، المرتبط في السياق الإسرائيليّ بعلم الاجتماع النقديّ الإسرائيليّ، وما بعد الصهيونيّة، وما بعد الاستعمار، إلى الظهور في أعقاب التغييرات التي طرأت على المشهد السياسيّ منذ منتصف تسعينيات القرن المنصرم، والذي أعاد تأطير النكبة كمستمرّة، وتحديّ التعريف اليهوديّ لدولة إسرائيل، وشرّع وجود الفلسطينيين كوكلاء للتاريخ، حيث قام الأكاديميون والأكاديميات الفلسطينيون والفلسطينيات بدور مهمّ في ذلك. يقدّم هذا المقال فينومينولوجيا المكانة الفلسطينية داخل إسرائيل، وهي موقّعة حاسمة ومهمّة من أجل إزالة البنية الكولونيالية الاستيطانية وتحديّ يهودية الدولة، وكذلك يطرح المقال أهمّية "الكولونيالية الاستيطانية" في إنتاج المعرفة النقديّة حول فلسطين، ويطرح مقاربات فكريّة لإنهاء الاستعمار والعمل على إنتاج أفق فكريّ لمشروع تحرّريّ.

1. يُشار إلى أنّ هذه المقالة نُشرت بالإنجليزية في مجلّة "السياسة والمجتمع" (Politics & Society) تحت العنوان:

Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel

2. أودّ أن أشكر كلّاً من برينكلي ميسيك، وچادي إجازي، وكاوانوي كوهلاني، على تعليقاتهم العميقة والمثريّة، وجويل بينين، وخوسيه إينزجسون، وليزا لوي، وجي سيدمان، على قراءة الصيغ السابقة لهذه المقالة بالإنجليزية وتقديم ملاحظاتهم السخيّة. كما أودّ أن أشكر جلال حسن وناجح أبو شمسيّة على ترجمتهما للمقالة إلى العربيّة.

## مدخل

أُستخدِمَ بِرَدَائِمِ الكولونيالية الاستيطانية، الذي أخذ في التبلور في ستينيات القرن الماضي بموازة سيرورة تفكيك الاستعمار (Decolonization) في الشرق الأوسط وأفريقيا، لفهم سياق الاستعمار الصهيوني في فلسطين، حيث وظفته سلسلة من الأكاديميين، ومن ضمنهم فايز صايغ (1965)، ومكسيم رودنسون (1973/1967)، وجورج جتور (1970)، وأبو لغد وأبو لبن (1974)، وجميل هلال (1976)، وعبد الوهاب المسيري (1977)، وروز ماري صايغ (1979)، وإدوارد سعيد (1979c)<sup>3</sup>، للتعريف بالواقع الذي نشأ في فلسطين. يَبْدُ أَنْ المصطلح لم يتكرس في الأكاديمية الإسرائيلية إلا بعد حين<sup>4</sup>. فعلى الرغم من طابع مشروع الاستعمار الاستيطاني المستمر في فلسطين (أو ربّما بسبب هذا الطابع)، برز غياب دراسات الكولونيالية الاستيطانية ك مجال بحث في الدراسات حول إسرائيل / فلسطين نحو أربعة عقود<sup>5</sup>. لكننا شهدنا مجدداً، في العقدين الأخيرين، تركيزاً على إسرائيل / فلسطين من قبل مجموعة من المنظرين في مجال الكولونيالية الاستيطانية، ومنهم المنظر الأسترالي الراحل وولف (1999، 2006)، وإلكينس ويدرسن (2005)، وفيراتشيني (2010)، إذ أسهمت دراساتهم في إحداث تحوّل في مسار هذا المجال البحثي الذي تركت الصراعات المتجددة للشعوب الأصلية حول العالم بصماتها عليه.

تناقش هذه المقالة عودة بروز برَدَائِمِ الكولونيالية الاستيطانية في سياق الحالة الفلسطينية الإسرائيلية، متناولةً رهنيتها الخاصة في تحليل المشروع الصهيوني، وباحثةً في تطوّره كأداة تحليلية ضمن الأكاديمية الإسرائيلية، بالتركيز على مجال بحثٍ محوريتين أنتجا، بدورهما، نقداً ذا أرضية صلبة للحركة الصهيونية ولسرديتها الرسمية بشأن أحداث العام 1948. والمجالان الأساسيان هما التاريخ وعلم الاجتماع<sup>6</sup>. تتبّع المقالة جينالوجيا المعرفة من خلال ربطها

3. جميع هؤلاء الباحثين، باستثناء رودنسون، أكاديميون فلسطينيون وعرب.

4. المصطلح "الاستعمار الاستيطاني" طوّره دافيد فيلد-هاوس (1966)، وجورج فريدركسون (1981)، اللذان طبّقا بصورة أساسية في إطار المستعمرات الاستيطانية البريطانية. ولم يطّبقه على نطاق واسع في إطار فلسطين / إسرائيل باحثون غير عرب إلى أن طبّقه جيرشون شفير (1989).

5. أستخدم الحظ المائل (/) في "فلسطين / إسرائيل"، وفي "إسرائيل / فلسطين"، بعبارة التلميح والتشديد على الفترات المتقطعة المتعددة في تاريخ المناطق التي رُسمت حدودها خلال الاستعمار البريطاني، وتعرقل ترسيمها خلال سيرورات الكولونيالية الاستيطانية. يضع هذا الاستخدام فلسطين جنباً إلى جنب مع إسرائيل لتصوير كيان جغرافي ممزق، مُعيداً فترة فلسطين التاريخية، وواضعاً إياها على الخريطة، وفي الوعي.

6. يُراد من استخدامي للتعبير "علم الاجتماع في إسرائيل"، عوضاً عن "علم الاجتماع الإسرائيلي"، وصف مجموعة من الباحثين في برَدَائِمِ الكولونيالية الاستيطانية، فلسطينيين ويهود - إسرائيليين، يحملون مواطنة إسرائيلية، ويتحدّثون اللغة العبرية، لكنهم - حتى اليهود بينهم - لا يعرّفون أنفسهم بأنهم باحثون إسرائيليون بالضرورة. يحمل غالبيتهم لقباً أكاديمياً واحداً على الأقل، حازوا عليه من جامعة إسرائيلية، ويُقيم بعضهم خارج إسرائيل، أو في الأراضي الفلسطينية المحتلة سنة 1967. يعملون في مراكز أبحاث و/أو يعملون في جامعات في الضفة الغربية المحتلة، أو في شمال أمريكا وأوروبا. غالبية هؤلاء الباحثين والباحثات على صلة بالأكاديمية الإسرائيلية، أو تربطهم علاقات بالمجتمع الفلسطيني داخل إسرائيل.



بثلاثة ادّعاءات مركزية:<sup>7</sup> **أولاً**، أدعي أنّه يُمكننا، إلى حدّ بعيد، أن ننسب عودة ظهور پَرْدَائِم الكولونيالية الاستيطانية في العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإنسانيّة في إسرائيل إلى السيرورة السياسيّة التي شهدتها المجتمع الفلسطينيّ داخل إسرائيل في أواسط التسعينيات، ولا سيّما الشقّ المرتبط بتحوّل الخطاب السياسيّ من خطاب يروّج لحلّ الدولتين إلى آخر ينادي بدولة لجميع مواطنيها. انطوى هذا المنعطف على تحديّ الطابع اليهوديّ لدولة إسرائيل، والمطالبية بتحويلها إلى دولة تستند إلى المساواة الكاملة في الحقوق، بصرف النظر عن الاختلافات الدينيّة والقوميّة. أفضى هذا التطوّر، فيما بعد، إلى المطالبة العلنيّة بحقّ اللاجئين الفلسطينيين بالعودة، وإلى استحضار تاريخ النكبة. **ثانياً**، على النقيض من تيارات مثل ما بعد الصهيونيّة، والمؤرّخين الجُدّد، وعلم الاجتماع النقديّ، ونظريّة ما بعد الاستعمار، التي تُركّز -في أساس ما تركّز- على أحداث سنة 1948، أو تنتقد الهيمنة الإشكنازيّة، لم يتحقّق انبعاث پَرْدَائِم الكولونيالية الاستيطانية على يد أكاديميين إسرائيليين يهود، وإنّما بلوره، على الجملة، أكاديميون وأكاديميات فلسطينيون وفلسطينيات مواطنون في إسرائيل، ومراكز أبحاث فلسطينيّة في إسرائيل. **ثالثاً**، اختار باحثو ما بعد الاستعمار، الذين حلّوا الواقع الاستعماريّ في إسرائيل ومميّزاته، تأطير هذا الواقع كحدثٍ ذي طبيعة تاريخيّة حصل في الماضي، لا كسيرورة متواصلةٍ إلى يومنا هذا. على الجملة، تمحور هذا الصنف من الأبحاث في الحركة الصهيونيّة، وفي الإسرائيليّين وممارساتهم، مغيباً الفلسطينيّين من تحليله، أو مبقياً إيّاهم خارج نطاق النقاش. في المقابل، يتّسم النسق الجديد من البحث بإعادة الفلسطينيّين إلى التاريخ، لا كضحايا فحسب، بل كمحرّكين للتاريخ، وكأفراد قاوموا وما زالوا يقاومون -عبر أدوارهم المختلفة، بما فيها دورهم كباحثين- المشروع الصهيونيّ المستمرّ، وغيّروا ملامحه ضمن هذه السيرورة. وتتجلّى هذه المرحلة الجديدة في التبادل المعرفيّ الفلسطينيّ العالميّ:<sup>8</sup> وربّما كان من غير المتصوّر صياغة علم اجتماع للمعرفة يتجاوز إطار الدولة القوميّة، التي تقع (على حدّ تعبير بورديو) في مجال مليء باللاجئين والشتات، والمنظّمات السريّة، والمجتمع المدنيّ تحت أشكال مختلفة من الاحتلال القائم جنباً إلى جنب مع مؤسسات المجتمع الكولونياليّ الاستيطانيّ الراسخة.

إنّ شرح علم اجتماع المعرفة دون حقل موحد (بمفهوم بورديو)، إلى جانب تتبّع الهيمنة في مجال مبعثر ومستقطب للغاية، ليس سوى تحدّ كبير أسعى جاهدة لأنّ أبدأه هنا. وفي نهاية المطاف، أشير إلى الادّعاء المعروف أنّ التنظير هو في حدّ ذاته ممارسة سياسيّة (لا

7. قارنوا جينبالوجيا أنثروپولوجيا فلسطين (Furani & Rabinowitz, 2011).

8. انظروا -على سبيل المثال-:

(Abu-Lughod, 2020; Erakat, 2019; Jabary-Salamanca et al., 2012; Khalidi, 2020; Masri, 2017; Mikdashi, 2013; Seikaly, 2015).

تنفصل عنه) في حالة التابع (Subaltern). ويبرز الـبَرْدَايْم الكولونياليُّ الاستيطانيُّ الطَّرْقُ التي تُنظَّم عبرها كلٌّ من المعرفة المهيمنة والبنى الاستعماريَّة، على حدِّ سواء، من أجل إبطال إمكانيَّات بديلة. من خلال الجينولوجيا التي أقدمها، أُشير إلى شرط مسبق لتحقيق مستقبل عادل، وهو إنهاء أدوات سيادة المستوطنين وامتيازاتهم، بما في ذلك إعادة صياغة تحليل الامتيازات اليهوديَّة - الإسرائيليَّة، التي تنعكس في تنظيرات فلسطين والفلسطينيِّين واحتجاجاتهم، وتفكيك إعادة الإنتاج المستمرِّ للعنف الإيستمولوجيِّ في إنتاج المعرفة. وفي حين أنَّ التحوُّل إلى الـبَرْدَايْم الكولونياليِّ الاستيطانيِّ الذي أتبعه ليس هو الخطوة الوحيدة المطلوبة، على الرغم من أهميَّتها، من أجل تفكيك البنية التحتيَّة للكولونياليَّة الراهنة (التي صُمِّمت وأعدت من أجل فرض الإقصاء والهيمنة)، إلا أنه يوفِّر عدسة تركز على الماضي الراسخ وموجَّهة نحو المستقبل المحتمل.

### بَرْدَايْم الكولونيالية الاستيطانية في السياق الإسرائيلي - الفلسطيني

لا يمثِّل بَرْدَايْم الكولونياليَّة الاستيطانية نظريَّةً منتظمة ومتجانسة، بل ينطوي على إطارٍ تأويليِّ وتحليليِّ، مؤلَّف من مقاربات تاريخيَّة تراكميَّة، من شأنه معاينة سلسلة مجتمعات تشكَّلت كمجتمعات استيطانيَّة منذ بدايات العصر الحديث إلى يومنا هذا. وتضمُّ السلسلة -على سبيل المثال لا الحصر- الولايات المتَّحدة وأستراليا وكندا ونيوزيلندا والجزائر. قد تتباين بعض الممارسات الاستعماريَّة الاستيطانيَّة من مجتمع إلى آخر، ومن حقبة تاريخيَّة إلى أخرى، إلا أنَّ مقارنة مآلات التجارب الكولونياليَّة الاستيطانيَّة تبقى ممكنةً بسبب العوامل المشتركة بينها، ولا سيَّما أنَّ الغاية المركزيَّة التي تُشكِّل لبَّ هذه التجربة هي الاستيلاء على الأرض.

لا أُحيل "عودة ظهور" بَرْدَايْم الكولونياليَّة الاستيطانيَّة إلى مجرَّد العودة إلى الاستعمال الأصليِّ للـبَرْدَايْم؛ إذ إنَّ للأطر التي تناقش الاستعمار والتنويعات المرتبطة بدراسات الاستعمار تاريخاً طويلاً، لكن الإطار العينيِّ الذي نعني عودته إلى الحقل النظريِّ هو دراسات الكولونياليَّة الاستيطانيَّة. وقد صُمِّم هذا الإطار للبحث في المنطق الداخليِّ الموجَّه لنماذج مختلفة من الكولونياليَّة الاستيطانيَّة (نحو: نيوزيلندا؛ الولايات المتَّحدة؛ كندا؛ أستراليا). ولذا، عودة ظهور الكولونياليَّة الاستيطانيَّة في سياق القضية الفلسطينيَّة لا تَشِي بتطابق بين هذا الـبَرْدَايْم وتجليَّاته السابقة. ولكن أيَّا كانت الاختلافات بين التحليلات السابقة والراهنة، التي تعتمد على الكولونياليَّة الاستيطانيَّة إطاراً نظرياً، يمكننا الادِّعاء، بقدرٍ عالٍ من الثقة، أنَّ القاسم المشترك بين الاستخدامات السابقة والراهنة لـبَرْدَايْم الكولونياليَّة الاستيطانيَّة يكمن في سعيها إلى التعويض -لا الاستعاضة- عن الاستخدام الفُضفاض لمصطلح "الكولونياليَّة" كتكلمة متجانسة، مع كلِّ ما يحمله من دلالات مرتبطة بالاقتصادات القائمة على الاستغلال

كنظام عمالة السخرة في المزارع الاستعمارية. تؤكد محاولات التعويض هذه على المميزات المتفردة لمسارات الاستعمار المختلفة، وعدم اقتصر اعتمادها على علاقات السيطرة التي يمارسها المستعمرون، بل تجاوز ذلك إلى اقتلاع الشعوب الأصلية واستبدالها بمجتمعات مستعمرة.<sup>9</sup> تتميز صيرورات الاستعمار الاستيطاني باستيلاء المستعمرين، المدعومين، بطبيعة الحال، من الدولة الأم، على حيز يقطنه السكان الأصليون، وبقلب كف الميزان الديمغرافي تدريجيًا لصالح المستعمرين على حساب السكان الأصليين من خلال وسائل شتى، كالتهجير أو الطرد أو الإبادة. وبينما ينصب تركيز الدراسات الاستعمارية، بغايتها ومنتهاها، على علاقة مركز الحاضرة بهامش المستعمرة، يمعن پردايم الكولونيالية الاستيطانية النظر في عمليات التحول التي تشهدها المجتمعات الاستعمارية الاستيطانية، وفي ديناميكيات علاقات المستعمرين بالسكان المحليين، وسيرورة نشوء الدول الكولونيالية الاستيطانية، ومأسسة الامتيازات التي يحظى بها المستعمرون على حساب سكان المستعمرة "الأصليين". يركّز هذا پردايم، إذًا، على الميزات التي كثيرًا ما أغفل التاريخ الإمبريالي والتاريخ القومي -على حدّ سواء- الإشارة إليها وتحليلها (Veracini, 2010).

على النقيض من الاستعمار الإداري (Administrative colonialism)، واستعمار الوكالة (Franchise colonialism)،<sup>10</sup> اللذين يستلزمان إخضاع الشعوب الأصلية سياسيًا واقتصاديًا، يرتكز النظام الكولونيالي الاستيطاني على استيلاء المجموعة الاستيطانية الدائم على الأراضي والموارد الحيوية الأخرى (Lloyd, 2012). ويعتبر وولف "منطق الإقصاء"، الساعي إلى استبدال السكان الأصليين والاستيلاء على أرضهم، حجرًا أساسيًا في نظام الكولونيالية الاستيطانية، فالهدف الرئيسي الذي تضعه مشاريع الكولونيالية الاستيطانية نُصب أعينها هو الاستيطان الدائم، لا استغلال العمالة، على الرغم من أنّ هذا الأخير قد يرافق الهدف المذكور. المستعمرون الكولونياليون، كما قالها وولف (Wolfe, 1999, p. 2)، يأتون ليقبوا، والاحتلال هو بنية وليست حدثًا.<sup>11</sup>

9. يدّعي البعض أنّ الكولونيالية الاستيطانية قد ظهرت للمرة الأولى خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر في هذا الصدد، انظروا: (Piterberg, 2013). في المقابل، يجد آخرون أمثلة لكولونيالية استيطانية في مجتمعات ما قبل التاريخ في هذا، انظروا: (الجارى، 2017).

10. وهو ذاك النوع من الاستعمار الذي يفرض فيه المستعمر سيطرته من خلال شبكة واسعة من الأدوات القمعية المادية والثقافية للسلطة الاستعمارية، دون أن ينتقل المستعمرون إلى الدولة المستعمرة، ويقفون في الدولة الأم (Metropolitan state).

11. سابقًا، استُخدمت تصنيفات تحليلية مختلفة لتصوير ممارسات التدمير أو الإبادة التي أتبتها الحركة الصهيونية مع المجتمع والحيز والنظام الفلسطيني. على سبيل المثال: الإبادة الاجتماعية (Abed al-Jawad, Unpublished manuscript)؛ الإبادة المكاتبية، انظروا: (Hanafi, 2009)؛ الإبادة السياسية، انظروا: (Kimmerling, 2003)؛ الإبادة الثقافية. في حين يمكن لكل واحدة من هذه الفئات التحليلية شَرْح جانب معيّن من القضاء على الشعب الأصلي، فإنّ آليّة المحو، كبنية أو كسيرورة (كما سوف أدّعي لاحقًا) في پردايم الكولونيالية الاستيطانية، تجمع كلّ هذه الفئات لوصف التحول الذي تمرّ به المجتمعات الأصلية في محمّلها.

ينطبق هذا الوصف تمامًا على المشروع الصهيوني إن أردنا اختبار مدى قابلية تطبيق الكولونيالية الاستيطانية من منظور مؤسسي الحركة الصهيونية، حيث تبنت الصهيونية منذ بدايتها المصطلحات الكولونيالية، وقد كان الاستيطان الدائم هدفًا مركزيًا للمشروع الصهيوني. ولعلّ أحد أوضح الأمثلة على ذلك ما ورد في كتابات ثيودور هرتسل، الأب المؤسس للصهيونية السياسية، والنداء الذي وجهه، في العام 1902، إلى مؤسس الإمبراطورية البريطانية في جنوب أفريقيا سيسيل رودس حين طالبه بدعم الاستيطان اليهودي في فلسطين:

أنت مدعو للمساعدة في صناعة التاريخ، ولا ينبغي لهذا الأمر أن يخيفك أو يضحكك. صحيح أنه لا يندرج تحت مسارك المعتاد، ولا يشمل أفريقيا بل قطعة من آسيا الصغرى، ولا يخص الإنكليز بل اليهود، ولكنك لو لمحت هذا الهدف في طريقك لكنت اعتمدته بالتأكيد. إذًا، لِمَ أتوجه إليك على الرغم من أنّ هذا الموضوع ليس في صلب اهتماماتك؟ حقًا، لماذا؟ حسنًا، لأنّ هذا شأن استعماري (Halbrook, 1972, p. 86).

يمكننا كذلك استنباط المكوّن الاستعماري من الأسماء التي أطلقتها الحركة الصهيونية على مؤسساتها، إذ حمل أول مصرف أنشأته اسم الشركة الاستعمارية، وحملت دائرة الاستيطان فيها اسم دائرة الاستعمار (Allen, 2019). يدعي صايغ،<sup>12</sup> وهو السّابق في استخدام مفهوم الكولونيالية الاستيطانية في العام 1965 (Kauanui, 2016)، وفي تأطير الصراع في فلسطين ضمن هذا المفهوم، أنّ الحركة الصهيونية توجّهت نحو استخدام مصطلحات التحرر القومي في السبعينيات (Allen, 2019)،<sup>13</sup> على أنّ تغيير المصطلحات واستخدام المصطلحات القومية لا يفيان مركّب الصهيونية الاستعماري. فالاستعمار، كما يضيف صايغ، وُظف أداة لبناء الأمة، ولم يكن مجرد تحصيل حاصل في مشروع قومي مكتمل الملامح (Sayegh, 1965, p. 2).

مع مرور الزمن، بلور الفكر الصهيوني - بشقّيه الأكاديمي والشعبي - اعتراضين مركزيين على تأطير الصهيونية ضمن مفهوم الكولونيالية الاستيطانية، حيث استند الاعتراض الأول إلى الادّعاء أنّ الحركة الصهيونية لم تنشُد استغلال العمالة المحليّة، وبالتالي لا يمكن تصنيفها كحركة استعمارية. أمّا الاعتراض الثاني، فقد اتّكأ على الادّعاء أنّ الصهيونية افتقرت إلى مركز

12. حتّى قبل ذلك، صمّت إسرائيل سابقًا أيضًا ضمن تحليلات أجرتها عالمة الاجتماع الكندية دابها ستاسيوليس، والمختصة في علم الاجتماع النقدي نيرا يوفال-ديفيز، المولودة في إسرائيل. انظروا: (Stasiulis & Yuval-Davis, 1995).

13. ومن الجدير بالذكر أنّ استخدام الإطار الكولونيالي الاستيطاني في الحالة الإسرائيليّة - الفلسطينيّة حدث في أبكر ممّا كان عليه في بعض الحالات الأخرى. على الرغم من صحّة الادّعاء بشأن استخدام التّردائم الكولونيالي الاستيطاني لتحليل أجزاء من الأمريكيتين وأوقيانوسيا وأفريقيا في الحاضر قد أثر بصورة جدّية على كيفة تناول الباحثين لقضية فلسطين. يمكن الادّعاء أنّ حالة فلسطين كانت من أوائل الأمثلة على استخدام التّردائم في صيغته السابقة، وإنّ لم يحظ باهتمام كبير في ذلك الوقت.

حضريّ أو مدينة كبرى لدى تأسيسها (Penslar, 2007). هنا، ينبغي التذكير بأنّ العلامات الفارقة التي تميّز المجتمعات الكولونياليّة الاستيطانيّة، سواء امتلكت مركزاً حضريّاً أم لم تمتلك، تتجلى في الاستيلاء على الموارد، وتهجير السكّان الأصليين، لا في استغلالهم. اقترح الباحثون، الذين أظروا الحالة الصهيونيّة ضمن مفهوم الكولونياليّة الاستيطانيّة، بديلين وظيفيّين ردّاً على الادّعاء أنّ افتقار الحركة الصهيونيّة إلى مركز متروبوليتانيّ ينفي طابعها الاستعماريّ، وهذان البديلان هما الحركة الصهيونيّة التي خارج إسرائيل، بما فيها من مؤسّسات اقتصاديّة تابعة وممولين فريدين، والإمبراطوريّات المعاصرة، البريطانيّة والفرنسيّة والأمريكيّة، التي منحت المشروع الصهيونيّ رعايتها السياسيّة (المسيحي، 1992؛ 1970، Jabbour).<sup>14</sup>

يثير استخدام پردايم الكولونياليّة الاستيطانيّة وأدواته التحليليّة فهمنا في دراسة الحالة الفلسطينيّة - الإسرائيليّة. فقد قام المشروع الصهيونيّ على انتقال مجموعة من المستعمرين من أوروبا إلى حيزٍ مأهولٍ بسكّانه المحليين، ومن ثمّ الاستيلاء على أراضي السكّان الأصليين وتهميشهم، واعتمد في بداياته على الاستحواذ على الأرض. تصاعدت هذه العمليّة العنيفة مع الاستعمار البريطانيّ لفلسطين في العام 1917، وفرض إجراءات قانونيّة جديدة، غير أنّها قوبلت بمقاومة فلسطينيّة، ممّا حدّد بالمستعمرين، مراراً وتكراراً، إلى استخدام القوّة لطرد الفلسطينيين من أراضيهم، إمّا بالاستعانة بالسلطات البريطانيّة، أو بأنفسهم (Sabbagh-Khoury, In press). لذا، يمكننا القول إنّ طبيعة المقاومة الفلسطينيّة أسهمت في رسم معالم المشروع الصهيونيّ، إذ برزت علاقة جدليّة بين الضراوة التي تطوّر فيها كلّ من المشروع الصهيونيّ والمقاومة الفلسطينيّة ضدّه.<sup>15</sup> بقي استحواذ المستعمرين على الأراضي تدريجيّاً، لأنّ الشروط التي وضعها الانتداب البريطانيّ تطلّبت منح الفلسطينيين تعويضاتٍ لقاء الأرض التي يسكنها المستعمرون، والحصول على موافقتهم لإخلائها منهم، أي اقتناء الأرض منهم. بيّد أنّ ذلك لم يحلّ دون اختفاء سبعين قرية فلسطينيّة من الخارطة قبل العام 1948 نتيجة عمليّة الاستعمار الصهيونيّ (المصدر السابق). ومع ذلك، لم تتعدّ الأراضي، التي استحوذت عليها الحركة الصهيونيّة حتّى العام 1948، ما نسبته 7% من إجماليّ مساحة فلسطين الانتدابيّة.<sup>16</sup> لتوقّر حرب العام 1948 فرصة فرض السيادة اليهوديّة على مساحاتٍ شاسعة من الأراضي، وطرد الشعب

14. خلافاً لمراكز متروبوليتانيّة أخرى، لم تسعّ الجهات المانحة والداعمة للحركة الصهيونيّة خارج إسرائيل إلى الربح المادّي من وراء استثماراتها، وإثما تحرّكت بفعل التعاطف السياسيّ والثقافيّ. لكن بينما تختلف عن وجهات الرعاية الدوليّة المتروبوليتانيّة الكولونياليّة الاستيطانيّة الأخرى، فالأمر الأساسيّ هنا هو الدعم، الذي لولاه لكان من الصعب تصوّر نجاح الحركة في مساعيها.

15. كانت العسكرية، ولجوء الصهيونيّة إلى القوّة، وتطوير التفكير نحو التهجير القسريّ في الثلاثينيّات، بمثابة انعكاس للمقاومة الفلسطينيّة. انظروا: (Shapira, 1999).

16. 20% من الأرض الصالحة للزراعة (أي لا يشمل النقب).

الفلسطينيين منها. وهكذا، استطاعت الحركة الصهيونية، بواسطة الحرب، وعمليات التهجير، والاستفادة من تحكّم الدولة في تغيير النظام القانوني، استكمال مشروع الاستيلاء على الأراضي ومصادرتها، الذي كانت قد بدأت به استعمارها لفلسطين في الفترة التي سبقت نكبة عام 1948.

فرضت دولة إسرائيل الحكم العسكري على الفلسطينيين منذ قيامها في العام 1948 حتى العام 1966، وسخّرته لخدمة مشروعها الاستعماري من خلال إحكام السيطرة على معظم الأراضي، ومنع المهجرين من العودة إلى قراهم ومدنهم، والحؤول دون عودة اللاجئين إلى ديارهم. مُنح الفلسطينيون المتبقون ضمن حدود إسرائيل مواطنةً وحقوقاً سياسيةً محدودة لينشأ نمطٌ يمكن وصفه بالمواطنة الكولونيالية الاستيطانية، والتي تشكّلت أبرز ملامحها إبان فترة الحكم العسكري (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2014). وعلى الرغم من منح السكّان الفلسطينيين الأصليين الجنسية الإسرائيلية، لم تعترف إسرائيل بهم مجموعةً وطنيةً أصلانيةً، بل اعتبرت وجودهم على أرضهم وفي وطنهم عائقاً أمام تحقيق أهداف المشروع الصهيوني (المصدر السابق). بقيت ضمن "حدود" الدولة مناطق لم تكتمل فيها عملية الاستيطان الصهيوني وتهجير الفلسطينيين، ولكن ذاك لم يفقد المشروع الصهيوني استقراره النسبي في سنوات الستين، ولا سيّما بالمقارنة بالفترة التي سبقت قيام الدولة.

جاء احتلال الضفة الغربية والقدس وقطاع غزة في العام 1967 ليسرّع -بل ليغيّر كذلك- سيرورة الاستعمار الاستيطاني، وذلك من خلال احتلال أراضٍ إضافية، وإطلاق جولة جديدة من تهجير أبناء الشعب الأصلي، ومنع عودتهم، ونقل إسرائيليين (عُرفوا منذئذٍ بالـ "مُنخليم" -أي المستوطنين الاستعماريين) إلى الأراضي المحتلة. نُفذت هذه العملية برعاية دولة إسرائيل التي قامت بما يشبه دور "الدولة الأم" عبر ترويجها للاستيطان الاستعماري في الأراضي المستولى عليها حديثاً.<sup>17</sup> بينما تمتّعت الأراضي المحتلة في العام 1948 باعتراف دوليٍّ بموجب قرار التقسيم الصادر في العام 1947 (على الرغم من سيطرة إسرائيل خلال حرب 1948 على أراضٍ لم تُخصّص لها بحسب خطة التقسيم، بما فيها مناطق واسعة من الجليل)، صُنّفت جميع الأراضي التي استولت عليها إسرائيل في العام 1967 أراضٍٍ محتلةً وفقاً للقانون الدولي.<sup>18</sup>

17. أحد التحوّلات التي مرّ بها المشروع الصهيوني هو تحويل دولة إسرائيل إلى دولة أمّ. لكن هذا لا يعني توقّف دول أمّ أخرى كالولايات المتّحدة على سبيل المثال - عن دعمها لإسرائيل وللمشروع الصهيوني. سوف أشير إلى مناحٍ أخرى لهذا التحوّل في المقالة لاحقاً.

18. العواقب القانونية لبناء جدار الفصل في الأراضي الفلسطينية المحتلة (لاهاي: تقارير محكمة العدل الدولية، 2004). مستقاة بتاريخ (2021/7/17)، من:

<https://www.icj-cij.org/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-EN.pdf>

توضّح للمحة المعروضة أعلاه، جليًا، ما أودّ ادّعاءه من أنّ پَرْدَايْم الكولونياليّة الاستيطانيّة يتحدّى التصوّر التقليديّ للعلاقات بين الإسرائيليين والفلسطينيين على أنّها محض صراع بين حركتَيْن وطنيّتين متناحرَتَيْن، ويقدمُ، في المقابل، رؤيةً مقارنةً وطويلة الأمد تتجاوز التركيز على الأحداث المؤسّسة التي شهدتها عام 1948 و عام 1967. يرى پَرْدَايْم الكولونياليّة الاستيطانيّة أنّ "اليشوف" (مصطلح بالعبريّة يُستخدَم كذلك في اللغة العربيّة وفي الإنجليزيّة -Yishuv) يعني "المستعمرة" (والمقصود بـ "اليشوف" هو الاستيطان اليهوديّ الحديث الذي تعود بداياته إلى نهايات القرن التاسع عشر). ولذا، فهو (أيّ الپَرْدَايْم) لا ينفي مرگّب الصراع القوميّ، لكنّه يسعى إلى البحث في المناحي التي يتداخل فيها المكوّن القوميّ بسيرورة الكولونياليّة الاستيطانيّة. فبحسب هذا الپَرْدَايْم، "المستعمرة" هي "اليشوف" اليهوديّ الجديد الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر.

تحفّز الحالة الإسرائيليّة على التفكير في العلاقات التبادليّة بين تصنيفات تحليّية عديدة. لذا، فإنّ التحدّي الذي يواجه الباحثين المعيّنين باستخدام پَرْدَايْم الكولونياليّة الاستيطانيّة في هذا السياق لا يقتصر على البحث في مختلف أشكال السيطرة التي يمارسها المشروع الصهيونيّ على المجموعات الفلسطينيّة المختلفة، بل يشمل كذلك تشريح مكوّن المجتمع الاستعماريّ الاستيطانيّ وتصدّعاته الداخليّة. تتضح هنا أهمّيّة ثيمة "الاستعمار الداخليّ" المدرك أنّ أشكال السيطرة الكولونياليّة لم تطلّ الخارج فقط، بل استهدفت جهاز الدولة المعرّفن ومجموعاتٍ قوميّة من داخل المجتمع الاستعماريّ، والمجموعة الأبرز في الحالة الإسرائيليّة تضمّ اليهود الـ "مзраحيم" (أيّ المستعمرين اليهود المهاجرين من دول عربيّة أو مسلمة) الذين تعرّضوا إلى تمييزٍ ممنهج.<sup>19</sup> لذا، يغدو الحديث عن التمييز الممارس على أساس الطبقة /العرق /القوميّة، السائد في المجتمعات غير الاستعماريّة، أكثر تعقيدًا في هذه الحال. في المقابل، مثل الإشكناز، لا يعتبر "المзраحيم" أنفسهم جزءًا من مشروع كولونياليّ استيطانيّ، بل يعتبرون أنفسهم مواطنين من درجة ثانية، وضحايا دولتهم اليهوديّة.

في العام 1979، قدّم إيليا زريق عمله الرائد حول پَرْدَايْم الكولونياليّة الداخليّة في كتابه الذي حلّل فيه السياسات الإسرائيليّة تجاه الفلسطينيين في إسرائيل (Zureik, 1979). وعرض زريق "الكولونياليّة الداخليّة" كتوجّه جديد لتفسير العلاقة بين الدولة الكولونياليّة والأقليّة الفلسطينيّة داخلها، مع دراسة نقدية لبديهيّات ممارسات الدولة ضدّ مواطنيها. وعلى الرغم من أنّ عمل زريق لقي قبولًا واسعًا في أوساط علم الاجتماع في إسرائيل، وكثيرًا ما جرى استخدامه وتدريبه، بدا هذا العمل المبكّر وكأنّه ينظر إلى الكولونياليّة الداخليّة على أنّها

19. لا ترغب الأغلبية الساحقة في الارتباط بالعرب أو بهويّتها العربيّة، حيث تنظر إلى هذا الارتباط كإذلال إضافي، باستثناء نُخب مهمّشة نسبيًا.

مختلفة عن الكولونيالية الاستيطانية. استخدم زريق ثنائي السكّان الأصليين والمستعمرين، إلا أنّ تحليله تتبّع، عن كثب، النقد الطبقي الماركسي لانعدام المساواة، دون الخوض في الآليات المنهجية لاستبدال السكّان الأصليين، والتي تشكّل لبّ المشروع الكولونيالي الاستيطاني. كذلك ركّز على الحدود الداخليّة الحديثة النشأة في تشكيلها كمجموعة قوميّة من السكّان الأصليين، وتهميش الترابط بين الفلسطينيين في إسرائيل مع الفلسطينيين الآخرين، سواء في هذا أولئك الذين يعيشون تحت احتلال العام 1967 واللاجئون. ويبدو أنّ عمله لم يزعزع المفاهيم الرسميّة لسيادة الدولة الإسرائيليّة، إلاّ أنّه، على الرغم من ذلك، كان بحثه حاسماً في تهيئة المشهد أمام الباحثين في إسرائيل لإنتاج دراسات نقدية بشأن تبعيّة الفلسطينيين. ومن الجدير بالذكر أنّ إيليا زريق قد صاغ في كتابه الأخير التّردايم الكولونيالي الاستيطاني وتناوله بصورة أكثر وضوحاً (Zureik, 2015).

بينما تعاملت الأكاديميا الإسرائيليّة مع طرح زريق النظريّ في ما يتعلّق بـ "الكولونيالية الداخليّة"، تجاهلت الأكاديميا نفسها طرّوحاً نظريّة وفكرية حول الكولونيالية الاستيطانية كانت قد طُرحت في تلك الفترة. فبدلاً بسنوات السّتينات والسبعينيّات من القرن الماضي، استخدم أكاديميون فلسطينيون الإطار الكولونياليّ الاستيطانيّ لتحليل الصراع (Abu-) برز هذا التّردايم أيضاً ضمن توجّهات مختلفة، من ضمنها دراسات لباحثين نقديين بارزين في دراسات الشرق الأوسط كمكسيم رودنسون (1973)، وفي أوساط جهات يساريّة غير صهيوتية في إسرائيل. على الرغم من أنّ هذه النقاشات غابت عن إطار الخطاب الأكاديميّ الإسرائيليّ لسنوات طويلة، منذ بداية الألفيّة الثالثة حاول عدد من الباحثين في الغرب مقارنة الاستعمار الاستيطانيّ الذي تبلور في مجتمعات الاستعمار الاستيطانيّ في شمال أمريكا (الولايات المتّحدة وكندا)، وأستراليا، وروديسيا،<sup>20</sup> بالحالة الإسرائيليّة/الفلسطينية (Elkins & Pederson, 2005; Veracini, 2010)، سوف أناقش، في ما يلي، دراسة أعمال أكاديميين إسرائيليين وفلسطينيين، إلى جانب الدروس المستفادة من هذه الأبحاث في مجال علم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل والتوجّهات الجديدة في إطار بّردايم الكولونيالية الاستيطانية.

20. هذه ليست قائمة شاملة لحالات الكولونيالية الاستيطانية كآفة، ركّزت هنا على الحالات التي ترتبط بإسرائيل - فلسطين. وسوف أتناقش لاحقاً إلى الجزائر وجنوب أفريقيا، لكن ثمة نقاش حول هاتين الحالتين من حيث تعريف الكولونيالية الاستيطانية كمشروع يتمحور في الأرض.



## الصهيونية والاستعمار والكولونيالية الاستيطانية في أبحاث اليهود الإسرائيليين

جُنِّدَت العلوم الإنسانية والاجتماعية، منذ ما قبل قيام دولة إسرائيل حتى العقد الرابع لقيامها، في سبيل تعزيز المشروع الصهيوني؛ فلا عجب إذًا من أن نفاش طابع الصهيونية الاستعماري، الذي دار في حلقات يسارية غير صهيونية، ظلّ مغيبًا عن الأكاديميا الإسرائيلية. رأى علم الاجتماع نفسه جزءًا لا يتجزأ من المؤسسة الإسرائيلية، وقام بدور في سيرورة بناء الدولة وتشكيل الأمة (Ram, 1993)، وقد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشروع الاستعماري، وفرض السيطرة على الشعوب الأصلية وعلى مواردها.<sup>21</sup> ظهرت إسرائيل من منظور صهيوني كمشروع اعتناق جاء ليخلص اليهود الناجين من أهوال المحرقة ومعاداة السامية التي عصفت ببلدانهم السابقة. أما نكبة عام 1948، فقد صوّرت على أنها "حرب استقلال" من الانتداب البريطاني من جهة، وحرب دفاعية خاضها "اليشوف" في فلسطين ضدّ العدوان الذي شنته الدول العربية المجاورة من جهة أخرى. عُرضت ممارسات الكولونيالية الاستيطانية المؤسسة قبل العام 1948، وما رافقها من عنف مارسه المشروع الصهيوني، إمّا كاستيطان يسلمي تحقّق من خلال صفقات شراء الأراضي، أو كمحاولات للتعايش السلميّ مع السكّان المحليين العرب في أرض اليهود الموعودة (Sabbagh-Khoury, In press). أمّا الفلسطينيين الباقون في أرضهم بعد العام 1948، وبعد تهجير معظم أبناء الشعب الأصلي، فقد أصبحوا "عرب إسرائيل"، أو "الأقلية العربية في إسرائيل". انسجم التصنيف الأول مع محاولات إسرائيل محو اسم فلسطين من الخارطة، وأريدَ منه فضل الفلسطينيين الذي بقوا في ما أصبح يُعرّف بإسرائيل عن السكّان الفلسطينيين خارجها.

ولم يسأل الأكاديميون الإسرائيليون هذه الأساطير السياسية الإسرائيلية المهيمنة إلا مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، وذلك من خلال أعمال باحثين لم يشاركوا في الغالب شخصيًا في أحداث العام 1948.<sup>22</sup> كان للعمل الهامّ لهؤلاء الباحثين، الذين عُرفوا باحثي "ما بعد الصهيونية" أو "المؤرخين الجدد"، دورٌ مؤثّرٌ في دحض بعض الأساطير التأسيسية لدولة إسرائيل، والمنتشرة في أوساط الإسرائيليين، وحتّى الباحثين في الغرب. بقيت معظم هذه الدراسات والنقاشات التي أثارها هذه المدرسة رهينة الهيمنة الصهيونية (مع استثناء

21. كان تحالف علم الاجتماع مع الدولة، لا مع جميع المستوطنين الكولونيين. وصور بعضهم (في حالة الشرقيين - على سبيل المثال) كمواذٍ بشرية تغذي المشروع الصهيوني. لم يصغ علم الاجتماع لهم، ولم يُراعَ مآزقهم.

22. انظروا - على سبيل المثال -: (Shlaim, 1992; Pappé, 1992; Morris, 1988; Flapan, 1987).

محتمل لدراسات إيلان پاپيه لاحقاً).<sup>23</sup> ومع أنّ أحداث العام 1948، والسرديات الصهيونية التي أنتجتها، قد أخضعت للدراسة من قبل المؤرخين في المدارس المهيمنة، فقد برزت نزعة إلى "تجميد" نكبة العام 1948 كحالة استثنائية. انطلق المؤرخون الجُدُد وباحثو ما بعد الصهيونية في مساعيهم نحو المراجعة الذاتية كي يدرسوا تاريخهم هم. صحيح أنّهم رفضوا الأساطير التأسيسية، ولكنهم لم يحددوا قيد أنملة عن مسار الدولة اليهودية الإقصائية. علاوة على ذلك، لم يطرح هؤلاء المؤرخون تساؤلات بشأن الجذور الاستعمارية الاستيطانية لدولة إسرائيل وللمجتمع الإسرائيلي، فكّرّسوا استخدام الإطار التحليلي المعتمد بكثرة الذي يدّعي أنّ دولة إسرائيل هي سليفة صراع بين حركتين قوميتين تصارعتا على الأرض ذاتها.

افترض هذا التوجّه التكافؤ بين "طريفي النزاع"، وفصل مناقشة أحداث العام 1948 عن أحداث العام 1967، مكرّساً شرحاً معرفياً بين حرب العام 1948 واحتلال العام 1967، على الرغم من أنّ بُنية الغزو أو الاقتحام راسخة في صلب كلا الحدثين. أسهم سلوك الفصل المعرفي هذا في تمييع طابع دولة إسرائيل الاستعماري الاستيطاني، وفي إغفاله أو وضعه طي النسيان، وطبّع هذا السلوك السيورة التي استُبدل خلالها الشعب الأصلي بمجتمع استعمار استيطاني، وأخضع من تبقى منه ضمن حدود دولة إسرائيل إلى السيطرة الإسرائيلية. عزّا يهودا شينهاث (2011)، في "بعيداً عن حلّ الدولتين: نصّ يهودي سياسي"، إنتاج هذا الفصل إلى اليسار الإسرائيلي الذي أسهم -من خلال توظيفه لبردايم العام 1967 وحلّ الدولتين- في إغفال قضية العام 1948، والتطهير العرقي الذي ارتكبه القوّات العسكرية الإسرائيلية آنذاك. في رفض هذا التصوّر، ربط إيلان پاپيه (2013) وچادي إچازي (2018) بين احتلال العام 1948 واحتلال العام 1967، وعارضا الفسخ الذي يبدو أنّ اليسار الصهيوني النقدي قد أحدثه. أظهر إيلان پاپيه أنّ أنطوميا السيطرة -أي الحكم العسكري- انتقلت من المناطق التي احتلت سنة 1948 إلى المناطق التي فرضت السيطرة عليها سنة 1967 من أجل استكمال المشروع الصهيوني بمركبته الأساسية: السيطرة على مساحات أوسع من الأرض، وتقليص أعداد الفلسطينيين الذين يسكنونها. ناقش إچازي قضية اللاجئين في العامين 1948 و 1967 ككتلة واحدة، وادّعى أنّ عمليات التهجير سنة 1967

23. أثرت هوية هؤلاء الباحثين الإسرائيلية على تقبل ادّعاءاتهم في الغرب. قد يدّعي بعضهم، وبحقّ أحياناً، أنّ منهجيات البحث التي اتّبعوها، واعتمادهم الحصريّ تقريباً على الأرشيف الإسرائيلي والبريطاني وعلى السجلات الوطنية، عزّزت مصداقيتهم. بيد أنّ دراسات بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع الفلسطينيين، الذين استندوا غالباً إلى الأرشيفات نفسها، وكتبوا حول مواضيع متصلة، وتوصلوا إلى النتائج نفسها، لم تلقَ الترحيب نفسه. انظروا، على سبيل المثال، في دراسات: (مصالحة، 1992، 1997). يتجاهل هذا التفاوت حقيقة أنّ العديد من الباحثين الفلسطينيين (بمن فيهم أبناء الجيل الأول بعد النكبة) يعرفون الماضي إمّا من خلال تجاربهم المباشرة، وإمّا من خلال عائلاتهم. فإضافة إلى تقييهم في الأرشيفات البريطانية والعربية، استخدم هؤلاء منهجية التاريخ الشفوي لتعميق معارفهم. في هذا الشأن، انظروا: (Sayigh, 1979; Nazzal, 1978). ذلك، أغفل أكاديميون في الغرب، في هذه الفترة، الطابع الكولونيالي الاستيطاني لإسرائيل، على الرغم من الجهود التي بذلها أكاديميون أصلايون، ومن ضمنهم أولئك الذين نشروا أبحاثهم باللغة الإنجليزية.

مُثلت، إلى حدٍّ بعيد، تتمَّةً لعمليات التهجير التي شهدتها العام 1948، والتي لم تكتمل آنذاك من منظور القادة الصهيونيين. رأى كلا الباحثين، إذًا، أنَّ هَذَيْنِ المنعطفَيْنِ الحاسمَيْنِ متداخلان في سيرورة واحدة.

تطوَّر عمل عدد من الباحثين الإسرائيليين ممَّن استخدموا بِرْدَائِمِ الكولونيالية الاستيطانية في الأعوام الأخيرة في خضمِّ اضمحلال اليسار الصهيوني وتوسُّع المشروع الاستعماري.<sup>24</sup> تمثَّل هذا التوسُّع المستمِّر، داخل الخطِّ الأخضر، في سنِّ قوانين جديدة ذات صبغة استعمارية والإمعان في حرمان المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل من حقوقهم السياسيَّة التي لم تكن أصلًا كاملة، وإنشاء مستعمرات جديدة للإسرائيليين اليهود داخل الخطِّ الأخضر من خلال تهجير البدو الفلسطينيين في النقب قسرًا. أمَّا خارج الخطِّ الأخضر، فنلاحظ اتساعًا مستفحلًا في رُقعة الاستيطان اليهوديِّ بموازاة استمرار السياسات النيو-كولونيالية والنيو-ليبرالية التي تنتهجها دولة إسرائيل ونخبها السياسيَّة، ممَّا أسفر عن إحكام السيطرة على 80% من مساحة فلسطين التاريخية.<sup>25</sup>

مع ذلك، بقي هذا الصنف من الدراسات النقدية استثناءً، وكي نفهم الأسباب والطرق التي أدَّت إلى غياب الأدبيات النقدية، يتحتمُّ علينا أن نعود لنعائين، باقتضاب، التحوُّلاتِ الحاصلة في الأكاديمية الإسرائيلية، تلك الحاصلة في العلوم الاجتماعيَّة على وجه الخصوص، وفي النظرية النقدية (ونظرية "ما بعد الاستعمار") على وجه العموم. أخفقت هذه التوجُّهات التي تبدو للعيان نقديةً، كما سنرى من خلال هذه المراجعة، في التعامل مع ماهية المشروع الصهيونيِّ على أنه مشروع كولونياليِّ استيطانيِّ.

## 1. علم الاجتماع النقديِّ

طوَّر علمُ الاجتماع النقديِّ<sup>26</sup> في إسرائيل نقدَيْنِ مركزَيْنِ لعلم الاجتماع المؤسسيِّ (Ram, 1995)، يرتبطُ أحدهما بالتباينات الطبقيَّة والئيبيَّة في المجتمع اليهوديِّ في إسرائيل، فيما يرتبط الآخر بالعلاقة مع الفلسطينيين، أو -بلغة أدق- بإقصاء الفلسطينيين من تحليل المجتمع في إسرائيل، الأمر الذي أفضى إلى تهميش مسألة السِّمات الاستعمارية للمشروع الصهيونيِّ. على الرغم من هذا التهميش، بوسعنا الإشارة بالبنان إلى مجموعة محدودة من

24. انظروا -على سبيل المثال-: (Gordon & Ram, 2016; Ram, 1993).

25. انظروا -على سبيل المثال-: (إلجاري، 2018؛ يفتخائل، 2021) و (Blatman-Thomas, 2017; Kedar et al., 2018; Lentin, 2018; Pappé, 2008; Piterberg, 2013; Robinson, 2013; Svirsky & Ben-Arie, 2017; Weizman & Sheikh, 2015).

26. أُصطلح على تسمية الاتِّجاهات النقدية في علم الاجتماع المؤسسيِّ في إسرائيل "علم الاجتماع النقديِّ". أمَّا المؤرِّخون النقديُّون، فاطلق عليهم "المؤرِّخون الجدد"، أو "مؤرِّخو ما بعد الصهيونية".

الباحثين الذين شكّلوا "الموجة الأولى" لتناول پردايم إطار الكولونيالية الاستيطانية. تجدر الإشارة، مجدداً، إلى أنّ استخدام مصطلح "الموجة الأولى" لا يعني تطابقاً بين الأطر التي طوّرتها تلك الموجة والموجة الحاليّة.

إلى جانب أفيشاى إيدلخ، الذي أنتج بحثاً ريادةً يتناول الطابع الاستعماريّ للمشروع الصهيونيّ على ضوء العلاقات الاقتصادية التي تجمعها بالإمبراطوريات (Ehrlich, 1978)، يُعتبر باروخ كيرلينج أبرز الباحثين الإسرائيليين الذين قارنوا الحالة الإسرائيليّة بحالات كولونيالية استيطانية أخرى، وطوّر تحليلاً يري إسرائيل نموذجاً لمجتمع كولونياليّ استيطانيّ (Kimmerling, 1983). ينصبّ ثقل بحث كيرلينج حول الصراع في مسألة الاستيطان، ولكنّه يتحاشى استخدام مصطلح "الاستعمار"، ويُجري حواراً مرّكباً مع نظريّة التخوم (Frontier thesis) التي صاغها فردريك تيرنر في سياق الولايات المتّحدة. في تعامله مع مسألة التخوم بوصفها مقياساً للمساحة "الفارغة" المتاحة للاستيطان من جهة، وعاملاً مركزياً في فهم مجتمع مستعمر مهاجر من جهة أخرى، ادّعى كيرلينج أنّ الفرق بين المجتمع الأميركيّ الفرديّ والمجتمع الإسرائيليّ التشاركيّ ينبع من طبيعة التخوم في البلدين، فالأول يتّسم بمساحة كبيرة من التخوم، بنسبة عالية من "التخوميّة" (أي المساحات "الفارغة" المتاحة للاستيطان)، بينما الثاني يمتلك مستوًى منخفضاً منها. لعلّ التمييز الذي يقترحه كيرلينج مفيد ومهمّ، غير أنّ نقاشه لمسألة التخوم يغفل عمليّات التصفية التي تعرّضت لها الشعوب الأصلية في كلتا الحالتين، ويصوّر قضيةّ المساحات الفارغة وكأنّها أمر مفروغ منه. هذه الأراضي لم تُمسّ فارغةً إلّا بعد إبادة معظم أبناء الشعب الأصليّ، وتهجيرهم، ونقلهم قسراً إلى أماكن أخرى في أميركا الشماليّة، أو بعد تهجير الفلاحين والاستحواذ على أراضيهم عنوةً، وطرد معظم أبناء الشعب الفلسطينيّ خلال النكبة في الحالة الفلسطينيّة. على الرغم من أهميّة البحث الإمبريّيّ الذي أجراه كيرلينج في هذا المجال، تلافى استخدام المصطلح "هتّخلوت" (مستعمرة استيطانية) ذي الدلالات السلبية، وآثر استخدام مصطلح "هتّيشفوت" (مستوطنة) الذي يحمل دلالات إيجابيّة. كذلك يتجاهل كيرلينج - في انتقائه التركيز على المجتمع الاستيطانيّ - إسقاطات مشروع الاستعمار الاستيطانيّ الإسرائيليّ على المجتمع الفلسطينيّ، بدءاً بخسارة الأرض على المستوى الفرديّ، وانتهاءً بخسارة الوطن على المستوى الجمعيّ. وعلى الرغم من تطرّقه إلى الفلسطينيّين في كتاب "الفلسطينيون: شعب في تكوينه"، الذي ألفه بصحبة مجدال (1999)، فقد حُشرت المسألة الاستعماريّة في طيّات الماضي في هذا العمل كذلك.

هنا يجدر التذكير بشفير، الذي كان من أوائل من قدّموا عملاً نظريّاً وإمبريّاً مُحكماً يتركز على پردايم الاستعمار الاستيطانيّ في دراسة سيرورة الاستعمار الصهيونيّ في فلسطين (Shafir,

(1989). سلّط شفير الضوء، في طرحه، على الصراع الصهيونيّ الداخليّ بين المستوطنين اليهود من العمّال وأصحاب رؤوس الأموال، والدّور الذي قام به هذا الصراع في تشكيل ملامح المشروع الصهيونيّ. إذ لقد أمعن تحليله السبّاق في النظّر في تناقضات المصالح التي سادت المجتمع الاستيطانيّ، مفصّلاً الأسباب التي أدّت به إلى تفضيل الاستيطان التعاونيّ على نظيره الرأسماليّ. أمّا الفلسطينيون الذين تحدّوا المشروع الصهيونيّ من خلال مقاومتهم الاستعماريّ وسيطرته على الأراضي قبل العام 1948، والذين دفعوا ثمن التهجير اللاحق والمتواصل، فقد ظلّوا خارج نقاشه هو كذلك.<sup>27</sup>

لم يُجرِ أوري رام (1993، 1995)، بخلاف كيمرلينج وشفير، بحثاً إمبريقياً في دقائق مشروع الاستعمار الاستيطانيّ، ولكنّه كشف النقاب، بوصفه عالِم اجتماع متخصصاً بالمعرفة، عن الجذور الاستعماريّة الاستيطانيّة للمجتمع الإسرائيليّ، وأبرزَ كميّة ارتباط علم الاجتماع بتأسيس إسرائيل، وتماهيته مع أهدافها الصهيونيّة. أجرى رام مسجاً نقدياً لأعمال علماء اجتماع يعملون ضمن إطار پَرَدَايِمات مختلفة، دون أن يغفل إسهامات باحثين فلسطينيين وعرب في تطويرها. في الفترة نفسها تقريباً، نشرت نيرا يوفال - ديفيز ودايقا ستاسيوليس كتاباً مقارناً عن الاستعمار الاستيطانيّ، شمل الحالة الإسرائيليّة - الفلسطينيّة. من اللافت للانتباه أنّه على الرغم من استيعاب علم الاجتماع في إسرائيل بصورة خاصّة، والعلوم الاجتماعيّة بصورة عامّة، لأعمال يوفال - ديفيز الأخرى حول الجنس والمواطنة والقوميّة، لم يحظَ بحثها بشأن الكولونياليّة الاستيطانيّة بالاهتمام نفسه. هذا التحاشي، أيضاً، كما أجادل، هو جزء من نمط عامّ داخل "علم الاجتماع الإسرائيليّ" يتجاهل الأعمال البحثيّة التي تتناول الجذور الكولونياليّة الاستيطانيّة لدولة إسرائيل والمجتمع.

إذًا، الموجة الأولى من الاستعانة بپَرَدَايِم الكولونياليّة الاستيطانيّة لقراءة السياق المحليّ، برمتّه، تمحورت في الممارّسات الاستعماريّة والمجتمع الاستيطانيّ قبل العام 1948 بالمجمل. أمّا الفترة التي تلت العام 1948، فلم تُناقش بأدوات تحليليّة ماثلة على الرغم من تواصل السيرورة الاستعماريّة، سواء في ذلك ما قبل حرب العام 1967 وما بعدها، وقد عُرفت هذه السيرورة بالتهويد ضمن الخطّ الأخضر، و"هتّخُوت" - أي الاستيطان الاستعماريّ - خارجه. صحيح أنّ أعمال علماء الاجتماع النقديين فتحت آفاقاً جديدة، وشرّعت أبواباً إضافيّة أمام البحث النقديّ، غير أنّهم تبنّوا - في الغالب - مصطلحات صهيونيّة، على نحو ما نجد في وصفهم الهجرة اليهوديّة إلى فلسطين بأنّها "عليّاه" عوضاً عن الهجرة، وفي قولهم "يُشوّف" لا مستعمرة، فيما تلاقفوا مصطلحاتٍ مثل "بناء أمة كولونياليّة استيطانيّة". يلاحظ

27. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الكتاب ذو تأثير ضئيل في إسرائيل، مقارنةً بالكتاب الذي ألفه شفير برفقة يوفال بيلد، والذي لم يستخدم پَرَدَايِم الكولونياليّة الاستيطانيّة، وكان له تأثير كبير. انظروا: (Shafir & Peled, 2002).

اعتماد الأسلوب ذاته لدى أكاديميات نسويات نقديّات يحلّلن الخطاب الأبويّ القوميّ، بينما يتجاهلن جذور الاستعمار وتَمَطُّهْرته الآتية (Abdo, 2011). في المقابل، أهمل علماء الاجتماع النقديّون الإسرائيليّون والمؤرّخون الجدد أعمال الباحثين الفلسطينيّين والعرب، لا جهلهم اللغة العربيّة فحسب،<sup>28</sup> بل كذلك لندرة تواصلهم مع البحث المعرفيّ الذي ينتجه العالم العربيّ.<sup>29</sup>

شهدت بدايات التسعينيات جدلاً أكاديمياً حول بنية إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية، سيطر عليه باحثون في العلوم السياسيّة والقانون، من بينهم جابيزون (1998)، والباحث في العلوم السياسيّة أسعد غانم، وعالم النفس الاجتماعيّ نديم روحانا، والجغرافيّ أورن يفتّخيل (Ghanem et al., 1998)، والباحث في العلوم السياسيّة أمل جمال (2002). وكان من أبرز المشاركين في هذا الجدل عالم الاجتماع سامي شموحا (1999) الذي وضع مصطلح "الديمقراطية الإثنية"، مدّعياً أنّ النظام في إسرائيل يجمع بين السيطرة الإثنية وضمان الحقوق السياسيّة والديمقراطية للمواطنين. ابتكر يفتّخيل (2000)، في المقابل، مصطلح "إثوقراطية" كي يعبر عن أنّ النظام السياسيّ في إسرائيل مُعرّف على أساس الإثنية اليهودية. وفي الصدد ذاته، خالف كلّ من غانم وروحانا ويفتّخيل الباحثين الصهيونيّين الذين زعموا أنّه ما من تناقض جوهريّ بين طابعيّ دولة إسرائيل اليهودية والديمقراطية، وادّعى ثلاثهم أنّه لا يمكن للدولة أن تكون ديمقراطية ويهودية في آن، لأنّ طابعها اليهودية يحتمّ عليها منح امتيازات لمواطنيها اليهود على حساب أبناء مجموعات إثنية أخرى (Ghanem et al., 1998; Rouhana, 1977). وجّه راز-كراوكوشكين (2007) -وهو أحد أبرز المؤرّخين اليهود الذين أسهموا في تطوير الخطاب الثنائيّ القوميّة في السياق الفلسطينيّ الإسرائيليّ- نقداً لادّعاً لتعريف إسرائيل بأنّها يهودية وديمقراطية، محاجّجاً أنّ هذه المعادلة تخدم، بالضرورة، حقوق اليهود فيما لا تكثر لحقوق الفلسطينيّين، ومؤكّداً، كذلك، أنّ نقاش هذا التعريف أكاديمياً ضمن حدود العام 1967 أجوف، ويتجاهل الاحتلال، ويترك انطباعاتاً مغلوطةً مفادُهُ أنّ الاحتلال حدث مؤقّت. لم يتبنّ الباحثون الفلسطينيّون في إسرائيل، في تلك المرحلة، إطار الكولونيالية الاستيطانية هم أيضاً.

باستثناء يفتّخيل، معظم الأكاديميين في إسرائيل، ممّن خاضوا نقاشات حول طبيعة الدولة، تجاهلوا مكونات هذه الدولة الكولونيالية الاستعمارية، واستمرّت هذه الحال حتّى السنوات

28. على سبيل المثال، كتّب بيني موريس حول الفلسطينيّين، ولم يكن يعرف اللغة العربيّة. وقد أشار استطلاع أُجريّ حديثاً أنّ 6.2% من اليهود الإسرائيليّين يستطيعون قراءة صحيفة باللغة العربيّة. أمّا نسبة الذين يستطيعون قراءة أدب باللغة العربيّة، فتتدنى إلى أقلّ من 1%. انظروا: (شناهاف وآخرون، 2015).

29. في المقابل، على نحو ما سوف نشير لاحقاً، يتميّز البحث الأكاديميّ، الذي أُجريّ في إطار الموجة الحاليّة من يدّائم الكولونيالية الاستيطانية، باعتماد الباحثين والباحثات على مصادر مدمجة ولغات مختلفة من البحث الأكاديميّ الفلسطينيّ والإسرائيليّ.

الأخيرة. هم يدعون أنّ لليهود، كسائر الشعوب، حقًا في إقامة دولة قوميّة خاصّة بهم، بغضّ الطرف عن المكانة التفضيليّة الممنوحة لليهود، بمن فيهم أولئك الذين لا يعيشون في إسرائيل، بموازاة حرمان المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل من حقوقهم الجمعيّة، وسلب حقوق اللاجئين الذين هُجّروا من فلسطين، وعدم السماح لهم بالعودة. لم يسفر النقاش الأكاديميّ حول طبيعة دولة إسرائيل عن نقاش عامّ إلاّ بعد تأسيس حزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ في العام 1996، ومطالبته بأن تكون إسرائيل دولةً لجميع مواطنيها. نشر المفكّر والقائد السياسيّ عزمي بشارة، أحد مؤسسي حزب التجمع، مقالةً مفصليّةً عنونها ر "في مسألة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل" (بشارة، 1993)، وأطلق من خلالها جدلًا تاريخيًا بين الباحثين الفلسطينيين والإسرائيليّين، وكان العام 1948 نقطةً هذا الجدل المركزيّة، على أنّه لم يتخذ الكولونياليّة الاستيطانيّة إطارًا بعد. وقد حظيت هذه المقالة باهتمامٍ جديّ في الأوساط الأكاديميّة الإسرائيليّة الناقدة، في حين أنّ مقالًا لاحقًا (نُشر في العام 1997 باللغة العربيّة، وبالعبريّة في العام 1999) ينظر إلى المشروع الصهيونيّ على أنّه مشروع كولونياليّ إضافة إلى كونه مشروعًا قومياً، ويحتجّ على أنّ الأسطورة الصهيونيّة لا تتعاطى مع الواقع الكولونياليّ، كان له تلقّي مختلف تمامًا، وذاك ربّما بسبب التنصّل العامّ من الإطار الكولونياليّ بين الباحثين الإسرائيليّين (بشارة، 1997؛ 1999). أمّا المقال الثاني، فلم ينظر فقط في علاقة الأقلّيّة الفلسطينيّة بالدولة، بل كذلك في الحركة الصهيونيّة باعتبارها حركة كولونياليّة استيطانيّة ولدت دولة كولونياليّة استيطانيّة.

ومن المهمّ ملاحظة أنّه في إطار مصفوفة القوى بين السكّان الأصليّين والمستوطنين المستعمرين في إسرائيل، كما هو الحال في معظم المجتمعات الكولونياليّة الاستيطانيّة، كان المستعمر هو المنتج للمعرفة، وكان المستعمر (الفلسطينيّ في هذه الحالة) متلقّيًا سلبياً، وذلك إمّا بأن يكون موضوعًا للدراسة أو بأن يكون قادرًا على إنتاج معلومات عن مجتمعه، وفي حالات نادرة فقط على اتّباع أساليب تحليليّة رئيسيّة. لم يكن من المتوقّع (من قبل المجموعة المهيمنة) أن يحلّل الفلسطينيّ الصهيونيّة أو المستعمرين اليهود تحليلًا نقديًا؛ إذ لسنوات تدفّقت المعرفة، في الغالب، في اتجاه واحد. ويعكس هذا النمط عددًا من علماء الاجتماع والمؤرّخين الفلسطينيين الذين جرى تجاهل أعمالهم على نحوٍ بالغ. وعلى ذلك، لم تتعاط الأبحاث المهيمنة مع أعمال عالمة الاجتماع النسويّة الفلسطينيّة الكنديّة نهلة عبده حول الكولونياليّة الاستيطانيّة الصهيونيّة في التسعينيات، حتّى عندما التقط علماء غير فلسطينيّين أجزاء من حججها (Abdo, 1992; Abdo & Yuval-Davis, 1995). على سبيل المثال، تقدّم مقالها المنشورة في العام 1990، "العنصريّة والصهيونيّة والطبقة العاملة الفلسطينيّة، 1920-1947"، رؤيةً متبصرةً فريدة للقضاء على الكولونياليّة الاستيطانيّة، والقوميّة، والعنصريّة، إلى جانب الطبقيّة.

وفي الدولة الكولونيالية الاستيطانية، تمارس الطبيعة القمعية للسياسات القومية ضغوطًا إضافية على "السكان الأصليين". وهكذا، بالإضافة إلى التناقضات الطبقيّة والجنسائيّة التي تتسم بها جميع النظم الرأسماليّة، تنتج عن نظام كولونياليّ استيطانيّ أشكالاً أخرى معيّنة من التناقضات التي يعبر عنها في النفي الثقافيّ/ القوميّ وإخضاع "السكان الأصليين" (Abdo, 1992, p.6).

ويعكس إقصاء أعمال عبده، التي سبقت الپردايم الكولونياليّ الاستيطانيّ في موجته الحاليّة والذي طوّره وولف وآخرون، بُنيّةً أوسع لإنتاج المعرفة الإقصائيّة في إسرائيل.

ويغفل عدم الاعتراف بالمعارف الأصلية حدود المعرفة البديلة. ويمكن أن تكون المعارف الأصلية صارمة منهجيًا (من حيث الحساسيات السياسية والثقافية)، وفي الوقت نفسه متجذرة في المكان والزمان (كمجموعة داخلية أو خارجية، أو كمجموعة غريبة من الداخل) (Collins, 1986; Smith, 1999). في اقتفاء أثر الپردايم الكولونياليّ الاستيطانيّ، أ طرح أنّ علم الاجتماع النقدي الإسرائيليّ، وإن كان رائدًا ضمن المنظومات الفكرية الإسرائيلية، قد عانى من قصر النظر الناجم عن الهيمنة. ويتعيّن علينا أن نتساءل: كيف يجري تلقّي الأعمال المختلفة عبر فترات زمنية سياسية مختلفة، ولماذا تظهر هذه الأعمال في الأوقات التي تظهر فيها؟ إنّ مقارنة الفروق في تلقّي هذه المعارف السوسيولوجية المختلفة تدلّ على الثقوب والتغيّرات التي تشكّل تطوّر علم الاجتماع في إسرائيل، كما سأعرض لاحقًا.

## 2. دراسات ما بعد الاستعمار

تطوّرت نظريّة ما بعد الاستعمار كتوجّه يركّز على تداعيات الاستعمار السياسيّة والثقافية الواسعة على المجتمع، وبخاصّة على المستعمرات أثناء زواجها تحت النظام الاستعماريّ، وحتى بعد المباشرة في السيرورة الرسمية لتفكيك الاستعمار. قام بتطوير هذه النظرية، في الأساس، باحثون قادمون من دول العالم الثالث، ومقيمون في الولايات المتحدة وأوروبا. تناولت هذه النظرية أشكال العنف، وإساءة استعمال السلطة التي تواصلت حتى بعد انتهاء الاستعمار رسميًا. كان إسهام دراسات ما بعد الاستعمار في علم الاجتماع والتاريخ يتبع، إلى حدّ كبير، الاستعمار في مركز الهوية الأوروبية، ويؤكّد عدم قابلية تطبيق الكوتبة (الشمولية) الغربية على المستعمر. تُعالج نظرية ما بعد الاستعمار البنى النيو-كولونيالية للسلطة في العلاقات بين الدول المستعمرة والمستعمرة بعد استقلالها، وتُظهر أنّ البنى الاستعمارية العميقة ما انفكت تعيد تشكيل المجتمعات المستعمرة سابقًا. تُبيّن أبحاث ما بعد الاستعمار كذلك أنّ الاستقلال السياسيّ بحدّ ذاته غير قادرٍ على معالجة حالات انعدام المساواة وفوارق القوة المتجذّرة.



في الحالة الإسرائيليّة، استند باحثون إسرائيليّون إلى أعمال مفكّرين مثل إدوارد سعيد، وألبير ميمي، وفرانز فانون، وهومي بابا، وچاياتري سبيفاك، وآخرين، كي ينتقدوا الهيمنة الإشكنازيّة على المشروع الصهيونيّ، مستحضرين عدسة اليهود الشرقيّين /المزراحييم لتحليل المجتمع والثقافة في إسرائيل. على سبيل المثال، اعتمدت مشاريع بحثيّة عديدة نظريّة التهجين (Hybridity) التي وضعها هومي بابا، أو دراسات التابعين، كي تكشف كيف أسهمت عرّفنة المزراحييم الإسرائيليّين في الحطّ من مكانتهم الثقافيّة والسياسيّة (جيفر وأوفير، 1994؛ شنهاف، 2004). من المحتمل أن تكون دراسات ما بعد الاستعمار قد مهّدت الطريق أيضًا لتلقّي أوسع لبرّدايم الكولونياليّة الاستيطانيّة من خلال إثارة تحدّ إستمولوجيّ، وخلق أشكال معرفة جديدة، بما في ذلك برّدايم الكولونياليّة الاستيطانيّة.

في المعتاد، يدّعي منظّرو ما بعد الاستعمار أنّ نظريّتهم لا تصوّر الماضي الاستعماريّ فحسب، بل تصوّر الحاضر كذلك؛ ويضيفون أنّ العارضة (-) بين "بوست" (ما بعد) و "كولونيالي" (بالإنجليزيّة) لا تشير إلى نهاية الاستعمار، بل إلى استمراره حتّى زماننا الحاضر. وعلى الرغم من ذلك، أفصى -برأيي- تطبيق هذا الإطار التحليليّ في إسرائيل، ولا سيّما في مجال النقد الثقافيّ، إلى تحليل إستمولوجيّ مشوّش، يُموضّع الاستعمارَ في عهدة الزمن الماضي. أنتج هذا التوجّه وعيًّا زائفًا من خلال مقارنته الواقع في إسرائيل مع حالات ما بعد استعمار أخرى تطوّرت حول العالم في أعقاب موجات تفكيك الاستعمار التي شهدتها عقّدا الخمسينيّات والستّينيّات، ولعلّ أوهام عمليّة السلام المنبثقة من اتّفاقيّات أوصلو كان لها دور في تعزيز استنتاجاتهم. حدّق هذا التوجّه من "ما بعد الاستعمار" مليًّا في الزوايا الثقافيّة كالعرّق والإثنيّة والجندر عوضًا عن الأبعاد المادّيّة كالطبقة والموارد ورأس المال أو الأبعاد الاجتماعيّة الكولونياليّة للعلاقات بين المستعمر والمستعمر. وفي الوقت عينه، استخدم الباحثون الإسرائيليّون أعمال إدوارد سعيد استخدامًا شديد الانتقائيّة. ففي حين تبنّوا نظريّته عن الاستشراق (Said, 1979a)، تناسّوا كتابه الذي يحمل العنوان "القضيّة الفلسطينيّة" (Said, 1979b)، أو مقالته "الصهيوتيّة من وجهة نظر ضحاياها"، التي يسبك فيها الصراع الفلسطينيّ الصهيونيّ في قالب الاستعمار الاستيطانيّ.<sup>30</sup> برزت الانتقائيّة ذاتها في تعامل الباحثين الإسرائيليّين مع كتابات فرانز فانون، إذ أثروا فانون ما بعد الاستعماريّ، الذي كتب "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" (Fanon, 1952)، حيث تأمّلاته في العرّق والهويّة، على فانون المناهض للاستعمار ومؤلّف "معدّبو الأرض" (Fanon, 2004) الذي ناقش فيه البنى الاستعماريّة والمقاومة المناهضة للاستعمار (شنهاف، 2006).

30. للتوسّع في نقد الأكاديميا الإسرائيليّة في هذا الخصوص، انظروا أيضًا: (Shohat, 2004).

لم تُفَرِّز "الموجة الأولى" من تحليل الكولونيالية الاستيطانية المفصلة أعلاه إطارًا تحليليًا هامًا في مجالي العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في إسرائيل، بينما انتشر بِرْدَايْم "ما بعد الاستعمار" كالنار في الهشيم، وأدمج في مساقات متعدّدة ومؤتمرات أكاديمية ودراسات لا تُعَدُّ ولا تُحصى. لم يثبت بِرْدَايْم الكولونيالية الاستيطانية خطأً في الأكاديمية الإسرائيلية؟ هذا سؤال إستمولوجي مرتبط بإنتاج المعرفة المهيمنة في إسرائيل. وفي حين أنّ نقد ما بعد الاستعمار يتحدّى الأيديولوجيا الصهيوتية، نجد أنّه -كما أدعى- ظلّ حبيس المراجعات الذاتية، ولم يُثمر عن لغة نقدية تسهم -كأبحاث أخرى في إسرائيل- في إنتاج مقاومة فعّالة للنظام المهيمن (Grinberg, 2009).

يشير أتباع نظرية ما بعد الاستعمار في إسرائيل فعلاً -وإنّ باقتضاب- إلى وجود استعماريّ في الأراضي الفلسطينية المحتلة سنة 1967، ولكن إنّ تردّد الأبصار نحو العام 1948، تجدهم ينزعون إلى زجّ القضية الاستعماريّة في الزمن الماضي، والتعامل مع إسرائيل بحدودها ضمن الخطّ الأخضر على أنّها معطى مفروغٌ منه. من المؤكّد أنّ التوجّه ما بعد الاستعماريّ ساعد على بداية تفكيك التمييز العرقي والطبقيّ والجنديّ نظريًا في إسرائيل، مخلّلاً بذلك أركان "ضمير الأمة الجامع" (Ram, 2011)، إلّا أنّ ذلك كلّ لم يتجاوز إطار النقد الليبراليّ، ولم يفلح في مواجهة جوهر المشروع الصهيويّ المتجدّد في تعريف إسرائيل كدولة "يهودية - ديمقراطية". لذا، قد يتعاطف بعض الفلسطينيين في إسرائيل، مع معاناة اليهود الشرقيين سواء أحدثت في البلدان العربيّة التي هاجروا (أو هجّروا) منها أمّ في إسرائيل، وقد يعترفون بوضع الشرقيين الهامشيّ ضمن المشروع الصهيويّ، ولكنهم (أي الفلسطينيين في إسرائيل) يرون أنه على وجه العموم يوظّف النقد ما بعد الاستعماري من قبل الأكاديميين والناشطين الشرقيين كوسيلة لتحقيق "عدالة" في توزيع السلب الاستعماريّ للشرقيين اليهود وضمن الواقع الكولونياليّ الذي أنتجته الصهيوتية، حيث لا يحدو بهم هذا التوجّه إلى مساءلة منابع الثروة والموارد التي روكمت خلال السيرورة الاستعماريّة الاستيطانية، أو تبعات المشروع على الفلسطينيين. وعلى الرغم من أنّ علم الاجتماع الإسرائيليّ قد أدرج بعض تفكّرات ما بعد الاستعمار، أي معاينة التوقّ الاستشراقيّ في الممارسات السياسيّة، كانت تلك الرؤى محدودة تاريخيًا، ولم تشمل إعادة النظر في العلاقات بين إسرائيل والفلسطينيين على أنّها علاقة كولونيالية بماهيّتها.

مؤخّرًا، وضعت الباحثتان يالي هشاش وشمّدار شارون هذه التوجّهات تحت طائلة نقد معاصر، حيث انتقدت الأولى (هشاش، 2017) التوجّه ما بعد الاستعماريّ لتجاهله علاقات الفقر بالاستعمار والأساليب التي استُخدِم فيها الفقر وسيلةً لتعزيز السيطرة الاستعماريّة في المدن الكبرى وفي المستعمرات. أمّا الثانية (شارون، 2018)، فعالجت قضية ممارسات

الاستعمار الاستيطانيّ عبّر بحثها حول ممارسات الاستعمار وسط المهاجرين الشرقيين في مستعمرة واقعة في منطقة "حيفل لخيّش" (عسقلان تقع ضمن هذه المنطقة) في إسرائيل خلال سنوات الخمسين. ناقشت هذه الدراسات مواضيع نوقشت في إسرائيل حتّى الآن على نحو منفصل: قضية الاستعمار الاستيطانيّ (أو "الصراع الإسرائيليّ-الفلسطينيّ" كما اصطُح على تسميته)، وقضية عدم المساواة الاجتماعيّة (أو "عدم المساواة الجندريّة والإثنيّة في إسرائيل").

لكن كما سوف نرى لاحقاً، العمل الأكثر أهميّةً حول الكولونياليّة الاستيطانيّة نشره باحثون وباحثات فلسطينيون. ادّعى هؤلاء الباحثون والباحثات، الذين أخذوا على عاتقهم مسؤوليّة تحليل الكولونياليّة الاستيطانيّة، أنّ پردايمّات أخرى ليست بكافية لشرح أو تحليل الواقع المَعيش في ظلّ السيطرة الإسرائيليّة، نظراً لأنّ مصادرة الأراضي هي حجر الأساس في هذا الواقع. وكما سأدعي هنا، يشوب نظريّة ما بعد الاستعمار، على سبيل المثال، قصورٌ مفاهيمي، لا بسبب العامل الزمانيّ الذي تفرضه عبارة "ما بعد" فحسب (فلسطين لم تحظّ باستقلالها كي ندّعي أنّنا في مرحلة ما بعد الاستعمار)، ولكن، كذلك، لأنّ النظريّة ما بعد الاستعماريّة تُستخدَم لوصف أمم خضعت سابقاً للاستعمار القائم على أساس الوكالة (Franchise colonies)، لا الكولونياليّة الاستيطانيّة.

## تطور پردايم الكولونياليّة الاستيطانيّة في البحث الفلسطينيّ

على الرغم من أنّ الحالة الفلسطينيّة - الإسرائيليّة تتشابه مع حالات كولونياليّة استيطانيّة أخرى، تفادى باحثون فلسطينيون، حتّى فترة قريبة، إجراء مقارنات كهذه. قد يُعزى هذا النفور إلى حقيقة أنّه في حالات كولونياليّة استيطانيّة أخرى، ربّما "نجحت" مجموعات المستعمرين في تصفية الغالبية الساحقة من السكّان الأصليين. وعليه، تحوّل هؤلاء السكّان الأصليون (على امتداد مئات السنين على الأقلّ) إلى مجموعات ثقافيّة تجسّدت حقوقها، في الأساس، بالاعتراف الثقافيّ، بينما حُوصرت سياداتهم في مناطق جغرافيّة محدّدة، وليس على كامل أرض الوطن تصاغ بمفردات قوميّة.<sup>31</sup> وقد عبّر ياسر عرفات صراحةً عن هذا الفهم في مقابلة شهيرة أجريّت معه، في حزيران سنة 1987، عندما قال: "يستحيل محو خمسة ملايين فلسطينيّ. نحن لسنا هونوداً" (MacLeod, 1987, June 11)، وعليه فقد وقع الخطاب الفلسطينيّ المهيم في مضيّدة الموديل القوميّ الغربيّ الذي يُخضع الشعوب الأصليّة.

31. يمكن أن يفسّر هذا نفور بعض الباحثين الفلسطينيّين من استخدام المصطلح "أصليّ" ("Indigenous"). الإشكاليّة التي ينطوي عليها المصطلح في اللغة الإنجليزيّة غير قائمة في اللغة العربيّة بترجمتها الحرفيّة، وتعني السكّان الأصليين (The original inhabitants).

لا شك في أنّ الفلسطينيين قاوموا، وتشبّثوا بأرضهم، ونجحوا في تشكيل مجموعة قومية تماشى مع الشكل الحدائى المهيم في التأطير القومي. رأى الفلسطينيون في صيغة التحرر الوطني تعبيراً أكثر تطلّعاً واستمرارية عن هذه الأيديولوجية، وربما أسهم ذلك في قلّة الاهتمام بـردائم الكولونيالية الاستيطانية كعدسة لمعاينة المسألة الفلسطينية. في هذا السياق، يدعي عالم الاجتماع الفلسطيني جميل هلال أنّ تبني منظمة التحرير الفلسطينية حلّ الدولتين، وتوقيعها على اتفاقيات أوسلو أدّى، على نحو غير مباشر، إلى الاعتراف بـ "الحركة الصهيونية، كما تقدّم نفسها، كحركة تحرير، وليست حركة استعمارية استيطانية" (هلال، 2016). على الرغم من أنّ الادعاء المرتبط بالاعتراف غير المباشر بالصهيونية كحركة تحرر وطني مبالغ فيه، ما من شك أنّ التوقيع على اتفاقيات أوسلو قاد إلى الاعتراف بالصهيونية كحركة قومية، وإلى اعتبار الصراع صراعاً بين حركتين قوميتين، لا صراعاً بين حركة كولونيالية استيطانية قومية وحركة قومية أصلاية.

أعدت الأحداث التي شهدتها السنوات الأخيرة بـردائم الكولونيالية الاستيطانية إلى الواجهة؛ إذ إضافة إلى تطوّر البحث على الصعيد الدولي وتأثيره محلياً، اعتُبر تطبيق هذا الـردائم في الحلبة الفلسطينية تطوّرًا فكرياً استجاب للتحوّل السياسي والاجتماعي. فقد ترافق التحوّل إلى بـردائم الكولونيالية الاستيطانية مع عدّة عوامل مترابطة: فشل اتفاقيات أوسلو، وفشل إعادة بناء منظمة التحرير الفلسطينية في أعقاب تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية، وتراجع الحركات السياسية الوطنية والاشتراكية الفلسطينية في الضفّة الغربية وقطاع غزّة، وتنامي قوّة حركة حماس وحركة الجهاد الإسلامي، بالإضافة إلى غياب مشروع فلسطيني وطني شامل قادر على مقارعة إسرائيل، وتعاظم أهميّة الفلسطينيين، مواطني إسرائيل، في الجوار المتجدد بين مكونات الشعب الفلسطيني كافة، بمن فيهم اللاجئين والذين في الشتات، وكذلك إمعان إسرائيل في سياساتها الاستعمارية داخل فلسطين التاريخية.

شهدت نهاية التسعينيات تحوّلًا في المجتمع الفلسطيني داخل إسرائيل. خلال الحكم العسكري، وحتى منتصف التسعينيات تقريبًا، قُمعت ذكريات النكبة بين الفلسطينيين. ولكن من خلال المسيرات الرمزية والفنون، تطوّرت ذكري النكبة تدريجيًا إلى عرض عام للتأثير الصادم، ممّا أدّى في نهاية المطاف إلى "عودة التاريخ" في الخطاب السياسي المناهض للاستعمار، مع حركة اجتماعية - سياسية تطالب بدولة لجميع المواطنين (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2019). ففي أعقاب فترة من النضال المستمر، أصبح مفهوم النكبة محورًا مركزيًا في الوعي الثقافي الجمعي والوطني المعاصر في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل، وفي نشاطهم السياسي أيضًا، وأعاد إحياء تاريخ النكبة في الحيز العام، الذي ترسّخ من خلال تقليد مسيرات العودة منذ العام 1998 -بموازاة فقدان الأمل بتسوية سياسية

شاملة- عُمّق الصراع للوعي الفلسطيني، وأعاد النظر إلى الحركة الصهيونية، بل إلى دولة إسرائيل كذلك، كمشروع كولونياليّ استيطانيّ. كانت هذه هي النظرة السائدة في أوساط أبناء الشعب الفلسطينيّ قبل العام 1948. برز هذا الإدراك في صياغة وثائق "التصوّر المستقبليّ" التي نشرتها جهات فلسطينيّة عديدة داخل إسرائيل بين العامين 2006 و 2007 تحت مظلة مؤسسات المجتمع المدنيّ و "لجنة المتابعة العليا للجماهير العربيّة في إسرائيل".<sup>32</sup>

حظي هذا الوعي المنبعث من جديد باهتمام باحثين وأكاديميين فلسطينيين داخل إسرائيل، إذ مكّنتهم معرفتهم بالمجتمع والثقافة اليهوديّة، وإتقانهم اللغة العبريّة من الاطلاع على المشروع الصهيونيّ بحذافيره.<sup>33</sup> يتبوأ أكاديميون فلسطينيون، من أبناء الجيل الثاني والثالث للنكبة، دورًا مركزيًا في التنظيم، وفي الترويج لبراديم الكولونياليّة الاستيطانيّة أمام الطلاب الفلسطينيين في الجامعات الإسرائيليّة، وفي مراكز الأبحاث، وفي حلقات أكاديميّة فلسطينيّة في الضفة الغربيّة. يمكن الاستدلال على نماذج لهذه الأبحاث في أعمال قدامها باحثون من بينهم هُنيدة غانم، ومهتّد مصطفى، وأسعد غانم، وأريج صباغ-خوري، ومنصور ناصرة، وإسماعيل أبو سعد، ونادرة شلهوب-كيفوركيان، وأحمد أمارة، ولنا طاطور، ونديم روحانا، ومجيد شحادة، وأحمد سعدي، وإيليا زريق، ورائف زريق، وأمل جمال، وسراب أبو ربيعة-قويدر، وإسماعيل ناشف، وآخرون.<sup>34</sup> ليست أعمال هؤلاء الباحثين محض جهود فردية فحسب، بل هي نتاج مسعى جمعيّ ضمّ تحت مظلته مجموعات بحثية في مراكز أبحاث فلسطينيّة أو في ورشات عمل وحلقات بحثية ومؤتمرات يقودها فلسطينيون.<sup>35</sup>

تُعِيد مثل هذه المبادرات البحثية بلورة أساليب التعاون مع مؤسسات أكاديميّة وباحثين يهود، وتحوّل اتجاه تدفق إنتاج المعرفة، بحيث باتت الحلقات البحثية والورشات، التي كانت

32. وثائق التصوّر المستقبليّ: دستور عدالة الديمقراطيّ: التصوّر المستقبليّ للعرب الفلسطينيين في إسرائيل الصادر عن لجنة رؤساء السلطات المحليّة العربيّة؛ وثيقة حيفا المنبثقة عن مدى الكرمل: المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة والتطبيقيّة؛ دستور مساواة للجمع المنبثق عن مركز مساواة لحقوق المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل.

33. قبل ذلك، ساعد الإمام والمعرفة باحثين فلسطينيين من إسرائيل (كصبري جريس -على سبيل المثال) أن يتبوأوا مناصب مرموقة في مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، الذي أسس في بيروت سنة 1965.

34. انظروا، على سبيل المثال: غانم، 2016؛ Kedar et al., 2002؛ Jamal, 2002؛ Abu-Saad, 2008؛ Abu-Rabia-Queder, 2019؛ Nasasra, 2012؛ Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2014, 2019؛ Sabbagh-Khoury, In press؛ Sa'di, 2012؛ Shalhoub-Kevorkian, 2014؛ Shihade, 2012؛ Tatour, 2019؛ Zreik, 2004؛ Zureik, 2016.

35. أُطلقت أولى المجموعات البحثية التي بادر إليها وأشرف عليها نديم روحانا والتي تناولت براديم الاستعمار الاستيطانيّ في إسرائيل من قبل مدى الكرمل، المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة والتطبيقيّة في حيفا، في العام 2015. ضمت الندوة مجموعة من طلبة الماجستير والدكتوراة الفلسطينيين من إسرائيل والضفة الغربية، وباحثين بارزين في الحقل بمن فيهم مثلًا باتريك وولف. كما ترأس الأكاديميّ الفلسطينيّ رائف زريق مبادرةً إضافيّة عُقدت في كلية العلوم الإنسانيّة في جامعة تل أبيب، تخللتها سلسلة من أربع محاضرات بعنوان: "من مستوطنين إلى أصحاب الأرض". أصدر زريق مقالته (Zureik, 2016) متى يصبح المستوطن صاحب أرض " (مع الاعتذار من ممداني) بالاستناد إلى هذه السلسلة، ومتطرقًا إلى مواضيع سياسيّة ونظريّة مركزية مرتبطة بالدور (إن وُجد) الذي لعبه السكّان الأصليون في التشكيك في مكانة المستوطنين، وطرح حلول للصراع مع أنّهم ضحايا.

أشبه بحكرٍ على الجامعات الإسرائيلية واللغة العبرية، تُعقد كذلك في مراكز أبحاث فلسطينية، وباللغتين العربية والإنجليزية. تعيد هذه التعاونات إنتاج أشكال جديدة من المعرفة، ويلاحظ ازدياد ملحوظ في حضور الباحثين المختصين بـدرايم الكولونيالية الاستيطانية في الأكاديمية الإسرائيلية قياسًا بسنوات سابقة، ولكن عددهم ما زال منخفضًا، وذلك مرتبط -بطبيعة الحال- بعدد الفلسطينيين الضئيل في كليات العلوم الاجتماعية والإنسانية. تُمثل هذه التطورات تحولًا ملموسًا في الـدرايم، ولا سيما أنه يرافقه تغيير في المنهجية ومجموعة الشهادات الشفوية والمضامين التي يراها. تحظى منهجيات التاريخ الشفوي باعتراف متصاعد، إذ كُتفت عمليات الإصغاء إلى قصص الفلسطينيين المهجرين واللاجئين الإدراك أنّ المشروع الصهيوني هو مشروع استعمار استيطاني، كما أضافت هذه الشهادات عنصر الذاكرة المضادة إلى السردية التاريخية المهيمنة. صحيح أنّ التفاوض الذي خيم في التسعينيات يبدو اليوم واهيًا، غير أننا ما زلنا نشهد خروج موادّ أرشيفية جديدة مرتبطة بهذه القصص إلى النور (هوفشطاير ويثني، 2016). تقدّم الاستقصاءات الفلسطينية الجديدة، بخلاف سابقتها من أدبيات البحث التي كانت منهمكة، برأي، بالردّ على السردية الصهيونية، تحليلاتٍ معمّقة للتاريخ والواقع الفلسطيني وللـدرايم استنادًا إلى أصوات المضطهدين، وبناءً على عمل باحثين حظّموا الأساطير الصهيونية. يسلب هذا العمل الضوء على مكّون الكولونيالية الاستعمارية من خلال وضع الممارسات الصهيونية تحت المجهر، وتطوير أطر نظرية تتعامل مع المستعمرين والسكان الأصليين، وإلى الإسرائيليين والفلسطينيين، في أن. تُبين لنا هذه الأعمال الطرق التي سلكها الفلسطينيون خلال قرنٍ من الزمن في مواجهة سيرورات الاستعمار الاستيطاني المتواصلة، وتتمحور حول ظاهرة مقاومة الشعب الأصلي، وحول نقد الصهيونية وممارساتها عوضًا عن مجرد التركيز على الأيديولوجية الصهيونية بحد ذاتها. يعرف هؤلاء الباحثون، عبر انخراطهم في النضال، وتقديم شهاداتهم الحية لتجاربهم الشخصية كمقهورين، مجالاتٍ جديدة ومدعمة من المعرفة الأصلية، ويسهمون في تطوير دراييم الكولونيالية الاستيطانية؛ وبذا، يكونون قد قدّموا دليلًا ملموسًا على أنّ النكبة سيرورة مستمرة، وليست حدثًا استثنائيًا جرى في الماضي.

لا تقتصر هذه التطورات على سوسيولوجيا إنتاج المعرفة داخل إسرائيل. كانت نظريات الجنوب العالمي /نظريات العالم الثالث قد أنتجت تنظيرًا نقديًا حول مجالاتٍ بحثية مختلفة في أنحاء العالم كافة، ولنا في الباحثين الأصليين في أمريكا الشمالية مثال؛ إذ أشار الادعاء الذي طرحه المنظرون والمنظرات الأصليين خلال العقود الثلاثة الأخيرة أنّ تاريخ الإبادة الجماعية ما زال من السمات الأساسية للولايات المتحدة، وأسسوا على هذا الادعاء مطالباتهم المتجددة بالسيادة أو السيادة القبلية لسكان الشعوب الأصلية على أراضيهم (Coulthard, 2014; Kauanui, 2016; Mamdani, 2015; Simpson, 2014).

لذا، من المنطقيّ الافتراض أنّ استخدام پَرْدَائِم الكولونياليّة الاستيطانيّة في السياق الإسرائيليّ لم ينبع من التغييرات التي طرأت داخل المجتمع الفلسطينيّ فحسب، بل أصبح ممكناً كذلك بفضل التحليلات التي أجراها باحثون بارزون في الغرب تناولوا فيها الحالة الإسرائيليّة/ الفلسطينيّة. على الرغم من أنّ پَرْدَائِم الكولونياليّة الاستيطانيّة كان قد أثر في بعض الأبحاث التي أجراها أكاديميون فلسطينيون وعرب حتّى قبل المرحلة الراهنة من البحث، فقد حُجبت نتائج تلك الأبحاث من الـ الكانون الإسرائيليّ، وكذلك تجاهلتها المؤسّسات الأكاديميّة الغربيّة. وكما هو الحال في كثير من الأحيان، أُعيد إنتاج علاقات القوى الاستعماريّة في المجالات الفكرية والأكاديميّة، حيث نُشرت ونوقشت أعمال الباحثين الإسرائيليّين وغيرهم من الباحثين الغربيّين على نطاق أوسع، حتّى لو كانت هذه الأعمال في بعض الأحيان إعادة إنتاج لتحليلات نشرها باحثون فلسطينيون من قبلهم.<sup>36</sup> يعكس هذا التوجّه الأبعاد الاستعماريّة (تفوّق الصهيونيّة)، والأبعاد العنصريّة (تفوّق العرق الأبيض) للتراتبية الهرميّة للمعرفة الأكاديميّة الإسرائيليّة، وكذلك يعكس توجّهات المركزية الأوروبية والذكوريّة في إنتاج المعرفة. حتّى في الأعمال النقديّة، غالباً ينعكس نموذج الهيمنة في المناقشات المتعلقة بالبنى السياسيّة الإسرائيليّة، وتحديد من يتحدث باسم من، وبأيّ وسيلة، ولأيّ جمهور، وكيف يجري التعامل مع هذه الأبحاث، وكيف يجري تلقّيها. هذه الأسئلة كلّها ترتبط بعلم اجتماع إنتاج المعرفة. يوضّح مفهوم سعيد "الإذن بالسرد"، وعلى نحوٍ دقيق، ما هو على المحكّ في العلاقة بين السلطة والمعرفة (Said, 1984). ولذا سيكون من الصعب تتبّع تطوّر الدراسات الكولونياليّة الاستيطانيّة إن لم يتبنّ إياها منظّرون غربيّون كپاتريك وولف، وكارولين إلكينز، وسوزان بيدرسن، ولورنزو فيراتشيني، وآخرين.

## الپَرْدَائِم في سياق الصراع بين الحركة الصهيونيّة والفلسطينيين: الملاءمة، التعقيدات، التحدّيات

إنّ أردنا معاينة بعض التميّزات التي يطرحها پَرْدَائِم الاستعمار الاستيطانيّ بخصوص الصهيونيّة، ينبغي علينا توجّه أدقّ، ولا سيّما أنّ إدراك هذه التميّزات غير ممكن إذا اكتفينا بتحليل الصراع ضمن النطاق القوميّ. يعيد پَرْدَائِم الكولونياليّة الاستيطانيّة إحياء النقاش في سياق الخطّ الأخضر، وذلك بخلاف السردية الصهيونيّة القوميّة التي تتناول أحداث سنة 1948 كحرب بين حركتين قوميتين، عبّر التعظيم على دَوْر الممارسات العنيفة والاستعمار في فترة ما قبل عام 1948، وعبر أنّ يُنسب (إن حصل النسب أصلاً) الطابع

36. وعلى الرغم من الأهميّة البالغة لكتاب لوستيك (2019)، فإنّ پَرْدَائِم المفقود، الذي وصفه لوستيك في كتابه "من حلّ الدولتين إلى واقع الدولة الواحدة"، قد لقي حتّى الآن قدراً كبيراً نسبياً من الاهتمام، في حين لم تحظ الأطروحات الفلسطينيّة المماثلة بشأن فشل حلّ الدولتين وواقع الدولة الواحدة بالاهتمام نفسه.

الاستعماريّ للاستيطان الصهيونيّ إلى الاحتلال في الأراضي الفلسطينية سنة 1967 فقط.<sup>37</sup> يحيلنا هذا الپردايم إلى إعادة النظر في ممارسات الاستيطان الصهيونيّ التاريخيّة والمستمرّة، ومختلف سُبل المقاومة التي مرّ بها الشعب الأصليّ. وينبغي الالتفات ثانيةً إلى المبدأ الناظم الذي يركز عليه المشروع الصهيونيّ، وتحديدًا الالتفات إلى المساعي المتواصلة لحيازة الأرض واحتلالها، وتهجير الشعب الأصليّ، واستبداله بمستعمرين يهود. وحتّى هؤلاء الذين يزعمون الالتزام بالأيدولوجيا الاشتراكيّة وثنائيّة القوميّة كانوا جزءًا لا يتجزأ من ممارسة تهجير الفلسطينيين القسريّ، سواءً أكان ذلك مباشرًا أم غير مباشر (-Sabbagh-Khoury, In press).

تحليل الصراع من منظور الكولونيالية الاستيطانية يُتيح لنا فهمه على أنّه "سيرورة لا حدث" (Algazi, 2015). تطوير معادلة وولف الشهيرة "الافتحام أو الغزو بنية وليس حدثًا"، باستبدال المصطلح "بنية" بـ "سيرورة" يّتيح، كما أبيّن، تحليل النكبة على أنّها سيرورة مستمرّة وتراكميّة في تهجير الشعب الفلسطينيّ الأصليّ، بدأت قبل النكبة بزمان طويل، ويعارض منهجيّة اعتماد سنة 1948 كنقطة الصفر الميثودولوجيّة (Sabbagh-Khoury, In press). يّتيح استخدام اصطلاح "سيرورة لا حدث"، عوضًا عن "بنية"، اقتفاء أثر الممارسات الاستعماريّة ومقاومة الشعب الأصليّ بالتزامن، وهي السيرورة التي تُطلق كاوانوي عليها اسم "الأصليّة الدائمة" ("Enduring indigeneity") (Kauanui, 2016). كما ويراعى، برأيي، التركيز على ديناميكيّة السيرورة الاجتماعيّة، وإعادة إحياء مكانة الشعب الأصليّ التاريخيّة على حدّ سواء، إذ لم يركّز وولف، عبّر طرحه، على هذين المكوّنين تركيزًا كافيًا. من هنا، فإنّ الصياغة "سيرورة لا حدث" تتيح تعديل الصيغة التي وضعها وولف والتي تُعتبر النكبة حدثًا مستمرًا، وهذه الاستمراريّة أضحت تأكيدًا سياسيًا شائعًا، سواءً أكان ذلك في الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ، أم في كتابات الأكاديميين العرب والفلسطينيين.

إنّ نطاق العمليّات التي نفّذتها الصهيونيّة، كما طبّقتها إسرائيل، شهد بعض التحوّلات، ووفقًا لجغرافيات أو أزمنة مختلفة ومتداخلة، لكن منطق الصهيونيّة الأساسيّ حول تصفية الشعب الأصليّ واستبداله ظلّ ثابتًا. ترجع هذه التحوّلات إلى سببَيْن أساسيين: أوّلًا، ليس ثمة أيدولوجيّة صهيونيّة استيطانية شاملة واحدة، بل هنالك طيف من الأيدولوجيات. تُمكن

37. حتّى عندما استُخدم پردايم الكولونيالية الاستيطانية في تحليل الاحتلال سنة 1967، عُيّب هذا الپردايم عن تحليل الممارسات التي طوّرتها دولة إسرائيل لإدارة الفلسطينيين في إسرائيل. وصف فيراتشيني (أحد أكثر المفكرين الذين استخدموا هذا الپردايم أهمّيّة) المشروع الاستعماريّ داخل حدود 1948 كمشروع "ناجح" وتطبيعيّ استكمل تحقيق ذاته (بمعنى أنّ المستوطنين لم يعودوا يُعرّفون كذلك). في هذا الشأن انظروا: (Veracini, 2013). يتجاهل هذا التحليل حقيقة أنّ دولة إسرائيل تعامل النقب على أنّه منطقة تُخوم يجب أن تُحتلّ، ولا يتعامل مع المصادرة المنهجية للأرض وترحيلها للسكان وهدم المنازل ورفضها إعادة مهجّري الداخل، ويتغاضى عن رفض المواطنين الفلسطينيين تعريف دولة كدولة إسرائيل بأنّها يهوديّة من خلال مطالبتهم بتفكيك الاستعمار.



الإشارة إلى بعض الفروق بين الأيديولوجيات التي كانت سائدة في المستعمرة الصهيونية قبل عام 1948، والأيديولوجيات خلال حرب 1948 وبعدها، وفي احتلال سنة 1967، وفي فترة ما بعد 1967 حتى يومنا الحالي، وذلك على الرغم من تنظيم الصهيونية الواضح والمتمين. يهيم على الصيغ الراهنة للصهيونية المنطق الديني؛ وهذا تحوّل جذريّ على الصهيونية. يمكن الادّعاء أنّ هذه الديناميكيات الحاصلة داخل الصهيونية وإحلال السيادة الإسرائيلية سنة 1948 على حدّ سواء قد أدخلت تغييرات جذريّة على بنية الكولونيالية الاستيطانية. ثانيًا، من الناحية الجدليّة، خضع التعامل التاريخي والنظري للفلسطينيين الأصليين مع الاستعمار لتغييرات تعود إلى موقعهم على الأرض، وإلى أشكال مقاومتهم، وتعبيراتهم المختلفة عن السيادة عبّر الزمن. على الرغم من كون العنف المستمرّ بنيويّ في منظومة الاستعمار الاستيطانيّ، فإنّ مقاومة الفلسطينيين وقدرتهم على البقاء تعيقان هذه البنية، وتصوغان تحولاتها وتشكّلاتها من جديد.

تسلّط هذه العمليّة الديالكتيكية الضوء على أحد جوانب الحالة الإسرائيليّة \_ الفلسطينية التي ربّما تكون أقلّ وضوحًا بين معظم أمثلة الاستعمار الاستيطانيّ: رفض إدماج السكّان الأصليين. ففيما تطالب دولة إسرائيل الشعب الفلسطينيّ الأصليّ (مواطني إسرائيل) بالولاء، فإنّها في الوقت نفسه لا تعمل على إدماجهم في إطار الأمة الإسرائيليّة \_ اليهوديّة، ولا سيّما أنّ ما يميّزها هو طابعها الذي لا يركّز على إسرائيليّتها بل على يهوديّتها (وهذه كذلك خضعت لتحولات كبيرة). من السّمات الأخرى التي يتّصف بها المشروع الصهيونيّ اعتماده على مركّب الدين وعلاقة الشعب اليهوديّ بـ "أرض إسرائيل" (Wolfe, 2016). مع ذلك، لم تنتقص علاقة المجتمع اليهوديّ بالأرض والمفهوم الدينيّ لليهود كعائدين إلى أرض الميعاد من طابع المشروع كمشروع كولونياليّ استيطانيّ؛ وذلك لأنّ الجانب الإشكاليّ لا يكمن في عودة اليهود، أو في تشكّلهم كمجموعة قوميّة \_ إثنيّة، وإنّما في استيطانهم في (بعكس "هجرتهم إلى") وطنٍ كان، وما يزال، مأهولًا بالفلسطينيين، وفرض سيادتهم عليه. فكما يُظهر خالد (1997) في دراسته حول التعبير عن الهويّة الفلسطينية إبّان الفترة العثمانيّة (1908-1914)، لم يعارض الفلسطينيون وجود اليهود في فلسطين، وإنّما عارضوا السّمات الاستعماريّة الاستيطانيّة التي اتّصفت بها الصهيونية وهدفها المتمثّل في إقامة وطن قوميّ لليهود في الوطن الفلسطينيّ.

ثمّة مميّز بارز آخر هو ملامح الصهيونية، ووريتها دولة إسرائيل. فقد صيغت هذه الملامح بدرجة كبيرة بواسطة العلاقات المتبادلة مع الشعب الأصليّ، وبواسطة النضالات السياسيّة للفلسطينيين والمجموعات الفرعيّة التي قُسموا إليها بعد العام 1948، حيث اتّبعت كلّ مجموعة أسلوبًا خاصًا في النضال، لكنّها اجتمعت في مطالباتها باستعادة جزء من الوطن

(الفلسطينيون في المناطق المحتلة سنة 1967)، أو استعادة الوطن بأكمله (اللاجئون وجزء من الفلسطينيين في إسرائيل). لا وجود لحالة كولونيالية استيطانية أخرى تطوي على وضع معقد من هذا القبيل حوّل جزءاً من الشعب الأصليّ إلى لاجئين يطالبون بحقهم في العودة إلى وطنهم، في حين أصبح جزء كبير من الأقلية الأصلية مواطنين في الدولة الاستعمارية التي أقيمت في وطنهم، متحدّين بذلك تعريف الدولة القومية كدولة المستعمرين حصراً، كما في حالة الفلسطينيين في إسرائيل. إلى ذلك، تتجاوز الأحزاب السياسيّة التي تمثّل الفلسطينيين، مواطني إسرائيل، الاختلافات الكبيرة في ما بينها، وتطالب جميعها بمواطنة متساوية، وتفكيك البنى المرتكزة على الإثنية كعامل أساسيّ لمنح الامتيازات للمستعمرين اليهود، ونضالهم لتفكيك الاستعمار يمتاز برفض الحرب وبنفي العسكرة.

تحدّى بعض النخب الفلسطينيّة من مواطني إسرائيل أساساً إقامة إسرائيل كدولة يهودية، وتطالب بإعادة صياغة كاملة للسيادة على كامل أرض الوطن الذي استُعمِر سنة 1948، وذلك بخلاف بعض حالات الاستعمار الاستيطانيّ، ككندا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث تمارس الشعوب القبليّة، المعترف بها فدراليّاً، حقّ تقرير مصير بصورة محدودة على مواطنيها، وفي نطاق المحميّات.<sup>38</sup> يمكن أن تُعزى هذه الميزة الإضافية إلى بروز الحركة الصهيونيّة في مرحلة متأخرة نسبياً مقارنةً بمشاريع استعمار استيطانيّ، وإلى تشابك المشروع الاستعماريّ في سيرورة تأسيس الأمة، وإلى مقاومة الشعب الأصليّ عندما كان كلّ من الفلسطينيين والصهيونيّين في خضمّ التطوّر كمجموعتين قوميتين. فضلاً عن ذلك، اختلفت فلسطين عن غيرها من حالات الاستعمار الاستيطانيّ لأنّها سبق لها أن اندمجت اندماجاً وثيقاً في النظام العالميّ الرأسماليّ. تزامنت سيرورة الاستعمار الاستيطانيّ في أماكن أخرى مع إقامة سلطة الدولة الحديثة، والملكيّة الخاصّة للأرض، وإنتاج سلع معدّة للتصدير، في حين سبق لفلسطين أن أُدخلت في هذه البنى الموجودة أصلاً عندما بدأت الحركة الصهيونيّة مشروعها الاستعماريّ في فلسطين.<sup>39</sup>

على الرغم من أنّ تطلّعات الصهيونيّة إلى إقامة وطن لليهود قد سبقت الهولوكوست، يمكننا القول إنّ الإبادة الجماعيّة لليهود أوروبا خلال المحرقة تُعتبر، بلا شكّ، ميزة إضافية لمشروع الكولونيالية الاستيطانية في فلسطين. وإن كُنّا على دراية بوجود حالات لمستعمرين تعرّضوا

38. تطالب جهات فلسطينية في إسرائيل بالسيادة على فلسطين التاريخية في إطار دولة علمانية واحدة.

39. يُعزى باحثون عدم القضاء على الشعب الفلسطينيّ الأصليّ إلى الفترة المتأخّرة نسبياً، التي أُسس وطُبّق فيها المشروع الصهيونيّ الذي جاء بعد تبنيّ الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة سنة 1948 "معاهدة مكافحة جريمة الإبادة الجماعيّة والمعاقبة عليها". كما يمكن الادّعاء أنّ انغماس الجيوش العربيّة في صراع سنة 1948 وموقع فلسطين في قلب العالم العربيّ قد قاما بدور مهمّ في تتبّع مسار الأحداث.

للاضطهاد والتمييز، فلا توجد حالة أخرى تعرّض فيها المستعمرون للإبادة الجماعية.<sup>40</sup> يجدرّ التذكير بأنّ الحلّ الذي طرحته الصهيونية لـ "المسألة اليهودية" لم يكن دائماً الموقف المهيمن في صفوف يهود العالم. لكن المحرقة همّشت، إلى حدّ كبير، الخيارات السياسيّة البديلة. وتولّد تعاطف المجتمع الدوليّ مع القضية اليهودية جرّاء اضطهاد يهود أوروبا، الذي، بدّوره، كُتّف من الدعم الدوليّ لتقسيم فلسطين بين الفلسطينيين (الذين شكّلوا غالبية السكّان آنذاك) واليهود (الذين كانوا أقلّيّة في ذلك الحين). في موازاة هذا، أفضى العداء للسامية وعدم الترحيب بالهجرة اليهودية في أمريكا الشماليّة، بالإضافة إلى موجات الاستعمار الأوروبيّ السابقة، التي ألهمت هي كذلك الحركة الصهيونية، إلى التطلّع للاستيطان في كيان منفصل، وتأسيس دولة ذات سيادة يمارسون فيها حقوقاً جماعية يهودية.

على الرغم من أنّ مجموعات مستوطنين استعمارية قد طوّرت لاحقاً - في حالات أخرى من الكولونيالية الاستيطانية - قوميةً استيطانية مستقلة، تنفرد الحالة الصهيونية بأنّ مشروعها الاستعماريّ الاستيطانيّ اعتمد منذ البداية (وقبل بدء الاستعمار) على الطموح في تقرير مصير قوميّ نابع من الاضطهاد الاجتماعيّ والسياسيّ الذي واجهه المستعمرون في بلدان إقامتهم السابقة. وفقاً لإلكينز وبيدريسن (2005، ص 3)، الحالة الصهيونية، مُقارنتاً بحالات استعمار استيطانيّ أخرى، هي الحالة الوحيدة الناجحة لبناء أمة استعمارية.

ثمّة سمة أخرى تتميّز بها الحالة الصهيونية هي أنّ السردية القومية الصهيونية تتجاهل المصفوفة الإمبريالية، وتركّز بدلاً من ذلك على سياق مناهضة الإمبريالية. ومن قبيل المفارقة أنّ الأبحاث المستفيضة حول الإمبراطوريات والاستعمار في العالم، وفي الأكاديمية الإسرائيليّة، لم يستخدمها الباحثون اليهود الإسرائيليّون في دراسة المجتمع الإسرائيليّ نفسه (شنهاف، 2006). في المقابل، يتيح تحليل الصراع اعتماداً على يردايم الكولونيالية الاستيطانية فهماً لعلاقات الحركة الصهيونية مع المركز المتروبوليتانيّ، وفي مقدّمها بريطانيا التي أحاطت المشروع الصهيونيّ بالرعاية حتّى بات قابلاً للتطبيق. على ذلك، أنكرت السردية الصهيونية هذه المصفوفة الإمبريالية على الرغم من وعد بلفور سنة 1917، والدعم الكبير الذي تمخّض عنه. اعتبر بعض المستوطنين الاستعماريّين أنفسهم سكّاناً أصليّين، بل إنّ بعض المجموعات تصوّرت نفسها على أنّها ترزح تحت سيطرة قوّة إمبريالية أجنبية. وفقاً لهذه السردية المنتشرة، يُنظر إلى إقامة الدولة في سنة 1948 على أنّها سيرورة لتبيل

40. ذاك باستثناء حالة الأفارقة الذين استُعبدوا في البرازيل، والذين تعرّضوا للإبادة الجماعية في المستعمرة قبل أن يصبحوا برازيليّين أفارقة ومهاجرين غير استيطانيّين في المستعمرة. وكان البرتغاليّون قد جلبوهم من أجل العمل في الاقتصاد الكولونياليّ البرازيليّ واستبدال العمال البرازيليّين الأصليّين. انظروا: (Wolfe, 2016). وفي هذا السياق، أطلق يفتخيل (2010)، على ما يبدو بوحى من كتاب مكسيم رودنسون (1973)، على الكولونيالية التي تطوّرت في إسرائيل حتّى الأربعينيات التسمية "كولونيالية اللاجئين".

الاستقلال من الحُكم البريطاني (أُطلق على حرب الـ 1948 التسمية "حرب الاستقلال")، غير أنّ هذا الجانب المناهض للإمبريالية المفترض هو بمثابة علامة فارقة إضافية في الاستعمار الاستيطاني، ويتميّز، وفقاً لفيراتشيني، بعاملين أساسيين: الأهميّة التي نسبها المستعمرون إلى استقلالهم عن وكلاء استعمار خارجيين (الدولة الأم)، والسيطرة على السكّان الأصليين (Veracini, 2010). ومن أجل القول إنّ الإمبراطوريّة البريطانيّة هي بمثابة مكوّن حاسم وفق "النظريّة السببيّة الكافية والإمكانية الموضوعيّة"<sup>41</sup> التي وضعها ماكس فيبر، يكفي أن يُطرح السؤال التالي: ماذا كان سيحدث لو لم تتلقّ الحركة الصهيونيّة دعمً ومساندة الاستعمار البريطانيّ خلال المراحل الحاسمة من الانتداب، أو لو لم يمنع الاستعمار البريطانيّ تطوير مؤسّسات فلسطينيّة ذات سيادة حقيقيّة، ولو لم تُضعف قوّة المجتمع الفلسطينيّ خلال الثورة الكبرى في فلسطين بين الأعوام 1936-1939؟

في الواقع، أحد التقاليد التحليليّة العربيّة والفلسطينيّة المبكّرة (وفي الإمكان تسميته تقليدًا إمبرياليًا) (Kayyali, 1977) كان قد تعامل، فعليًا، مع الدّور الحيويّ الداعم الذي قام به الاستعمار البريطانيّ في إنجاح الحركة الصهيونيّة، ولكن تعاطى هذا التحليل مع الصراع من منظور المصالح الإمبرياليّة حصراً. ومن هذا المنظور، تفقد الصراعات المحليّة أهمّيّتها. في المقابل، يركّز برّدايم الكولونياليّة الاستيطانيّة، كما أدّعي، على الاستقلاليّة النسبيّة التي تَمَتَّع بها المستعمرون اليهود في مناطق التخوم (قبل إقامة الدولة)، بالمقارنة مع الاستعمار البريطانيّ. أمّا في ما يخصّ الفلسطينيّين، فيسهم تحليل الصراع في إطار برّدايم الكولونياليّة الاستيطانيّة في فهم هزيمة العام 1948. إضافة العامل المتروبوليتانيّ، بالتقاطع مع الدّور الذي قامت به عصبة الأمم، تشدّد حقيقة مُفادها أنّ المشروع الصهيونيّ قد اكتسب معظم قوّته من المتروبوليتانيّة المتفرّقة التي وقّرت الرعاية السياسيّة والكثير من الثروة لدعم المشروع الاستعماريّ.

تطرح هذه التمايزات سلسلةً من الأسئلة، يتعلّق أهمّها بالتطوّر المستقبليّ لحالة التحرّر الفلسطينيّ في ضوء تاريخ الكولونياليّة الاستيطانيّة الصهيونيّة والحاجة إلى تفكيك الاستعمار. فمن ناحية، هناك "هزيمة" المستعمّرين المفترضة المتجلّية في نموذج الولايات المتّحدة وأستراليا أو كندا (والتي لا ينبغي التسرّع في النظر إليها على أنّها استعمار مُطلق أو نهائيّ، أو التعامل مع السكّان الأصليين على أنّهم مهزومون، وذلك على ضوء استمرار النضال من جانب الشعوب الأصليّة)، بخلاف النموذج الجزائريّ، من الناحية الثانية، والذي أظهر هزيمة المستعمّرين وعودتهم إلى محيط الحاضرة.

41. The theory of adequate causation and objective possibility.

لا يُجمَعُ الأكاديميون على مسألة شمل الجزائر الفرنسيّة في إطار الكولونياليّة الاستيطانيّة؛ وذلك لسببين أساسيين: الأوّل أنّ وولف صاغ "الاقتحام كبنية" (Invasion as a structure)، مشدّدًا على أنّ المستعمرين قدّموا من أجل البقاء. بينما في حالة الاستعمار الفرنسيّ في الجزائر، عندما هزمَ الجزائريّون الفرنسيّين، عاد الفرنسيّون إلى فرنسا، وأصبحت الجزائر أمّةً ما بعد الاستعمار. ثانيًا، لم يسعَ المستعمرون الفرنسيّون إلى استبدال الجزائريّين على نحو كامل كما كان سائدًا في حالات استعمار استيطانيّ أخرى (Gallois, 2018). تناولت مجلة "دراسات الكولونياليّة الاستيطانيّة" (2018, 8) في عدد خاصّ ومهمّ "مسألة الكولونياليّة الاستيطانيّة في الجزائر الفرنسيّة"، وجادلت في أهمّيّة شمل هذا المثال في إطار الكولونياليّة الاستيطانيّة، غير أنّ عملاً كبيرًا ينبغي أن يُبذل في سبيل ربط الجزائر بالبحث الأكاديميّ المستمرّ، الذي يتناول الكولونياليّة الاستيطانيّة تحديدًا. لعلّ أكثر ما يثير الاهتمام في هذا النقاش هو القول إنّ الحالة الجزائريّة كانت بمثابة مرجع في السياق السياسيّ الإسرائيليّ - الفلسطينيّ. تاريخيًا، لطالما نظّر الفلسطينيون إلى أوجه الشبه مع الجزائر التي مثّلت نموذجًا ناجحًا لنضال من أجل التحرُّر وتفكيك الاستعمار، كما تلقت منظمة التحرير الفلسطينية التدريبات على يد القوميّين الجزائريّين إبان السبعينيّات.

في السياق الإسرائيليّ، على الأقلّ بالنسبة لبعض الإسرائيليّين، قضية الجزائر تطرح مسألتين متّصلتين. الأولى، قد يعني تفكيك الاستعمار في "أرض إسرائيل" (فلسطين التاريخيّة) هزيمة المستوطنين عبر تحرُّر عنيف يُحتمل أن ينطوي على عودة الإسرائيليّين اليهود إلى الدول التي قدّموا منها. وترتبط المسألة الثانية بتحذير أولئك الذين ينظرون في پردائم 1967 (أي هؤلاء الذين يرون أنّه يجب حلّ الصراع بإقامة دولة في حدود العام 1967) من انخراط الفلسطينيين كافّةً في مقاومة مسلّحة في سبيل إنهاء الاحتلال أسوةً بما حصل في أحداث العنف التي شهدتها الجزائر في حرب الاستقلال بين الأعوام 1954-1962. قد لا تجد غالبية الإسرائيليّين وجه شبه بين الحالتين، إذ لا ينظر معظم الصهيوتيين إلى أنفسهم على أنّهم مستعمرون استيطانيّون، وقد يرفض آخرون المقارنة مع الجزائر الفرنسيّة بالنظر إلى مكانتها السابقة كمستعمرة وراء البحر تابعة للمتبرويولين الاستعماريّ (فرنسا) لا كأرض الأسلاف، حيث عاش الفرنسيّون فيها قبل الجزائريّين، كما يفهم الصهيوتيون حالة (إعادة) الاستيطان اليهوديّ في فلسطين. ثمّة اختلاف آخر كبير مع الحركة الصهيوتية (وإسرائيل لاحقًا) يكمن في حقيقة أنّ الفرنسيّين لم يدعوا وجود أماكن مقدّسة لهم في أرض الجزائر، فيما يزعم الصهيوتيون العكس من هذا، حيث يعتقدون بوجود رابط دينيّ - تاريخيّ مع "أرض إسرائيل".

وبذلك، تفرض حالة البحث الإسرائيليّة - الفلسطينيّة تحدّيًا؛ إذ لا يمكن للمرء أن يتحدّث بمصداقيّة عن "هزيمة" الشعوب الأصليّة (في حين يواصل الفلسطينيّون المقاومة والمطالبة بإعادة صياغة شكل السيادة القائمة في فلسطين)، وكذلك من الصعب التحدّث عن عودة المستوطنين المهاجرين اليهود إلى الدول التي قَدِموا منها، ينبغي تطوير نموذج ثالث لاستدخال إمكانيّة العيش المشترك لهاتين المجموعتين. يطرح هذا السياق أسئلة حول بنى بديلة لتلك القائمة على إعطاء امتيازات لليهود، وبالمقابل إخضاع الفلسطينيّين (إمّا تحت الدولة اليهوديّة، أو تحت احتلال عسكريّ)، وحول سيرورات تفكيك الاستعمار التي من الممكن أن تحافظ على الحقوق القوميّة لكلّ من الإسرائيليين - اليهود والفلسطينيّين. يعكف باحثون فلسطينيّون، مواطنو إسرائيل، وبعض المجموعات الأكاديميّة الإسرائيليّة الراديكاليّة، على إنتاج نموذج نظريّ من هذا القبيل.

إلى ذلك، في الإمكان مناقشة جنوب أفريقيا كمبحث إضافيّ يقدّم مثالاً على حالة استعمار استيطانيّ وكحالة أبارتهايد، ولا سيّما في ما يتعلّق بالنتائج المستقبلية للعلاقات بين المستعمرين والشعب الأصليّ على حدّ سواء. قدّم المستعمرون إلى جنوب أفريقيا من أجل البقاء أسوأً بالمستعمرين في الحالة الجزائريّة، ولم يسعوا إلى القضاء على الشعوب الأصليّة على نحوٍ كامل، لكنهم سعوا إلى استغلالهم كقوة عاملة. تسلّط هذه المقارنات بين الحالات التاريخيّة الضوء على الصفات المتباينة في الاستعمار الاستيطانيّ كمشروع متمركز حول الأرض. من هنا، تنبغي الاستفاضة في شرح حالة جنوب أفريقيا: أوّلًا، للطريقة التي تحوّر فيها الاستعمار الاستيطانيّ ليتشكّل ككيان قوميّ جديد، يحمل ميكانزمات نظام أپرتهايد وعزل المجتمع الأصليّ داخل جيتوات؛ وثانيًا، لآليات لجان الحقيقة والمصالحة التي يُزعم أنّها بسّرت في الانتقال السلميّ نسبيًا، وعلى الرغم من أنّه يجب كذلك تقييم هذا الهيكل تقييمًا نقديًا، في حين نوقش المكوّن الأوّل من منظور مقارن في الحالة الفلسطينيّة (ليس بالضرورة في إطار بدائيم الكولونيالية الاستيطانية، وإنّما في إطار الأپرتهايد، وانتشرت في أوساط الناشطين الفلسطينيّين).<sup>42</sup> ومع ذلك، لم ينقّب عن آليات تفكيك الاستعمار بدقّة بعد. وقد أُجريت مقارنة مع حالة الأپرتهايد بما يتجاوز التوجّهات القانونيّة، من خلال كلّ من الأدوات الاجتماعيّة والمناهضة للاستعمار. كذلك إنّ أعمال كلّ من ران چرينشتاين (1995) ومنى يونس (2000) مهمّة جدًّا في هذا الصدد.<sup>43</sup> يتعامل چرينشتاين مع هياكل الطبقة، والهويّة، وتشكيل الدولة، ويدّعي أنّ حالة جنوب أفريقيا السياسيّة ظهرت من خلال

42. ومن بين الاستثناءات الدراسة المهمّة التي أجراها كلارنو (2017)، والتي دمجت بين الاستعمار الاستيطانيّ والرأسماليّة في المقارنة بين الحالتين (2004؛ Zreik، 2015؛ Pappé، 2018؛ Ghanim & Dakwar، 2018؛ Farsakh، 2005).

43. وتجدر الإشارة إلى أنّه لم يُقبَل عمل چرينشتاين الزخم حول الأپرتهايد على نطاق واسع (أي ترجمته ونشره) في العلوم الاجتماعيّة في إسرائيل. ولعلّ أسباب هذا الإقصاء ترجع إلى تصنيفه الحالة الإسرائيليّة - الفلسطينيّة المعاصرة على أنّها أپرتهايد - وهو نموذج يتحدّى الهيمنة الإسرائيليّة.

أسلوب التضمين (على الرغم من الانقسام بداخله)، بينما في حالة إسرائيل /فلسطين، أصبحت التشكيلات التاريخية أكثر إقصائية. تعتمد يونس على المقارنة بين حركة التحرير الوطني الفلسطيني والمؤتمر الوطني الأفريقي في جنوب أفريقيا، حيث تفحص الأدوات المتشابهة التي تستخدمها كل مجموعة تحرير (المقاطعة، واللجان الشعبية، إلخ)، وتحدّد الإخفاقات النسبية لمنظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية بالمقارنة مع جنوب أفريقيا. كلا التحليلين مفيدان في ما يتعلّق بالدراسة المقارنة للمجتمعات الاستعمارية الاستيطانية والمجتمعات الأصلية، حيث يركّزان على سيرورات الدولة والظروف البنيوية للهرمية العرقية، وكذلك على التعبئة الشعبية وممارسات المقاومة.

من المهمّ التعبير عن الدعم السياسيّ العابر للحدود القوميّة جنبًا إلى جنب مع التوجّهات الفكرية من خلال الاعتماد على السياقات التي نجحت في تفكيك الاستعمار، على الرغم من أنّ لكلّ حالة خاصّيتها. استمدّ الفلسطينيون الإلهام من النضال ضدّ الأبرتهيد في جنوب أفريقيا. انعكس هذا الإلهام جزئيًا في أهداف حركة المقاطعة (BDS) مستمّدة الإلهام من الحركة المناهضة للأبرتهيد في جنوب أفريقيا؛ إذ تنادي حركة المقاطعة بالضغط على إسرائيل للتقيّد بالقانون الدوليّ<sup>44</sup> وقد يُعزى عدم الانشغال المعمّق في لجنة الحقيقة والمصالحة إلى استمرار الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين، في حين كانت جنوب أفريقيا منغمسة في سيرورة مصالحة. مع ذلك، قد تكون المقارنة مثمرة في إطار تطوير أدبيّات في تفكيك الاستعمار<sup>45</sup> تسعى إلى استكشاف مسارات جديدة في المقاومة، وإيجاد حلول قابلة للتنفيذ مستقبلاً، على الرغم من أنّه قد لا يكون نموذجًا مثاليًا وله عدد من المحدوديات نظرًا لأوجه القصور في الإصلاح الحقيقيّ والتخلّص من مخلفات الاستعمار.

طوّر المجتمعان اليهوديّ والفلسطينيّ في إسرائيل أواصر إنسانية وثيقة، على الرغم من بنية الاستعمار الاستيطانيّ والعداء الذي يصبح سافرًا إبان الأزمات تحديداً. يكشف التحليل الفينومينولوجيّ للقاء أو المواجهة بين المجتمعين النقاب عن التعقيد الذي يكتنف علاقاتهما المتشابكة ومتناقضات متعدّدة، ويشير كذلك إلى إمكانيّات نظرية لتفكيك الاستعمار. بكلمات أخرى، لا تكمن أهميّة تطوّر بدائيم الكولونيالية الاستيطانية في إظهار الواقع السياسيّ فحسب، وإنّما تكمن أيضًا في النظر في إمكانيّات غير مرهونة بالهيمنة البحثية والسياسية الراهنة. ولأنّ الاستعمار الاستيطانيّ يستحوذ على المستعمرين والشعب الأصليّ على حدّ سواء (بمن فيهم الباحثون) في علاقاتهم الهرمية، فإنّ علم

44. انظروا: ما هي حركة المقاطعة؟ مستقاة بتاريخ (2021/7/17) من: <https://bdsmovement.net/what-is-bds>

45. للاستزادة، انظروا: (Golan-Agnon, 2010).

اجتماع المعرفة المفصل آنفًا، والفنومينولوجيا التي سوف أعرضها أدناه، يطرحان إمكانيات لتفكيك علاقات كهذه، ويسلطان الضوء على بدائل للعيش المشترك.

ما أعنيه بالنهج الأصلي هو ذلك النهج الذي يتضمّن العمل النقديّ للأكاديميين من الشعوب الأصليّة، الذين يحرصون في أعمالهم المفاهيميّة والفكرية على إثراء النشاط السياسيّ والخطاب الاجتماعيّ والسياسيّ، وعلى تحديّ العنف المعرفيّ. ويظهر النهج الأصليّ البنية الكولونيالية الاستيطانية المستمرة، كما ينعكس هذا النهج على ما تسمّيه كاوانوي "الأصليّة الدائمة" للمستعمّرين، لا من أجل ضمان إعلاء الأصوات المستعمّرة في إطار التحليلات الأكاديميّة فحسب، بل من أجل تفكيك الاستعمار الاستيطانيّ، وبناء عدالة سياسيّة كذلك.

لا ينفصل علم الاجتماع، بوصفه ممارسة فكرية، عن الساحة السياسيّة الأوسع؛ إذ إنّ إنتاج المعرفة مرتبط بالسلطة.<sup>46</sup> رؤيتي هذه مستوحاة من التحليل الماركسيّ، وإن كانت تتجاوزه، وفقّ الاتجاهين التاليين: أولاً: يقول ماركس وإنجلز (1978) إنّ الأفكار الحاكمة هي ببساطة "تعبير مثاليّ" للعلاقات الماديّة السائدة. يجب أن نضع هذا في الاعتبار كي نفهم تشكّل المعرفة المهيمنة. في نهاية المطاف، يسمح الاستعمار الاستيطانيّ للمستوطنين بالسيطرة على الموارد الماديّة (لا على الطبقة بالمعنى الرأسماليّ فقط) والموارد الثقافيّة والأيدولوجيّة. ومع هذا، وثنائيًا: تصيف مداخله لويس ألتوسير زخم الثورة/ المقاومة: الفلسفة بطبيعتها أداة سياسيّة للصراع الطبقيّ، ويمكن توسعتها لتشمل المعرفة الأكاديميّة، بصورة عامّة، وصراعات أخرى. يكتب ألتوسير: "في المنطق العلميّ والفلسفيّ، الكلمات (المفاهيم؛ الفئات) هي "أدوات" للمعرفة. لكن في النضال السياسيّ والأيدولوجيّ والفلسفيّ، هذه الكلمات هي كذلك أسلحة، أو متفجّرات، أو مهدّئات وسموم" (Althusser, 1970). وبهذه الطريقة، يُعدّ إنتاج المعرفة أداة لا غنى عنها للنضال. يؤكّد ألتوسير أنّه ينبغي على المثقّفيّين البيروليتياريّين أن يقوموا بثورة فكرية جذرية من أجل تهيئة وإعداد الطبقة العاملة، ونظرًا لأنّ الاستعمار الكولونياليّ هو مشروع ماديّ، فإنّني أزعّم بطريقة موازية أنّه على المثقّفين النقديّين، ولا سيّما أكاديميّ الشعوب الأصليّة، أن يقدّموا تنظيرًا راديكاليًا، ولا سيّما إذا كان سيضّرّ بالجهاز الاستعماريّ. وكما أنّ "الفلسفة الماركسيّة اللينينيّة هي أحد السلاحين النظريّين اللذين لا غنى عنهما في الصراع الطبقيّ للبيروليتياريّ" (المصدر السابق)، فإنّ الطردائم الكولونياليّ الاستيطانيّ مهمّ وضروريّ في نضال الشعوب الأصليّة من أجل التحرير وإنهاء الاستعمار. وإذا تأملنا ماركس وإنجلز وألتوسير معًا، فسيكون بوسعنا أن نفهم على نحو أفضل ضرورة وجود اتجاهات ومسارات، قد تبدو متباينة، لإنتاج المعرفة الفكرية التي

46. في حين نجد أنّ أعمال ميشيل فوكو ذات أهميّة، وأساسية في هذا المجال، إلّا أنّه هو نفسه لا يناقش الاستعمار بهذه الطريقة.



تستند إلى مكانات وخبرات اجتماعية وسياسية. في حين أن الممارسات السياسية الأساسية (بما في ذلك "عودة التاريخ" والتضامن الدولي) هي التي تسمح بالتغيير الفكري، فإن دور الأكاديمي (إلى جانب الناشطين) هو تحفيز الأفكار لتغدو أفعالاً سياسية، والإسهام في صياغة مشاريع سياسية عادلة. وكما تقول يارا هواري وشاري بلونسكي وإليان وايزمان (2019)، الإطار الكولونيالي الاستيطاني هو أداة ضرورية في عملية التحرير المناهضة للاستعمار وإنهاء الاحتلال.

بالتالي، المثقف متورط كمواطن يتحمل مسؤولية كبيرة. وبهذا المعنى، يحدد أنطونيو جرامشي (1989) دور "المثقف العضوي" في مواجهة الهيمنة (بينما الجماهير، بالنسبة له، دائماً هي التي يمكن أن تعجل بالثورة). ويرى سعيد (1994) دوراً قوياً للمثقف باعتباره شخصاً يمكنه الاعتراض على الاتفاقيات والمؤسسات، والاستثمار المطلق في النقد، لصالح الشعب. هنا أيضاً، يصبح الفكر والنظرية النسويان ضروريين، إذ يمثل ابتكارهما التحليلي انعكاسهما على تحويل الفضاء العام وصياغة مشروع تحرير نسوي. في تقاليد الفكر النسوي، تعمل المعرفة على تحديد الظروف البنيوية والبنى الاجتماعية للنوع الاجتماعي، وانتقاد السلطة الذكورية والنظام الأبوي، وتركيز وموضعة الذاتية التي كانت غائبة غياباً كبيراً عن الكثير من النقد الفكري في المركز (Rubin, 1975). ومن المؤكد أن هذا ليس خروجاً عن النضال بفعل الظروف المادية، بل هو وسيلة للتفكير في أطر إضافية تعمل على هيكلة المجتمع: النوع الاجتماعي، والجنسانية، والعرق، والتي هي تشكيلات فرضية تتفاعل، وتتقاطع على نحو متباين عبر المناطق الجغرافية والزمنية.<sup>47</sup> وكما أوضحت راويون كونييل في عملها عن النسوية، فإن تداول المعرفة أمر سياسي؛ وغالباً يكون التعليم الأداة الأكثر أهمية في التنافس على الهيمنة (Magaraggia & Connell, 2012). وفي سياق مماثل، يجب أن ندرك أن تداول الـهَردايم الكولونيالي الاستيطاني لا يسهم في توجيه الاتهام إلى بنى السلطة فحسب، بل يتصدى، بطريقة مختلفة، للوجود في العالم، وهو نموذج للعلاقات والنظريات الاجتماعية القائمة على أساس التخلّص من الامتيازات الاستعمارية، وتصور مستقبل عادل للجميع.

## عدسة تفكيك الاستعمار نحو فينومينولوجيا علاقات الفلسطينيين مواطني إسرائيل والمجتمع الإسرائيلي

غالباً ما أعاق الحكم العسكري (1948-1966)، وما رافقه من تقييدات الحركة التي فُرضت على الفلسطينيين مواطني إسرائيل، تطوير علاقات مباشرة بين الفلسطينيين واليهود في

47. انظروا، على سبيل المثال: البيان الجماعي لنهر كومباهي (2012).

إسرائيل. أخذت هذه العلاقات في التطور رويدًا رويدًا إبان الستينيات، وذلك مع التراجع التدريجي والنسبي للرقابة على الفلسطينيين في الحيز العام، كالجامعات والكليات والمستشفيات. يلاحظ انتشار العلاقات المتبادلة بين الإسرائيليين والفلسطينيين على نطاق أكثر اتساعًا في ما يُعرف بـ "المدن المختلطة". طور الفلسطينيون في إسرائيل منظورًا داخليًا وخارجيًا على حدٍ سواء (على الصُّعد الاجتماعي والثقافي والسياسي) تجاه الإسرائيليين اليهود من خلال علاقات شخصية، ومهنية وعائلية، ومن خلال كونهم جزءًا من النسيج الاجتماعي والسياسي في إسرائيل، غَيْرَ أنَّ هذه العلاقات لم تترسخ. أسهمت مشاركة الفلسطينيين في الجهاز السياسي في إسرائيل، إلى حدٍ كبير، في بلورة فهمهم للمجتمع الآخر، مجتمع يعرفون لغته وثقافته أفضل بكثير ممَّا يعرفه اليهود الإسرائيليون عن المجتمع الفلسطيني.

ثمة اختلاف ملحوظ في اللقاء أو المواجهة بين الفلسطينيين في إسرائيل والإسرائيليين اليهود من جهة، واللقاء أو المواجهة بين الإسرائيليين اليهود والفلسطينيين في المناطق المحتلة سنة 1967 من جهة أخرى؛ وذلك لأنَّ اللقاء الثاني يركز على احتلال عسكري تدور رحاه على الحواجز، ومن خلال تضيق الخناق، وفي السجون، ومواجهات مباشرة مع الجنود والمستوطنين. ينظر هؤلاء الفلسطينيون إلى اليهود والمستوطنين في المقام الأول، وبحق، كأعداء ومستعمرين. أمَّا بالنسبة للفلسطينيين في إسرائيل، فلا مناص لهم من التعاطي مع المجتمع اليهودي الإسرائيلي، وذلك بحكم مواظنتهم التي تفرض عليهم الاحتكاك اليومي به، وفي جميع الأطر: كزملاء، وزبائن، ومرضى، ومعالجين، وأطباء، وطلبة، ومدربين، ممَّا يضيف على العلاقات الثنائية مزيدًا من التركيب.

لا ينسحب هذا التعقيد في العلاقات بين الفلسطينيين مواطني إسرائيل واليهود الإسرائيليين على اللاجئين في الشتات؛ إذ ينظر اللاجئون إلى اليهود الإسرائيليين على أنَّهم غُزاة استولوا على بيوتهم وعلى وطنهم. يعتبر كثير من اللاجئين الفلسطينيين أنَّ الزمن قد توقَّف عند سنة 1948. ففي دراسة أجراها ياسر سليمان (2016)، وعندما طُلب إلى فلسطينيين في الشتات وُصف تصوُّرهم بشأن فلسطين وحياتهم في المنفى، يمكن الاستدلال من إجاباتهم أنَّهم تخيلوا فلسطين بلا وجود يهودي. على الرغم من أنَّهم يعتبرون اليهود الإسرائيليين غُزاةً ومحتلين، لم يشكّل الوجود اليهودي اليومي جزءًا من وعيهم لدى تصوُّرهم فلسطين. لكن ثمة احتمال أن نحصل على نتائج مغايرة لدى طرح الأسئلة نفسها على الفلسطينيين في إسرائيل. تبلور مفهوم الوقت والحيز عند الفلسطينيين في إسرائيل، جزئيًا، من خلال التواصل المتبادل مع اليهود الإسرائيليين في حيز فلسطيني، مرَّ في سيورته تحوُّل عميقة - وإن كانت غير مكتملة - من الطمس والتدمير.

على ضوء هذا، يمكن أن نفهم لماذا كان الفلسطينيون في إسرائيل في طليعة المجموعات الفلسطينية التي تقدّمت بتصور دولة ثنائية القومية في نهاية التسعينيات (روحانا، 1999؛ غانم، 1999)، وطرحت نقاشاً فكرياً حول إمكانيات تحوّل المستوطنين إلى "أصلايين" (Zreik, 2016)، واستخدمت إطار إزالة الاستعمار لصياغة بدائل تاريخية للمصالحة (Rouhana, 2018) مع اعتماد نموذج دولة ثنائية القومية بوصفه إطاراً أخلاقياً وعملياً (بشير، 2009).<sup>48</sup> أدعي أنّ هذه الاقتراحات ما هي سوى انعكاس لتَمَوُّع هذه المجموعة سياسياً بكونها تتمتع بـ "امتيازات"<sup>49</sup> مقارنةً بالفلسطينيين الراحين تحت احتلال أو اللاجئين، وكذلك لأنها تتمتع بإمكانية التفكير في مكانة المستعمرين ومستقبلهم، على الرغم من منظومة الدولة القمعية إزاءهم، وانخراط المواطنين اليهود في هذه المنظومة القمعية.

قد يكون الفلسطينيون مواطنو إسرائيل قد طوّروا توجهات، هي الأكثر بروزاً، في المقاومة الشعبية، بالمقارنة مع المجتمعات الفلسطينية الأخرى (الفلسطينيين الذين في الأراضي المحتلة، واللاجئين). يملك الفلسطينيون في إسرائيل، باعتبارهم أقلية، مصلحة بنيوية لإنهاء المنظومة الكولونيالية الاستيطانية، والاحتفاظ بالمنافع الاقتصادية والمهنية التي اكتسبها كمواطنين.

ينظر الميثاق الوطني الفلسطيني لمنظمة التحرير الفلسطينية إلى اليهود في فلسطين على أنه مجتمع ديني لا مجموعة قومية. وفي المقابل، يطوّر عدد من الباحثين والباحثات الفلسطينيتين في إسرائيل حالياً بَرْدَائِم الكولونيالية الاستيطانية تزامناً مع طرحهم نقاشاً حول الحاجة إلى الاعتراف بالمجتمع اليهودي - الإسرائيلي مجموعة قومية في إطار تفكيك الاستعمار، وبضرورة أن يتخلّى الإسرائيليون اليهود عن الامتيازات التي وفرها لهم النظام الكولونيالي. يميّز الباحثون في خِصَم هذا النقاش بين الاعتراف بالصهيوية والاعتراف بما ولدته. لقيت ادعاءات هؤلاء الباحثين شيئاً من التأييد في أوساط إسرائيلية وفلسطينية في الضفة الغربية والشتات. يَبْدُ أنه ثمة فلسطينيون في الضفة الغربية المحتلة غالباً ما وجّهوا

48. تعرّزت هذه الاتجاهات، برأيي، بسبب التواصل مع باحثين من الزملاء الإسرائيليين اليهود، الذين يسعون إلى تشجيع النقاش بشأن الحقوق السياسية لليهود في فلسطين في إطار إنهاء الاستعمار والقومية الثنائية (Raz-Krakotzkin, 2011; Shenhav, 2012).

49. وذلك بالرغم من التَمَوُّع المختلف داخل هذه المجموعة. على سبيل المثال، يعاني الفلسطينيون البدو، في الجنوب، من العُنف المكانيّ المستمرّ، ويعيشون تحت طائلة خطر الترحيل بغية السيطرة على الأرض التي يعيشون فيها، وتوطن إسرائيليين يهود عوضاً عنهم، على الرغم من أنهم يناضلون في سبيل حماية وجودهم.

انتقادات،<sup>50</sup> ومن الممكن تفهّمها، إزاء هذه المواقف التي تتجسّد -في ما تتجسّد- في وثائق التصوّر المستقبليّ التي نشرتها مؤسّسات فلسطينيّة في إسرائيل، وتُناقش حقوق اليهود الإسرائيليّين الجماعيّة.<sup>51</sup>

لقد طوّرَ الفلسطينيون مواطنو إسرائيل، ووفقاً لمصطلحات پير بورديو، رأسماً ثقافيّاً واجتماعيّاً، يستخدمونه لدراسة إسرائيل والصهيويّة. نسبةً وازنةً من الفلسطينيين عامّةً ممّن يدرسون إسرائيل والصهيويّة هم فلسطينيون مواطنو إسرائيل، وهؤلاء على دراية كبيرة بالثقافة الإسرائيليّة، ويتقنون اللغة العبريّة، ويتمتّعون بسهولة نسبيّة في الوصول إلى الأرشيفات الإسرائيليّة، ومنخرطون في البحث والمشاريع الأكاديميّة في إسرائيل، وهم أيضاً منغمسون في مشاريع تُجرى في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة سنة 1967، ونذكر منهم باحثين في: مدار: المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة في رام الله، ومسارات: المركز الفلسطينيّ لأبحاث السياسات والدراسات الإستراتيجيّة في رام الله، والمركز الفلسطينيّ للأبحاث في رام الله، وبرنامج الدراسات الإسرائيليّة لطلبة الماجستير في جامعة بيرزيت.

من الجدير بالإشارة أنّه لا تجد فعليّاً توجّهات موازية في المجتمع الإسرائيليّ اليهودي، حتّى على الصعيد الأكاديمي. تصوّر غالبية اليهود أنفسهم على أنّهم أصحاب الوطن الحصريّون، ولا يعتبرون وجودهم فيه وجود مستعمرين. فضلاً عن هذا، هم لا يعترفون بأصلايّة الشعب الفلسطينيّ، بما في ذلك حقوق الفلسطينيين الجمعيّة في إسرائيل بوصفهم مجموعة قوميّة. ينظر اليهود الإسرائيليّون، في أفضل الأحوال، إلى الفلسطينيين في إسرائيل على أنّهم غرباء مع مواطنة إسرائيليّة تمنحهم حقوقاً سياسيّة ليبراليّة داخل الدولة اليهوديّة.

ما الذي يمكن أن يتغيّر إذا جرى تبنيّ الكولونياليّ الاستيطانيّ على نطاق أوسع داخل المجتمع الإسرائيليّ؟ لا أسعى، في هذا المقام، إلى تكريس نظرة جوهريّة ترى

50. يمكننا أن نجد مثل هذه الانتقادات في المؤتمر السنويّ الثالث، الذي دعا إليه مركز "مسارات: المركز الفلسطينيّ لأبحاث السياسات والدراسات الإستراتيجيّة في رام الله"، في العام 2014. عرض روحانا ورقة بعنوان: "المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ: نحو استعادة الإطار الكولونياليّ الاستيطانيّ"، مستقاة بتاريخ (2021/7/17)، من الرابط الإلكترونيّ: [https://www.youtube.com/watch?v=tgXB\\_im1Mvw](https://www.youtube.com/watch?v=tgXB_im1Mvw). وفي وقت لاحق كان روحانا قد نشر هذه المداخلة على هيئة مقالة (روحانا، 2014). ناقش كلّ من روحانا وزريق (الذي أجاب عن ورقته) الأهميّة المذكورة للاعتراف بحقوق اليهود الجماعيّة كمكوّن حيويّ ومهمّ في صياغة المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأجواء أخذت في التغيّر في السنوات القليلة الماضية، مع زيادة الوعي لدى المزيد من الفلسطينيين (في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967، وفي الشتات) بأهميّة التفكير في الوجود اليهوديّ - الإسرائيليّ في أطر جديدة لإنهاء الاستعمار.

51. على سبيل المثال، جاء في وثيقة حيفا، سنة 2007، ما يلي: "[...] ونقدّم تصوّراً لشروط المصالحة التاريخيّة وللمستقبل الذي نصبو إليه في العلاقة بين الشعب الفلسطينيّ والشعب اليهودي الإسرائيليّ [...]، وتتطلّب متّ هذه المصالحة التاريخيّة، نحن الفلسطينيون والعرب، الاعتراف بحقّ الشعب اليهودي الإسرائيليّ بتقرير مصيره، والعيش مع الشعب الفلسطينيّ وسائر شعوب المنطقة بسلام وكرامة وأمان". انظروا:

<https://www.mada-research.org/wp-content/uploads/2020/06/wathekath-haifaarabic.pdf>

مستقاة بتاريخ (2021/7/17).

الاستعمار الاستيطاني حتمياً وإنما أقدم توجُّهاً إبستمولوجياً: ثمة شروطٌ محدَّدةٌ قد تسمح للمستعمرين أن يَحيدوا عن موقفهم، وأن يتنازلوا عن موقعهم الاستعماريّ وعن امتيازاتهم، وأن يَشْرعوا في جوارٍ مرتكز على المساواة. قد تُسهِمُ مثلاً معرفة اللغة العربيّة، كإحدى لغات الحيز المشترك، في عمليّة تفكيك الاستعمار أو تسريعها.

## الخاتمة

تُشكّلُ نظريّات ما بعد الصهيونيّة، وعلم الاجتماع النقديّ، وما بعد الاستعمار، وپردايم الكولونياليّة الاستيطانيّة، أربعة توجُّهات في البحث الذي يتناول إسرائيل / فلسطين. نشأت التوجُّهات الثلاثة الأولى في مجتمع الاستعمار الاستيطانيّ نفسه. في المقابل، تبلور التوجُّه الرابع عبر موقعه المميّز: على هامش إطار المجتمع الاستيطانيّ (وكذلك في هذا الإطار). وفي إطار المرحلة الراهنة المتجدّدة من پردايم الكولونياليّة الاستيطانيّة في إسرائيل، يفكّر الباحثون في سبلٍ لدمج نظريّة أصلائيّة ومفاهيم في أبحاثٍ تاريخيّة وأبحاثٍ متعلّقة بعلم الاجتماع في العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة والدراسات القانونيّة، متحدّين بذلك جذور مشروع الاستعمار الاستيطانيّ. من الصعب التغاضي عن التحالف بين المعرفة والقوّة؛ إذ يمكن أن يكون التلاقح بين النظرية المناهضة للاستعمار التي يقودها الباحثون والباحثات الأصليّات، والممارسة السياسيّة (Praxis) التي تتناول الپردايم الكولونياليّ الاستيطانيّ، وسيلةً نحو تحقيق العدل.

بيدَ أنّ پردايم الكولونياليّة الاستيطانيّة ما يزال قيد التطوير، والكثير من العمل لم يُنجز بعد لتأسيسه وتعزيزه. ينبع أحد الانتقادات المبرّرة الموجهة إلى هذا الپردايم من تركيزه على التنظير بشأن المستعمرين وممارساتهم الاستعماريّة، والذي، في المقابل، يُعيد إنتاج تهميش الشعب الأصليّ. يدّعي بعض النقاد ضرورة التركيز، بشكل أكبر، على دراسات الشعوب الأصليّة، وتسلط الضوء على تاريخها، وتجاربها، ومقاومتها، وعلى معارفها، لا على إبادتها، أو على البنية بحدّ ذاتها. في هذا الصدد، تدّعي بركات (2018)، وواربور (2015)، وكوانوي (2016)، وأكاديميون آخرون من أبناء الشعوب الأصليّة، أنّ الكولونياليّة الاستيطانيّة، بوصفها هيكلية مجردة، لا تتيح المجال أمام طرح الديناميكيّة المستمرّة منذ أجيال للمقاومة والتخلّص من الاستعمار. ويدّعي كلّ من هؤلاء الباحثين والباحثات أنّ أبحاث الكولونياليّة الاستيطانيّة لا ينبغي أن تحلّ مكان دراسات الشعوب الأصليّة كما حصل أحياناً في الأكاديميا الأمريكيّة.

ثمة انتقاد آخر على درجة من الأهميّة ينصبُّ على مأسسة الپردايم كـ مجال بحثٍ فرعيّ منفرد يمنع الارتباط مع مجالات بحثيّة أخرى، كالإمبرياليّة والتشكيلات الاجتماعيّة (Vimalassery)

(et al., 2016). لا ينبغي أن يحلّ الپردائم الكولونياليّ الاستيطانيّ مكان دراسات الشعوب الأصليّة، بل يجب استكمال التنظير من خلال تحديد الممارسات الاستيطانيّة والمنظومة التي تُنتج الديناميكات الكولونياليّة الاستيطانيّة مادّيًا وثقافيًا بصورة مستمرة. وعلى الصعيد نفسه، إضفاء الطابع الأكاديميّ على "قضيّة فلسطين"، دون وجود مشروع تحرير متماسك، يخاطر بتقديم الاستعمار الاستيطانيّ على أنّه مجرد نقاش مفاهيميّ. قد يجعل فلسطين والفلسطينيين مجرد أهداف للبحث والتنظير. وفي ضوء تراجع الحركات السياسيّة، إلى جانب انقسام القيادة الفلسطينيّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1948 وعام 1967، ينبغي أن تكون المعرفة والتنظير مقترنين بممارسة (بالمفهوم الماركسيّ) لتحرير جميع الفلسطينيين، أو أن يُنتجا على أنّهما مقترنان بالممارسة.

صحيح أنّ الپردائم الكولونياليّ الاستيطانيّ يتضمّن توجّهات مختلفة، إلا أنّ تفضيل عدسة السكّان الأصليين قد يغيّر، على نحو خاص، الصورة التي يجري بها تناول الحالة الفلسطينيّة/الإسرائيليّة وتوجّهات مختلف الأطراف الفاعلة. قد تعيد المعرفة الفلسطينيّة تشكيل النقاش من خلال إعادة توجيه النقد للتركيز على كلّ من مسائل الذوات والبنى. بالنسبة للفلسطينيين، مواطني إسرائيل، الإسرائيليّون اليهود هم أولئك الذين يشاركونهم بعض المساحات والتفاعلات المشتركة (Consociates) وهم كذلك أولئك الأعداء، والذين لا يلتقونهم يوميًا (Contemporaries) (Itzigsohn & Brown, 2020; Schutz, 196). المواطنة هي مجال من الحيز السياسيّ المشترك، وإن يكن حيزًا غير متساوق. وبالتالي، يتمتّع المواطنون الفلسطينيون بـ "بصيرة ثانية" خاصّة، يجري تمكينها من خلال "الوعي المزدوج"، الذي يتطلّب نوعًا من الامتياز الإپستمولوجيّ (Du Bios, 1994; Mohanty, 2013). من خلال هذه "البصيرة الثانية"، يتوجّه الفلسطينيون وغيرهم من الأصليين نحو إجراء الأبحاث والدراسات. هذه ليست دعوة للتشديد على سياسة الهويّات، بل طرح ما يمكن أن تُفرزه معارف الشعوب الأصليّة، لا من خلال الهويّة فحسب، بل كذلك من خلال موقعيّتهم. الموقعيّة الاجتماعيّة والسياسيّة هي علائقيّة ووظيفيّة، وذاتيّة، كما هو الحال في الأبحاث والدراسات التي تؤثّر على إنتاج المعرفة. نتيجة التعامل والمواجهة مع المستعمرين المستوطنين وجهاز الدولة، يقوم بعض الفلسطينيين في إسرائيل بالتنظير النقديّ تجاه الكولونياليّة الاستيطانيّة، ويعملون على تفكيكه. فمثلما استمدّ دو بوا التحليل الميكرو للذاتيّة، والتحليل الماكرو للكولونياليّة والرأسماليّة، من موقعه في تلك التشكيلات، بوسع الأكاديميين الفلسطينيين الاعتماد على علاقاتهم الفيمنولوجيّة وحضورهم الوجوديّ كنقطة انطلاق. تداول المعرفة داخل الأوساط والمجتمعات الفكرية العالميّة، وفي ما بينها، هو الذي سيعزّز تحليل المجتمعين الإسرائيليّ والفلسطينيّ من خلال الپردائم الكولونياليّ الاستيطانيّ.

ما زال من المبكر التنبؤ بشأن ما إذا كان يردائم الكولونيالية الاستيطانية يمتلك القوة لتحدي الهيمنة الصهيونية في مجالات بحثية مختلفة. بيد أن التحولات التاريخية والسياسية في السياق الإسرائيلي - الفلسطيني جعلت من الصعب الاستمرار في تجاهله أو صرف النظر عنه. أولاً، لارتباط صعوده والتأسيس له في الوعي الفلسطيني بالتحول الذي طرأ على العلاقات السياسية بين الفلسطينيين مواطني إسرائيل ودولة إسرائيل. ثانياً، يختلف المشهد الأكاديمي الراهن عن ذلك الذي ساد في عهد المؤرخين الجدد، وعلم الاجتماع النقدي، ودراسات ما بعد الاستعمار. آنذاك، لم تكن النقاشات التي تناولت العام 1948، والنكبة، وذاكرة التهجير، جزءاً من مشروع سياسي. أمّا اليوم، فإن دور الأكاديميين والطلبة الفلسطينيين في إسرائيل - كالحضور الفلسطيني السياسي الجماعي في حد ذاته - أخذ في البروز أكثر. حتى الآن، بقي هذا الحضور نتاج عمل مجموعة صغيرة من الأكاديميين، إلا أن أعدادهم أخذت في الازدياد بوتيرة سريعة. يعود هذا الازدياد جزئياً إلى حقيقة أن المشروع يحظى ببحث جماعي، ويجري بالتعاون مع أكاديميين عالميين وليس بحثاً نظرياً على نطاق ضيق لأفراد يعملون كل على حدة. يستمر أكاديميون فلسطينيون (وبعض الأكاديميين الإسرائيليين) في تحدي السردية الصهيونية على الرغم من التقييدات والقيود السياسية المتزايدة، والمفروضة على الحرية الأكاديمية في إسرائيل.

أحد التحديات التي تواجه هؤلاء الأكاديميين هو مسألة التغلب على موقعة أو حصر البحث القائم حول فلسطين - إسرائيل في سياقه المحلي. سيتطلب ذلك إجراء المزيد من الأبحاث حول الحالات الكولونيالية الاستيطانية الأخرى، وإنتاج أشكال من المعرفة ذات صلة بالتشكيلات الأخرى المقترنة بالدراسات الأصلية. لطالما كانت فلسطين مرتعاً لأنواع المختلفة من القمع، والهيمنة، والمقاومة، وكذلك لتشكيل الجماعات الوطنية. فهل بوسع اليردائم الكولونيالي الاستيطاني أن يطرح إضاءات جديدة على دراسة المستعمر، على غرار عمل وتأثير المثقفين المناهضين للاستعمار، أمثال فرانز فانون، ودو بوا، وإيمي سيزير، حيث جرى - على سبيل المثال - توظيف الإنتاج المعرفي لتحدي البنى القمعية القائمة والمهيمنة، واستحداث مقاربات نظرية جديدة للبحث؟ إن ما يتيحه اليردائم الكولونيالي الاستيطاني هو الاعتراف بأنه على الرغم من الاختلافات بين الحالات الكولونيالية الاستيطانية؛ فالقاسم المشترك بينها أنها ذات روابط عابرة للدول وعابرة للتاريخ في ما يتعلق بدور الإمبريالية والاستعمار في تشكيل العديد من البنى السياسية العالمية.

من مهام عالم الاجتماع العام (Public sociologist) تحديد العوامل المتشابهة، وتلك المختلفة، لفهم مدى تدميرية الحوكمة الكولونيالية الاستيطانية، وتوصيف بنى القوة المتشابهة التي تتجاوز السياقات الاستعمارية العينية، لصياغة نضالات جماعية من أجل

التحرير. هنا يمكن أن يُفْضَى جواً ناجع بين النظرية الاجتماعية - السياسية وِردائم الكولونيالية الاستيطانية إلى سُبُل جديدة في إنتاج المعرفة النقدية، فلا يُكتفى بكسر العنف المعرفي، بل يتجاوزهُ الأمر إلى إيجاد مسارات بديلة للواقع الكولونيالي الاستيطاني المدمر، وتسهيل التحوّل السياسي نحو التحرّر وإنهاء الاستعمار. يمكن للردائم الكولونيالي الاستيطاني، مقترباً بنظرية السكان الأصليين، أن يشكّل أساساً لسياسات مختلفة. وهذه السياسات المختلفة لا تسهم في إنتاج مشروع موجّه نحو العدالة الاجتماعية فحسب، بل كذلك في بناء مشروع يرمي إلى زعزعة امتيازات المستعمرين والمستعمرات و "براءتهم"، ويسعى إلى إنصاف السكان الفلسطينيين وتعويضهم (Tuck & Yang, 2012). كذلك يمكن للردائم الكولونيالي الاستيطاني أن يجدد الزخم وبيتّ الروح في مشروع تحرّر الفلسطينيين من واقعهم الاستعماري، وتحرّر الإسرائيليين من ذاتيتهم الاستعمارية وامتيازاتهم، مع إدراك الأبعاد العميقة لاستفادة المستعمر مادياً من المشروع الاستعماري. هذه المقاربة تززع لبّ المنطق الماديّ (بالمفهوم الماركسي)، الذي يكمن في الاستعمار المستمر - مثل استبدال السكان، وسلب الأراضي - بدلاً من مجرد التعامل مع المسائل الإثنية أو الدينية أو القومية فقط. وأخيراً، أزعّم أنّ المعرفة قادرة على تحويل الوجود الماديّ، مع الوعي بعمق محدودية الفكر أو النظريات لتغيير الظروف المادية إذا اقتترنت بمشروع سياسي. يحمل الردائم الكولونيالي الاستيطاني إمكانية التنظير لما يجب أن يكون عليه المجتمع العادل والمتحرّر من الاستعمار في المستقبل.



## المراجع

- إلچازي، چادي. (2017). سابقاً في أوروبا: أفكار حول الكولونيالية الاستيطانية. في العصور الوسطى والحديثة. **أزمان** ("زمانيم")، 137. ص 116-133. [بالعبرية]
- إلچازي، چادي. (2018). قضية اللاجئين: بين نكبة 1948 وحرب 1967. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 113(29). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 90-106.
- بشارة، عزمي. (1993). حول مسألة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل. **نظرية ونقد** ("تئوريا أفكورت")، 3. القدس: معهد فان لير. ص 7-20. [بالعبرية]
- بشارة، عزمي. (1997). مائة عام على الصهيونية، من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر. **مجلة الكرمل**، 53. ص 11-20.
- بشارة، عزمي. (1999). مائة عام على الصهيونية. **نظرية ونقد** ("تئوريا أفكورت")، 31-21. القدس: معهد فان لير. ص 507-522. [بالعبرية]
- بشير، بشير. (2009). **دولة ثنائية القومية في إسرائيل / فلسطين: حل أخلاقي وعملي**. المؤتمر السنوي الثالث: نحو إستراتيجية فلسطينية قادرة على تحقيق الأهداف الوطنية الفلسطينية (ص 132 - 138). رام الله: مركز بدائل - المركز الفلسطيني للإعلام والأبحاث والدراسات.
- چابيزون، روت. (1998). الدولة اليهودية والديمقراطية: التحديات والمخاطر. لدى: مناحيم، موتند؛ وآفي، ساچي؛ ورونين، شميمير (محررون). **التعددية الثقافية في دولة يهودية ديمقراطية: كتاب لذكرى أرئيل روزين-نسفي** (ص 213-278). تل أبيب: جامعة تل أبيب، راموت للنشر. [بالعبرية]
- راز-كراكوتسكين، أمنون. (2007). دولة يهودية وديمقراطية: ستّ وجهات نظر، القسم 3. لدى: يوفيل، يزمياهو (محرر). **الزمن اليهودي الجديد: ثقافة يهودية في عصر علماني: منظور موسوعي**، المجلد الرابع (ص 507-511). [بالعبرية] مستقاة من: <https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=69569485#456.8431.8.fitwidth>
- رام، أوري. (2017). علم الاجتماع في أيام تنبهاو: اتجاهات نقدية في علم الاجتماع الإسرائيلي في بداية القرن الحادي والعشرين. **اتجاهات** ("مجموت")، ن.أ[31](2). ص 13-68. [بالعبرية]
- روحانا، نديم. (1999). خيار الدولة الثنائية القومية. لدى: سارة، أوستسكي-لازار؛ أسعد، غانم؛ وإيلان، پاپه (محررون). **الطرق السبعة: الخيارات النظرية حول مكانة العرب في إسرائيل** (ص 243-269). چغعات حقيفا: معهد دراسات السلام. [بالعبرية]
- روحانا، نديم. (2014). المشروع الوطني الفلسطيني: نحو استعادة الإطار الكولونيالي الاستيطاني. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 25(97). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 18-36.
- سموحا، سامي. (1999). خيار الوضع الراهن: إسرائيل كديمقراطية إنثية - دولة يهودية - ديمقراطية. لدى: سارة، أوستسكي-لازار؛ أسعد، غانم؛ وإيلان، پاپه (محررون). **الطرق السبعة: الخيارات النظرية حول مكانة العرب في إسرائيل** (ص 23-77). چغعات حقيفا: معهد دراسات السلام. [بالعبرية]
- شارون، سمدار. (2018). "هكذا يُحتلّ الوطن": التخطيط والاستيطان في منطقة لخيخ في الخمسينيات. حيفا: پرديس. [بالعبرية]

شنهاف، يهودا. (2004). **الكولونيالية والحالة ما بعد الكولونيالية**. القدس وتل أبيب: معهد فان لير والكيبوتس الموحد. [بالعبرية]

شنهاف، يهودا. (2006). **مساحات السيادة، الاستثناء وحالة الطوارئ: أين اختفى التاريخ الإمبريالي؟ نظرية ونقد** ("توريا أفكورت")، 29. ص 205-218. [بالعبرية]

شنهاف، يهودا. (2011). **في مصيدة الخط الأخضر**. رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

شنهاف، يهودا؛ ودلاشة، ميسلون؛ وأفنيميلخ، رامي؛ ومزراحي، نسيم؛ وميندل، يوتان. (2015). **معرفة اللغة العربية بين اليهود في إسرائيل**. القدس: معهد فان لير. [بالعبرية]

غانم، أسعد. (1999). **دولة ثنائية القومية، فلسطينية - إسرائيلية على كل مساحة إسرائيل / فلسطين ومكانة مواطني إسرائيل العرب في هذا النظام**. لدى: سارة، أوستسكي-لازار؛ أسعد، غانم؛ وإيلان، يابه (محررون). **الطرق السبعة: الخيارات النظرية حول مكانة العرب في إسرائيل** (ص 271-303). جفحات حفيقا: معهد دراسات السلام. [بالعبرية]

غانم، هُنيدة. (2016). **من الكويبية إلى البؤرة: جينالوجيا [أصل] المفهمة الفلسطينية للاستيطان اليهودي في فلسطين / إسرائيل**. **نظرية ونقد** ("توريا أفكورت")، 47. ص 15-39. [بالعبرية]

كيمزلينج، باروخ؛ ومجدال، يوتيل. (1999). **الفلسطينيون: شعب في تكوينه**. القدس: كُتار.

المسيري، عبد الوهاب. (1992). **الأيدولوجية الصهيوتية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

مصالحة، نور الدين. (1992). **طرد الفلسطينيين: مفهوم الترانسفير في الفكر والتخطيط الصهيوتيين، 1882-1948**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

مصالحة، نور الدين. (1997). **أرض أكثر وعرب أقل: سياسة "الترانسفير" الإسرائيلية في التطبيق** (1949-1996). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

هشاش، يالي. (2017). **كلنا يهود: حول "القمامة البيضاء"، الشرقيون وهوامش متعدّدة داخل الهيمنة**. **نظرية ونقد** ("توريا أفكورت")، 48. القدس: معهد فان لير. ص 249-264. [بالعبرية]

هلال، جميل. (2015-2016). **سر استعصاء الدولة الفلسطينية. شؤون فلسطينية**. 262-263. مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية. ص 31-40. مستقاة من:

<https://drive.google.com/file/d/1c5d8OgfPuesYYhmMjlaXo9vfrUi29ffn/view>

هوفشطاطر، نوعم؛ ويثني، ليثور. (2016). **مسألة توجّه (منالية): العوائق التي تحوّل دون وصول الجمهور إلى الأرشيفات الحكومية**. تل أبيب: آثار - معهد دراسة الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني. [بالعبرية]

يَفْتَحْتِيل، أورن. (2000). **"الإنثوقراطية" والجغرافيا والديمقراطية: ملاحظات على سياسة تهويد الأرض**. **ألفان** ("أليام")، 19. ص 78-105. [بالعبرية]

يَفْتَحْتِيل، أورن. (2010). **الفلسطينيون في إسرائيل: العلاقات بين الأغلبية والأقلية** والوضع الاستعماري. **الدولة والمجتمع** ("مديناه فيقرها")، 7(1). ص 141-158. [بالعبرية]

Abdo, Nahla. (1992). Racism, Zionism and the Palestinian working class, 1920-1947. **Studies in Political Economy**, 37(1). Pp. 59–92.

Abdo, Nahla. (2011). **Women in Israel: Race, gender and citizenship**. London: Zed Books. Pp. 100-144.

Abdo, Nahla, & Yuval-Davis, Nira. (1995). Palestine, Israel, and the Zionist settler project. In Stasialus, Daiva & Yuval-Davis, Nira (Eds.). **Unsettling settler societies: Articulations of gender, race, ethnicity and class** (pp. 291-323). London: Sage.

Abed-al-Jawad, Saleh. (n.d.). **Sociocide: A new concept to explain the Zionist and Israeli policy toward the Palestinian people**. [Unpublished manuscript].

Abu-Lughod, Lila. (2020). Imagining Palestine's alter-natives: Settler colonialism and museum politics. **Critical Inquiry**, 47(1). Pp. 1–27.

Abu-Lughod, Ibrahim, & Abu-Laban, Baha. (Eds.). (1974). **Settler regimes in Africa and the Arab world: The illusion of endurance**. Illinois: Medina University Press International.

Abu-Rabia-Queder, Sarab. (2019). The biopolitics of declassing Palestinian professional women in a settler-colonial context. **Current Sociology**, 67(1). Pp. 141–158.

Abu-Saad, Ismael. (2008). Spatial transformation and indigenous resistance: The urbanization of the Palestinian Bedouin in southern Israel. **American Behavioral Scientist**, 51(12). Pp. 1713–1754. <https://doi.org/10.1177/0002764208318928>

Algazi, Gadi. (2015, December). **Settler colonialism: Some problems** [Lecture]. Settler Colonialism and Zionism, Mada al-Carmel's annual workshop. Palestine: Ramallah.

Algazi, Gadi. (2017, March 3-4). **Profits of military rule**. 4<sup>th</sup> annual new directions in Palestinian studies: The politics of archives and the practices of memory, Brown University, Rhode Island.

Allen, Lori. (2019). Subaltern critique and the history of Palestine. In Didier, Fassin, & Bernard, E. Harcourt (Eds.). **A time for critique** (pp. 153–173). New York: Columbia University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7312/fass19126.12>.

Althusser, Louis. (1970). Philosophy as a revolutionary weapon. **New Left Review**, 64. <https://newleftreview.org/issues/i64/articles/louis-althusser-philosophy-as-a-revolutionary-weapon>.

Barakat, Rana. (2018). Writing/righting Palestine studies: Settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost(s) of history. **Settler Colonial Studies**, 8(3). Pp. 349–363. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2017.1300048>.

Blatman-Thomas, Naama. (2017). Commuting for rights: Circular mobilities and regional identities of Palestinians in a Jewish-Israeli town. **Geoforum**, 78. Pp. 22–32.

<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2016.11.007>

Clarno, Andy. (2017). **Neoliberal apartheid: Palestine/Israel and South Africa after 1994**. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, Patricia H. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thought. **Social Problems**, 33(6). Pp. s14-s32.

<https://doi.org/10.2307/800672>.

Combahee River Collective. (2012). The Combahee River Collective statement. In Keeanga-Yamahtta, Taylor (Ed.). **How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective** (pp. 15-27).

Coulthard, Glen S. (2014). **Red skin, white Masks: Rejecting the colonial politics of recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Du Bois, William. E. B. (1994). **The souls of black folk**. New York: Dover (Original work published 1903).

Ehrlich, Avishai. (1978). The crisis in Israel, danger of fascism? **Khamsin**, 5. Mazpen: The socialist organization in Israel. <http://www.matzpen.org/english/1978-07-10/the-crisis-in-israel-danger-of-fascism-avishai-ehrllich>.

Elkins, Caroline, & Pedersen, Susan. (2005). Introduction: Settler colonialism: A concept and its uses. In Elkins, Caroline & Pedersen, Susan (Eds.). **Settler colonialism in the twentieth century: Projects, practices, legacies** (pp. 1–20). New York and London: Routledge.

Elmessiri, Abdelwahab M. (1977). **The land of promise: A critique of political Zionism**. New Brunswick, NJ: North American.

Erakat, Noura. (2019). **Justice for some: Law and the question of Palestine**. Stanford: Stanford University Press.

Fanon, Frantz. (1952). **Black skin, white Masks**. London: Pluto Press.

Fanon, Frantz. (2004). **The wretched of the earth** (R. Philcox, Trans.). New York: Grove Press.

Farsakh, Leila. (2005). Independence, cantons, or bantustans: Whither the Palestinian state? **The Middle East Journal**, 59(2). Pp. 230–245. <https://doi.org/10.3751/59.2.13>.

Fieldhouse, David K. (1966). **The colonial empires: A comparative survey from the eighteenth century**. New York: Delacorte Press.

Flapan, Simha. (1987). **The birth of Israel: Myths and realities**. New York: Pantheon books.

Fredrickson, George M. (1981). **White supremacy: A comparative study in American and South African history**. New York: Oxford University Press.

Furani, Khaled, & Rabinowitz, Dan. (2011). The ethnographic arriving of Palestine. **Annual Review of Anthropology**, 40(1). Pp. 475–491.  
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145910>.

Gallois, William. (2018). The destruction of the Islamic state of being, its replacement in the being of the state: Algeria, 1830–1847. **Settler Colonial Studies**, 8(2). Pp. 131–151. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2016.1273864>.

Ghanem, As'ad; Rouhana, Nadim, & Yiftachel, Oren. (1998). Questioning "Ethnic democracy": A response to Sammy Smooha. **Israel Studies**, 3(2). Pp. 253–267.  
<https://www.jstor.org/stable/30245721>.

Ghanim, Honaida, & Dakwar, Azzar (Eds.). (2018). **Israel and the Apartheid: A comparative study**. MADAR- The Palestinian Forum for Israeli Studies.

Golan-Agnon, Daphna. (2010). Between human rights and hope—What Israelis might learn from the Truth and Reconciliation process in South Africa. **International Review of Victimology**, 17(1). Pp. 31–48. <https://doi.org/10.1177/026975801001700103>.

Gordon, Neve, & Ram, Moriel. (2016). Ethnic cleansing and the formation of settler colonial geographies. **Political Geography**, 53. Pp. 20–29.

Gramsci, Antonio. (1971/1989). **Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci** (Quintin, Hoare, & Geoffrey N. Smith, Eds.). New Yor: International Publisher.

Greenstein, Ran. (1995). **Genealogies of conflict: Class, identity, and state in Palestine/Israel and South Africa**. Hanover and London: University Press of New England.

Grinberg, Lev L. (2009). Speechlessness: In search of language to resist the Israeli "Thing Without a Name". **International Journal of Politics, Culture, and Society**, 22(1). Pp. 105–116. <https://doi.org/10.1007/s10767-009-9043-2>.

Halbrook, Stephen. (1972). The class origins of Zionist ideology. **Journal of Palestine Studies**, 2(1). Pp. 86–110. <https://doi.org/10.2307/2535975>.

- Hanafi, Sari. (2009). Spacio-cide: Colonial politics, invisibility and rezoning in Palestinian territory. **Contemporary Arab Affairs**, 2(1). Pp. 106–121. <https://doi.org/10.1080/17550910802622645>.
- Hawari, Yara; Plonski, Sharri, & Weizman, Elian. (2019). Seeing Israel through Palestine: Knowledge production as anti-colonial praxis. **Settler Colonial Studies**, 9(1). Pp. 155–175. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2018.1487129>
- Hilal, Jamil. (1976). Imperialism and settler colonialism in West Asia: Israel and the Arab Palestinian struggle. **Utafiti Journal**, 11. Pp. 51–69.
- Itzigsohn, José, & Brown, Karida. (2020). **The sociology of W. E. B. Du Bois: Racialized modernity and the global color line**. New York: NYU Press.
- Jabbour, George. (1970). **Settler colonialism in Southern Africa and the Middle East**. Beirut: Palestine Liberation Organization.
- Jamal, Amal. (2002). Beyond "Ethnic democracy": State structure, multicultural conflict and differentiated citizenship in Israel. **New Political Science**, 24(3). Pp. 411–431. <https://doi.org/10.1080/0739314022000005437>.
- Kauanui, Kēhaulani J. (2016). 'A structure, not an event': Settler colonialism and enduring indigeneity. **Lateral**, 5(1). Retrieved from <https://csalateral.org/issue/5-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-enduring-indigeneity-kauanui>.
- Kayyali, Abdul-Wahab. (1977). Zionism and imperialism: The historical origins. **Journal of Palestine Studies**, 6(3). Pp. 98–112. <https://doi.org/10.2307/2535582>.
- Kedar, Alexandre; Amara, Ahmad, & Yiftachel, Oren. (2018). **Emptied lands: A legal geography of bedouin rights in the Negev**. Stanford: Stanford University Press.
- Khalidi, Rashid. (1997). **Palestinian identity: The construction of modern national consciousness**. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/khal92238>.
- Khalidi, Rashid. (2020). **The hundred's year war on Palestine: A history of settler colonialism and resistance, 1917–2017**. New York: Metropolitan Books.
- Kimmerling, Baruch. (1983). **Zionism and territory: The socio-territorial dimension of Zionist politics**. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.
- Kimmerling, Baruch. (2003). **Politicide: Ariel Sharon's war against the Palestinians**. London: Verso.

- Lentin, Ronit. (2018). **Traces of racial exception: Racializing Israeli settler colonialism**. London: Bloomsbury Academic.
- Lloyd, David. (2012). Settler colonialism and the state of exception: The example of Palestine/Israel. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 59–80.
- Lockman, Zachary. (2012). Land, labor, and the logic of Zionism: A critical engagement with Gershon Shafir. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 9–38.
- Lustick, Ian. (2019). **Paradigm lost: From two state solution to one state reality**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- MacLeod, Scott. (1987, June 11). **An Interview with Yasser Arafat**. <https://www.nybooks.com/articles/1987/06/11/an-interview-with-yasser-arafat/>.
- Magaraggia, Sveva, & Connell, Raewyn. (2012). Gender in theory and practice: An interview with Raewyn Connell. **Feminist Review**, 102. Pp. 116–124. <https://www.jstor.org/stable/41819642>.
- Mikdash, Maya. (2013). What is settler colonialism? (for Leo Delano Ames Jr.) **American Indian Culture & Research Journal**, 37(2). Pp. 23–34.
- Mamdani, Mahmood. (2015). Settler colonialism: Then and now. **Critical Inquiry**, 41(3). Pp. 596–614. <https://doi.org/10.1086/680088>.
- Masri, Mazen. (2017). Colonial imprints: Settler-colonialism as a fundamental feature of Israeli constitutional law. **International Journal of Law in Context**, 13(3). Pp. 388–407.
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (1978). The German Ideology. In Tucker, Robert C. (Ed.). **The Marx-Engels Reader** (2nd ed.). New York: Norton.
- Mohanty, Chandra T. (2013). Transnational feminist crossings: On neoliberalism and radical critique. **Signs**, 38(4). Pp. 967–991. <https://doi.org/10.1086/669576>.
- Morris, Benny. (1988). **The birth of the Palestinian refugee problem, 1947-1949** (2<sup>nd</sup>. Edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nasasra, Mansour. (2012). The ongoing Judaisation of the Naqab and the struggle for recognising the indigenous rights of the Arab Bedouin people. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 81–107. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648827>.
- Nazzari, Nafez. (1978). **The Palestinian exodus from Galilee, 1948** (No. 49). Beirut: Institute for Palestine Studies.
- Pappé, Ilan. (1992). **The making of the Arab-Israeli conflict, 1947-1951**. London and New York: I.B. Tauris

- Pappé, Ilan. (2008). Zionism as colonialism: A comparative view of diluted colonialism in Asia and Africa. **South Atlantic Quarterly**, 107(4). Pp. 611–633. <https://doi.org/10.1215/00382876-2008-009>.
- Pappe, Ilan. (2013). Revisiting 1967: The false paradigm of peace, partition and parity. **Settler Colonial Studies**, 3(3–4). Pp. 341–351. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2013.810699>.
- Pappé, Ilan (Ed.). (2015). **Israel and South Africa: The many faces of Apartheid**. London: Zed Books.
- Penslar, Derek J. (2007). **Israel in history: The Jewish state in comparative perspective**. New York and London: Routledge. Pp. 111–190.
- Piterberg, Gabriel. (2013). The Zionist colonization of Palestine in the context of comparative settler colonialism. In Davis, Rochelle, & Kirk, Mimi (Eds.). **Palestine and the Palestinians in the 21st century** (pp. 15–34). Indiana: Indiana University Press.
- Ram, Uri. (1993). The colonization perspective in Israeli sociology: Internal and external comparisons. **Journal of Historical Sociology**, 6(3). Pp. 327–350. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1993.tb00052.x>.
- Ram, Uri. (1995). **The changing agenda of Israeli sociology: theory, ideology, and identity**. State University of New York Press.
- Ram, Uri. (2011). **Israeli nationalism: Social conflicts and the politics of knowledge**. New York and London: Routledge.
- Raz-Krakovitzkin, Amnon. (2011). Separation and Bi-nationalism. **Jadal**, 10. Pp. 1–4. <http://mada-research.org/en/files/2011/06/jadal10/eng/amnon-raz-jadal10-eng.pdf>
- Robinson, Shira. (2013). **Citizen strangers: Palestinians and the birth of Israel's liberal settler state**. Stanford: Stanford University Press.
- Rodinson, Maxime. (1973). **Israel: A Colonial–Settler state**. New York: Monad Press.
- Rouhana, Nadim. (1997). **Palestinian citizens in an ethnic Jewish state**. New Haven: Yale University Press.
- Rouhana, Nadim N. (2018). Decolonization as reconciliation: Rethinking the national conflict paradigm in the Israeli-Palestinian conflict. **Ethnic and Racial Studies**, 41(4). Pp. 643–662. <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1324999>.
- Rouhana, Nadim, & Sabbagh-Khoury, Areej. (2014). Settler-Colonial citizenship: conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 1–21.



Rouhana, Nadim, & Sabbagh-Khoury, Areej. (2019). Memory and the return of history in a Settler-Colonial context: The case of the Palestinians in Israel. **Interventions**, 21(4). Pp. 527–550. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1369801X.2018.1558102>.

Rubin, Gayle. (1975). The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex. In Reiter, Rayan (Ed.). **Toward an Anthropology of Women** (pp. 157–210). Monthly Review Press.

Sabbagh-Khoury, Areej. (In press). **Socialist Zionism, settler colonial practice and memory**. Stanford: Stanford University Press.

Sabbagh-Khoury, Areej. (2022). Tracing settler colonialism: A genealogy of a paradigm in the sociology of knowledge production in Israel. **Politics & Society**, 50(1). Pp. 44–83. DOI: [10.1177/0032329221999906](https://doi.org/10.1177/0032329221999906)

Sa'di, Ahmad. H. (2012). Colonialism and surveillance. In Ball, Kirstie; Haggerty, Kevin, & Lyon, David (Eds.). **Routledge handbook of surveillance studies** (pp. 151–158). New York and London: Routledge.

Said, Edward. (1979a). **Orientalism**. New York: Vintage Books.

Said, Edward. (1979b). **The Question of Palestine**. New York: Vintage Books.

Said, Edward. (1979c). Zionism from the Standpoint of Its victims. **Social Text**, 1(1). Pp. 7–58.

Said, Edward. (1984). Permission to narrate. **Journal of Palestine Studies**, 13(3). Pp. 27–48.

<https://doi.org/10.2307/2536688>.

Said, Edward. W. (1994). **Representations of the intellectual: The 1993 Reith Lectures**. New York: Pantheon Books.

Salamanca, Omar Jabary; Qato, Menza; Rabie, Kareem, & Samour, Sobhi. (2012). Past is present: Settler colonialism in Palestine. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 1–8.

Sayegh, Faye A. (1965). **Zionist colonialism in Palestine**. Beirut: Research Center - Palestine Liberation Organization.

Sayigh, Rosemary. (1979). **Palestinians: From peasants to revolutionaries: a people's history**. London: Zed Books.

Seikaly, Sherene. (2015). **Men of capital: Scarcity and economy in mandate Palestine**. Stanford: Stanford University Press.

Schutz, Alfred. (1967). **The phenomenology of the social world** (Transl. by George Walsh and Frederick Lehnert). Illinois: Northwestern University Press.

Shafir, Gershon. (1989). **Land, labor and the origins of the Israeli-Palestinian conflict, 1882-1914**. Cambridge: Cambridge University Press

Shafir, Gershon, & Peled, Yoav. (2002). **Being Israeli: The dynamics of multiple citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2014). Human suffering in colonial contexts: Reflections from Palestine. **Settler Colonial Studies**, 4(3). Pp. 277–290.  
<https://doi.org/10.1080/2201473X.2013.859979>.

Shapira, Anita. (1999). **Land and power: The Zionist resort to force, 1881-1948**. Stanford: Stanford University Press.

Shenhav, Yehuda. (2012). **Beyond the Two-State solution: A Jewish political essay**. Cambridge and Malden Polity Press.

Shihade, Magid. (2012). Settler colonialism and conflict: The Israeli state and its Palestinian subjects. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 123-108.

Shlaim, Avi. (1999). The debate about 1948. In Pappé, Ilan (Ed.). **The Palestine/ Israel question: A reader** (pp. 171–192). New York and London: Routledge.

Shohat, Ella. (2004). The "Postcolonial" in translation: Reading Said in Hebrew. **Journal of Palestine Studies**, 33(3). Pp. 55–75.  
<https://doi.org/10.1525/jps.2004.33.3.055>.

Simpson, Audra. (2014). **Mohawk interruptus: Political life across the borders of settler states**. Durham: Duke University Press.

Smith, Linda T. (1999). **Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples**. London: Zed Books.

Stasiulis, Daiva, & Yuval-Davis, Nira. (1995). Introduction: Beyond dichotomies—gender, race, ethnicity and class in settler societies. In Stasiulis, Davia, & Yuval-Davis, Nira (Eds.). **Unsettling settler societies: Articulations of gender, race, ethnicity and class** (pp. 1–37). London: Sage.

Suleiman, Yasir. (2016). **Being Palestinian: Personal reflections on Palestinian identity in the Diaspora**. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Svirsky, Marcelo, & Ben-Arie, Ronnen. (2017). **From shared life to co-resistance in historic Palestine**. London: Rowman and Littlefield International.

- Tatour, Lana. (2019). The culturalisation of indigeneity: The Palestinian-Bedouin of the Naqab and indigenous rights. **The International Journal of Human Rights**, 23(10). Pp. 1569–1593. <https://doi.org/10.1080/13642987.2019.1609454>.
- Tuck, Eve, & Yang, Wayne K. (2012). Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**, 1(1). Pp. 1–40.
- Veracini, Lorenzo. (2010). **Settler colonialism: A theoretical overview**. New York: Palgrave Macmillan.
- Veracini, Lorenzo. (2013). The other shift: Settler colonialism, Israel, and the occupation. **Journal of Palestine Studies**, 42(2). Pp. 26–42. <https://doi.org/10.1525/jps.2013.42.2.26>.
- Vimalassery, Manu; Pegues, Juliana H., & Goldstein, Alyosha. (2016). Introduction: On colonial unknowing. **Theory & Event**, 19(4). <https://muse.jhu.edu/article/633283>.
- Warrior, Robert. (2015, October). **Settler colonial studies and native American and indigenous studies: A position paper**. ASA Annual Conference, San Diego, California.
- Weizman, Eyal, & Sheikh, Fazal. (2015). **The conflict shoreline: Colonization as climate change in the Negev desert**. Steidl.
- Wolfe, Patrick. (1999). **Settler colonialism and the transformation of anthropology: The poetics of an ethnographic event**. London: Cassell.
- Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387–409.
- Wolfe, Patrick. (2016). **Traces of history: Elementary structures of race**. London: Verso. Pp. 239–270.
- Younis, Mona. (2000). **Liberation and democratization: The South African and Palestinian national movements**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zreik, Raef. (2004). Palestine, apartheid, and the rights discourse. **Journal of Palestine Studies**, 34(1). Pp. 68–80. <https://doi.org/10.1525/jps.2004.34.1.68>.
- Zreik, Raef. (2016). When does a settler become a native? (With apologies to Mamdani). **Constellations**, 23(3). Pp. 351–364.
- Zureik, Elia. (1979). **The Palestinians in Israel: A study in internal colonialism**. New York and London: Routledge and Kegan Paul.
- Zureik, Elia. (2016). **Israel's colonial project in Palestine: Brutal pursuit**. New York and London: Routledge/Taylor & Francis Group.



## بنيامين نتنياهو وإعادة إنتاج المشروع الصهيوني ضمن منظومة صراع الحضارات

مهتد مصطفى

في خطاب لتنتياهو في المؤتمر الصهيوني العالمي عام 2015، قال إن المفتي الحاج أمين الحسيني أقنع هتلر بالحل النهائي لمسألة اليهود في أوروبا، أي إبادتهم، أي إن هتلر أراد طردهم فقط لكن المفتي أقنعه بالإبادة (رافد، 2015، 21 تشرين الأول)، وبالتالي المفتي الفلسطيني هو المسؤول عن إبادة اليهود في أوروبا. أثار تصريح نتنياهو غضبًا شديدًا في إسرائيل والعالم، حيث يبرئ تصريحه النازية من المسؤولية الأيديولوجية عن فكرة إبادة اليهود، لدرجة أن ألمانيا احتجت على هذا التصريح واعتبرته مسًا بذكرى الكارثة اليهودية (رويتزر، 2015، 21 تشرين الأول). وقد تراجع نتياهو عن تصريحه بعد رد الفعل الذي اصطدم به. ولاحقًا، اعتبر مؤيدوه أن هذا التصريح لم يفهم جيدًا، وأن نتياهو لم يقصد ما عبّر عنه كلماته المجردة، وأن صياغته للجملة لم تكن موفقة. هل هذا صحيح؟ يبدو أن المصدومين الإسرائيليين واليهود من تصريحاته لم يقرأوا كتابه "مكان تحت الشمس"، ففي فصل بعنوان "حصان طروادة" (نتياهو، 1999) يخصص نتياهو مساحة كبيرة للعلاقة بين النازية والحركة الوطنية الفلسطينية والهوية القومية العربية، لا من منطلق تحالف المصالح السياسية فحسب، وإنما كذلك من منطلق العلاقة الأيديولوجية المشتركة التي تتمثل "في معاداة الحضارة الغربية واليهود". ففي عرضه لعلاقة الحاج أمين الحسيني بالنازية، "يتضح" أن المفتي كان مسؤولًا عن إبادة يهود "من هنغاريا، ورومانيا، وبلغاريا، وكرواتيا، أي أن ألمانيا ورغم استعبادها من قبل هتلر، سمحت للبعض الآخر منهم بالهرب إلى أرض إسرائيل وأماكن أخرى، واحتج المفتي على أن الألمان لم يتخذوا الإجراءات الكافية لمنع هروب لاجئين يهود من البلقان" (ص 243). كذلك كان للمفتي دور، عبر فوزي القواقجي، في قتل يهود يوغوسلافيا. بيد أن دور المفتي، حسب نتياهو، لم يقتصر على إقناع القيادة النازية بإبادة اليهود في مواقع معينة من أوروبا، وإنما أراد ما هو أكثر من ذلك؛ أراد إبادة كل اليهود في أوروبا، ولتحقيق ذلك نجح، حسبما يقول نتياهو، بإقناع هتلر بتبني الحل النهائي لمسألة اليهود، أي إبادتهم؛ وهو ما نفاه مؤرخون إسرائيليون (أديرت، 2015، 21 تشرين الأول). يقول نتياهو (1999):

في 13 أيار 1943، على سبيل المثال، قدّم المفتي كتابًا إلى وزير الخارجية الألمانيّ روبن تروب، احتجّ فيه على خطة تسمح بهجرة حوالي 4,000 ولد يهوديّ من بلغاريا. ورغم كلّ هذا، لم يكن المفتي راضيًا، كان هدفه أبعد من منع هروب اليهود، كان يرغب في أن يرى إبادتهم جميعًا. قال ديطر فيسيلتسني، نائب أدولف أيخمان<sup>1</sup>، إنّ الحسيني كان له دور في اتّخاذ قرار إبادة يهود أوروبا. ويجب عدم تجاهل دوره هذا، فقد اقترح المفتي، أكثر من مرّة، على السلطات الألمانيّة التي كان على اتّصال بها، وعلى رأسها هتلر، وهملر<sup>2</sup>، إبادة يهود أوروبا، كان يرى ذلك حلًّا مناسبًا للقضيّة الفلسطينيّة (ص 244).

ولم يكتفِ نتنياهو بأنّهام المفتي، بل اتّهم ياسر عرفات كذلك بالمسؤوليّة المباشرة عن انتشار "الإرهاب العالميّ"؛ إذ يصفه لاحقًا بأنّه الشخص الذي أسهّم في انتشار "الإرهاب الدوليّ" أكثر من أيّ شخص آخر. "يرأس الرجل منظمّة هدفها السياسيّ المركزيّ هو إبادة دولة إسرائيل، وهو مسؤول شخصيًّا عن عدد لا يُحصى من الأعمال الفظيعة ضدّ مواطنين في كلّ بلدان العالم الحرّ تقريبًا" (نتنياهو، 1996، ص 108). ويعتقد نتنياهو أنّ إقامة الحكم الذاتيّ لمنظمّة التحرير الفلسطينيّة في أعقاب اتّفاق أوسلو شكّلت أحد "التعزيزات الهامّة التي حصل عليها الإرهاب الإسلاميّ منذ إقامة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران" (المصدر السابق، ص 99).

يمثّل خطاب نتنياهو هذا جزءًا من المقاربة الاستشراقية للمشروع الصهيونيّ التي يتغى من خلالها مَوْصعة صراع الفلسطينيّين ضدّ المشروع الصهيونيّ على أنّه حلقة مكملّة للصراع بين الخير والشرّ من جهة، وللصراع بين حضارتين يمثّل فيها اليهود رأس الحربة للحضارة الغربيّة، مقابل الحضارة العربيّة - الإسلاميّة التي يمثّل فيها الفلسطينيّون رأس الحربة.

يرمي هذا الفصل إلى دراسة وتحليل فكر بنيامين نتنياهو ومقارنته للمشروع الصهيونيّ ولمواجهة الفلسطينيّين له، باعتباره مشروعًا "يمثّل الحضارة الغربيّة في بعدها المسيحيّ - اليهوديّ"، متأثرًا في تنظيراته بمنظومة صدام الحضارات التي سنأتي على ذكرها لاحقًا. وفي ذلك هو يمزج في منطقته التبديريّ بين الادّعاء الاستعماريّ التقليديّ "جلب التحضّر"، والادّعاء الاستعماريّ الاستيطانيّ الذي يعتمد على "الحقّ الدينيّ".

1. أدولف أيخمان، هو مسؤول شعبة اليهود في الشرطة السريّة النازية ("الچستاپو"). هرب بعد الحرب وقبض عليه رجال الموساد في الأرجنتين عام 1960، وحوكّم في إسرائيل، وقضى حكمًا بالإعدام كان الأوّل والأخير في إسرائيل حتّى الآن. وكان ديطر فيسيلتسني هو نائبه في هذه الشعبة (اليونسكو والكونغرس اليهوديّ العالميّ، د.ت).

2. هاينريخ هملر كان رئيس الشرطة السريّة ووزير الداخليّة في النظام النازيّ.

لم يتوقّف مشروع تننياهو الأيديولوجي والسياسي عند الاستعمار التقليدي الذي يدّعي جلب التخصّر ويسعى إلى استغلال أصحاب البلاد ونهب مواردهم، وإتّما يرى منظوره الاستعماريّ الاستيطانيّ الفلسطينيّين "شعبًا جرى إنتاجه" و "عابرين قذفتهم الرياح"، وبالتالي يجب استبدالهم والسيطرة على أرضهم؛ وهو ما ظهر جليًا في سياسات تننياهو وفي القوانين التي عملت على سنّها حكوماته المختلفة (مصطفى، 2018). ولكن هذا الفصل سوف يقارب مشروع تننياهو من زاوية تنظيره المقترن بـ "صراع الحضارات" على نحوٍ خاصّ.

يزعم هذا الفصل أنّ تننياهو كان السياسيّ الأوّل الذي أطرّ على نحوٍ منهجيّ المشروع الصهيونيّ في إطار منظومة صراع الحضارات، معتبرًا أنّ المشروع الصهيونيّ جزء من الحضارة الغربيّة التي تعيش في صراع حضاريّ مع الحضارة العربيّة - الإسلاميّة. يضاف هذا الادّعاء إلى مدماك آخر من الادّعاءات يتبنّاهو مفاذه أنّ المشروع الصهيونيّ هو مشروع تحديثيّ للبلاد. لا يختلف تننياهو في ذلك عن الآخرين؛ فالحركة الصهيونيّة والاستيطان والهجرة اليهوديّة، بنظر الآباء المؤسّسين، كانت مشروعًا تحديثيًا لفلسطين. يقول تننياهو في هذا الصدد:

لقد غيرت موجات المهاجرين التي جاءت الواحدة تلو الأخرى منذ عام 1882 وجه البلاد كليًا، حيث شقّ اليهود الطرق وعبّدها، وأقاموا المدن والمستوطنات والحقول الزراعيّة، والمستشفيات، والمصانع والمدارس. وكانت كلّما زادت الهجرة اليهوديّة، زاد عدد السكّان العرب في البلاد أيضًا، حيث وصلت إلى البلاد هجرة عربيّة جماعيّة بحثًا عن إمكانيّات العمل التي توقّرت لهم، ومستوى الحياة الأفضل، الذي توفّر لهم بفضل الاقتصاد اليهوديّ النشط (تننياهو، 1999، ص 94-95).

ويتابع تننياهو زاعمًا أنّ العرب في فلسطين هم مجرد عابرين:

نصبوا خيامهم في حقولها الرعيّة، أو اتّخذوا لأنفسهم ملاجئ في خرابها، إنّه لم يؤسسوا شيئًا فيها، لأنّهم غريبون عن الأرض، لم يسبق أن ملكوها، ورياح الصحراء التي جلبتهم إليها، قادرة على حملهم في أحد الأيام، دون أن يخلفوا وراءهم أيّة آثار يمكن أن تدلّ على عبورهم عليها (تننياهو، 1999، ص 101).

## حول العلاقة بين الاستشراق والاستعمار:

يشير كلٌّ من بورك وپروشاسكا (2008) إلى أنّ الاستشراق كخطاب للقوة الاستعماريّة يعمل على عَقْلَنَة فعل المستعمر نفسه أولاً وتبرير هيمنته، من خلال تشويه وتحريف الواقع تحت الاستعمار، وثانيًا من خلال العمل على صياغة عالم الثقافة للمستعمر والمستعمر معًا. نظرًا، العلاقة بين مصطلح "الاستشراق" (Orientalism) ومصطلح "الاستعمار" (Colonialism) للشرق هي علاقة تكاملية. وبالفعل، فإنّ كلّ مشروع استعماريّ للشرق رافقه جهد استشراقيّ يغذّي المشروع ويتغذّى منه. في ما يلي، يعرض المقال ويصنّف الظواهر الاستشراقية الفعليّة وفقًا للتعريف النظريّ للاستشراق كما عرضه إدوارد سعيد. ستصنّف الظواهر الاستشراقية بحسب المشروع الاستعماريّ كذلك (على سبيل المثال: الاستعمار الفرنسيّ والاستعمار الإنجليزيّ). لا ادّعي عرض إحصاء متكامل ومُحكّم لجميع الظواهر والأدوات الاستشراقية التي رافقت المشاريع الاستعماريّة المذكورة، بل أحاول عرض أمثلة نموذجية لأصناف الجهود الاستشراقية وعلاقتها المتبادلة بالمشاريع الاستعماريّة.

عرض إدوارد سعيد (2017) ثلاثة معانٍ للاستشراق متداخلة. وفقًا للمعنى الأكاديميّ، كلّ من يعلم عن المشرق، أو يكتب عنه، أو يبحث فيه، هو مستشرق. ثانيًا، وفقًا للمعنى المعرفيّ، الاستشراق هو أسلوب فكريّ يرتكز على تمييز معرفيّ بين الشرق (Orient) والغرب (Occident). وأخيرًا، يدلّ المعنى التاريخيّ للاستشراق على المؤسّسات والشركات الكبرى التي تتعاطى مع الشرق منذ القرن الثامن عشر. الاستشراق، بناء على هذه المعاني، كان مرتببًا ارتباطًا وثيقًا بالاستعمار. وفقًا لسعيد، يشكّل الاستشراق "أسلوبًا غربيًا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه". ويضيف كذلك أنّ "الاستشراق [...] ينحصر في العدوان والنشاط وإصدار الأحكام، وفرض الحقائق والمعرفة" (المصدر السابق).

من هذه التعريفات ينبع وجود روابط أكاديميّة، معرفيّة ومؤسّسائيّة بين الاستعمار بوصفه مشروعًا سلطويًا والاستشراق. هذه الروابط قد تكون ثنائيّة الاتجاه؛ أحد اتجاهيها يعبر عن تأثير الاستشراق على الاستعمار، والآخر يعبر عن التأثير العكسيّ؛ إذ إنّ الجهود لبحث المشرق غدّت الاستعمار الغربيّ للمشرق بأفكار مسبقة وتوجّهات، ولكن الاستعمار المشبّع بهذه الأفكار حاول أن يُخضع المشرق لها أيضًا (المصدر السابق)، أي أن يجعل المشرق ملائمًا لصورته في ذهن المستعمرين. فلعلّ أبرز العلاقات التكاملية بين الاستعمار والاستشراق تتمثّل في غزو نابليون لمصر والشام (1789)؛ إذ سعى نابليون لدراسة المشرق قبل الغزو. رأى الفرنسيّون أنفسهم مخلصين للمشرق "الجاهل والبدائيّ"، وقد اصطحب نابليون معه عدّة باحثين في العلوم الاجتماعيّة وعلوم الطبيعة لدراسة وتوثيق مصر والشام (Lockman).



(2009).<sup>3</sup> وعلى الرغم من أنّ سيطرة الفرنسيين على مصر لم تَظُلْ، فإنّ التراكم المعرفي الذي تولّد منها غَدَى المسعى الاستعماريّ الفرنسيّ للجزائر (Ibid).

في القرن التاسع عشر، أخذ الاستشراق يتجسّد كـمجال بحث أكاديميّ في عدّة مؤسّسات وإصدارات أكاديميّة (Ibid). وقد أقيمت مدرسة اللغات المشرقيّة الحيّة (The school of living oriental languages) في باريس في أواخر القرن الثامن عشر، ونمت عدّة أجيال من المستشرقين الأكاديميين خلال قرنهما الأوّل. من بين طلابيّ المستشرقين كان "دي ساسي" (Silvestre de Sacy) الذي يُعتبر المؤسّس للنهضة الاستشراقية، والذي تُمثّل استشارته للحكومة الفرنسيّة المستعمرة بدايةً تأثير الدراسة الاستشراقية الجديدة على الحكومة الفرنسيّة المستعمرة.<sup>4</sup>

تبعاً لساسي، كان افتراض معظم المستشرقين الأكاديميين وغيرهم أنّ محور الأبحاث الاستشراقية يجب أن يكون فقه اللغة (Philology). وقد اختص العديد من باحثي الشرق في ترجمة النصوص العربيّة والتركيّة والفارسيّة الكلاسيكيّة إلى اللغات الأوروبيّة لتكون هذه النصوص المرجعيّات الأكاديميّة لمن يريد دراسة الشرق (سعيد، 2017). كان الافتراض أنّ دراسة اللغات الشرقيّة وتحليل النصوص الشرقيّة الكلاسيكيّة يكفيان لفهم الطابع الحضاريّ الجوهريّ للشرق. ووفقاً لهذا الافتراض، الطابع الحضاريّ للمشرق هو طابع ثابت وخارج عن التاريخ، وبالإمكان إدراكه من خلال النصوص الكلاسيكيّة الشرقيّة، وهو ما أدّى إلى نظرة تصوّر الشرق على أنّه وحدة متماسكة تميل إلى الثبات والجمود والتصلّب (المصدر السابق).

هذه النظرة المعرفيّة للشرق كانت واضحة في أعمال العديد من الأدباء والرّسامين والفنّانين الآخرين (Laffey, 1969; Nash, 1930)، وذلك من خلال بروز عدّة عناصر في عرض المشرق: المشرق كمكان روحيّ ورومانسيّ، والإنسان المشرقيّ كإنسان تقوده المشاعر والشهوة واللذة الحسيّة، وذلك بخلاف الإنسان الغربيّ الذي يقوده المنطق (سعيد، 2017). هذه النظرة إلى الرجل المشرقيّ، وما يليها من نظرة إلى المرأة المشرقيّة، كانت مجسّدة في الفنون التصويريّة إلى حدّ كبير.<sup>5</sup>

3. صدرت دراسات هؤلاء الباحثين لاحقاً في الغرب في كتاب "توصيف مصر" (Description de l'Egypte) (Lockman, 2009).

4. كان مستشاراً للحكومة الفرنسيّة في الشؤون الإسلاميّة، وقد أسهم كذلك في إقامة مركز "المجتمع الآسيويّ" (The Asiatic Society)، وهي منظمة ضمّت باحثين متنوعيّ المجالات في شؤون آسيا والمشرق من جميع أنحاء العالم (Lockman, 2009).

5. منذ ابتكار آلة التصوير، كان المشرق موقعاً مثيراً للمصوّرين الغربيين (Behdad & Gartlan, 2013)، بل إنّه حتّى قبل عصر التصوير، كان المشرقيّون موضوعاً أثار كثيراً من الرّسامين الغربيين، وبالإمكان أن ترى على نحو ثابت في معظم أعمالهم طابع الرجل المشرقيّ المليء بالشهوات والذي تمثّل في الفنّ (كالرسم والتصوير -على سبيل المثال). فقد سعت بعض المشاريع الاستشراقية في زمن الاستعمار الغربيّ للشام، أن تقوم ببعض المشاريع الفنيّة التي ترمي إلى إخضاع المشرق (Beckles, 2013).

وأما الاهتمام الاستشراقيّ البريطانيّ في المشرق، فقد ازداد مع الانسحاب الفرنسيّ من مصر وصعود محمّد علي إلى السلطة، ورافقته مجموعة من المشاريع الاستشراقية الأكاديمية والمعرفية والمؤسّساتية. في تلك الفترة، حصلت بعض التغييرات المعرفية في ما يتعلّق بالمشرق نتجت عن تراكم العلاقة بين المغرب والمشرق، بالإضافة إلى تراكم الدراسات المشرقية للنصوص الكلاسيكية الإسلامية خلال القرن التاسع عشر. هذه التراكمات ولدت مجموعة افتراضات اتخذها المستشرقون البريطانيون مسلّمات (Lockman, 2009). فمن ناحية، ظهر التّيار الذي رأى المشرق منبعا للرومنسية والشهوات، ومقابلته ظهر تيار استشراقيّ أكثر تطوّفاً يرى الإنسان المسلم كائناً مختلفاً ومتخلفاً اختلافاً جذرياً عن الإنسان الغربيّ (Ibid). عرض هذا التّيار الإنسان المشرقيّ ("Homo Islamicus") على أنّه إنسان ينتمي إلى حضارة في تراجع مستمرّ بالتوازي مع صعود الحضارة الغربية. هذه النظرة تغدّت من الفكرة التي ترى التاريخ الإنسانيّ سلسلةً من الحضارات المتعاقبة والتي كانت مؤثّرة في الغرب وبارزة في كتابات العديد من المفكرين والفلاسفة -هيجل وشبينجلر وآخرين.<sup>6</sup>

من هذه النظرة، بدا الاستعمار أمراً طبيعياً ملائماً لطبيعة التاريخ، بل بالإمكان النظر إليه كأمر مطلوب؛ إذ إنّ الحضارة الإسلامية بعد أوجها في القرون السابقة "باتت حضارة استبدادية، غير مرنة وغير متقبّلة للتأثيرات الخارجية" (Ibid). ومن هنا فإنّ كلّ من كتب عن الشرق يراه مكاناً يحتاج من الغرب أن يوليه اهتماماً، ويقوم بإعادة بنائه أو تخليصه (سعيد، 2017). استُخدمت هذه النظرة تبريراً نظرياً للاستعمار،<sup>7</sup> وتلازمت هذه النظرة الثنائية بين المتقدّم والمتخصّر الغربيّ صاحب المسؤولية تجاه الشرق بالسفر إليه وتولي أمر سكّانه (المصدر السابق). وكانّ الشرقيّ ينتمي إلى جنس محكوم لا بدّ من إخضاعه.

قصارى القول، على الصعيد المعرفيّ كان هنالك افتراضان أساسيان يشيّدان النظرة الاستشراقية للاستعمار. الأوّل كان سائداً في سياق الاستعمار الفرنسيّ للمشرق، وبناءً عليه الإنسان المشرقيّ هو إنسان تفوده الشهوات والملذات. والثاني كان سائداً في سياق الاستعمار البريطانيّ للمشرق، ووفقاً له الإنسان المشرقيّ هو إنسان متخلف وينتمي إلى حضارة منحسرة وباتت غير متقبّلة للعلم والتطوّر. كان لهذين الافتراضين تأثير متبادل مع المشاريع الاستعمارية. في الحالة الاستعمارية الاستيطانية الصهيونية، الخطاب الاستشراقيّ الصهيونيّ الملازم للمشروع الاستعماريّ انطلق من نزع الرابط بين الفلسطينيين ووطنهم،

6. من الأمثلة البارزة التي تمثّل هذا التّباين المستشرق المتطوّف كان كتاب رينان (1883)، الذي يحمل العنوان "الإسلام والعلوم"، ويعرض الرجل "المحمديّ" (المسلم) على أنّه رجل "حافظ على التعلّم، والعلوم، وكلّ ما تمثّله الروح الغربية" (مقتبس لدى: سعيد، 2017).

7. في كتاب "فصول من مبادئ القانون الدوليّ" -على سبيل المثال- يقول الكاتب إنّه يجب على الدول المتقدّمة أن تضمّ أو تحتلّ مناطق الأرض التي توصف بأنّها غير متحصّرة (Westlick, 1894).

بإدعاء أنهم مجرد "عابرين" قذفتهم الرياح، كما يقول نتنياهو في كتابه "مكان تحت الشمس"، ومع أول هبة رياح سوف تقذفهم إلى الخارج، والثاني اعتبار المشروع الصهيوني مشروعًا تحديثيًا للشرق (Sadi, 1997)، وهو خطاب يرافق نتنياهو حتى اليوم في عرض إسرائيل بوصفها قوةً تكنولوجيةً تستطيع تحديث الشرق. لذلك يُحاجج هذا الفصل بأن نتنياهو انطلق -في بتره للعلاقة بين الفلسطينيين ووطنهم- من خطاب استشراقيّ، رابطًا مقاومة الفلسطينيين للمشروع الاستعماريّ الصهيونيّ بصراع الشرق ضدّ الحضارة الغربيّة، ومعتبرًا المشروع الصهيونيّ رأس الحربة في هذا الصراع وممثلًا للحضارة الغربيّة في صراعاها التاريخيّ مع الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

### الأسس الاستشراقية في المشروع الصهيونيّ

ظهر تأطير الصراع الحضاريّ على نحوٍ مكثّف لدى نتنياهو في كتابه "مكان تحت الشمس". ولم ينطلق نتنياهو من هذه المنظومة في تحليلاته ومقارباته للصراع والمشروع الصهيونيّ. فكتابه "مكان تحت الشمس" في النسخة الإنجليزيّة (Netanyahu, 1993)، سبق مقال صموئيل هانتنجتون وكتابه حول صدام الحضارات،<sup>8</sup> اللذين صكّ من خلالهما نموذجًا فكريًّا ("بَرْدَايم") جديدًا لفهم وتفسير وتحليل العلاقات الدوليّة بعد الحرب الباردة، أطلق عليه نموذج "صدام الحضارات". ولم يكن هانتنجتون الوحيد من الباحثين والمنظرين الذي نظّر وكتب عن صراع الحضارات، ولكّنه كان أشهرهم. فنتنياهو ليس منظرًا سياسيًا، بل هو يقرأ أحداثًا سياسيّة وتاريخيّة ويعرضها في كتبه، ولكن مقاربة صدام الحضارات هي الإطار الأهمّ الذي يصلح لتأطير كتاباته نظريًّا. وبكونه سابقًا لهانتنجتون، ليس من المبالغ به القول إنّ نتنياهو هو أحد أقطاب اليمين المحافظ عالميًّا، وسبق صعود اليمين المتطرّف في الغرب في العقد الأخير. وتماهيه مع المحافظين الجدد في التسعينيات وبداية الألفية الجديدة كان طبيعيًّا من الناحية الفكرية، وتماهيه لاحقًا، أو تماهي اليمين المتطرّف في الغرب معه، هو كذلك طبيعيّ جدًّا.

قبل عرض تصوّرات نتنياهو وتأطيره للمشروع الصهيونيّ والصراع مع الفلسطينيين والعرب والمسلمين كصراع حضارات، سنعرض أهمّ ما يحمل هذا النموذج الفكريّ الذي صكّه هانتنجتون، مع التأكيد مرّة أخرى أنّ أفكار نتنياهو ومقولاته كتبها قبل مقولة هانتنجتون دون أن يؤطرها في هذا النموذج الفكريّ والمعرفيّ. وكذلك لن ننقد ونفكّ هذا النموذج الفكريّ في هذا الفصل؛ إذ لقد فعل ذلك كثيرون -وعلى رأسهم المفكّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد- بتعرّضهم لنقده من الناحية المفاهيميّة والمعرفيّة.

8. نشر هانتنجتون مقاله في صيف عام 1993، في الدوريّة "علاقات خارجيّة" (Huntington, 1993)، وصدر كتابه، الذي أعقب المقال وتناول الموضوع ذاته، عام 1996 تحت الاسم "صدام الحضارات" (Huntington, 1996).

ينتمي هانتنچتون إلى اليمين المحافظ من حيث أفكاره، وهو اليمين الذي هَيَمَنَ على السياسة الخارجية الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول عام 2001 التي أعطت دفعة وقوة لخطاب اليمين المحافظ في الولايات المتحدة ومنظريه الذين اعتبروا أنَّ الصراع في العالم هو صراع حضاريّ، وليس سياسيًا أو إقليميًا. وانتمى نتنياهو إلى هذا اليمين وأفكاره في بداية حياته السياسيّة المبكرة في السبعينيّات والثمانينيّات، وبنى علاقات قويّة مع شخصه من سياسيّين ومنظّرين وباحثين. كان ذلك قبل أن يتحوّل نتنياهو في العَقد الأخير إلى يمين متطرّف. وينتمي إلى هذا التيّار كذلك المؤرّخ الأمريكيّ اليهوديّ برنارد لويس، الذي أشار في إحدى مقالاته التي سبقت مقالة هانتنچتون إلى حتميّة الصدام الحضاريّ بين الغرب والإسلام. ففي مقال نشره لويس في العام 1990 حول "جذور السخط الإسلاميّ"، يقول:

ينبغي أن يكون واضحًا الآن، أننا نواجه شعورًا وحركة يتجاوزان كثيرًا مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تجسدها. ولا يقلّ هذا عن كونه صدامًا بين الحضارات. إنّه ردّ فعل غير عقلائيّ، ولكنّه مرتبط بخضم قديم لتراثنا اليهوديّ المسيحيّ ولما نحن عليه في الحاضر، وضدّ توسّعهما معًا. ومن جانبنا من المهمّ جدًّا ألاّ نسقط أيضًا في ردّ الفعل غير العقلائيّ والمتأصل في التاريخ ضدّ هذا الخصم (سعدي، 2006، ص 85).

يشير لويس أنّ الحضارة الغربيّة تستند إلى التراث اليهوديّ المسيحيّ، وتلك مقولة يتبنّاها اليوم اليمين المتطرّف في أوروبا في مواجهة المسلمين الذين يعيشون أو يتوافدون إلى أوروبا، كما أنّه يعتبر الحضارة العربيّة والإسلاميّة غير عقلائيّة وتحمل عداة متأصلًا وتاريخيًا للحضارة الغربيّة. في حين أنّ لويس ركّز على الصدام الحضاريّ بين الغرب والإسلام، وذلك بسبب تخصّصه في التاريخ الإسلاميّ، ممّا جعله المرجعيّة الاستشراقية للمحافظين والمحافظين الجدد في ما يتعلّق بالإسلام والتاريخ الإسلاميّ، أشار هانتنچتون إلى سبع حضارات في العالم ستتصارع في النظام الدوليّ، ولكنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ لويس أثر في مقولاته على تأطير هانتنچتون النظريّ عندما تناول في كتابه الحضارة الإسلاميّة، معتبرًا أنّ الصراع الحقيقيّ سيكون بين الغرب والإسلام. وحملت كتابات نتنياهو ومقولاته -ولا سيّما في كتابه "مكان تحت الشمس" - مثل هذه المقولات حرفًا بحرف، ومنها ما أشار إليه لويس في مقاله، أنّ كراهية المسلمين للغرب تعود إلى رفضهم للقيم الغربيّة؛ وذلك بسبب سلسلة من الإحباطات المتتالية التي تتجسّد في فقدانهم النفوذ العالميّ. ثمّة مقولة سيردّها نتنياهو كثيرًا في خطابه مفاضة أنّ هدف "الإسلام المتطرّف" هو السيطرة على العالم والقضاء على قيم الغرب. بيّد أنّ نتنياهو لا يعرّف في كتاباته مفهوم "الإسلام المتطرّف"، ويمكن القول من

متابعة كل خطاباته وقرآته كنبه إن كل عربي أو مسلم يتحدى المشروع الصهيوني والنفوذ الغربي هو "إسلامي متطرف" - وإن كان يحمل فكرًا قوميًا.

يعتقد هانتنجتون أنّ الصدام المركزي في صراع الحضارات سيكون بين الإسلام والغرب؛ وذلك بسبب موقع الإسلام في الخريطة الجيو-سياسية المعاصرة. يشير هانتنجتون إلى بواعث صراع الحضارات، ومنها أنّ الاختلافات بين الحضارات هي اختلافات حقيقية، وإلى ازدياد الوعي الحضاريّ بسبب التفاعلات والاحتكاكات بينها، وتراجع دور الدولة كمصدر للهوية، فضلًا عن أنّ صعود الغرب إلى أوج قوته دفع الشعوب الأخرى للشعور بالحنين والعودة إلى جذورها الحضارية، كما أنّ الاختلافات الحضارية غير قابلة للتسوية والحلول الوسط (Huntington, 1996). ويخصّص هانتنجتون في كتابه حيزًا لمناقشة المسألة الديمجرافية، بوصفها من بواعث الصدام الحضاريّ، إذ يعتقد أنّ تكاثر المسلمين الطبيعيّ سيدفع بهم إلى الهجرة إلى الغرب، وهذا الأمر سيشكل تحدّيًا ثقافيًا للحضارة الغربية، وسيحرّك الصدام الحضاريّ ويضخّ فيه حيوية جديدة؛ فالمسلمون لن يتخلّوا عن ثقافتهم، وسيعملون على الحفاظ عليها، بل على نشرها في الغرب كذلك - وهنا تكمن خطورة التكاثر الديمجرافيّ على الغرب.

وبالعودة إلى برنارد لويس، نجد أنّه في لقاء أجرته معه صحيفة "هآرتس" الإسرائيلية عام 2001، حول تطير الصراع العربيّ الإسرائيليّ على أنّه صراع حضاريّ، يقول: "أعتقد أنّ هناك الكثير من هذه الحقيقة في هذا الأمر، الفرق لا يكمن فقط بين ديارتين مختلفتين، وإلّا ما بين كتلتين حضاريّتين مختلفتين" (سعدي، 2006، ص 85-86). يمكن القول إنّ برنارد لويس كان أول من استخدم المصطلح "الإرهاب الإسلامي"، وأدخله إلى قاموس اليمين المحافظ في الولايات المتحدة، وذلك في المقال القصير الذي نشره في الكتاب الذي حرّره تنيهاو عام 1987 بشأن الإرهاب. وقد وضع لويس عنوان المقال على صيغة سؤال: "إرهاب إسلامي؟" (لويس، 1987، ص 85). يناقش لويس في هذه المقالة فكرة استخدام مصطلح "إرهاب إسلامي"، وهو يرى أنّه في الإمكان استخدام هذا المصطلح، على الرغم من مقدّمته القصيرة جدًّا والخاطفة التي تشير إلى معارضة الإسلام للإرهاب، ولكنّه يتابع في مقاله قائلاً إنّ الإسلام يحمل جوهرًا سياسيًا مطبوعًا به، كما أنّ السياسة في الشرق هي في جوهرها دينية. وبعد ذلك، يعرض لويس مبرراته لاستخدام المصطلح "الإرهاب الإسلامي"، في كون الإسلام مصدر شرعية السيادة والتجنيد للأفكار المتعلقة بالإرهاب. ويشير لويس أنّ الصراع بين الإسلام والعدو الخارجي لا ينتهي إلّا باستعباد العدو الخارجي أو باعترافه الإسلام. مقال لويس لا يجيب على نحو قاطع عن عنوان المقال؛ فهو مقال غير متلاحم من حيث الأفكار والمعطيات والصورات التاريخية، ولكنّه يحاول الوصول إلى نتيجة مُفادها أنّ الإرهاب له جذور فكرية وتاريخية في الإسلام، دون أن يقدم جوابًا قاطعًا عن سؤاله.

## فلسطين: مركز لصراع الحضارات

### سردية المستعمر

يزعم هذا الفصل أنّ نتنياهو كان من السياسيين الأوائل الذين أظروا على نحوٍ منهجيّ المشروع الصهيونيّ في إطار منظومة صراع الحضارات، معتبراً أنّ المشروع الصهيونيّ جزء من الحضارة الغربيّة التي تعيش في صراع حضاريّ مع الحضارة العربيّة - الإسلاميّة. يعتبر نتنياهو أنّ إنتاج شعب فلسطينيّ وهويّة وطنيّة فلسطينيّة كان مؤامرة عربيّة لإسقاط حقّ اليهود في فلسطين.

فطيلة هذا التاريخ الطويل، لم يُعرب السكّان العرب في أرض إسرائيل، ولو تلميحاً، عن رغبة في الاستقلال القوميّ، أو فيما يعرف اليوم بـ "تقرير المصير". كان هنالك عرب عاشوا في أرض إسرائيل مثلما عاش عرب آخرون في أماكن أخرى كثيرة، ولكن لم يكن هناك شعب فلسطينيّ ذو وعي قوميّ أو هويّة قوميّة، أو حتّى مصالح قوميّة مشتركة، ومثلما لم تكن دولة فلسطينيّة، لم يكن شعب فلسطينيّ، أو ثقافة فلسطينيّة (نتنياهو، 1999، ص 100-101).

يقارن نتنياهو المرّة تلو الأخرى "الشعب الفلسطينيّ" (الذي حين يذكّره يضعه على هذا النحو بين مزدوجين) بالألمان الذين كانوا يعيشون في إقليم السوديت التشيكوسلوفاكيّ في ثلاثينيّات القرن الفائت. ويشير إلى أنّه في إطار سعي النازيين إلى تفكيك تشيكوسلوفاكيا اخترعوا شعباً خياليّاً هو "الألمان السوديت"<sup>9</sup> وعلى غرار السوديت، أكد نتنياهو في كتابه أنّ الدول العربيّة عرفت أنّ سيطرتها على الضفّة الغربيّة ستحسم مصير إسرائيل، "ولذا قامت بشنّ حملة تهدف إلى إقناع العالم والسكّان العرب في هذه المنطقة أنّهم أبناء شعب مستقلّ

9. السوديت إقليم يقع في غرب تشيكيا على الحدود مع ألمانيا. كان سابقاً جزءاً من الإمبراطورية النمساوية المجرية. وعقب هزيمة ألمانيا في الحرب العالميّة الأولى، قرّر مؤتمر الصلح في باريس اقتطاعه من ألمانيا وإلحاقه بتشيكوسلوفاكيا. وكان 95% من سكّانه هم من الألمان؛ ولذا طالب هتلر عام 1938 بإجراء استفتاء شعبيّ بين سكّان الإقليم ليقرّروا فيه إمّا البقاء مع تشيكوسلوفاكيا أو الانضمام إلى ألمانيا. ورفض رئيس تشيكوسلوفاكيا ذلك، واعتبره تدخّلاً في شؤون بلده الداخليّة، فهذّب هتلر باعتماد القوّة لتحقيق ذلك، وهو ما أدى إلى تأزم العلاقات الدوليّة في أوروبا نظراً إلى أنّ تشيكوسلوفاكيا كانت قد وقّعت اتّفاقيات تحالف مع فرنسا والاتّحاد السوفييتيّ، وبالتالي إذا قام هتلر بشنّ حرب ضدّ تشيكوسلوفاكيا فإنّه سيُلزم الدولتين بالوقوف إلى جانبها. وبغية الخروج من هذا المأزق، دعا رئيس الحكومة البريطانيّة تشميرلين إلى عقد مؤتمر لتسوية هذه المسألة، وعُقد هذا المؤتمر في ميونيخ، بين الـ 29 من آب والفتح من أيلول عام 1938. وحضره زعماء بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا، ووقّعت في ختامه معاهدة ميونيخ التي تضمّنت ضمّ إقليم السوديت إلى ألمانيا. واضطّرت تشيكوسلوفاكيا إلى الرضوخ لتلك الشروط، فدخلت القوّة الألمانيّة إقليم السوديت في الأوّل من تشرين الأوّل عام 1938. وتاريخياً، كان اجتماع ميونيخ المسماز الأخير في نعش السلام الأوروبيّ والعالميّ بصورة عامّة، وذلك لأنّه أعطى دليلاً لهتلر على ضعف فرنسا وتردّد بريطانيا في الوقوف في وجه أيّ عمل يقوم به مهما كان، فقرّر ضمّ تشيكوسلوفاكيا بأكملها إلى ألمانيا في آذار عام 1939، وكان ذلك بمثابة مقدّمة لاندلاع الحرب العالميّة الثانية. ومع نهاية الحرب وهزيمة ألمانيا، استعادت تشيكوسلوفاكيا الإقليم، وطُرد معظم السكّان الناطقين بالألمانيّة إلى ألمانيا (شلتح، 2014).

وأصحاب الحق في تقرير المصير" (المصدر السابق). وبحسب ذلك، الفلسطينيون شعب غير قائم، وهو من صنعة العالم العربي الساعي إلى القضاء على إسرائيل (شلت، 2014، ص 77-78). وتعتبر هذه أهم تصوّرات نتياهو الأيديولوجية بشأن المسألة الفلسطينية.

## إسرائيل رأس الحربة في صراع الحضارات

يؤطر نتياهو القضية الفلسطينية في الصراع الحضاري والتاريخي بين الغرب المسيحي والشرق العربي الإسلامي، ويدّعي - في سرد تاريخي مقتضب ومنزوع السياق والتحليل المعمق - أنّ الصراع التاريخي بين المشروع العربي - الإسلامي والمشروع الغربي يمتد إلى يومنا هذا، وأنّ القضية الفلسطينية هي جزء أو مركّب من هذا الصراع الحضاري ليس إلا. ويعدّد الإخفاقات التاريخية التي مرّ بها العرب والمسلمون، والتي جعلت عداءهم للغرب يتصاعد ويزداد حتّى اليوم، وهو يعيد أو يكرّر تقريبًا سردية برنارد لويس في هذا الصدد؛ إذ يعتبر نتياهو أنّ العداء للغرب وأزمة الشرعية في العالم العربي لهما علاقة بصعود ما يسميه "الإسلام المتطرّف" بعد انهيار الدولة العثمانية (نتياهو، 1999، ص 163)، ويرى كذلك أنّ هدف ما يسميه هذه المرّة "الإسلام الاصولي" هو:

سيطرة الإسلام على العالم كلّ، وإلحاق الهزيمة بالكافرين غير المسلمين في حرب مقدّسة [تحت مسمّى الجهاد]، والأهداف الفورية الفعلية لهذا الجهاد، ليست الدول غير الإسلامية القويّة التي يصعب عليهم مهاجمتها بصورة مباشرة، إنّما الدول الإسلامية، بالذات. لذا يطمح الأصوليون إلى الإطاحة بكلّ الحكومات الكافرة في أربعين دولة إسلامية، وشطب هذه الدول نهائيًا ودمجها في دولة إسلامية واحدة (المصدر السابق، ص 169).

علاوة على محاولة السيطرة على العالم من خلال الحرب المقدّسة، تتبنّى الحركات الإسلامية كذلك الطريقة الديمقراطية للسيطرة على الدول العربية والإسلامية، إذ يعتبر نتياهو أنّ مصدر المطالبة بالديمقراطية في العالم العربي هي الحركات الإسلامية، وذلك على الرغم من عدم وجود أيّة صلة بين هذه الحركات والديمقراطية، وإنّما هدفها هو السيطرة على الأنظمة العربية عن طريق الديمقراطية (المصدر السابق، ص 154-155).

ويوضّح نتياهو أنّ دعوة "الأصوليين الإسلاميين" إلى استعباد العالم كلّ "تبدو هدفًا بعيدًا جدًّا، ولكن إذا أضفنا عليها تمسّكهم بالقيم الدينية، وضمان الجنة للمؤمنين، تنشأ أمامنا مؤامرة عظيمة" (المصدر السابق، ص 170). ويعتبر نتياهو أنّ هذه الأيديولوجية "أفطعت من التفسير المتشدّد للقرآن الذي يقسم العالم إلى منطقتين: "دار الإسلام، ودار الحرب". كما أنّ القرآن لا يترك مجالًا للشكّ، بالنسبة لاستعلاء المسلمين على الكافرين في

المناطق الخاضعة لسلطة الإسلام، في حين يكلفهم بإدارة حرب مستمرة ضد الكافرين في الديار الأخرى" (المصدر السابق، ص 171). بناء على كل ذلك، يعزو نتنياهو رفض العالم العربي لوجود إسرائيل إلى الجذور الإسلامية المعادية لليهود، ولإثبات ذلك يسوق أدلة هشة ومفتعلة، لكنّها غير منفصلة عن مدرسة برنارد لويس الاستشراقية، إذ يقول:

فطيلة مئات السنين، عانى اليهود من الإذلال والمطاردة، على أيدي العرب، وكانوا يُقتلون أحياناً، كما كان يحدث لأقليات أخرى تعيش في إطار المجتمع الإسلامي. ولكن الشعب اليهودي، كان هو الوحيد، من بين كل هذه الأقليات في العالم العربي، الذي نجح في التغلب على هذا القمع، وتحقيق استقلاله. علاوة على ذلك، استطاع اليهود تأسيس حضارة "أجنبية" في قلب المنطقة العربية، وفصلوا بين جزأها الشرقي والغربي. والأسوأ من ذلك كله أنّ الشعب الذي أحدث هذا التحدي الكبير لم يكن عربياً ولا مسلماً، لذا فعداء العرب الحاليّ لإسرائيل، تعود جذوره لعداء سابق، قديم وأساسي، وأنّ قيام دولة إسرائيل عزّز هذا العداة فقط (المصدر السابق، ص 171-172).

يدلّ الاقتباس على تحليل كاذب ومشوّه لا لتاريخ اليهود في المجتمع الإسلاميّ فحسب، وإنّما كذلك لجذور المشروع الصهيونيّ الذي تأسس في أوروبا وحملّه يهود أوروبيون لا يهود من المشرق العربيّ والإسلامي، ولكنّ من الواضح أنّ هذا التأطير الكاذب للتاريخ يرمي إلى تعزيز مقولة أنّ الصراع هو بين اليهود كجزء من الحضارة الغربية، والفلسطينيين كجزء من الحضارة الإسلامية، وأنّه من هنا، برأيه، جاءت كراهية العرب والمسلمين لإسرائيل؛ أي إنّها كراهية غير نابعة من العداة العميق تجاه الغرب فحسب، وإنّما -كما يكتب نتنياهو- "يمكننا أن نفهم بصورة صحيحة، الرفض الشديد الذي يبديه معظم العرب لوجود إسرائيل، فإسرائيل في نظرهم، دولة أسسها يهود أوروبيون، ومبنية على أساس نموذج الدول الليبرالية الغربية، وتمثّل سلاحاً للدول الغربية وأداة يُقصد بها إلحاق الذلّ والهوان بالأمة العربية من جديد" (المصدر السابق، ص 177).

يستشهد نتنياهو، في تأطيره للقضية الفلسطينية كصراع عربيّ - إسلامي، بتصريحات قادة عرب قرّنوا بين الاستعمار الغربيّ وقيام إسرائيل، وإطلاق مسمّيات تاريخية لها علاقة بفلسطين لوصف الصراع مع إسرائيل، على نحو ما نجد في دراسة وخطاب المقارنة بين إسرائيل ومملكة الصليبيين في فلسطين، واستعمال اسم "صلاح الدين" في الخطابات العربية والفلسطينية، كتعليق حافظ الأسد صورة لصلاح الدين الأيوبيّ على جدار مكتبه، على سبيل المثال، إذ يقول نتنياهو: "إنّ الرغبة في تكرار إنجازات صلاح الدين، في الوقت الحالي، كانت دائماً مصدر وحي للهجمات المتكررة على إسرائيل، والعمل المستمرّ ضدّ



أنظمة الحكم الموالية للغرب، والمحاولات العديدة لإنهاء الوجود الغربيّ في الشرق الأوسط" (المصدر السابق، ص 179-180).

ويصل نتنهاهو إلى نتيجة مُفادها أنّ العداة لإسرائيل ليس نابعا من كونها دولة مستعميرة، ولا لكونها دولة يهودية، بل هو عداة أوسع للوجود الغربيّ في المنطقة؛ وإسرائيل تمثل جزءا من هذا الوجود. في هذا يقول في كتابه:

الآن نستطيع أن نفهم السبب الذي حال، سنة بعد سنة، دون تسوية النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، فكلّ حروب العرب ضدّ إسرائيل، والأعمال العدائية التي قاموا بها ضدها في فترات ما بين الحروب، تنبع من ثلاث نظريات ترتبط ببعضها البعض، وتشكّل معًا النواة الحقيقية للنزاعات المتعدّدة في الشرق الأوسط: رفض القومية العربية لوجود أمة سيادة غير عربية في الشرق الأوسط، سعي الإسلام الأصوليّ لتطهير المنطقة من أيّ نفوذ غير إسلاميّ، عداة العالم العربيّ الشديد والتاريخيّ للغرب [...] نرى بوضوح أنّ مصدر رفض وجود إسرائيل، ليس خاصًا بالدولة اليهودية، بل إنّ عداة العرب لإسرائيل هو جزء واحد ضئيل فقط، من عداة أوسع بكثير، كان سيظلّ موجودًا، حتّى لو لم تقم دولة إسرائيل (المصدر السابق، ص 180).

يكرّر نتنهاهو، في كتابه "الحرب على الإرهاب: كيف تهزم الأنظمة الديمقراطية الإرهاب المحليّ والإرهاب الدوليّ"، الفكرة المركزية التي طرحها في كتابه "مكان تحت الشمس"، والتي مُفادها أنّ العداة لإسرائيل هو جزء من العداة للحضارة الغربية. ففي فصل مخصّص لهما يسمّيه "صعود الإسلام العسكري"، يقول:

لا يمكن أن نفهم مدى عداة وخطورة الإسلام العسكريّ على الولايات المتّحدة وأوروبا دون الوقوف على جذور الكراهية العربية - الإسلامية للغرب. بسبب السحر المعادي لإسرائيل على وسائل الإعلام في الغرب، هنالك الكثير في أيّامنا ممّن يعتقدون أنّ العداة الشديد المنتشر في العالم العربيّ والإسلاميّ تجاه الولايات المتّحدة هو ظاهرة وُلدت مؤخرًا، نتيجة تأييد الغرب لدولة اليهود، وأنّ هذه العدائية ستنتهي عندما يتحقّق السلام بين العرب وإسرائيل، ولكنّ ليس هنالك ما هو أبعد عن الحقيقة من ذلك. جذور العداة للغرب عميقة، تعود إلى مئات السنين من النمو والصعود، وتشكّل حتّى اليوم القوّة الدافعة المركزية للثقافة السياسية والعسكرية العربية - الإسلامية. هذه العدائية قائمة، وإن لم تكن دولة إسرائيل (نتنهاهو، 1996، ص 83).

في الكتاب نفسه يقول: "داعمو الإسلام المتطرّف والقوميّة العربيّة لا يكرهون الغرب بسبب إسرائيل. إنهم يكرهون إسرائيل بسبب الغرب" (نتياهو، 1996، ص 88).

## الانتصار في صراع الحضارات ودور الدين في الانتصار

على العكس من كتاب "مكان تحت الشمس"، كان الكتاب الذي حرّره عام 1987 والذي حمل العنوان "الإرهاب: كيف تهزم الأنظمة الديمقراطية الإرهاب"، أكثر جديّة في تناوله الأيديولوجي لموضوع "الإرهاب"، والذي يطلقه على حركات المقاومة والتحرّر الوطنيّ في العالم.<sup>10</sup> وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب نُشر قبل "مكان تحت الشمس"، فإنّه يتطرق تطرّفًا عينيًّا إلى موضوع الإرهاب وعلاقته بالشرق. وشارك في كتابة فصوله شخصيات أمريكية وإسرائيلية بالأساس، من بينهم برنارد لويس وجورج شولتز ويتسحاق رابين، وكتب مقدّمته وخلاصته بنيامين نتياهو، فضلًا عن فصل كتبه والدّه بن نسيون نتياهو (نتياهو، 1987). في كتاب نتياهو عن الإرهاب، يستمرّ في تأطير الصراع حضاريًّا، وذلك من خلال نفيه لإمكانيّة التوصل إلى حوار بين الغرب و "الإرهابيين". ففي خلاصة الكتاب لا ينفكّ عن مخاطبة الغرب بأستاديّة، مشيرًا إلى سذاجتهم في التعامل مع "الإرهاب" القادم من الشرق الإسلاميّ، وإلى تحايل الغرب في التعاطي مع هذا الموضوع نتيجة تأثيرين سلبيين: الأول أنّ الغرب يفضّل مصالح اقتصاديّة قصيرة المدى مع الشرق دون أخذ الانعكاسات السياسيّة لذلك بعين الاعتبار؛ والثاني غياب الشجاعة السياسيّة في مواجهة الإرهابيين، حتّى لا يشتدّ غضبهم (المصدر السابق، ص 248-249). لا يكتفي نتياهو بهذا التفسير الساذج والسطحيّ الذي يفسّر فيه سلوك الغرب تجاه الشرق -وهو بعيد كلّ البعد عن ذلك- بل إنّ يضيف العامل المركزيّ -من ناحيته- لهذا التقاعس، وهو أنّ الغرب يعتقد أنّه من خلال عمليّة سياسيّة يمكن التوصل إلى تفاهات مع "الإرهاب"، ويقصد نتياهو بلا شكّ الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة تحديدًا، حيث انطلقت نصوص كتبها، وبخاصّة تلك التي كتبها أو حرّرها عن الإرهاب، من اعتبار الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة مصدر الإرهاب العالميّ؛ إذ يرى نتياهو أنّ هذا الاعتقاد السائد في الغرب غير صحيح، وأنّه أحد الأخطاء الكبيرة في تعامل الغرب مع "الإرهابيين"، أي تصوّر الغرب أنّ العمليّة السياسيّة يمكن أن تحلّ كلّ صراع. وهو يرى أنّ هنالك صراعات لا يمكن حلّها حلًّا سياسيًا، بل بالمواجهة المستمّرة حتّى حسم المعركة مع الطرف الآخر، ويُسقّف إعجاب الغرب بأفراد من حركات التحرّر المستعدين للموت من أجل أفكارهم، إذ يشبّههم مرّة أخرى بالنازية. يقول نتياهو في هذا الصدد:

10. صدر هذا الكتاب عن معهد "يونتان" لدراسة الإرهاب؛ وهو مركز أسسته عائلة نتياهو وأطلقت عليه اسم ابنها يوني الذي لقي مصرعه في العمليّة العسكريّة عنتيبي (أوغندا)، وكان نتياهو بنيامين مديرًا لهذا المركز.

نحن نؤمن بقدرة العمليّة السياسيّة على تسكين [تخفيف] كلّ صراع تقريبًا وفي نهاية المطاف يكون حلّه. ونحن نميل إلى إعطاء هذا الاعتقاد للخصم كذلك. ولكن لا خطأ أكبر من الادّعاء أنّ هذا الاعتقاد مشترك مع الإرهابيين، الذين يستغلّون لغة السياسة ليقوّضوا أسس المجتمع [...] من الصعب لنا أن نقبل [يقصد الغرب]. وذلك أنّ دوافع الإرهاب تتعارض تمامًا من تصوّراتنا، وليس ثمة طريقة للتجسير بينهم وبيننا، حيث يفقد الغرب توازنه ويقف احترامًا عندما يرى الاستعداد للموت -ظاهرًا- من أجل فكرة. هو يميل إلى التصديق أنّ هذا الاستعداد يستند إلى فكرة، مُحقّقة، على الأقلّ في جزء منها. ولكن نظرة خاطفة في التاريخ تعلّمنا إلى أيّ مدى هذا التوجّه خاطئ وخطير. لا توجد أمثلة أفضل لمقاتلين أو حركات، كانوا مستعدّين للتضحية بحياتهم من أجل "هدف سامّ" -ظاهرًا- مثل طيّاري الكاميكاز اليابانيين وحركة الشباب الهتريّة (المصدر السابق، ص 249).

في نهاية المطاف، يهدف تننياهو إلى نزع كلّ صفة إنسانيّة عن أبناء حركات التحرّر في الشرق، عن أهدافهم، وأفكارهم، وأدوات نضالهم، وحياتهم، وقيمهم، بل عن مجرّد وجودهم كذلك، وذلك من خلال وضعهم في موقع نقيض كامل للحضارة الغربيّة. لذا، فمَهْمَة تننياهو تذكير الحضارة الغربيّة بسذاجتها وتقديعها على ذلك، وتَسْفِيه تعاطفها مع الآخر، وإن لم تكن تؤيّد. فحتّى الإعجاب والتعاطف دون التأييد غير مسموح لدى تننياهو، وهو بذلك يرمي إلى نزع إنسانيّة الغرب أيضًا، حتّى تكون المعركة بين الشرق "الإرهابي" والغرب "المتنوّر" صراعًا تضادّيًا لا مكان فيه لتسوية سياسيّة، ولا لغة مشتركة بينهم، ولا يحتمل مشاعر الضعف (التعاطف أو الإعجاب)، وبالتالي الحلّ الوحيد لهذا الصراع هو حسمه بالقوّة وإخضاع الآخر بلا رحمة. ومن هذه النقطة يمكن فهم الخطاب الإسرائيليّ الذي يتّهم الفلسطينيين بالتحريض، فسرديّة الفلسطينيين هي بالنسبة لتتنياهو تحريض، وإنسانيّة الفلسطينيين مزّيّفة، وحقوق الفلسطينيين كذبة، وهكذا تنتهي. يرى منطلق تننياهو أنّ وجود الفلسطينيين نفسه هو تحريض وخطر على الوجود اليهوديّ في فلسطين، بكونه وجودًا غربيًا. وهنا تظهر العلاقة في فكر تننياهو بين المشروع الصهيونيّ كمشروع استعماريّ استيطانيّ وخطابه الاستشراقيّ، فمن أدوات الاستعمار الاستيطانيّ نفى الواقعين تحت الاستعمار ومحوهم، ثقافيًا ووجوديًا -وهكذا تعاملت الحركة الصهيونيّة مع الفلسطينيين في فلسطين-، ونفيهم من خلال قطع العلاقة بينهم وبين الأرض ووطنهم، ونفي حقّهم في تقرير المصير كسائر الشعوب (بشارة، 1997).

بناء على هذا التأييد للصراع على أنّه صراع حضاريّ محتوم، يعطي تننياهو لنفسه دَوْر

"المخلص" للشعب اليهوديّ ولدولة إسرائيل، ولا ينفي عن هذا الدور البعد الدينيّ كلياً. نتنياهو ليس بشخص متدين، ولكنّه يستند في أفكاره إلى مرجعية دينية، وهو يرى في النصوص الدينية أحد مصادر قوّة الشعب اليهوديّ؛ ففي أحد تصريحاته خلال لقاء ينظمه سنويّاً في بيته لمنتدى التوراة على اسم "شموئيل بن أرتسي"، والد زوجته سارة، وخلال اللقاء الذي جمعهم في بيته في تشرين الأوّل عام 2017، قال نتنياهو: "لا وجود يهوديّ بدون التوراة، وبرأيي ليس هنالك مستقبل يهوديّ بدون التوراة، هذا الأساس الأوّل والأعلى الذي نقف عليه، هنالك من يحاول أن يهدم هذا الأساس، ويعون الله يمكن القول إنّنا نقف بثبات [ضدّ ذلك]" (ليس، 2017، 10 تشرين الأوّل، ص 1). ويُعدّ منتدى التوراة تقليدياً قام به بن جوريون وأكمّله بيچن بعد صعوده إلى الحكم، وجدّده نتنياهو وزوجته بالتعاون مع مركز ميراث بيچن، ولا سيّما أنّ المنتدى على اسم والد زوجته.

وينظر نتنياهو إلى نفسه على أنّه المخلص لدولة إسرائيل وضامن مستقبلها؛ إذ خلال استحضاره المعهود للمفازقات التاريخية، أشار نتنياهو في جلسته المذكورة في منتدى التوراة إلى أنّ دولة الحشمونائيين<sup>11</sup> صمدت 80 عامًا، وأنّه يعمل على أن تحتفل إسرائيل بعيدها المثويّ، حيث أشار قائلًا: "وجودنا غير مفهوم ضمناً، وسنعمل كلّ شيء للدفاع عن الدولة، فقد صمدت دولة الحشمونائيين 80 عامًا، وعلينا تجاوز هذا الرقم" (المصدر السابق).

بناء على ذلك، تستند رؤية نتنياهو إلى تعزيز الطابع اليهوديّ للدولة على حساب الهويةّ الإسرائيليّة. يرى الكاتب الإسرائيليّ ألون عيدان أنّ نتنياهو "يكبره إسرائيل بمعنى، يكبره الثوب الإسرائيليّ الذي ألبس على الجوهر اليهوديّ؛ فمن وجهة نظره، يخفي هذا الوشاح حقيقة أساسية: إسرائيل وُجدت لليهود فقط" (عيدان، 2017، 13 كانون الثاني). وكما يشير عيدان، نتنياهو في سبيل هذا الهدف حدّد حلفاءه: الصهيوتية الدينية واليهود الشرقيين؛ إذ إنّ الهويةّ اليهودية لدى هاتين الفئتين أهمّ من الهويةّ الإسرائيليّة، وهما مستعدتان للمُضيّ مع نتنياهو في سبيل تحقيق هذا الهدف: تقليص الهويةّ الإسرائيليّة وتضخيم الهويةّ اليهودية في تعريف إسرائيل لذاتها، وبلورة أهدافها. في هذا الصدد، لا بدّ من الإشارة أنّ نتنياهو أدرك القوّة السياسيّة والانتخابية الكامنة في استقطاب الشرقيين من خلال تعزيز سياسات الهويةّ، فهو يدرك كيف يفعل سياسات الهويةّ معهم، كونه يشترك معهم في الشعور بالملاحقة التاريخية من طرف النخب اليسارية القديمة، فقد ورث هذا الشعور من

11. تفيد المصادر التاريخية اليهودية أنّ دولة الحشمونائيين هي دولة يهودية في أرض فلسطين، امتدّ عمرها من عام 140 قبل الميلاد إلى 63 قبل الميلاد، أي إنّها عمّرت 77 عامًا. وقد بدأت مع تمرد الحشمونائيين الذين أقاموا نوعاً من الحكم الذاتي، ومن ثمّ دولة مستقلة، وتُعدّ في التاريخ الصهيونيّ الدولة اليهودية المستقلة منذ الخراب الأوّل للهيكل حتّى إقامة دولة إسرائيل. ويرتبط نتنهاو بصورة شخصيّة بهذه الفترة؛ ففي فترة حكمه الأولى فُتح النفق تحت المسجد الأقصى المبارك، وهو ما سُمّي في الأدبيات اليهودية نفق الحشمونائيين، والذي أدى الاحتجاج عليه إلى اندلاع انتفاضة فلسطينية. (روزنبرج، دت).

والده المؤرخ بن تسيون تنتياهو، ولذا فتشديده على الهوية اليهودية (على نحو ما تجلّى ذلك في قانون القومية - على سبيل المثال) هو جزء من توجهه أيديولوجي غير منفصم عن سلوك انتهازّي في تكريس التحالف بينه وبين الشرقيين والصهيوتية الدينية.

## خاتمة ونقاش

رمى هذا الفصل إلى تقديم قراءة تحليلية لبنيامين تنتياهو، فكراً وأيديولوجية وسلوكاً سياسياً، بوصفه قائداً انطلق في صياغة منظومته الفكرية من المقولات التأسيسية للفكر الصهيوني عمومًا، ومن فكر اليمين التنقيحي على وجه الخصوص. لم تكن أفكاره في العموم منفصمة عن هذه الأرضية السياسية والفكرية؛ فهو كولونيالي (أي استعماري - استيطاني) في تعامله مع الفلسطينيين ومع القضية الفلسطينية وحقّ تقرير المصير للشعب الفلسطيني، واستشراقي قديم وتقليدي في فكره وفي مقارنته للشعوب العربية، والإسلام والثقافة العربية - الإسلامية، ويحمل توجهًا سلطويًا في الممارسة السياسية. ولكن في هذه المسائل الثلاث لا نجد أنّ تنتياهو يختلف عن مجمل الفكر الصهيوني، مع إدراكنا لمدى وعمق التباين الذي أنتجه المشروع الصهيوني في صفوف اليهود في فلسطين والعالم. بيد أنّ تنتياهو يقدم مدمًا جديدًا للفكر الصهيوني، وهو اعتباره أنّ الصراع الذي خاضته الحركة الصهيوتية مع الفلسطينيين والعرب، لتنفيذ مشروعها في فلسطين، هو جزء من صراع حضاري تاريخي وديني بين الحضارة الغربية التي تعتمد على التراث المسيحي - اليهودي، والحضارة العربية - الإسلامية التي تعتمد على الإسلام. وبناء على هذه المقاربة الحضارية، فإنّ الحركة الصهيوتية لم تحمل مشروعًا تحديتيًا للشعب الفلسطيني في وطنه، بل هي رأس الحربة في الصراع الحضاري مع العرب والمسلمين.

لا تفصل المميّزات العامة لتنتياهو (كولونياليته واستشراقيته وسلطويته) عن هذه المقاربة الحضارية للصراع؛ إذ إنّ جميع هذه المميّزات هي جزء من الصراع الحضاري الذي يؤظّره تنتياهو. فالمشروع الكولونيالي الصهيوني في فلسطين كان يرمي إلى تأسيس دولة غير عربية وغير إسلامية في قلب المنطقة العربية - الإسلامية، ممّا أحدث برأيه صدمة حضارية وتاريخية جديدة للعرب والمسلمين تضاف إلى الصدمة الكبيرة من انهيار الحضارة العربية - الإسلامية، وصعود الحضارة الغربية. لذا، يرى أنّ حقد العرب والمسلمين على اليهود وإسرائيل غير نابع من وجود هذه الدولة فحسب، بل هو في أساسه عدا للثقافة الغربية التي زرعت هذا المشروع في المنطقة العربية - الإسلامية، ومن ثمّ فعداء العرب والمسلمين لإسرائيل هو جزء من عدائهم للحضارة الغربية.

ويرتبط الجانب الاستشراقي في فكر تنتياهو بتأطيره للصراع على أنّه صراع حضاري، من خلال

مثارته في الادعاء في كتبه أنّ الثقافة العربيّة والإسلاميّة هي نقيض الثقافة الغربيّة؛ فالثقافة العربيّة في جوهرها عنيقة، والإسلام غير متسامح مع الآخرين، والشعوب العربيّة لا تقبل الولاء إلاّ للقبيلة، والديمقراطيّة لا يمكن أن تكون نظامًا سياسيًا في المجتمعات العربيّة. في هذا الشأن، لا بدّ من التأكيد أنّ الاستشراق الذي يتبنّاه نتنياهو، كأداة تحليل ومقاربة للعرب والمسلمين، هو من نوع الاستشراق الذي ارتبط بالكولونياليّة في القرن التاسع عشر (سعيد، 2017). المقاربة الاستشراقية لتنتياهو ليست دعائيّة في خدمة مشروع سياسيّ، بل هي مقاربة استشراقية مقتنعة بوجود التناقض بين الحضارة العربيّة - الإسلاميّة والحضارة الغربيّة، وبأنّ الصراع بينهما هو صراع متجدّد حتميّ أبديّ لا يقبل التسوية. لذا، فإنّ الحلّ لهذا الصراع يكون من خلال تبنيّ العرب والمسلمين الحضارة الغربيّة، وفي مركزها دولة إسرائيل والمشروع الصهيونيّ اللذان هما نتاج وأحد أسس هذه الحضارة.

أهمّ ما يعنيه تأطير الصراع بين المشروع الكولونياليّ الاستيطانيّ الصهيونيّ في فلسطين، والحركة الوطنية الفلسطينيّة، ضمن منظومة صراع الحضارات، هو أنّ هذا الصراع حتميّ وغير قابل للحلّ. في الصراع الحضاريّ، يكون الحلّ إمّا بتغييب أحد أطراف الصراع جسديًا أو بتغييبه حضاريًا. وبما أنّ حسمه بالإبادة غير وارد، حسب نتنياهو من طرف الحضارة الغربيّة، ولكنه مشروع في الحضارة العربيّة - الإسلاميّة، فإنّ الحلّ المثاليّ لهذا الصراع هو نزع هذه الحضارة عن حاملها. وفي سياق المشروع الفلسطينيّ المعادي للمشروع الصهيونيّ، كجزء من الحضارة الغربيّة، يكون الحلّ بتقبّل الفلسطينيين الرواية الصهيونيّة للصراع، والخضوع للمشروع الصهيونيّ والإقرار بأحقّيته التاريخيّة والسياسيّة والدينيّة والأخلاقيّة، وبرسالته التحديثيّة في فلسطين وعليها. لذا، عندما يدّعي نتنياهو أنّ جوهر الصراع يكمن في عدم الاعتراف بالدولة اليهوديّة لا بالاحتلال، فإنّه ينسجم من هذا التأطير الذي يطرحه للصراع. فمن جانبه، يمكن الوصول إلى حلّ للصراع باعتراف الفلسطينيين بالدولة اليهوديّة، لا على أنّها كيان سياسيّ واقعيّ، بل على أنّها مشروع له شرعيّة وصدقّة أخلاقيّة وتاريخيّة. ومطلب الاعتراف بالدولة اليهوديّة لا ينحصر في الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة والشعب الفلسطينيّ في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967 والشتات، وإمّا يشمل كذلك اعتراف المواطنين الفلسطينيين في مناطق عام 1948، وما ينطبق على الفلسطينيين يجب أن يسري -بمنطق نتنياهو- على العرب والمسلمين. معنى هذا أنّ بداية الانتصار الحضاريّ للغرب على الحضارة العربيّة - الإسلاميّة يتحقّق باعتراف الأخيرة بالمشروع الصهيونيّ، إذ إنّها بهذا الاعتراف تنفي جوهرها، فضلًا عن أنّ اعتراف الفلسطينيين بهذا المشروع ينفي المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ. ومن هنا تنبع رؤية نتنياهو بشأن مركزيّة التحالف بين الغرب والمشروع الصهيونيّ، في الصراع المشترك مع الحضارة العربيّة - الإسلاميّة، بهدف الانتصار عليها، ولكن تبقى المشكلة برأيه أنّه هنالك "فلاّئل فقط في الغرب عارفون بجذور هذا الصراع".

## المراجع

أديرت، عوفر. (2015، 21 تشرين الأول). مؤرخون: إبادة اليهود الجماعية بدأت قبل لقاء هتلر والحسيني بشهور. **هآرتس**. [بالعبرية]. مستقاة من:

<https://www.haaretz.co.il/news/education/2015-10-21/ty-article/.premium/0000017f-eb71-d639-af7f-ebf75c5e0000>.

بشارة، عزمي. (1997). مائة عام من الصهيونية، من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر. **مجلة الكرمل**، 53-11 ص.

راؤد، أجيًا. (2015، 21 تشرين الأول). تنياهو: هتلر لم يرغب بإبادة اليهود في ذلك الوقت، الحسيني أقنعه؛ مؤرخون: غير صحيح. **واينت**. [بالعبرية]. مستقاة من:

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4714274,00.html>

روزنبرج، يهوشوا مناخم. (د. ت.). حشموثيين. **الموسوعة اليهودية**. [بالعبرية] روتيرز. (2015، 21 تشرين الأول). ألمانيا لتنيهاو: "مسؤولية الكارثة هي علينا. ليس ثمة سبب لتغيير ذلك". **والا**. [بالعبرية]. مستقاة من: <https://news.walla.co.il/item/2899501>

سعدي، محمّد. (2006). **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أئسنة الحضارة وثقافة السلام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

سعيد، إدوارد. (2017). **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق** (ترجمة محمّد عناني). القاهرة: دار رؤية. شلحت، أنطوان. (2014). **بنيامين تنياهو وعقيدة اللا-حل**. رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية - مدار.

عيدان، ألون. (2017، 13 كانون الثاني). تنياهو يكره الإسرائيليين. **هآرتس** - الملحق. ص 8. [بالعبرية] لويس، برنارد. (1987). إرهاب إسلامي؟. لدى: تنياهو، بنيامين (محرّر). **الإرهاب: كيف يستطيع الغرب الانتصار** (ص 85-89). تل أبيب: مكتبة معريف. [بالعبرية]

ليس، يهونتان. (2017، 10 تشرين الأول). تنياهو: صمد الحشموثيون 80 عامًا، علينا أن نضمن أن نحتفل بـ 100 [عام]. **هآرتس**. ص 1 و 4. [بالعبرية]

مصطفى، مهتد. (2018). **بنيامين تنياهو: إعادة إنتاج المشروع الصهيوني ضمن منظومة صدام الحضارات**. إستنبول: مركز رؤية للتنمية السياسية.

تنياهو، بنيامين. (1987). **الإرهاب: كيف ستنتصر الأنظمة الديمقراطية على الإرهاب**. تل أبيب: معهد يوتتان. [بالعبرية]

تنياهو، بنيامين. (1996). **الحرب على الإرهاب: كيف تهزم الأنظمة الديمقراطية الإرهاب المحلي والإرهاب الدولي** (ترجمه إلى العبرية باروخ كوروت). تل أبيب: يدعوت أحرانوت. [بالعبرية]

تنياهو، بنيامين. (1999). **مكان تحت الشمس** (الطبعة الرابعة) (ترجمة محمّد الدويري). عمان: دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية.

اليونسكو؛ والكونغرس اليهودي العالميّ. (د.ت). من هو أدولف أيخمان؟ **حقائق عن الهولوكوست**. مستقاة بتاريخ (2023/1/1)، من:

<https://aboutholocaust.org/ar/facts/mn-hw-adwlf-aykhman>

Beckles Willso, Rachel. (2013). **Orientalism and musical mission: Palestine and the west**. Cambridge: Cambridge University Press.

Behdad Ali, & Gartlan Luke. (2013). **Photography's orientalism: New essays on colonial representation**. Los Angeles: Getty Research Institute.

Burke, Edmund, & Prochaska, David (Eds.). (2008). **Genealogies of orientalism: History, theory, politics**. Lincoln: University of Nebraska Press.

Harlow, Barbara, & Carter, Mia (Eds.). (1999). **Imperialism and orientalism: A documentary sourcebook**. New Jersey: Wiley.

Huntington, Samuel.(1993). The clash of civilization? **Foreign Affairs**, 72(3). Pp. 22-49.

Huntington, Samuel .(1996).**The clash of civilizations and the remarking of world order** .New York: Simon and Schuster.

Laffey, John F. (1969). Roots of French imperialism in the nineteenth century: The case of Lyon. **French Historical Studies**, 6. Pp. 78-92.

Lockman, Zachary. (2009). **Contending visions of the Middle East**. New York: Cambridge University Press.

Nash J. P., (1930). The connection of oriental studies with commerce, art, and literature during the 18th and 19th centuries. **Manchester Egyptian and Oriental Society**, 15. Pp. 9-33.

Netanyahu, Benjamin .(1993) **A durable peace: Israel and its place among the nations**. New York: Warner Books Editions.

Sa`di, Ahmad. (1997). Modernization as an explanatory discourse of Zionist -Palestinian relations. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 24 (1). Pp. 25-48.

Westlake, John. (1894). **Chapters on the principles of international law**. London: C.J. Clay and sons, Cambridge University Press Warehouse.



---

## الباب الثاني

السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة  
للمشروع الصهيونيّ

---



## الاقتصاد السياسي تحت النظام الكولونيالي ونشوب ثورة 1936

محمود يزبك

### مقدمة

تحتوي هذه الورقة دراسة تحليلية للأوضاع الاقتصادية للفلسطينيين، ولا سيما الفلاحين الذين كانوا الأغلبية الساحقة من عرب فلسطين خلال ثلاثينيات القرن العشرين. وتتناول هذه الدراسة العوامل الاقتصادية الفاعلة في المجتمع العربي، والتي نتجت عن عاملين أساسيين: حكم الانتداب، وإقامة الوطن القومي لليهود. وكان لهذين العاملين تأثيرات مباشرة على مسارات التغيير في المجتمع العربي.

أدت المسارات الاقتصادية التي أخذت تعمل في المجتمع الفلسطيني إثر فرض أطر اقتصادية كولونيالية جديدة (الانتداب والممارسات التمهيدية للبيت القومي اليهودي) إلى إفراز طبقة من الفلاحين لم يكن بمقدورها إعالة نفسها من الأرض. ومن ناحية أخرى، لم يكن المجتمع الفلسطيني مهتماً لإفراز بنية اقتصادية لاستيعاب هؤلاء الفلاحين. نتيجة لذلك، اتسعت طبقة الفلاحين التي عاشت في "دائرة فقر مُفرّغة" مستمرة ودونما أمل للخروج منها. العوامل الدافعة إلى "دائرة الفقر" كانت قوية وسريعة، مما أدى لأن يجد الكثيرون أنفسهم، خلال أقل من عقدين (1918-1936)، يعيشون في ضائقة اقتصادية متواصلة. فتفجّر ثورة 1936 حوى بداخله، بالإضافة إلى العوامل الوطنية القومية، تفرغاً للضغوط الاقتصادية التي أنتجها النظام الكولونيالي الجديد.

### وضع الفلاحين الاقتصادي:

كوّنت جماهير الفلاحين أكثر من 60% من مجموع الفلسطينيين في عهد الانتداب. وصف مدير المعارف الحكومية (هامفري باومن) عام 1930 هؤلاء الفلاحين بقوله:

إنّ وضع الفلاحين الاقتصادي مؤسّر لليأس. من الصعب أن نجد قرية عربية ليست غارقة في الديون. فالفلاحون يدفعون مقادير كبيرة من الضرائب، ولا يستطيعون دفع ضريبة العُشر [...] ففي خمس عشرة قرية زرتها في منطقة الجليل، وجدت الوضع اليائس نفسه. النقود أصبحت نادرة الوجود، وفي عدّة

أماكن يحصل الناس على حاجياتهم الضرورية بالمقايضة. ليس باستطاعة الفلاحين دفع ضريبة العُشر دونما لجوء إلى القروض، وهذا معناه زيادة كبيرة في ديونهم الهائلة أصلاً للمرايين. أمّا الفلاحون، فيصفون وضعهم بما يلي: منذ عدّة سنوات نحن نصارع في مياه عميقة، وعمّا قريب سنغرق في تلك المياه. (Simpson, 1930, p. 36).

الوصف الوارد أعلاه كُتِب عام 1930. تدبّي مستوى معيشة الفلاحين، وعرّفهم في الفقر والديون، دَفَعَا بهم إلى التخلّي قسراً عن عادة الضيافة؛ وهي أهمّ تقاليد القرية العربيّة. كذلك جاء وصف هذا الوضع بدهشة واستغراب جمال الحسيني في شهادته أمام اللجنة المَلَكِيّة سنة 1937، إذ قال:

مَن أكثرَ السفرَ والتجوال في فلسطين قبل الحرب العالميّة الأولى، مثلما كنت أفعل، كان يصادف الكثير من غير الموجود في أّيّامنا. فمثلاً، في كلّ جولة من حيفا إلى جنين ومن جنين إلى طبريا، أو بيسان، وكلّما مررتُ في قرية عربيّة إلى أخرى، كان سروري عظيمًا، إذ استقبلتُ كضيف، وكُذِّمت حسب هذه العادة. فكان الفلاحون يتنازعون فيما بينهم لتكريم ضيفهم، إنّما اليوم، فلو سافر شخص في نفس المسار سيجد أشياء غريبة [...] فما الذي حدث لتلك الجماعات التي اعتادت إكرام ضيوفها؟ (الكياي، 1968، ص 458).

حالة الفقر والتدبّي الكبير في مستوى المعيشة انعكست كذلك في التغذية الفقيرة، على نحو ما يصف ذلك ويلكانسكي<sup>1</sup> حسبما ورد في تقرير جون هوب سمپسون<sup>2</sup>:

غذاء الفلاح فقير ومن نوعيّة واحدة؛ فغذاؤه الدائم عبارة عن رغيف من الخبز وجبة الإفطار والغذاء تتكوّن من عدّة أرغفة خبز وبصل وفجل. أمّا الوجبة المطبوخة، فيأكلها الفلاح عند المساء، وتتكوّن في المعتاد من الحبيزة والبصل والفلفل، فالزيت والفلفل يركبان غذاءه الرئيسيّ [...] أمّا اللحم، فاستعماله نادر جدًّا. فلتكريم ضيف قد يُذبح خروف مريض، وأحيانًا قد تشتري المرأة أثناء عودتها من سوق المدينة -بعد بيعها بعض الطيور والجبن والبيض- رأس وأرجلّ خروف لإعداد وجبة دسمة (Simpson, 1930, p. 65).

أخذ وضع الفلاح الاقتصاديّ ومستوى معيشته في التدهور سريعًا بعد الحرب العالميّة الأولى. هذا التدهور كان قائمًا عشية تفجّر ثورة عام 1936؛ فخلال الحرب العالميّة الأولى

1. ويلكانسكي: مدير محطة التجارب الزراعيّة الصهيونيّة في تل أبيب. كتب بحثًا عن حالة الفلاح الفلسطينيّ سنة 1930.  
2. جون هوب سمپسون: رئيس لجنة تقصي حقائق بريطانيّة رسميّة للتحقيق في أحداث عام 1929 في فلسطين. ونُشر تقريره عام 1930.

ارتفعت أسعار المنتّجات الزراعيّة وحصل ارتفاع طفيف بمستوى المعيشة، إلا أنّ أسعار المنتّجات الزراعيّة أخذت في الهبوط بحدّة مع انتهاء الحرب، ورافق ذلك ارتفاع في تكاليف الإنتاج، ولذا فدخلُ الفلاح لم يغطّ نفقاته لإعالتة ولزراعة أرضه، ولحلّ تلك المعضلة التجأ الفلاح إلى قروض المرابين بالربا الفاحش. كان متوسط الفائدة التي دفعها الفلاح عن قرض أكثر من 30%. غير أنّ التعبير "العشرة خمسطعش" (أي إنّ القرض المكوّن من عشر ليرات فلسطينيّة يُردّ في نهاية موسم الحصاد خمس عشرة ليرة) كان تعبيرًا رائعًا بين الدائنين والمقرضين" (Ibid, p. 68).<sup>3</sup>

دبّن الفلاح أُعيد كلّ أو جزء منه مع انتهاء موسم الحصاد، وحالاً بعد سداد الدبّن وجد الفلاح نفسه غارقاً في دتبّ جديد أُضيف إلى ما تبقي من ديون السنوات السابقة. واشتدّ هذا الوضع أكثر بعد هبوط أسعار المنتّجات الزراعيّة بعد الحرب العالميّة الأولى، فلم تكف مصادر دخله لا لدفع القروض ولا لإعالتة، ممّا أدخل الفلاح في دائرة مفرّغة من الفقر لم يستطع الخروج منها؛ إذ لم يكن بإمكانه استثمار تلك القروض في مجالات إنتاجيّة لتحسين إنتاج الأرض. فاستُغلت القروض عادة للاستهلاك الشخصيّ أو لشراء البذار. من ناحية أخرى، لم توفّر قطعة الأرض التي يملكها الفلاح المتوسّط مصاريّف إعالتة، ولذا لم يتبقّ في يد الفلاح بعد موسم الحصاد أيُّ فائض من المال لاستثماره في تحسين إنتاجيّة الأرض.

"الوحدة المعيشيّة" (أي الحدّ الأدنى من قطعة الأرض المطلوبة لتوفير الحدّ الأدنى من مصاريّف عائلة فلاحيّة متوسّطة) كان مقدارها 75 دونماً من الأرض البور مزروعة بالغلّال. هذا بالنسبة لعائلة مالكة لقطعة الأرض؛ أمّا العائلة المستأجرة، فكانت الوحدة المعيشيّة المطلوبة 130 دونماً من الأرض البور (Ibid, p. 65). بغية فحص توافر تلك الشروط فعلاً، وخاصّة في المناطق الجبلية، أُجرِيَ في سنة 1930 بحث في بير زيت، القرية التي اعتُبرت فوق المتوسط من جهة الحالة الاقتصاديّة بالنسبة لسائر قرى المنطقة. وحسب معطيات ذلك البحث، قُسمت الأراضي المزروعة في القرية على النحو التالي (Ibid, p. 63):

27.4% من مجموع الأرض الزراعيّة عُرسّت بالزيتون.

18.2% من مجموع الأرض الزراعيّة عُرسّت بالكرمة.

46.6% من مجموع الأرض الزراعيّة زُرعت بالغلّال.

لقد عاش في قرية بير زيت 180 عائلة، و "الوحدة المعيشيّة" المطلوبة لكلّ عائلة احتُسبت وُفقاً لمئة واثني عشر (112) دونماً. فمساحة القرية المزروعة استطاعت توفير "وحدات معيشيّة" لخمس وستين (65) عائلة فقط، وبالتالي بقيت مئة وخمس عشرة (115) عائلة

3. (التايه، 1930، 24 آب).

زائدة عن "الوحدات المعيشية" المتوافرة في القرية. نتيجة لهذا، كان على أكثر العائلات أن تبحث عن مصادر دخل إضافية، حصلوا عليها من ثلاثة مصادر رئيسية:

1. المساعدات المالية من الأبناء المهاجرين في الخارج.

2. العمل الأجير داخل القرية أو خارجها.

3. الاقتراض من المرابين.

قرية بير زيت غرقت في دَيْنٍ مجموعُهُ 7,000 جنيه فلسطيني، أي بمعدّل مقداره 39 جنيهًا على كلّ عائلة. لم يكن بمقدور الفلاح المتوسّط دفع ذلك الدَّين، إذ إنّ كامل دخل الفلاح من قطعة أرض مكوّنة من 120 دونمًا لم يتعدّ الأربعين (40) جنيهًا سنويًا. فبعد احتساب الضرائب بما يتراوح بين خمسة وثمانية (5-8) جنيهات ومصاريف أدوات العمل والبذار بين ثمانية عشر وواحد وعشرين (18-21) جنيهًا، يتبقّى في يد الفلاح ما بين تسعة وأحد عشر (9-11) جنيهًا، والمفروض أن يكفي هذا المبلغ للإنفاق على كلّ حاجياته، ومن ضمنها لحم وغذاء لخمسة أو ستّة أنفار (ibid, p. 66).

تُظهر هذه المعطيات أنّ العائلة الفلاحية بلغت شفا الإفلاس؛ إذ لم تستطع تلك العائلة إعالة نفسها من دخلها، وكذلك لم يكن بمقدورها دفع ديونها، وهذا ما أفضى بالفلاح أن يغرق أكثر وأكثر في الديون والقروض دونما توافر لأيّ فرصة للاستثمار في النواحي الإنتاجية.

لقد استمرّ وضع الفلاح الاقتصاديّ في التدهور بعد سنة 1930، وذلك بسبب هبوط أسعار المنتجات الزراعية بفعل إغراق الحكومة الأسواق بمنتجات مستوردة. فعلى سبيل المثال، هبط سعر طنّ القمح بعد تمّوز عام 1930 من أحد عشر (11) جنيهًا إلى ستّة (6)، وهبط سعر طنّ الشعير من خمسة جنيهات (5) إلى ثلاثة (3)، وطنّ الذرة هبط من ثمانية (8) جنيهات إلى أربعة (4). أذى هبوط الأسعار إلى تدني صافي الدخل إلى مستوى ثلاثة جنيهات وستّمئة فلس فلسطيني (3.600) للعائلة الفلاحية المستأجرة (ibid, p. 68).

لم تتوقّف دائرة فقر الفلاحين عن الاتّساع. في سنة 1937، أوّردَ تقرير اللجنة الملكيّة لفلسطين (المعروف باسم تقرير لجنة بيل -وسيشار لاحقًا إلى التقرير بهذا الاسم)<sup>4</sup> عن وضع الفلاحين ما يلي:

وضع الفلاحين، الذين ما زالوا يكوّنون الأكثرية الساحقة بين السكّان العرب، هو الدّالة الحقيقية لفحص التقدّم الاقتصاديّ لفلسطين العربيّة. للأسف، لا مجال

4. لجنة بيل (وتُعرّف رسميًا باسم "اللجنة الملكيّة لفلسطين") كانت لجنة تحقيق ملكيّة بريطانية شكّلت لتقترح تغييرات على الانتداب البريطانيّ على فلسطين في أعقاب اندلاع الثورة العربيّة في فلسطين في فترة الأعوام 1936-1939.

للسكّ أنّ مستوى معيشة الفلاحين ما زال متدنّيًا، وقد تضرّروا من هبوط الأسعار العالميّة ومن سنوات قحط قاسية [...] ففي سنة 1920 كانوا يملكون أرضًا تكفي حاجات عائلاتهم. عددهم ازداد كثيرًا، واليوم لا يجدون أرضًا يعتاشون منها، ونتيجة ذلك شهدنا أمواج المهاجرين من القرية إلى المدينة (تقرير لجنة بيل، 1937، ص 89).

وحين لم تُعدّ الأرض مصدرًا كافيًا لمعيشة الفلاح الفلسطينيّ، بسبب السياسة الكولونياليّة لإتاحة قيام "البيت القوميّ اليهودي"، والضغط الاقتصاديّ المرافقة على الفلاح العربيّ، اضطرّ الفلاح إلى التفتيش عن عمل في المدينة. ولكن سياسة الأجور المنخفضة التي تبنتها حكومة الانتداب تجاه العمّال الفلسطينيّين الذين قدّموا بأغلبيتهم من المجتمع الفلاحيّ لم تساعدهم للخروج من دائرة الفقر. هذا الوضع يُمكّننا فهمه من الصورة الحسيّة التي صوّرها عام 1930 هيل دان (أحد زعماء الصهيونيّة في حيفا)، إذ كتب:

اليهوديّ الذي اسمه ناتن حروي، الذي عمل لدى مقاول عربيّ كي يتعلّم مهنة تعبيد الطرق، حصل على أجرة مساوية للعامل العربيّ، فأجرته اليوميّة لم تكفّه في تلك الأيام (أواخر العشرينيّات) حتّى لوجبة الصباح؛ إذ إنّ العامل اليهوديّ حتّى يعيل نفسه كان عليه أن يتقاضى أجرة 30 قرشًا مصريًا في اليوم حدًّا أدنى. أمّا العامل العربيّ، فحصل على أجرة يوميّة تتراوح بين عشرة وخمسة عشر (10-15) قرشًا مصريًا، على الرغم من أنّ إنتاجيّة العامل اليهوديّ لم تتعدّ الـ 69% من إنتاجيّة العامل العربيّ (هيل، 1973، ص 24-51).

في سنة 1937، تراوح الأجر اليوميّ الذي تلقّاه العامل العربيّ غير المهنيّ (وعلى هذا النحو كان شأنُ معظم الفلاحين العرب -غير مهنيّين) بين مئة ومئة وثمانين (100-180) ملًّا في اليوم (Simpson, 1930, pp. 70-71). هذا المبلغ لم يسعف الفلاح المهاجر إلى المدينة في التخلّص من مأزقه الاقتصاديّ.

## السياسات الكولونياليّة:

### أثر الضرائب الحكوميّة على تدهور وضع الفلاحين الاقتصاديّ

الضرائب التي فُرِضت على جماهير الفلاحين فاقت كثيرًا مقدرتهم على السداد. فطريقة جباية الضرائب كانت عاملاً إضافيًا دفع بجماهير الفلاحين إلى الغرق في الديون التي اقترضوها من المرابين بالرّبا الفاحش. كانت الإدارة البريطانيّة على علم بأنّ نسبة الضرائب المفروضة على الفلاح شكّلت عبئًا ثقيلًا. وهذا يُمكّننا فهمه من شهادة حاكم قضاء يافا،

الشهادة التي دُوّنت في تقرير سميپسون الرسمي، إذ كتب:

الشيء الوحيد الذي يستطيع جابي الضرائب حجزه مقابل الضريبة هو المحصول الزراعي [...] والطريقة الوحيدة للقيام بذلك (أي جباية الضريبة) كانت إقامة حارس على البيدر خلال فترة الدرس، إذ لا يمكن نقل المحصول قبل دفع الضريبة. أما الحارس، فتُدفع أجرته من الفلاح، وهذا بدوره يسبب عبثًا آخر. فحتى يتخلّص الفلاح من دفع أجرة الحارس، يُضطرّ إلى الغرق في الديون، حتى يدفع الضريبة وحتى يتخلّص من مصاريف الحارس [...] وبالنسبة لمقدار الضريبة، فأنا أعتقد أنه يجب إعفاء 50% (على الأقل) من الفلاحين من كل أنواع الضرائب، بسبب دخلهم المتدني الذي لا يزيد عن 30 جنيهًا. لقد دفع الفلاحون الضريبة خلال دخولهم لدائرة الفقر أو دائرة الديون. أنا مقتنع أنه إذا رفض الفلاحون دفع الضريبة، فلن نستطيع جبايتها بالطرق القانونية [...] لذا، أقترح أن نجبي الحد الأدنى من الضرائب. مقدار ما يدفعه الفلاحون ليس كثيرًا، لكنّ قياسًا إلى دخلهم هذا المبلغ أكثر بكثير من مقدرتهم (Ibid).

حتى عام 1935، دفعت جماهير الفلاحين أنواع الضرائب التالية:

1. ضريبة العُشر.

2. ضريبة الويركو.<sup>5</sup>

3. ضريبة الأغنام.

العُشر هي الضريبة المفروضة على الإنتاج الزراعي، وكانت نسبتها حتى سنة 1925 تساوي 12.5% من كامل الدخل. فعند احتساب الضريبة من صافي الدخل، نجد أنّ هذه الضريبة قد استهلكت نحو 35% من صافي إنتاج الفلاح، حيث لم تأخذ هذه الضريبة في الحسبان المصاريف المرافقة لعملية الإنتاج. بعد الشكاوى العديدة الصادرة من الجمهور، قرّرت حكومة الانتداب تخفيض ضريبة العُشر إلى 10% من كامل الدخل، والتنازل عن الـ 2.5% التي أضيفت أيام الحكم العثماني كمجهود حربيّ (Abcarius, 1938, p. 516).

طريقة جباية ضريبة العُشر ونسبتها المذكورة آنفًا استمرت حتى سنة 1927، وأدّت إلى تعميق ضائقة الفلاح الاقتصادية، وسحقت سحقًا بارزًا دخله الصافي؛ إذ إنّ مقدار الضريبة التي قرّضت على الفلاح قُدّرت من قِبل لجنة تخمين، وعملية التخمين استغرقت وقتًا طويلًا؛ ممّا منع الفلاح من تسويق منتجاته في المدينة مع انتهاء موسم الحصاد حين يكون

5. الويركو: ضريبة تعود إلى زمن الحكم العثماني استمرّ الانتداب البريطاني بجبايتها من الفلاحين الفلسطينيين، ودفعها الفلاح عن الأرض الزراعية والبور التي يملكها.



الطلب على الإنتاج الزراعيّ كبيرًا والسعر مرتفعًا، فاضطرَّ الفلاح إلى تخزين إنتاجه حتى زيارة لجنة التخمين. فترة الانتظار تلك جرّت خسائر فادحة على المزارعين المحليين؛ إذ إنّهُ خلال فترة الانتظار غرقت الأسواق بالمنتجات الزراعيّة المستوردة من البلدان المجاورة -ولا سيّما سوريا ولبنان-، فوصل الإنتاج المحليّ إلى الأسواق متأخرًا، بعد هبوط الأسعار، إلا أنّ لجنة تخمين الضرائب لم تأخذ في الحسبان هذا التغيير، واحتسبت الضريبة حسب أسعار السوق المرتفعة (Granovsky, 1927, p. 130).

حاولت الحكومة في سنة 1927 إدخال تحسينات على طريقة جباية العُشر. فبدلاً من لجنة تخمين سنويّة، عُيّن مَبْلَغ سنويّ لجباية العُشر. والطريقة الجديدة استندت إلى أسعار السوق خلال السنوات الأربع السابقة. محاولة التصحيح وُلدت ظلمًا أفدح من السابق، وعبئًا أثقل ناء به كاهل الفلاح؛ إذ إنّ السنوات التي تلت التصحيح كانت سنوات قحط وآفات زراعيّة، أُضيفَ إليها هبوط حادّ في أسعار المنتجات الزراعيّة، مقارنة بأسعار فترة السنوات 1924-1927 التي شكّلت قاعدة لاحتساب ضريبة العُشر المصحّح، فهبطت أسعار القمح بـ 50%، والشعير بـ 68%، والسّمسم بـ 46%، والزيتون بـ 44% (Simpson, 1930, p. 174).

نتيجة لهبوط الأسعار الحادّ، لم يُعَدّ بوسع الفلاحين قطعياً دفع ضريبة العُشر، وهذه الحقيقة اضطرت حكومة الانتداب إلى التنازل سنويّاً عن قسم كبير من تلك الضريبة. في فترة العامين 1930-1931، تنازلت الحكومة عن 92% من مجموع الضرائب المفروضة على الفلاحين (Brown, 1982, p. 96).

لم تدم طريقة العُشر المصحّحة طويلاً؛ ففي سنة 1935 غيرتها الحكومة إلى ضريبة جديدة سمّتها "ضريبة الأملاك الزراعيّة" حوت بداخلها ضريبة العُشر والويركو، لكن دون احتساب الأغنام.

وعملت السياسة الكولونياليّة البريطانيّة على إفقار الفلاح ومالك الأرض، ويتّضح هذا من خلال فرض ضريبة الويركو (وهي الضريبة المفروضة سنويّاً على المباني والأراضي). وفرضت حكومة الانتداب الويركو بنسبة 12.5% من القيمة الصافية للأرض الميري (ملك الدولة)، ووصلت حتى 32.2% من القيمة الصافية للأرض المُلْك. وفي ما يتعلّق بالمباني التجاريّة، كانت نسبة الويركو 28.2% من قيمة المبنى الصافية (Simpson, 1930, pp. 70-71). أمّا نسبة الويركو المنخفضة نسبياً، والتي فُرِضت على أرض الميري الزراعيّة، لكون الأرض الميري موضوع ضريبة العُشر، فقد وصلت إلى 35% من صافي الدخل (Abcarius, 1938, p. 516). ولذا تكون الضريبة المفروضة على إنتاج الأرض الميري تساوي 47.5% من صافي الإنتاج الزراعيّ، وهذا ما استهلكته الحكومة لوحدها (Simpson, 1930, p. 174).

بالإضافة إلى النفقات الضريبية المذكورة من ضريبة العُشر على النتاج الزراعي للمالك وللمستأجر، وضريبة الويركو على من يملك أرضًا وعقارًا تجاريًا، دفع الفلاح المستأجر إيجارًا لصاحب الأرض قُدِّر بثلث إنتاج الأرض. لكن على الرغم من ارتفاع النسبة الضريبية وهبوط الأسعار، استمر ارتفاع إيجارات الأراضي، وتقدير سمپسون يشرح تلك الظاهرة المتضاربة بقوله:

الإيجارات في ارتفاع مستمر، ومن الصعب الحصول على قطعة أرض للإيجار، وعلى الرغم من ذلك فالمستأجر يعرض إيجارات مرتفعة ليس بمقدوره دفعها، فيفعلون ذلك على أمل إعالة العائلة. كثيرون عرضوا إيجارًا بلغ حتى 50% من إنتاج الأرض [...] وحتى عندما دفع الفلاح 30% من إنتاجه كإيجار كان عليه تحمّل دفع ضريبة العُشر (Ibid, p. 69).

أما الضريبة الثالثة التي فُرِضت على الفلاحين، فكانت ضريبة الأغنام التي فُرِضت على الحيوانات التي يزيد عمرها عن السنة ولم تُستعمل كوسائل إنتاجية. احتُسبت ضريبة الأغنام على الرأس، وفُرِضت حسب النسبة التالية - وفق أسعار فترة العامين 1936-1937: (Abcarius, 1938, p. 525)

الماعز والخراف بقيمة 48 مِلًّا للرأس؛ الجمال والأبقار بقيمة 120 مِلًّا للرأس.

لقد كانت الضرائب عاملاً هاماً في تدني مستوى معيشة الفلاح، وفي استمرار تعلقه بالمُرابين وغرقه في الديون، وهو ما حال دون أن يوفّر الفلاح المال لتحسين مستوى معيشته ومستوى الزراعة.

وصف تقرير لجنة سمپسون مقدار العُشر الذي دفعه الفلاحون فعلاً بما يلي:

الفلاح العربي لا يُضطرّ إلى بيع العُشر من محصوله فقط، بل إلى بيع خُمسه كي يدفع العُشر نقدًا، وفي الواقع تجاوزت النسبة - في كثير من الأحيان - الخُمس؛ إذ إنّ أسعار تقدير الأعشار لم تستند إلى أسعار البيع في القرية، بل إلى أسعار البيع في المدينة، والاختلاف بين السعرين كبير جدًا. أضف إلى ذلك أنّ سعر البيع كان أقلّ بكثير من سعر الشراء. لقد كان تقدير العُشر يستند إلى سعر البيع المرتفع [...] فعند القيام بهذا الاستبيان (سنة 1930) وُجِد أنّ طنّ الشعير قد بيع في غرّة (من قبل الفلاح) بجنيّتهين فلسطينيّتين، بينما كان سعر السوق للمستهلك 3.100 ج. ف. (Simpson, 1930, p. 519).

الغبن الناتج عن تقدير قيمة الضريبة، ونسبة الضريبة المرتفعة، جعل دخل الفلاح الصافي يتدنّى على نحوٍ ملموسٍ. فقد أنفق الفلاح المستأجر أكثر من خُمس المحصول مقابل

ضريبة العُشر، وحُمسَيْن بدل الإيجار، وكان على الفلّاح إعالة أفراد عائلته ودفع الفوائد على قروضه ممّا تبقى من المحصول. ينبغي أن نذكر هنا أنّ صافي المحصول المتبقي عند الفلّاح كان نتاج عمل عائلة كاملة برجالها ونسائها وأطفالها، لا نتاج عمل فرد واحد. فالنتيجة أنّ عائدات العمل المستثمر في الأرض لم تغطّ نفقات العامل.

فإدّا ضائقة الفلّاح الاقتصادية، والسياسة الضريبية الانتدابية، كانتا ضمن سياسة مقصودة غرضها التسبّب في أن يتدنى مستوى الفلّاحين المعيشي، واستمرارية هذا الوضع من شأنها أن تضطرّ الفلّاح حتّمًا إلى ترك أرضه وهجرها (صايغ، 1980، ص 52). وقد عبّر عن هذا جمال الحسيني، سكرتير اللجنة العربية العليا في شهادته أمام اللجنة الملكيّة سنة 1937، حينما قال:

إنّ الفهم العربيّ الواضح لاستمرار سياسة الانتداب الاقتصادية ستؤدّي إلى القضاء اقتصاديًّا على الفلّاحين، فالحكومة اتّخذت رسميًا سياسة إفقار تجاه الفلّاحين، حتّى تضطرّ العربيّ إلى بيع أرضه لليهوديّ [...] ليس من الصعب فهم الحقيقة، إنّ المخاطر الاقتصادية التي تهدّد أمة كبيرة ستولد العصيان (الانتفاضة) وعدم الاستقرار، خاصّة حينما تكون تلك المخاطر مرتبطة بمطالب سياسيّة (الكّيالي، 1968، ص 564-570).<sup>6</sup>

لقد أدرك جمال الحسيني ذلك من خلال التجربة التي عايشها، وعبّر بموقفه هذا عن الشعور الذي ساد لدى أوساط الفلسطينيين آنذاك. وقد احتجّت الصحافة الفلسطينية آنئذٍ بمئات المقالات ضدّ سياسة الانتداب البريطانيّ الذي ميّز ضدّ المجتمع الفلسطينيّ لتسهيل إقامة "الوطن القوميّ اليهوديّ".

### تقلّص المساحات الزراعيّة العربيّة

مستوى معيشة جماهير الفلّاحين المتدنيّ نتج أيضًا عن تقلّص المساحات الزراعيّة العربيّة نتيجة لعامليْن أساسيين: 1. شراء المؤسّسات اليهوديّة للأراضي الزراعيّة العربيّة؛ 2. الزيادة الطبيعيّة السريعة لدى السكّان العرب. هذان العاملان ولّدوا ضغطًا على مصادر جماهير الفلّاحين المعيشيّة، وكان لهما دور مهمّ في استمرارية تدنيّ مستوى المعيشة، وفي عدم تمكّنتهم من الخروج من دائرة الفقر المفرّعة. فالأراضي الزراعيّة العربيّة التي اشتريتها مؤسّسات الاستيطان اليهوديّة لم تعد تكوّن مصدرًا معيشيًّا للسكّان العرب الذين سكنوا أو اعتاشوا من تلك الأراضي قبل بيعها، وكذلك توقّفت عن أن تكون مصدر رزق لسكّان المدن المحيطة بسبب خسارة المصالح الاقتصاديّة.

6. وقد شدّد تقرير سمپسون على هذا الاستنتاج وحذّر منه كما رأينا في الأمثلة السابقة. انظروا كذلك: (Yazbak, 2000, pp. 203-204)

ويبرز أثر السياسات الكولونيالية البريطانية وتفاعلها مع السياسات الكولونيالية الاستيطانية للمؤسسات الصهيونية جلياً في عملية نقل ملكية الأرض. لقد عبّر جون هوب سمپسون عن استنتاجه بعد عرض أسس سياسة الاستيطان الصهيونية بقوله إنّه نتيجة لشراء الأراضي في فلسطين من قبل الصندوق القومي اليهوديّ تصبح تلك الأراضي كأنّها خارجة عن نطاق البلاد. فلم يعد بمقدور العربيّ الاستفادة منها آتياً ولا مستقبلاً. الأمر لم يتولّد عنه فقط غياب الأمل لدى العربيّ في أن يستأجر أو يفلح تلك الأراضي، بل إنّ العربيّ -نتيجة لشروط الإيجار المتشدّدة المشتريّة من قبل الوكالة اليهودية حسب عقد الإيجار لليهودي- مُنع إلى الأبد من العمل في تلك الأرض (Simpson, 1930, p. 54). ولقيت استنتاجات هوب سمپسون تأكيداً من سياسة اللجنة التنفيذية لدائرة الهستدروت الصهيونية، إذ قيل في شهادة اللجنة التنفيذية لمنظمة العمال اليهود العامة إنّ المستوطنات اليهودية أقامها ومولها رؤساء يهودي، وذلك كي يؤدّي الأمر إلى الهجرة والاستيطان اليهودي في فلسطين، إذ لم يكن بالإمكان الحصول على تلك الأموال لو وُجّهت لتشغيل العمال العرب (Ibid).

كانت مساحات الأراضي الزراعية التي اشتراها اليهود صغيرة قياساً إلى نسبة السكّان اليهود، إلّا أنّ موقع تلك الأراضي كان ذا أهميّة كبرى في ماهيته فافتتحت الكميّة؛ إذ إنّ عناصر الاستيطان فضّلت شراء مساحات واسعة في المناطق السهلية ومنطقة الساحل، فهذه أراض ذات إنتاجية عالية، وإمكانات تطويرها أكثر تنوعاً، ولذا فمواردها الاقتصادية تفوق الأراضي الجبلية. يورد تقرير لجنة بيل المعطيات التالية في ما يخصّ الأراضي الزراعية المصنّفة تحت الرقم 1 في التصنيف الضريبيّ على الأراضي، إذ إنّها ذات أعلى إنتاجية اقتصادية (تقرير لجنة بيل، 1937، ص 84).

#### الجدول (1): نسبة الأراضي الزراعية المصنّفة تحت الرقم 1

مجموع السكّان الزراعيين العرب 7590,000	الأراضي من صنف 1 في يد العرب 106,400 دونم
مجموع السكّان الزراعيين اليهود 50,000	الأراضي من صنف 1 في يد اليهود 102,000 دونم

نُفّذت عملية شراء اليهود للأراضي من أصحابها العرب، منذ بداية الانتداب حتّى سنة 1936، حسب المعطيات التالية (صايغ، 1980، ص 45).

7. معطيات السكّان حسب ما ورد في الإحصاء الرسمي البريطانيّ (Mills, 1931).

## الجدول (2): نسبة الأراضي التي اشتراها اليهود من العرب حتى سنة 1936

النسبة المئوية	مجموع الأراضي المشتراة (دونم)	البائع
52.6%	358,974	1. أصحاب إقطاعات غائبون
24.6%	167,802	2. أصحاب إقطاعات محلّيون
13.4%	91,001	3. الحكومة؛ الكنائس؛ الشركات الأجنبية
9.4%	64,201	4. الفلاحون
100%	681,978	المجموع

أمّا مجموع الأراضي التي كانت بملكيّة اليهود قبل الانتداب، فقد بلغت 650,000 دونم (تقدير لجنة بيل، 1937، ص 49). وأسهم شراء الأراضي من قبل الحركة الصهيونية في توسيع دائرة غير المالكين العرب الذين يعيشون في المناطق القروية الزراعية. فالأراضي التي اشتراها اليهود من الغائبين (غير الفلسطينيين)، أو من أصحاب الإقطاعات المحليين، تميّزت بمساحتها الشاسعة. تلك الأراضي كوّنت قبل بيعها مصدر معيشة لعدد كبير من السكّان؛ إذ إنّ هؤلاء زرعوها أو كان هناك سكّان مدن ارتبطت مصالحهم التجارية أو الخدماتية بها.

في ما يخص بيع أراضي مرج بن عامر، تشير قوائم حكّام حيفا والناصرية أنّ عدد العائلات التي اشتغلت فعلاً في تلك الأراضي بلغ 1,270 عائلة. أمّا عدد العائلات التي ارتبطت مصالحها الاقتصادية بتلك الأراضي، ولم يعمل أفرادها في الزراعة، فقد بلغ 4,900 عائلة. ويرى البعض أنّ الأرقام المبيّنة أعلاه تُعتبر أقلّ بـ 20% من الرقم الحقيقي بسبب ضغوط الإحصاء (Simpson, 1930, p. 58).

أدت شروط الشراء اليهودية إلى إخراج السكّان العرب الأصليين من تلك الأراضي، وكي يستطيع هؤلاء إعالة أنفسهم انتقلوا إلى مناطق أخرى، فولّد ذلك الانتقال بدوره ضغطاً مكثفاً على الأراضي الباقية، وهذا تسبّب في ضغوط على المصادر الاقتصادية القائمة.

خلف إخراج السكّان العرب من الأراضي التي بيعت لليهود ظاهرة غريبة في بداية الثلاثينيات. فعلى الرغم من هبوط أسعار المنتجات الزراعية وزيادة العبء الضريبي، شهدنا تنافساً شديداً بين الفلاحين على استئجار الأراضي، ممّا رفع بدل الإيجار وحفّض من أرباح الفلاحين، وعلى الرغم من ذلك، كان هنالك بعض الفلاحين الذين تعهّدوا بدفع 50% من محصولهم كبديل إيجار، على الرغم من عدم مقدرتهم الفعلية على دفع مثل تلك المبالغ. نبع هذا الوضع من الحاجة إلى استبقاء أمل إعالة العائلة (Ibid, p. 69).

يورد تقرير سمپسون مثلاً عملياً يوضّح مدى المنافسة القائمة بين الفلاحين على استئجار الأراضي: "ثمّة حادثة متّصلة بأرض بملكيّة يهودية لم تُستوطن بعد. العرب من قرى مجاورة

استأجروا الأرض التي كانت مساحتها 5,600 دونم مقابل بدل إيجار 20% من المحصول. في سنة 1927/1928، عُرض عقد الإيجار بالمزاد العلنيّ ودُفع بدل إيجار مقداره 260 ج.ف. في سنة 1928/1929، دُفع بدل إيجار للقطعة نفسها مقداره 400 ج.ف. في سنة 1929/1930 دُفع بدل الإيجار للقطعة نفسها مقداره 505 ج.ف. مقدار ارتفاع بدل الإيجار خلال ثلاث سنوات بلغ 200%، بينما كان هبوط أسعار المنتجات الزراعيّة قرابة 50% (Ibid).

اشتدّت قضيّة "المقتلّعين" (المقصودون: المزارعون الذين اقتلّعوا من أراضيهم نتيجة بيعها لليهود واستيطانها)<sup>8</sup> وبخاصّة بعد سنة 1931، إذ إنّه حتّى سنة 1930 استطاعت حكومة الانتداب توطين المقتلّعين في قطع أراضٍ بديلة للتخفيف من غضبهم، وإضعاف حركة الاحتجاج التي عكستها الصحف الفلسطينية. لكن بعد سنة 1931، أصبح من الصعب إيجاد أراضٍ بديلة لهؤلاء المقتلّعين، فتفاقم الصعاب المعيشيّة حتّى تفجّرت عام 1936 (تقرير لجنة بيل، 1937، ص 73).

وسّعت العائلات المقتلّعة دائرة غير المالكين التي كانت قائمة حتّى ما قبل سنة 1930، إلّا أنّ مشكلة غير المالكين أخذت تقلق حكومة الانتداب، خاصّة بعد سنة 1930؛ إذ إنّ إمكانيّات التشغيل التي كانت قائمة لم تستطع استيعاب الطلب المتزايد على أماكن العمل التي باستطاعتها توفير ظروف معيشيّة أساسيّة لتلك العائلات غير المالكة.

الضائقة الاقتصادية التي وقعت فيها جماهير الفلاحين، وغير المالكين على وجه الخصوص، أقلقت المندوب السامي ووكهوب الذي قال سنة 1932: "التزايد المستمرّ في طبقة غير المالكين يشكّل تهديداً اجتماعياً ينبغي أن تُتخذ بصدده الخطوات المناسبة دونما تأخير؛ فعلى الرغم من الصعاب العمليّة والمعارضة السياسيّة والمعارضة اليهوديّة الأكيدة [...] فإنّ الضرر الذي قد تجلبه طبقة العرب غير المالكين سيؤدّي إلى نتائج اقتصادية قد تصبح بؤرة لانعدام الهدوء إلى حدّ قد تكون فيه سبباً لفوضى عارمة" (Brown, p. 172).

في سنة 1930، عيّنت الحكومة لجنة تحقيق لفحص ظروف الفلاحين الاقتصادية، وذلك من خلال عيّنة شملت 104 قرى، فكانت نتيجة التحقيق أنّه من خلال 23.73 ألف عائلة سكنت تلك القرى هنالك 6,940 عائلة غير مالكة (Simpson, 1930, p. 26).

تنبّهت حكومة الانتداب لخطورة ازدياد عدد الفلاحين غير المالكين، الذي قد يؤدّي إلى "انعدام الهدوء"، وهو ما أقلقها، وسّعت حكومة الانتداب لمنع حصول "انعدام الهدوء"، وذلك عبّر وضع قوانين لحماية الفلاحين المستأجرين وصغار الفلاحين. لكن مثل تلك القوانين

8. تعريف المقتلّعين حسب تقرير لجنة بيل (1937، ص 317).

كانت قائمة في سنوات العشرين، إلا أنها لم تنجح في وقف تلك الظاهرة، ولذا حاولت الحكومة تصحيح تلك القوانين في سنة 1932، وفي سنة 1933، وفي سنة 1934، لوقف عملية اقتلاع الفلاحين والحدّ من توسيع دائرة غير المالكين لتمنع ما سمّته "انعدام الهدوء". هذا الواقع أظهر بوضوح التناقض بين أهداف الانتداب البريطانيّ المعلّنة لإقامة "وطن قوميّ" لليهود من ناحية، والحفاظ على عدم "انعدام الهدوء" في المجتمع العربيّ والذي أقيم "الوطن القوميّ" اليهوديّ على حسابه، من ناحية أخرى. بيّد أنّ هذه القوانين، التي لم تمنع انتقال الأراضي العربيّة لملكيّة يهوديّة، لم تُفْلِح -على الأقلّ حتّى سنة 1937- في إيقاف عمليّة ازدياد أفراد تلك الطبقة، ولذلك خلّصت لجنة بيل إلى القول: "ستبقى مسألة غير المالكين مصدرًا دائمًا للغضب في الحاضر وسببًا لعدم الاستقرار في المستقبل" (تقرير لجنة بيل، 1937، ص 159).

اتّسع طبقة غير المالكين لم يشغل الحكومة فحسب، بل شغل كذلك القيادات العربيّة التي استخدمت المعطيات الإحصائيّة الحكوميّة حول اتّسع طبقة الفلاحين، لتدّعي أمام لجنة التحقيق برئاسة القاضي بيل أنّ الحكومة تنهج سياسة مقصودة لتعميق الفقر في أوساط الفلاحين ستؤدّي حتمًا إلى بيع أراضيهم (المصدر السابق).

إنّ مقولة الزعامة الفلسطينيّة أنّ الفقر وسط الفلاحين أدّى إلى بيع الكثير منهم أراضيهم لليهود (على نحو ما عبّر عن ذلك جمال الحسيني في شهادته أمام لجنة بيل، إذ أشار أنّ 25% من الأراضي التي اشتراها اليهود هي ملك الفلاحين)، هذه المقولة لا تدعمها المعطيات العمليّة، ويمكننا نقضها بسهولة حين نقارنها بمعطيات ونسب ومقادير بيع الأراضي من فئات السكّان المختلفة؛ فنسبة الأراضي التي باعها الفلاحون -كما رأينا أعلاه- كانت صغيرة جدًّا ولم يكن بإمكانها التسبّب في توسيع طبقة غير المالكين، فهذه الطبقة قد اتّسعت نتيجة بيوع الأراضي من قبل أصحاب الإقطاعات الكبيرة والتي كانت مكان سكنى ومصدر معيشة لكثيرين من هؤلاء الفلاحين الذين مارسوا في هذه الأراضي "حقوق التصرف" حسبما كان سائدًا منذ فترة الحكم العثمانيّ<sup>9</sup> حتّى بداية الانتداب البريطانيّ على فلسطين، لم تكن لكبار الملاكين العرب، الفلسطينيين وغيرهم، مصلحة في اقتلاع الفلاحين من الأراضي التي عملوا فيها وكانت مصدر معيشة لهم ومصدر ربح للملاكين. لكن اختلف الأمر زمن الانتداب البريطانيّ، وحين باع الملاكون أراضيهم للحركة الصهيونيّة واستيطانها اقتلّع الفلاحون من هذه الأراضي ولم تعدّ تشكّل مصدرًا لمعيشتهم.

المبنى الاقتصاديّ الرأسماليّ والكولونياليّ للحكم الانتدابيّ، وتطوّر اقتصاد "الوطن القوميّ" اليهوديّ، أثرا في مسار التطوّر والتغيير في مبنى العلاقات الرأسماليّة في قطاع الاقتصاد

9. "حقّ التصرف" مصطلح عثمانيّ قانونيّ، ضمّن للفلاح الذي عمل في الأرض التي لم يملكها حقوقًا منعت المالك والدولة من اقتلاعه من الأرض اعتباطًا.

العربي؛ فالنغدير الاقتصاديّ الحادّ والبارز كان في مجال الأرض. شراء الأراضي من قبل اليهود وزيادة الطلب جعلوا الأرض نتاجاً تسويقيّاً، وفتحوا أمام صاحب الإقطاع الإمكانية لتجميع رؤوس الأموال مقابل بيع الأراضي أو توسيع رقعة الإقطاع؛ وذلك أنّ الإنتاج الزراعيّ أصبح كذلك إنتاجاً تسويقيّاً. هذا التطوّر أثر سلبياً على طبقة الفلاحين، ولا سيّما على صغار المالكين، إذ في الحاليتين -البيع أو توسيع ملكية صاحب الإقطاع- سيتضرّر الفلاحون من صغار المالكين.

انتقال الاقتصاد العربيّ إلى مرحلة الرأسمالية حدث في فترة الفقر وعرق الفلاحين في الديون. طُلب من الفلاح الصغير دفع ديونه نقدًا. عدم تمكنه من دفع ديونه نقدًا دفعه إلى بيع أرضه لصاحب الإقطاع أو للتاجر، وهؤلاء التجار وأصحاب الإقطاعات هم أنفسهم كانوا -في الغالب- أصحاب الديون.

أفضى هذا المسار إلى ازدياد أفراد طبقة غير المالكين. في تقرير للويس فرينتش، مدير التطوير في حكومة الانتداب، ورد ما يلي: "في المناطق الجبلية، هنالك اتجاهان لانتقال الأراضي دونما مراقبة. ففي بعض المناطق، يجري انتقال الأراضي دون وجود عمليّة تطوير متقدّمة، على العكس ممّا في المناطق الساحلية، لكن هذا الانتقال يؤدي إلى نتائج شبيهة في إيجاد عرب غير مالكيين. وفي مناطق أخرى، أدّى هذا الابتلاع التدريجيّ والواضح من قبل الأفندي أو الملاك الرأسماليّ إلى انتقال نحو 30% من هذه الأراضي من أيدي فلاحين عرب صغار إلى رأسماليين عرب (Palestine, Department of Development, & French, 1931, p. 19).

بعض أصحاب الإقطاعات الكبيرة في المناطق الجبلية هم أنفسهم كانوا أيضًا أصحاب إقطاعات في المناطق السهلية والساحلية، وقد باعوا الأراضي لليهود، أو عملوا سماسرة لتلك المبيعات، وكان من بين هؤلاء شخصيات عُرفت بمواقفها الوطنية و "ناضلت" لمنع بيع الأراضي لليهود.

زاد تطوّر المسار الرأسماليّ في قطاع الاقتصاد العربيّ من تركيز الأراضي بأيدي طبقة دقيقة من السكّان القرويين. وهذا الاتجاه يبرز من خلال المعطيات التالية المستديرة إلى تحقيق حكوميّ أجريّ سنة 1936 وشمل 322 قرية (صايغ، 1985، ص 37).



### الجدول (3): توزيع الأرض بين المالكين

مساحة الإقطاعة (دونم)	النسبة المئوية للمالكين من مجموع السكّان القرويّين	النسبة المئوية للملكة للمملوكة من مجموع الأراضي المستغلّة زراعياً
أكثر من 5,000	0.01%	19.2%
5,000-1,000	0.02%	8.2%
1,000-100	8%	35.8%
100-0	91.8%	37.1%

تحليل تركيبية المجموعة الأخيرة (0-100) - يُظهر بوضوح مدى فقر الفلاحين: 27.6% من القرويّين كانوا مُلاكًا لأراضٍ تقلّ مساحتها عن 40 دونمًا، و 21.9% من القرويّين كانوا مُلاكًا لقطع أراضٍ تقلّ مساحتها عن خمسة دونمات (المصدر السابق). إلى تلك المعطيات ينبغي أن نضيف غير المالكين الذين بلغت نسبتهم 24.9% من مجموع السكّان القرويّين -حسب تقرير سميّسون.

قدّر تقرير سميّسون الحدّ الأدنى لقطعة الأرض المطلوبة لإعالة أسرة فلاحية متوسطة حسب التفصيل التالي: أرض بور 130 دونمًا، أو 40 دونمًا نصفها مروّي، أو 15-20 دونمًا مغروسة بالحمضيات أو الموز (Simpson, 1930, p. 64). تُظهر المعطيات المذكورة أنّ معظم الفلاحين المالكين لم يستطيعوا الحصول على الحدّ الأدنى المطلوب لإعالتهم من أراضيهم، ولذا اضطُروا إلى التفتيش عن بدائل لمعيشتهم.

### تأثير التزايد السكّاني الطبيعي على وضع الفلاح الاقتصادي

ازداد عدد السكّان العرب ازديادًا ملموسًا في فترة السنوات 1922-1936. شكّل هذا التكاثر عاملًا إضافيًا صَغَطَ على الموارد الاقتصادية للسكّان العرب. وبرز تأثير هذا العامل على نحوٍ خاصّ في المناطق التي حصل فيها تقليص لمساحات الأرض المزروعة، دونما إيجاد بدائلٍ تقنيّة وانتقال إلى الزراعة المكثّفة. أدّى هذا المسار إلى نمو اقتصاديٍّ سلبيٍّ ظهرت نتائجه في تعميق الفقر في أوساط الفلاحين.

بلغ التكاثر الطبيعي لدى السكّان العرب في فترة السنوات 1922-1936 ما نسبته 2.6%، وكانت هذه من أعلى نسب التكاثر الطبيعي في العالم. أفصّت هذه النسبة إلى مضاعفة عدد السكّان خلال 27 سنة (Hopkins, 1938, p. 16).

في سنة 1922، بلغ عدد السكّان العرب 660,641 نسمة، وارتفع هذا العدد إلى 954,216 نسمة في سنة 1936 (Himadeh, 1938, p. 559)، واعتاش 62% من مجموع السكّان العرب من الزراعة.

هبوط نسبة وفيات الأولاد من الفئة العمرية 0-5 سنوات كان العامل الأساسي في دفع عملية التكاثر الطبيعي، وقد رافق الهبوط في الوفيات ارتفاعاً في الأعمار. فالمعطيات المتوافرة عن المسلمين في فترة السنوات 1926-1944 تشير إلى ارتفاع في أعمار الرجال من معدّل 37 سنة إلى 49 سنة، أي إنّ الارتفاع عام 1936 مقداره 12 (كوهن، 1978، ص 5).

معطيات التغييرات التي حصلت في تركيبة أعمار الرجال المسلمين في فترة السنوات 1926-1944 تُظهر ما يلي:

1. ارتفعت نسبة مجموعة الفئة العمرية 0-14، خلال الفترة المذكورة، بنحو 5%.
2. نقصت نسبة مجموعة الأعمار التي تقوم بالفعاليات الاقتصادية (الفئة العمرية 15-39) بنحو 6%.

فعملية التكاثر الطبيعي السريع أدت إلى ارتفاع نسبة المجموعات "المعالة"، وقابل ذلك هبوطاً نسبة المجموعات "المعيلة". وأثقلت التغيّرات الحاصلة في تركيبة الأعمار العبء الواقع على الطبقة المعيلة، والتي كانت نسبتها آخذة في الهبوط.

## العمل المأجور

تطوّر المرافق الاقتصادية في المدن، ولا سيّما المدن الساحلية في ثلاثينيات القرن العشرين بسبب المشاريع الكولونيالية البريطانية (كالميناء ومعامل التكرير -على سبيل المثال)، شكّل عامل "جذب" في أوساط القرويين للبحث عن مصادر عيش في المدينة. ومن ناحية أخرى، كان الضغط الاقتصادي وضائقة المعيشة في القرية من العوامل "الدافعة" إلى الهجرة.

قطعة الأرض المزروعة، والتي كوّنت أساس الدخل، وعلى الأغلب المصدر الوحيد لدخل العائلة الفلاحية، تقلّصت بسبب العوامل المذكورة أعلاه، ونتيجة للتكاثر السكاني، وقوانين الوراثة، وعملية البيع. فعند فحص النسبة بين عدد السكان القرويين ومساحات الأراضي الزراعية في منطقة جنين، على سبيل المثال، سنة 1933-1934، تشير المعطيات بوضوح إلى وجود عملية تقلّص متواصل للمساحات الزراعية للوحدة المعيشية. هذه العملية كانت عامّة لدى جميع القرى الفلسطينية.

**الجدول (4):** نسبة السكّان القرويين مقابل الأرض المزروعة في منطقة جنين سنة 1934-1933

معدّل القطعة المملوكة (دونم)	مجموع الأراضي المزروعة (دونم)	عدد المالكين
	260,161	4,793 من بينهم كان: 499 (بملكيتهم مساحات فوق الوحدة المعيشيّة)
323.8	161,593	4,294 (يملكون مساحات أقلّ من الوحدة المعيشيّة)
24.3	104,337	

المصدر: (كوهن، 1978، ص 4).

من خلال المعطيات المذكورة أعلاه، نفهم أنّ الأثريّة الساحقة من المالكين في منطقة جنين لا يستطيعون إعالة أنفسهم من الأراضي التي بحوزتهم، ولذا فالفلاح يُضطرّ إلى التفتيش عن مصادر عيش كعامل مأجور. وأوضحت عمليّة التحقيق التي جرت عام 1936 لتوفير معطيات للجنة المَلَكِيّة عدم مقدرة القرية على توفير الدخل الكافي لسكّانها، وأظهر ذلك التحقيق أنّ 35% من مجموع المالكين في المنطقة القروية ملك كلّ منهم مساحة زراعية أقلّ من خمسة دونمات (Simpson, 1930, p. 64)، وهو ما اضطرّ تلك العائلات إلى العمل المأجور لتوفير مصادر عيش أساسية.

لم يكن تقلّص المساحات المزروعة وازديادُ السكّان عامليّن وحيدين دافعين إلى التفتيش عن العمل المأجور، بل لقد انضاف عامل ظرفيّ في بداية الثلاثينيات: الهبوط الحادّ في أسعار المنتّجات الزراعيّة نتيجة للسياسة الكولونياليّة التي استوردت كمّيّات كبيرة من المنتوجات الزراعيّة لمصلحة الاستيطان الصهيونيّ. العوامل الثلاثة معًا، بالإضافة إلى العوامل الأخرى المذكورة أعلاه، دفعت الفلاح إلى الهجرة من القرية. فعندما توافرت الظروف الدافعة إلى الهجرة من المناطق القروية، أخذت تتكوّن مع بداية ثلاثينيات القرن العشرين عوامل الجذب في المدينة، ولا سيّما في المدن الساحليّة. وجود الطرفين معًا -الدفع والجذب- أدّى إلى تدقّق القرويين إلى المناطق المدنيّة، آمليّن في الحصول على مصادر معيشيّة لهم ولأبناء عائلاتهم.

أصبح العمل المأجور عامل جذب للسكّان القرويين، لأنّ تطوّر مصادر الاقتصاد في الفرعيّن الرئيسيّين، المدنيّ وزراعة الحمضيات الفلسطينيّة (التي اتّسعت مساحتها بسبب ازدياد التصدير)، فتح إمكانيّات جديدة أمام السكّان القرويين. ونتيجة للهجرة الفلاحية، ازداد عدد السكّان المدنيّين المسلمين في فترة السنوات 1922-1939 بنسبةٍ مقدارها 3.4% فوق نسبة التكاثر الطبيعيّ. نبع هذا الارتفاع من هجرة الفلاحين إلى المدينة (Hopkins, 1938, p. 12).

لا يعكس ارتفاع نسبة السكّان المديّنين حقيقة تدفّق القرويين إلى المدينة، إذ إنّ المدينة كوّنّت مصدر جذب للقرويين لا ابتغاء الانتقال الدائم فحسب، بل كذلك للعمل فترات قصيرة بحيث يرجع الفلاح إلى قريته بعد انتهاء عمله أو بعد انخفاض الطلب على العمالة في المدينة. لكن كلّما كانت الموارد الاقتصادية القروية تهبط، كان يرتفع عدد العمّال الباحثين عن مصدر عيش في المدينة.<sup>10</sup>

خلق تطوّر المدينة الفلسطينية، الذي رافقه تقلّص في مصادر المعيشة في القرية، ظاهرة "أحياء الصفيح" أو "حارات التنك"، وبخاصّة في منطقة حيفا في أرض الرمل، وفي شمال يافا في أرض المنشية. وأقلقت ظاهرة تدفّق الفلاحين وإقامة أحياء الصفيح الحكومة الانتدابية؛ إذ رأّت السلطة في الحركات السكّانية المذكورة ظاهرة بروليتارية تكوّن بؤرة للغليان الاجتماعي، وقد تبع من داخل هذه المجموعات السكّانية قيادات جديدة تكوّن مصالحها مضادّة لمصالح القيادات الفلسطينية التقليدية.

وبحجّة الأضرار الصحيّة التي قد تتسبّب فيها حارات التنك، قرّرت الحكومة القضاء على تلك الأحياء، وبدأت بعمليّات الهدم عام 1934، إلّا أنّ عمليّة الهدم نُفّذت ببطء شديد ولم تتوقّف الهجرة إلى تلك الأحياء حتّى بعد البدء بعمليّات الهدم. في هذا الصدد كتبت جريدة هآرتس: "خلال السنة (1937) هُدمت في منطقة أرض الرمل 3,000 بركيّة. ومعظم ساكني البراكيات تركوا المدينة ورجعوا إلى قراهم. وعلى الرغم من ذلك، لم تنتهِ المشكلة نهائيّاً؛ فعلى أرض الرمل بقي نحو 1,000 بركيّة، ومكان البراكيات المهدومة قامت خلال السنة براكيات جديدة، بلغ عدد ساكنيها قرابة 3,000 شخص" (هدم حارة البراكيات في أرض الرمل، 1938، 11 أيلول، ص 3).

محاولات الحكومة القضاء على أحياء الصفيح لم تمنع استمراريّة الهجرة إلى المدينة، لأنّ عوامل الدفع في القرية كانت قويّة جدّاً؛ فعلى الرغم من معرفة الناس لنوايا السلطة هدم تلك الأحياء، شهدت الفترة ازدياداً مستمراً لسكّان حارات التنك. فجريدة هآرتس وصفت أوضاع هذه الحارات بـ "الرهيب" وكتبت:

مشكلة البراكيات العربيّة في مدينة حيفا ليست جديدة، وقد شكّلت عبئاً على السلطة والبلديّة منذ عدّة سنوات. فعدد تلك البراكيات أخذ في الازدياد سنة بعد سنة وبأعداد كبيرة، وسكن فيها الآلاف من الفقراء، ولا سيّما من العمّال القرويين ومهاجري مدن الشمال العربيّة الذين قَدِموا إلى حيفا للبحث عن العمل فبلغ عدد البراكيات 4,000، ويسكن فيها نحو 10,000 (المصدر السابق).

10. للاستزادة في موضوع هجرة الفلاحين إلى المدن - ولا سيّما حيفا-، انظروا: (يزبك، 1988).

تقلص الموارد الاقتصادية في القرية، مقابل اتساع إمكانيات العمل في المدينة، وسّع نطاق الأجيرين. ففي سنة 1931، كان عدد هؤلاء 211 ألفاً من مجموع السكّان العرب البالغ عددهم 785 ألفاً. معنى هذا أنّ 27% من مجموع السكّان العرب عملوا بالأجرة (كوهن، 1978، ص 39). وحصل هذا في حين لم تستطع الصناعة العربيّة التطوّر بنسب مساوية لارتفاع نسبة الأجيرين العرب. فاستوعبت الصناعة العربيّة فقط 8% من مجموع العاملين، وارتفعت نسبة الأجيرين في قطاعي الخدمات والزراعة وخاصّة زراعة البّيّارات. ففي الخدمات وصلت نسبتهم حتّى 32%، وفي الزراعة بلغت 12%، وذلك حسب إحصاء عام 1931 (المصدر السابق، ص 39، 41). وباقي الأجيرين غير المنظمين وجدوا لأنفسهم مصادر معيشة في أعمال غير مهنيّة في المدينة وذات طبيعة مؤقتة.

ارتفعت نسبة طبقة الأجيرين الفلسطينيين خلال فترة قصيرة. نتج ازدياد عدد الأجيرين -في الأساس- عن عدم مقدرة الزراعة الفلسطينية التقليدية والمثقلة بالضرائب على منافسة الاستيراد المتزايد والذي سعى لضرب الاقتصاد الفلاحيّ العربيّ. ومقابل هذا التحوّل، لم تتطوّر الصناعة العربيّة لتستوعب أعداداً كبيرة من الأيدي العاملة المدفوعة من القرية. وأمّا فرع الحمضيّات الفلسطينية، فكان الفرع الاقتصاديّ الوحيد الذي توسّع وتطوّر، لكن حتّى هذا الفرع كان مربوطاً بمتغيّرات السوق العالميّة، وكان عليه الصمود كذلك أمام الإنتاج اليهودي المتزايد. ولم تستطع القاعدة الصناعيّة العربيّة مجاراة القاعدة الاقتصاديّة اليهوديّة ذات رؤوس الأموال الأوروبيّة، بل حدث تراجع في مجالات عديدة، وبخاصّة في فرع الاقتصاد الفلسطينيّ الأساسيّ لإنتاج الصابون، والذي نتج عن نقصان التصدير وعدم القدرة على منافسة الإنتاج اليهوديّ الأخص. فالتراجع في هذا الفرع الرائد كان من بين العوامل التي أخافت الرأسماليّ العربيّ من استثمار أمواله في الصناعة.

وحيث لم تكن طبيعة العمل العربيّ الأجير ذات طبيعة مستدامة، فقد دخلت هذه القطاعات العاملة في ضائقة اقتصادية أكثر قسوة حين حصل التباطؤ الاقتصاديّ في فلسطين مع بداية عام 1936، فدخلت أعداد كبيرة من المهاجرين الفلاحين الذين قدّموا إلى المدينة للبحث عن مصادر معيشة إلى دائرة البطالة ممّا ولّد غلياناً اجتماعياً خطيراً. وفي الواقع أنّ استيعاب الأعداد الكبيرة من الأجيرين في أعمال مؤقتة، وتكوّن الوعي لقيمة النقود وإمكانيات التقدّم والرفاهيّة التي لمسوها خارج القرية، سَجبا من تحت أرجلهم مع بداية الأزمة الاقتصاديّة للعام 1936.

الواقع السياسيّ والاقتصاديّ والأيدولوجيّ الذي أخذ في التطوّف في القطاع اليهودي، وتطبيق شعار "العمل العبري"، ومنافسة الأجيرين العرب في المنشآت الحكوميّة، إضافة إلى ازدياد الهجرة اليهوديّة في فترة السنوات 1934-1936، كانت من الأسباب الأساسيّة في

تباطؤ الاقتصاد العربيّ والتضييق على الأجيرين العرب. ونتيجة لهذا التباطؤ الاقتصاديّ، بدأت حركة الفلاحين في التدفّق عائداً نحو القرية. ولم ينتج ذلك عن فتح مجالات عمل جديدة في القرية، بل نتيجة لإغلاق أماكن العمل ومصادر المعيشة في المدينة في وجه العامل العربيّ.

## نقطة الحسم

أثرت الطفرة في الاقتصاد العربيّ (التي بدأت مع عام 1933، بفعل الطلب المتزايد للبيوت السكنيّة في مدن الساحل والذي نتج عن هجرة يهوديّة مكثّفة هرباً من صعود النازيّة في أوروبا) أثرت في الفلسطينيين على نحوٍ ينطوي على تناقض. فالهجرة اليهوديّة الكبيرة في السنة الأولى، وفي السنة الثانية عام 1934، خلقت طلباً متزايداً على الأيدي العاملة في قطاع البناء الذي جرف معه باقي القطاعات الاقتصاديّة. وموجة الهجرة اليهوديّة استمرّت في التمدّد سنة 1935، ووصل رقمها القياسيّ إلى 61,845 مهاجرًا. وبالإضافة إلى أرقام الهجرة اليهوديّة الرسميّة، كانت هناك هجرة يهوديّة غير رسميّة أو غير "شرعيّة" لم تسجّل أعدادها الإحصائيّة رسميًّا. قدّرت لجنة بيل عدد هؤلاء في سنة 1933 بـ 22,400 مهاجر غير شرعيّ. ومعظم اليهود المهاجرين وصلوا إلى فلسطين دون أيّ رأسمال. المهاجرون الرسميّون الذين وصلوا إلى فلسطين وكان بحوزتهم رأس مال يزيد عن 250 جنيهًا فلسطينيًّا كان عددهم 22,379، ومقابل هؤلاء وصل إلى فلسطين 98,655 معبلاً دون أيّ رأسمال؛ أي إنّ مؤسّسات الاستيطان الصهيونيّة اضطرّت إلى توفير عمل ومصادر معيشة لـ 80% من المهاجرين اليهود حالاً عند دخولهم إلى فلسطين. هذا التزايد السكانيّ اليهوديّ المكثّف في قطاع العائلات المعيلة زاد الضغط على أماكن العمل، وقامت منظمات العمل الصهيونيّة بالضغط على حكومة الانتداب لتخصيص أماكن عمل تفضيليّة لليهود على حساب العمّال العرب، وقامت كذلك بفرض شعار "العمل العربيّ" (بالقوّة أحياناً)، لإخلاء العمّال العرب من أماكن عمل في القطاع اليهوديّ. فالهجرة العربيّة المكثّفة التي تدفّقت إلى المدينة مع بداية سنة 1933 اصطدمت في سنة 1935 بجسم يهوديّ كولونياليّ مننّظ سعى لتأمين أماكن عمل للمهاجرين اليهود على حساب العمّال العرب. ولم تستطع العمالة العربيّة الرخيصة وغير المننّمة الوقوف في وجه الضغط اليهوديّ المننّظ والمدعوم من سلطات الانتداب. وحتىّ المستوطنات الزراعيّة اليهوديّة التي استغلّت تشغيل القوى العاملة العربيّة الرخيصة واستفادت من ذلك، لم تستطع الصمود أمام ضغط منظمات العمل اليهوديّة والشعارات الأيديولوجيّة.

لقد تقاضى العامل العربيّ في الزراعة اليهوديّة (في قطاع الحمضيات) أجره يتراوح مقدارها بين 80 و 120 مِلًّا في اليوم الواحد، وقد فهمت مننّمة العمل اليهوديّة ("الهستدروت") أنّ

المنافسة الحرّة بين العمّال العرب واليهود لن تحلّ مشكلة تشغيل العمّال اليهود، ولذا استعملت الهستدروت شتى وسائل الضغط لتوفير أماكن عمل لليهود، على حساب أماكن العمّال العرب (شيبيرا، 1976، ص 51). ونتيجة لتطبيق سياسة "العمل العبري"، طردت المؤسّسات الصهيونيّة العمّال العرب، الذين شكّلوا قرابة 20% من القوى العاملة العربيّة، ودخلت مكانها قوى يهوديّة (المصدر السابق، ص 172). تطبيق شعار "العمل العبري" رافقته أحياناً تهديدات وعنف ومقاطعة ضدّ المشغّل اليهودي. وتحدّثت الصحافة العبريّة عن مجموعات يهوديّة قامت بالتفتيش عن عمّال عرب في مزارع يهوديّة بملكيّة خاصّة، وهاجمت أصحاب المزارع وهدّدتهم بمنع تسويق بضائعهم. وقد ازدادت التهديدات والعنف حتّى إنّ الحكومة وجدت نفسها مضطّرة عام 1936 إلى تعديل قانون منع التهديد لحماية أصحاب المزارع اليهوديّة الخاصّة. وأشارت لجنة بيل في استنتاجها بالنسبة لتطبيق شعار "العمل العبري" قائلة: "استطاعت تلك السياسة تقليص مجال العمّال العرب، وخاصّة هؤلاء الذين خرجوا من قراهم للعمل المأجور" (المصدر السابق).

لم تستطع العمالة العربيّة الرخيصة غير المنظّمة التنافس مع العمل العبري المنظّم، حتّى في الصراع على تأمين أماكن عمل العمّال العرب في مرافق العمل الحكوميّة. وتتداخل السياسة الكولونياليّة لحكومة الانتداب مع السياسات الكولونياليّة الاستيطانيّة للمنظّمات الصهيونيّة. فالوكالة اليهوديّة نجحت -نتيجة لضغط متواصل ومنظّم- في التوصل مع الحكومة إلى اتّفاقية يصبح بموجبها ثلث العمّال العاملين في المرافق الحكوميّة من اليهود، على الرغم من أنّ نسبة اليهود بين السكّان عامّة لم تزد عن 18% (المصدر السابق، ص 98).

### إمكانية الرجوع إلى القرية

لم ينقطع العامل العربيّ الأجير عن قريته، لأنّ ظروف العمل خارج القرية لم تدفع به إلى ذلك، ولذا لم تتوافر طبقة بروليناريّة مدينيّة عريضة. شروط الأجر القليلة التي دُفّعت للعامل العربيّ كانت عاملاً هاماً لعدم انقطاعه عن القرية؛ فهذا العامل رأى العمالة الأجيّة مصدر دخل إضافيّ لا وحيدياً، إلّا أنّ مصدر الدخل هذا أصبح أساسيّاً وهامّاً كلّما تقلّصت القاعدة الاقتصاديّة القرويّة. فأجرة العامل العربيّ كانت منخفضة في ثلاثة مرافق: العمل الحكوميّ واليهوديّ والعربيّ.

وكانت حكومة فلسطين الانتدابيّة المشغّل الأكبر للعمّال العرب، ودفعت الحكومة أجراً أعلى لقوى العمل المنظّمة. وبما أنّ العمّال القرويين كانوا الأقلّ تنظُّماً، فقد حصلوا على الأجر الأقلّ، فدفعت الحكومة في سنة 1928 الأجور حسب التدرج التالي:

1. للعرب القرويّين 120-150 مِلاً لليوم.
2. للعرب المدينيّين 140-170 مِلاً لليوم.
3. لليهود غير المنظّمين 150-300 مِلاً لليوم.
4. لليهود المنظّمين 250-300 مِلاً لليوم.

حصل العامل العربيّ في فرع الحمضيات العربيّ على أجر متدنٍّ، وذلك بسبب المقولة التي مُفادها أنّ المشغّل مضطّرّ إلى دفع ذلك الأجر حتّى يحافظ على مستوى المنافسة مع الزراعة اليهوديّة المنظّمة والممكّنة (Brown, p. 150). وقد حصل العامل العربيّ على أجر أكثر انخفاضاً في صناعة النسيج، فكان معدّل الأجر الذي دُفِع للعامل العربيّ في هذه الصناعة في سنة 1933 مقداره 50 مِلاً لليوم. درجات الأجور المتدنيّة لم يكن باستطاعتها أن تعمل على انقطاع القرويّ عن قريته؛ فالعمل العبريّ المنظّم -بالإضافة إلى الزيادة في عدد طالبي العمل اليهود دون اتّساع كافٍ في النشاط الاقتصاديّ العربيّ- أدّى إلى رجوع الكثير من المهاجرين القرويّين إلى قراهم ليصبحوا عبئاً جديداً على القاعدة الاقتصاديّة القرويّة ولزيادة نسبة البطالة. فالفلاح الذي عاد إلى قريته انتظر الفرصة الأولى كي يتركها لينضمّ إلى قوى العمل الأجيّة، وهكذا حدث سنة 1936 بعدما قرّرت الحكومة طرد العمّال الحوراثيّين ("الحوارنة") من حيفا. فمن منطقة نابلس لوحدها تدفّق إلى حيفا للعمل في مينائها نحو 1,200 عامل، وذلك ليعملوا مكان هؤلاء الحوارنة، إلّا أنّ موظّفي التشغيل لم يقبلوا من بينهم سوى 200 عامل فقط، وعاد الباقون إلى قراهم (ibid, p. 149).

### نحو ثورة عام 1936: ثورة الفلاحين

كانت العمليّات المسلّحة التي قام بها الشيخ عزّ الدين القسام وجماعته، في 2/11/1935، العمليّات الأولى المستندة إلى فهم مدى الاستعداد القائم لدى الجماهير ومقدرتها على تفجير الثورة، حيث إنّ التمرّد يكون للضغوط وللضائقة المتواصلة المفروضة على الفلاحين والفقراء. عبّر تأييد الجماهير لعمليّة القسام عن الضائقة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، التي ضغطت على الجماهير مدّة طويلة. ومنذ تلك اللحظة لم تنتظر الجماهير المضغوطة برامج وقرارات القيادات الوطنيّة التقليديّة. فالجماهير بدأت العمل وأجبرت القيادة السياسيّة التقليديّة على السير حسب خطاها.

وهكذا انفجر الإضراب العامّ في 13/11/1935، على الرغم من الدعوات المتكرّرة على صفحات الجرائد ومن قبل الأحزاب لتأجيل هذا الإضراب المعلن (قرار مندوبي الأحزاب بتأجيل الإضراب، 1935، 13 تشرين الثاني، ص 5). وفي اليوم التالي للإضراب كتبت جريدة



فلسطين: "ندجو ألا تسير الأمة في طريق والقيادة في طريق آخر حتى لا يتسع الشقاق بينهما" (الإضراب منذ ثار كفكرة حتى تنفيذه أمس، 1935، 14 تشرين الثاني، ص 1). ولم تتمكن القيادة الوطنية التقليدية من تأجيل انضمامها إلى الحركة الجماهيرية لزمن طويل، فحركة الاحتجاج الجماهيرية ضد عوامل ضائقهم الاقتصادية والاجتماعية كان من الممكن توجيهها ضد القيادة العربية التقليدية لو استمرت بموقف اللامبالاة (Khalaf, 1997, p. 107). وعلى ذلك، فالقيادة العربية التقليدية اضطرت إلى قيادة حركة الاحتجاج الجماهيرية وتوجيهها ضد الانتداب البريطاني والصهيونية.

## الخلاصة

حاولت في هذه الدراسة فحص آثار التغييرات الاقتصادية التي حلت في فلسطين في فترة الانتداب والاستيطان الصهيوني، ونتيجة لتلك السياسات، ومدى تأثير ذلك على جماهير الفلاحين الذين كونوا الأغلبية الساحقة من السكان العرب. خلال تحليل تلك التغييرات الاقتصادية، رأينا الضعف الذي حل بمقدرة الفلاح الاقتصادية بفعل تقلص مصادر معيشته في القرية، كتقلص وحدة الأرض المتاحة لعائلته، وتراكم ديونه، وانخفاض أسعار منتجات محصوله الزراعي؛ إذ نتج عنها ازدياد سريع ومتواصل لطالبي العمل الأجير خارج المناطق القروية الآملين في إيجاد مصادر معيشة بديلة أو مكملّة لمدخل الأرض التي لم يعد باستطاعتها تغطية نفقات العائلة الفلاحية المتوسطة، ومن ناحية أخرى خلقت الهجرة اليهودية المكثفة ضغطًا على أماكن العمل وطبقت المؤسسات الصهيونية شعار "العمل العبري" دونما هوادة، وذلك في نطاق العمل اليهودي وفي المرافق الحكومية. ولم يستطع الأجيرون العرب التنافس مع العمل اليهودي المنظم، مما اضطّر الكثيرين من الأجيرين العرب الذين دخلوا لدائرة البطالة إلى العودة إلى قراهم دونما وجود قاعدة اقتصادية لاستيعابهم توقّر لهم مصدرًا لمعشتهم.

ومن ناحية أخرى، لم يتطوّر قطاع الاقتصاد العربيّ المدنيّ بنسبة ازدياد القوى العاملة الأجيرية. بل لقد لمسنا أنّ هذا القطاع الاقتصاديّ قد تراجع، على نحو ما حدث في نابلس -على سبيل المثال-. التغييرات الاقتصادية المذكورة عملت مجتمعةً، وفي آن واحد، فكانت نتيجتها استمرار الفلاح في العيش داخل دائرة فقر مُفرّغة دون بصيص أمل في الخروج من الدائرة، فأصبح تأثير دائرة الفقر أقوى بكثير بعدما خرج الفلاحون من قراهم وجربوا العمالة الأجيرية وانكشفوا على حضارة المدينة. استمرّ فقر الفلاحين في التراكم من سنة إلى أخرى، وكذلك استمرّ التناقص في مصادر المعيشة في التراكم من سنة إلى أخرى، ونتيجة لذلك اتّسعت دائرة الفلاحين الذين عاشوا في دائرة الفقر، ممّا أسهم في انفجار ثورة عام 1936.

## المراجع

- الإضراب منذ ثار كفكرة حتى تنفيذه أمس. (1935، 14 تشرين الثاني). **جريدة فلسطين**. ص 1.
- التايغ، عبدالله مصطفى. (1930، 24 آب). لماذا يبيع الفلاحون أراضيهم لليهود؟. **جريدة فلسطين**. ص 3.
- تقرير لجنة بيل. (1937، تموز). **تقرير اللجنة الملكيّة لفلسطين، عرضه على البرلمان بأمر من جلالتة، وزير الدولة لشؤون المستعمرات**.
- شبيرا، أينا. (1976). **الصراع على العمل العبري 1929-1939**. تل أبيب: جامعة تل أبيب. [بالعبريّة]
- صايغ، روزماري. (1980). **الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة**. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة.
- قرار مندوبي الأحزاب بتأجيل الإضراب. (1935، 13 تشرين الثاني). **جريدة فلسطين**. ص 5.
- كوهن، أبراهام. (1978). **اقتصاد القطاع العربيّ في عهد الانتداب**. جفّعات حقيفا: مركز الدراسات العربيّة والأفريقيّة الآسيويّة. [بالعبريّة]
- الكيالي، عبد الوهاب. (1968). **وثائق المقاومة الفلسطينيّة ضدّ الاحتلال البريطانيّ والصهيويّة، 1918-1939**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.
- هدم حارة البرّاكيّات في أرض الرمل. (1938، 11 أيلول). **هآرتس**. ص 3. [بالعبريّة]
- هلل، دان. (1973). **في طريق غير معبّدة**. القدس: شوكن. [بالعبريّة]
- يزبك، محمود. (1988). **الهجرة العربيّة إلى حيفا في زمن الانتداب: دراسة تاريخيّة اقتصاديّة، سكانيّة واجتماعيّة**. الناصرة: مكتبة القبس.

Abcarius, Michel F. (1938). The fiscal system. In Himadeh, Sa'id B. (Ed.). **Economic organization of Palestine** (No 11) (pp. 512-542). Beirut: The American University Press.

Brown, Sarah. (1982). The political economy of Jabal Nablus, 1920-48. In Owen, Roger (Ed.). **Studies in the economic and social history of Palestine in the nineteenth and twentieth centuries** (pp. 88-176). London: The McMillan Press.

Granovsky, Abraham. (1927). **Land taxation in Palestine**. Jerusalem: Mischar W'Taasia Publication.

Hopkins, Lester G. (1938). Population. In Himadeh, Sa'id B. (Ed.). **Economic organization of Palestine** (No 11) (pp. 2-36). Beirut: The American University Press.

Palestine, Department of Development, & French, Lewis. (1931). **First report on agricultural development and land settlement in Palestine**. Garden City Press.

Khalaf, Issa. (1997). The effect of socioeconomic change on Arab societal collapse in

Mandate Palestine. **International Journal of Middle East Studies**, 29(1). Pp 93-112.

Mills, Eric. (1931). **Census of Palestine**. Jerusalem.

Simpson, Sir John Hope. (1930). **Report on immigration, land settlement and development**. Gt. Britain, Colonial Office: London.

Tress, Madeleine. (1988). The role of peasantry in the Palestine revolt 1936-1939. **Pesant Studies**, 15(3). Pp. 161-190.

Ya'akov, Firestone. (1975). Production and trade in an Islamic context: Sharika contracts in the transitional economy of Northern Samaria, 1853-1943. **International Journal of Middle East Studies**, 6. Pp. 185-209.

Yazbak, Mahmoud. (2000). From poverty to revolt: Economic factors in the outbreak of the 1936 rebellion in Palestine. **Middle Eastern studies**, 36(6). Pp. 103-4.

البحث عن الجولان التوراتية: مُختلّات يهودية وتأسيس الجغرافيا الاستيطانية في القرن التاسع عشر

## البحث عن الجولان التوراتية: مُخيلات يهودية وتأسيس الجغرافيا الاستيطانية في القرن التاسع عشر

عامر إبراهيم<sup>1</sup>

في الثالث من شباط عام 1919، حضرت المنظمة الصهيونية العالمية مؤتمر الصلح الذي عُقدَ في باريس. خلال المؤتمر، وبالتزامن مع هجرة آلاف اليهود إلى فلسطين، عرضت المنظمة علناً وللمرة الأولى مقترحها لحدود "أرض إسرائيل" التي شملت شرقيّ نهر الأردن، ووصلت إلى عمان ودعرا، كما ضمتّ الجولان ومركزه القنيطرة (انظروا الرسم التوضيحي 1).<sup>2</sup> كانت فلسطين آنذاك قد أصبحت مرسومة جغرافياً، لأنها كانت مشروع المسح الأساسيّ التابع لصندوق استكشاف فلسطين في لندن، والذي أُسس عام 1865 بغية "التحقيق في علم الآثار والجغرافيا والجيولوجيا والتاريخ الطبيعيّ لفلسطين" (Abu El-Haj, 2001, p. 22)، والذي لا زال يُنشر عنه حتى اليوم مجلة علمية ربع سنوية. ليس هذا فحسب، بل إنّ فلسطين كانت المشروع المركزيّ للصندوق من حيث أهمّيتها في "تسليط الضوء على ماضي المنطقة التوراتية" (Besant, 1895, pp. 11-12). الترسيم الجغرافيّ للخرائط، والمسح الأثريّ، والهجرة اليهودية، جميعها أنتجت فلسطين لا حاضراً فحسب، بل ماضياً كذلك. على الرغم من الأدبيات النقدية التي وثقت التقاطعات التاريخية لنشوء التصوّر الجغرافيّ لفلسطين كجزء من النظام الاستيطانيّ الصهيونيّ والقوميّ، نادراً ما كانت منطقة الجولان (وهي اليوم جزء مركزيّ لهذه المنظومة الاستيطانية) موضع دراسة. فهناك بالطبع دراسات يهودية وإسرائيلية معاصرة اتخذت من الجولان مسرحاً لإنتاج أدلة علمية بشأن الآثار اليهودية والتحقيق في علاقتها بالماضي الجغرافيّ القوميّ (على سبيل المثال: نايشطط، 1969). كذلك ثمة بعض الدراسات العربية التي حقّقت في تاريخ الجولان خلال الحقب التاريخية المختلفة، وعلى وجه التحديد العثمانية والسورية (على سبيل المثال: باغ، 1958/1983؛ خلف، 2006). بيدّ أنّه حتى اليوم لم تُعرض قراءة تاريخية ناقدة للجولان وعلاقة تَبَلُّوره في المخيلة والجهود الاستيطانية لدى الجماعات اليهودية التي سبقت الاستيطان الصهيونيّ الرّسمي. الأسئلة التي سيحاول هذا

1. شكر خاصّ للمؤرخ آدرين ذكر وللباحث وائل طريبه على قراءتهما النقدية خلال مراحل البحث الأولى.

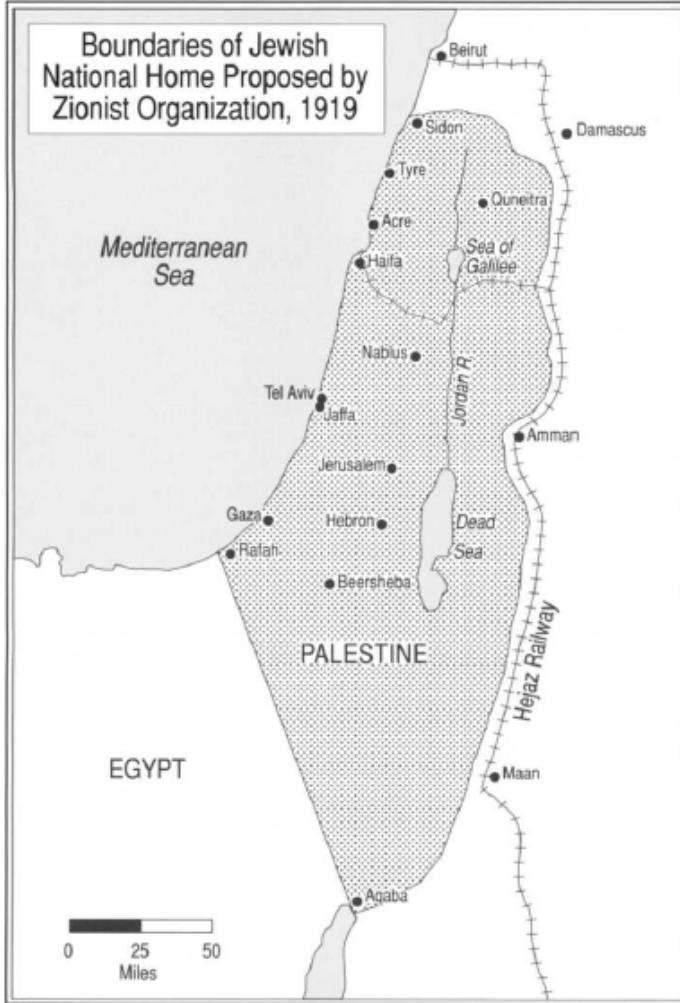
2. يوتوق مارك تسيلر في كتابه أمرين مهمّين تربط بينهما صلة متينة. الأول أنّ هجرة اليهود إلى فلسطين خلال الحرب العالمية الأولى (حتى عام 1918) كانت في تراجع مُتزايد، وأنّ حيوية مشروع اليسوف العبري كانت مسألة يسودها الشك. مع مطلع العام 1919 (ولمُدّة خمس سنوات متتالية)، أخذت الهجرة اليهودية إلى فلسطين في الازدياد، وبلغت أعداد المهاجرين نحو 9,000 في المعدّل سنوياً (Tessler, 1994, p. 170). أمّا الأمر الثاني، فهو الادّعاء التاريخيّ الذي عرضته المنظومة الصهيونية العالمية، والذي كان دائماً يشمل شرقيّ نهر الأردن (ibid, p. 162).

الفصل الإجابة عنها هي كالتالي: ما هو الظرف التاريخي والمادي الذي سبق ومكّن من إدراج الجولان في الخريطة الرسمية لمنظمة الصهيونية العالمية؟ ما هي الجهود المعرفية التي جعلت من الجولان ممكنًا في المخيلة الاستيطانية لدى الجماعات اليهودية؟ وأخيرًا، ما هو دور بعض السرديات التوراتية في تعزيز المعرفة العلمية المنتجة؟<sup>3</sup>

يسعى هذا الفصل إلى العودة إلى المحاولات اليهودية الأولى التي أسست لتبلور الجولان كجغرافيا استيطانية في المخيال الصهيوني، وكذلك يقرأ تراكماتها حتى بدايات الانتداب البريطاني على فلسطين مشددًا على التقاطعات الحميمة بين الطرفين السياسي والديني فيها. فيغية فهم العوامل التي جهّزت الأرضية لإسرائيل لاحتلال الجولان عام 1967، علينا أولًا العودة إلى جذور المحاولات الاستيطانية اليهودية فيه، والبحث في الأسباب والمبررات التي دفعت بهذه المحاولات قديمًا وصاغت أهدافها حتى قبل التأسيس الرسمي للحركة الصهيونية، وكذلك الإشارة إلى دور المخيال الديني التوراتي في خطابه بشأن الأرض والعودة إليها، إضافة إلى طابع الاستكشاف المعرفي الاستعماري الذي اتخذته في آلياتها. هكذا يقرأ الفصل التراكمات التاريخية التي جعلت من احتلال الجولان ممكنًا، بدلًا من النظر إلى الاحتلال على أنه نقطة البداية لقراءتنا الحاضر الاستعماري هناك. لتحقيق هذا الغرض، أتطلع في هذا الفصل إلى عرض الجولان في المحاولات الاستيطانية اليهودية تاريخيًا بين مطلع القرن التاسع عشر، وتحديدًا منذ تعيين الفنصل البريطاني الأول في القدس عام 1838، حتى مطلع القرن العشرين وظهور الجولان جغرافيًا كجزء من الخطاب الصهيوني الرسمي، حين عرضت الحركة الصهيونية رؤيتها "لأرض إسرائيل" في مؤتمر الصلح في باريس عام 1919، الذي من على منبره نُشرت بعض خرائط رسمية تضمّ علينا وللمرة الأولى مناطق الجولان وحوارن. بكلمات أخرى، هذا الفصل هو ليس فصلًا عن تاريخ الجولان بقدر ما هو فصل عن تاريخ الرؤيا اليهودية

3. قبل أن أدخل في صلب الموضوع، أودّ أن أضع أمام القارئ والقارئة ملاحظتين تمهيديتين من شأنهما أن تحددا بشيء من الوضوح مقاصد هذا البحث. أولًا، يعرض الفصل أدناه حقبة تاريخية مختلفة في الجولان، معظمها تتبع لفترة ما قبل نشوء خطاب صهيوني رسمي عالميًا. وبذلك، فإنّ الشخصيات والوكالات التي سأتي على ذكرها في ما يلي لم تُنتج بالضرورة خطابًا واضحًا مُناسدًا بإقامة دولة قومية يهودية جامعة ذات طابع سيادي، وكذلك لم تعمل بالضرورة ضمن إطار صهيوني إيديولوجي واضح، إنّما باستطاعتنا الادعاء أنّ تحقيق نوع ما من الحكم الذاتي (وإن كان ذلك بتشكيل سيادة يهودية محلية فقط) كان المحرك الدائم للاهتمام بالجولان ولمحاولات الاستيطان اليهودي هناك في تلك الفترة. بعبارة أخرى، وضمن السياق الذي يطرحه هذا الفصل، أرى أنه ثمة حاجة إلى التمييز بين الاستيطان اليهودي من جهة، وذلك الصهيوني من جهة أخرى. وبينما استخدامي لمصطلح "الاستيطان اليهودي" سيكون لغرض الإشارة إلى المحاولات اليهودية الأولى بتشكيل تواجد مكثّف ولربما سيادة محلية في الجولان، سيأتي استخدامي لمصطلح "الاستيطان الصهيوني" للإشارة إلى ما أتى لاحقًا وانبثق عن المنظمة الصهيونية ومشروعها الرسمي بقيام دولة للشعب اليهودي. أما الملاحظة الثانية، فهي تخصّ على نحو أساسي التقاطع الجغرافي بين فلسطين والجولان، أو -بعبارة أدق- التشكّل الجغرافي للمشهد الاستيطاني في الجولان في ظلّ السياق الاستعماري الأوسع لفلسطين. ففي الأجزاء الأولى من الفصل أدناه، يغلب التركيز على المشاهد والسياسات الجغرافية في شمال فلسطين، وعلى وجه التحديد مناطق صفد وطبريا، والتي شكّلت -كما سيُتضح لاحقًا من خلال النصّ- أساسًا سياسيًا ومعرفيًا للفاعلين في ما بعد للنظر إلى الجولان كوجهة استيطانية.

الصهيوتية له. وعلى الرغم من أنّ الأحداث التي تنقّص وقوعها كانت قد حدثت منذ فترة بعيدة نسبيًا، فإنّها لا زالت جوهرية لنا لأسباب راهنة إلى حدّ بعيد في الوقت الحاضر.



الرسم التوضيحي 1 - خريطة بعنوان "المشروع الصهيونيّ في فلسطين" (تصمّم الجولان). عرضتها المنظّمة الصهيوتية العالميّة بشكل علنيّ وللمرّة الأولى في مؤتمر الصلح الذي عُقد في باريس في الثالث من شباط عام 1919 (Tessler, 1994). (p. 163)

ينقسم هذا الفصل إلى أربعة أجزاء. يبدأ الجزء الأول بتقديم سياق عام للاهتمام البريطاني تجاه الجاليات اليهودية في فلسطين في مطلع القرن التاسع عشر، وأتباعها ما سُمي بسياسات "حماية الأقلية اليهودية في المنطقة" كواحدة من إستراتيجياتها لتحقيق أطماعها الاستعمارية كدولة عظمى في فلسطين في ظلّ الإمبراطورية العثمانية. ثم يركّز على الظروف التي وفّرها هذا السياق في تقاطع المصالح ونشوء علاقات بين السياسيين والمسؤولين البريطانيين في المنطقة وكبار الأثرياء اليهود البريطانيين (كموشيه مونتيفوري على سبيل المثال)<sup>4</sup> الذين عملوا من أجل تحقيق الحلم الصهيونيّ الكامن في "عودة" اليهود إلى فلسطين والاستيطان فيها. أمّا الجزء الثاني فيركّز على الانتقال من سياسات حماية اليهود في فلسطين، إلى محاولات فعلية لشراء الأراضي لهم بغية الاستيطان فيها، ويتطرق تحديداً إلى اليهود في منطقة صفد، والذين لهم دور جوهريّ في التأسيس للاستيطان في الجولان لاحقاً. الجزء الثالث يُمَوِّضنا في منتصف القرن التاسع عشر، ويركّز بدايةً على تأسيس "صندوق استكشاف فلسطين" في لندن كمؤسسة بحثية علمية لبحث فلسطين أسست لمرحلة تاريخية من البحث والاستكشاف المعرفيّ الإمبرياليّ لفلسطين عامّة، بما فيها الجولان. تميّزت هذه المرحلة بالدور المركزيّ الذي قام به عدد من المهندسين والتقنيين والشركات العلمية والبحثية والسياحية التي أنتجت بدورها خرائط ومسوح وصفيّة تفصيلية للجولان، وحاولت ربطها بالتاريخ التوراتيّ. يتيح لنا هذا الجزء على وجه التحديد الانكشاف على السبيل التي شكّلت فيها المعرفة الإمبريالية والحضور الأجنبيّ للمعاهد والبحوث المختلفة التي وضعت الجولان نُصب أعينها تمهيداً للاستعمار الاستيطانيّ والعسكريّ الإسرائيليّ الفعليّ لاحقاً. أمّا الجزء الرابع والأخير، فيبحث في الأشكال المختلفة للمحاولات الاستيطانية الثلاث المتتالية التي حاولت خلق وجود يهوديّ محليّ مُكثّف، والتي خرجت معظمها من منطقة صفد انطلاقاً للاستيطان في ثلاثة مراكز في الجولان: الرمثانية؛ حوران؛ البطيحة. من خلال الفصل بعامة، سنرى أنّ محاولات الاستيطان تلك ما كان لها أن تُصبح ممكنة آنذاك لولا الظروف والتراكمات التاريخية التي سبقتها وأُسست لها.

4. موشيه مونتيفوري (1885-1784): كان زعيم اليهود في بريطانيا، وأشغل منصب قاضي أعلى هناك، وكان أحد المقربين للبلاط الملكيّ البريطانيّ. حارب من أجل تحقيق مصالح لليهود وزيادة في تحسين أحوالهم في بريطانيا وخارجها حيث لبريطانيا تأثير. ويُعتبر مونتيفوري أحد الداعمين المركزيين لمساعي الاستيطان اليهوديّ في المنطقة، والذي شكّل أساساً للاستيطان الصهيونيّ في فلسطين لاحقاً. وُلد عام 1784 في إيطاليا لعائلة يهودية عريقة يعود أصلها إلى إسبانيا، وعُرف عنه أنّه قدّم مساعدة مالية كبيرة إلى الحكومة البريطانية، بعد أن اضطرت هذه الأخيرة إلى دفع تعويضات لعمّالها في المستعمرات التي كانت خاضعة لها ونالت تحريراً من العبودية بالنسبة للعمل والعمّال. زار فلسطين سبع مرّات، كانت الأخيرة من بينها في العام 1875 حين كان في التسعين من العمر، وكانت رغبته في جعل الاستيطان اليهوديّ في فلسطين قوّة إنتاجية في الزراعة والجرف اليدوية. ولتحقيق هذا الغرض، أنشأ مستشفيات وعبادات ومؤسّسات للإحسان والدعم، واشترى أرضاً في يافا جعلها يّارة للحمضيات لتوفير أماكن عمل لليهود. وأقام أوّل حيّ سكنيّ خارج أسوار القدس عُرف بحيّ "شأنانيم". وحين بلغ المئة من العمر، كرّمته حركة "محبّو صهيون" ("حوفيّ ثسيون") في مؤتمرها العامّ في مدينة كاتوفيتش في بولندا بتأسيس صندوق لدعم المستوطنات في فلسطين باسم "ذكرى موسى" ("مزيكرث موشيه") (المسيدي، 2003).



## بريطانيا الاستعماريّة وسياسات حماية اليهود في فلسطين - السياق الأوسع للاستيطان اليهودي في الجولان

عندما فرضت فرنسا وروسيا حمايتهما للمسيحيين الكاثوليك والأرثوذكس على التوالي، أعلنت بريطانيا حمايتها للدروز والبروتستانت واليهود في سوريا وجبل لبنان وفلسطين. كذلك كانت الدول العربيّة قد فرضت على الإمبراطوريّة العثمانيّة ما عُرف "بلامتيازات الأجنبيّة"، بحيث بات المقيمون الأجانب بمثابة دولة داخل دولة لا تسري عليهم القوانين العثمانيّة ولا تجبى منهم الضرائب (الكياي، 1990، ص 23). ومن الشائع في التأريخ اليهودي والصهيونيّ الحديث، وكذلك في أوساط بعض المؤرّخين البريطانيّين (Friedman, 1968)، النظر إلى تعيين القنصل البريطانيّ الأوّل في القدس عام 1838 على أنّه خطوة نابعة أوّلاً من اهتمام بريطانيّ عينيّ بشأن رفاه اليهود الفلسطينيّين (The welfare of Palestinian Jews)، وثانيًا من التعاطف البريطانيّ تجاه فكرة "إحياء اليهود" (The restoration of the Jews) التي من شأنها تحصين وتعزيز السيادة البريطانيّة في بلاد الشام. وعلى الرغم من وجود بعض الادّعاءات المتضاربة بشأن هدف تعيين القنصل،<sup>5</sup> فإنّ الاهتمام البريطانيّ بالجمالية اليهوديّة في فلسطين كان جليًّا في العلاقات التي نشأت بينهم بعد تأسيس أوّل قنصليّة في القدس. فكما يشير فريدمان (Ibid, p. 24)، لفت ويليام يانچ، الذي شغل منصب القنصل البريطانيّ آنذاك، نظرَ وزيرِ الخارجيّة قُبيل سفره إلى القدس إلى رغبته في خلق طابع جيّد لدى حكومته، والعمل وُفق مصالحها عن طريق إنشاء علاقات وديّة مع اليهود من سكّان فلسطين. وفي كانون الثاني من العام 1839، نجد فيسكاونت بالمرستون -سكرتير الشؤون الخارجيّة البريطانيّة آنذاك- يُملي تعليماته بأنّ جزءًا من المسؤوليّات المترتبة على عاتق القنصليّة البريطانيّة في القدس هي "توفير حماية لليهود بصورة عامّة" (Bidwell, 1839). وفي نيسان من العام التالي، التقى بالمرستون مع اللجنة اليهوديّة، التي ترأّسها آنذاك موشيه مونتيفيوري، أحد كبار المتبرّعين اليهود البريطانيّين لدعم نشاطات يهوديّة (ولاحقًا صهيونيّة)، ووعده باستخدام نفوذه مع محمّد علي باشا والسلطان في سبيل خلق "حماية وحالة من الاستقرار" لدى اليهود في المنطقة، وكان مقتنعًا بأنّ تحقيق ذلك سيكون ممكنًا فقط "حين ينعم اليهود في المنطقة من ممارسة حقّهم في الملكيّة" (Loewe, 1890, pp. 214-215). في وقت لاحق من العام نفسه، وردًّا على ذلك، عبّر مونتيفيوري عن رغبته بتشغيل ودمج اليهود في الزراعة في فلسطين، وعلم من القنصل فيما بعد عن نيّة الدولة البريطانيّة في تمويل مشروع زراعيّ كبير في فلسطين لليهود (Friedman, 1968, p. 29).

5. هناك بالطبع عدّة مقولات حاولت دحض هذا الادّعاء، أكثرها شيوعًا كانت للباحث مثير فائزته، الذي أشار إلى أنّه في عام 1834، حين نوقشت صياغة مقترح إقامة قنصليّة بريطانيّة في القدس، لم يُشذّ بوضوح إلى المسألة اليهوديّة، بل لم يُذكر اليهود. ففي نظر فائزته، تجب رؤية القنصليّة البريطانيّة في القدس على أنّها خطوة لإنشاء فنصليّات في الأراضي التي تقع تحت سيطرة السلطان بغية دعم الأطماع البريطانيّة وتقديم بدائل جديدة للقوى في المنطقة، وفي الأساس تلك الروسيّة (Verete, 1961/1970).

والواقع، كما يشير عبد الوهاب الكيالي (1990، ص 24)، أنّ القضيّة تخضت في مرحلةٍ ما مسألة حماية اليهود في فلسطين؛ فالجالية اليهودية كانت صغيرة نسبياً ولا تتجاوز تسعة آلاف وسبعمئة نسمة موزعين بين القدس والجليل وصفد وطبريا. وكان هدف بريطانيا استقدام جاليات يهودية لأسباب ودوافع استعمارية بيّنها بوضوح سكرتير الشؤون الخارجية البريطانية بالمرستون، وذلك في رسالة بعث بها إلى سفيره في إسطنبول شرح فيها على النحو التالي المنافع السياسية والمادية التي تعود على السلطان العثماني من جرّاء تشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين: "إنّ عودة الشعب اليهودي إلى فلسطين بدعوة من السلطان وتحت حمايته تشكّل سداً في وجه مخططات شريرة يعدّها محمّد علي أو من يخلفه" (المصدر السابق). من المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ مبادرة بالمرستون هذه في تشجيع فكرة "العودة" والاستيطان اليهودي في فلسطين سبقت ظهور الحركة الصهيونية بعدة عقود من الزمن، بل لقد سبقت ظهور كتابات رواد الفكر الصهيوني أنفسهم، الذين بدأوا في مطلع ستينيات القرن التاسع عشر يدعون من أجل "العودة" إلى فلسطين وبناء وطن قومي يهودي. وقبل ظهور الصهيونية كحركة، اقتصرت محاولات إيجاد مجتمعات ومستعمرات زراعية يهودية في فلسطين قبل ثمانينيات القرن التاسع عشر على المؤسّسات والنشاطات ذات الطابع الخيري التي عملت برعاية أصحاب رؤوس الأموال اليهود، مثل زيارات موتيفوري وزوجته ومساعدتهما تجاه الجاليات اليهودية في فلسطين، ومثل "المؤسّسة العبرية اللندنية لاستعمار الأرض المقدّسة" التي أُسست عام 1861، و "التحالف الإسرائيلي العالمي" الذي كان تأسيسه في السنة ذاتها في فرنسا بقصد حماية اليهود وتحسين أحوالهم في العالم بصورة عامّة، وفي الأراضي الإسلامية على وجه الخصوص. إذن سُمّوَضِع قراءتنا للاستيطان اليهودي في الجولان انطلاقاً من الاهتمام البريطاني بحمايتهم ومساعدتهم على تحقيق استقرارهم في المنطقة، وفي ظلّ العمل الخيري للمؤسّسات في الغرب تجاه الجاليات اليهودية في فلسطين عامّةً، وتحديدًا صفد وطبريا في حالتنا.

## المستوطنون اليهود في صفد - بوادر استيطانية صهيونية

لم يبدأ الاستيطان الصهيوني في الجولان في حزيران عام 1967، بل تعود المحاولات الصهيونية الأولى (التي بلغ عددها سابقاً العشرات) إلى أكثر من مئة عام قبل ذلك، بحيث تشكّل مرحلة احتلال الجولان بداية لمحاولة مستمرة حتى يومنا هذا. عملياً، ظهرت فكرة الاستيطان اليهودي في منطقة الجولان مع بدايات مساعي وممارسات الاستيطان اليهودي في فلسطين في النصف الثاني من ثلاثينيات القرن التاسع عشر (الكيالي، 1990، ص 24)، ويمكن ربطها على نحو مباشر بزيارة موتيفوري الثانية إلى فلسطين. كان موتيفوري أوّل من مارَس عملياً فكرة الاستيطان عام 1837، مع إنشائه لأوّل مستعمرة يهودية في

أرض فلسطين التي كانت إِبّان ذلك الوقت تحت الحكم المصريّ. فخلال زيارة مونتيفوري الثانية بصحبة زوجته لفلسطين وبلاد الشام عام 1839، والتي زار فيها بالأساس منطقة صفد وطبريا بعد أن كان على علم بوضع الجالية اليهودية هناك، كرّس جهوده خلال تلك الزيارة لدعم وتحسين مكانة اليهود، ولا سيّما "حمائهم"، وتحديدًا بعد أن سمع منهم أنّ "استصلاح الأرض والعمل فيها هو الحلّ الوحيد لتحسين وضمان ثبات وضعهم الاقتصاديّ والمعيشيّ" (Loewe, 1890, p. 165).<sup>6</sup>

كان مونتيفوري، قُبيل زيارته هذه لصفد وطبريا، قد زار مصر عام 1838 للقاء الوالي محمّد علي باشا، الذي كان آنذاك حاكمًا عامًا على سوريا، وطلب منه تأجير اليهود مئة قرية أو مئتين لمُدّة خمسين عامًا فيها. هذه كانت، عمليًا، المرّة الأولى التي يُنظر فيها إلى أراضي منطقة شمال فلسطين والجولان على أنّها هدف ووجهة ممكنة للوجود اليهوديّ المستمرّ، على نحو ما يظهر في مذكرات مونتيفوري وزوجته، التي نُشرت لاحقًا عام 1890 (المصدر السابق)، في الجزء الذي حمل عنوان "مشروع استصلاح الأرض" (Project for cultivation of the land). وعلى الرغم من أنّ المذكرات لا تأتي على ذكر حدود منطقة واحدة على نحو مباشر وواضح، يدلّنا اتّباع مسار رحلة مونتيفوري وزوجته على وجودهما بين صفد وطبريا، مع الإشارة إلى "مناطق يكثر فيها وجود الدروز" -على حدّ تعبيرهما- (المصدر السابق، ص 163-168). فضلًا عن هذا، نَعلم من مصادر أخرى ذات صلة (كيوان والأسدي، 1996، ص 43) أنّ الحديث بين مونتيفوري ومحمّد علي باشا دار بشأن مناطق في "ربوع سوريا"؛ إذ يقول مونتيفوري:

من جميع المعلومات التي كان باستطاعتي الحصول عليها، يبدو لي أنّ الأرض في هذه المنطقة ملائمة بصورة خاصّة للاستثمار الزراعيّ. هناك بساتين من أشجار الزيتون، عمرها بتقديري ما يربو على خمسمئة عام، وكروم العنب، والكثير من المراعي والآبار ووفرة في المياه. كذلك ثمة أشجار التين والجوز واللوز والتوت، والحقول الغنيّة بالقمح والشعير والعدس. عمليًا، هذه أرض تُنتج بوفرة كلّ شيء تقريبًا، وتحتاج إلى القليل من المهارة واليد العاملة. أنا متأكّد من أنّ الخطة التي أفكّر فيها لها أن تنجح؛ إذ من شأنها إدخال السعادة والوفرة إلى الأرض المقدّسة. في البداية، سأتقدّم بطلب إلى محمّد علي باشا للحصول على منحة للأرض لمُدّة خمسين عامًا، نحو مئة قرية أو مئتين، مقابل إعطائه أجرًا متزايدًا بعشرة أو عشرين بالمئة، ودفع كامل المبلغ المادّيّ

6. على الرغم من أنّ هذه المرحلة سبقت المشروع الصهيونيّ الرسميّ وغيابته بقيام مشروع سياديّ ووطن في فلسطين والجولان، من المهمّ ملاحظة وربط الظروف والمساعي التي ستنبثق عنها بكونها عوامل ستترآكم وستصبح مؤسّسة للمشروع الصهيونيّ الساديّ والدولة الإسرائيليّة لاحقًا.

سنيًا في الإسكندرية، وبهذا ستكون الأرض والمزارع حرة، طوال المدّة، من كلّ ضريبة، سواء أكان ذلك من محمّد علي باشا نفسه أم من المسؤولين في المحافظات المختلفة، وبهذا ستكون أحرارًا في بيع المنتج في أيّ رقعة على هذه المعمورة. إن حصلت على هذه المنحة، وجب عليّ فور رجوعي إلى إنجلترا تشكيل شركة لزراعة الأرض وتشجيع إخواننا في أوروبا للعودة إلى فلسطين. العديد من اليهود اليوم يهاجرون إلى شمال شرق أستراليا وكندا، ولكن في الأرض المقدّسة سيجدون قَدْرًا أكبر من اليقين من النجاح، فهنا سيجدون الآبار فعلاً محفورة، وسيجدون الزيتون والكروم مزروعة، والأرض غنيّة جدًّا بحيث تتطلّب القليل من السماد. وأتمنى أن أحتّ آلاف إخواننا على العودة إلى أرض إسرائيل؛ فأنا متأكد من أنّهم سيكونون سعداء بالتّمتّع في أداء الطقوس الدينية على نحوٍ يستحيل أن يتاح لهم في أوروبا (Loewe, 1890, p. 167).<sup>7</sup>

على الرغم من عدم الإشارة إلى المبررات الدينية التوراتية في مذكرات ورسائل مونتيفوري أعلاه، في تعامله مع قضية ملكية اليهود للأراضي في المنطقة، والتي دائماً نرى أنّه غلب فيها طابع "حماية اليهود" على "حاجتهم إلى استعادة جذورهم الدينية التاريخية هناك"، فإنّ التوجّه الصهيونيّ، الآخذ من اليهودية الدينية أساساً له، كان مركزياً في خطابه. نرى هنا كيف أنّ عبارات مثل "العودة إلى أرض إسرائيل"، أو "العودة إلى الأرض المقدّسة"، استُخدمت أيضاً في هذه الحالة لتشير إلى ما تمّ صهيونياً تصوّره على أنّه جذر (وجغرافيا) الوجود القوميّ والثقافيّ اليهوديّ الأصليّ،<sup>8</sup> حتّى قبل تبلور الادّعاء الصهيونيّ القوميّ تبلوراً واضحاً، وحتّى في جغرافيات كالجولان، التي لا يأتي النّصّ الدينيّ التوراتيّ اليهوديّ

7. ترجمة المؤلّف. من اللافت للنظر ما يوفّره لنا هذا الاقتباس من معانٍ حول جذور التفكير الاستعماريّ: ففكرة استغلال "وجود آبار محفورة مُسبقاً" في المنطقة، أو الطمع في المجرى للمنطقة بكونها تحوي مجتمعاً متسامحاً ومتقبّلاً للآخر دينياً، يدلّ على رغبة لدى المستعمر بالسطو على بُنية تحتية زراعية واقتصادية واجتماعية حيوية موجودة ومتحقّقة أصلاً على يد السكّان الأصليين.

8 هنالك دور شاتكّ لكن جوهريّ للبعد الدينيّ اليهوديّ في المحاولات التي شكّلت أساساً للصهيوتية (في فلسطين، وكذلك الجولان). تحليلي هنا متأثر على نحو خاصّ بأعمال الباحث أمنون راز-كراكوتسكين (2014)، الذي يبحث في البعد اللاهوتيّ في الصهيوتية. وفقاً لهذا الباحث، يجوز القول إنّ المفاهيم القومية والعلمانية للصهيوتية ربّما قد استمدت من مصادر يهودية، وإنّ الصهيوتية استلهمت مصادر يهودية تراثية. مخيال العودة، وجمع الشتات، وبناء الهيكل، كانت دائماً حاجساً يشغل المخيال اليهوديّ. صياغة هذه العناصر بمصطلحات حديثة وتكييفها للخطاب الغربيّ الحديث أضفيا عليها معنى جديداً وشكّلاً تحوّلاً في الفهم أو التصرّف اليهوديّ للتاريخ. على الرغم من أنّ الدور الذي قامت به اللغة الدينية الممزوجة مع اللغة القومية في تكوين الدافع والمخيال الدينيّ لم يكن أمراً تفرّد فيه الصهيوتية، تفرّدت الصهيوتية -كما يدّعي أمنون راز- في وعيها القوميّ الذي كان منذ البداية تأويلاً للأسطورة الدينية ولم يكن وعياً بديلاً لها. وبعبارة أخرى، لم تقترن فكرة الأمة فحسب ببعده لاهوتيّ، وإمّا القومية نفسها كانت إعادة تأويل للأسطورة الدينية اليهودية - المسيحية (Christian-Jewish myth) وتكييفها مع المفهوم الحديث الغربيّ للتاريخ (Raz-Krakotzkin, 2013, pp. 37-70).

تقريبًا على ذكرها.<sup>9</sup> المقصود أنه في هذه المرحلة من التطلّع إلى الاستيطان اليهودي في الجولان، وعلى العكس من المحاولات في المراحل المستقبلية التي سأتي على ذكرها لاحقًا، لم يكن النصّ الديني اليهودي ذاته محرّجًا للاستيطان، بل إنّ **المخيل الديني اليهودي** (راز-كراكوتسكين، 2014، ص 83)، الذي كَيْفَتَه الصهيوتية القومية فيما بعد عن طريق تأويلها له، هو الذي قام بدور مركزي في هذه الحقبة.

إضافة إلى ذلك، نرى أنّ خطاب "إنقاذ وحماية اليهود" الذي استخدمه مونتيفوري، في تعامله مع اليهود سكّان البلاد وتحديدًا في منطقة صفد (الذين سيأخذون دورًا مركزيًا في محاولات الاستيطان التي ستأتي لاحقًا في الجولان)، وكذلك في مُراسلاته مع الجهات الدولية التي كان لها نفوذ ومطامع في فلسطين وسوريا، تقاطع تقاطعًا تامًا مع المخيل الديني اليهودي. فمحاولات مونتيفوري وزوجته "لإنقاذ" اليهود و "حمايتهم" إمّا من "الفقر المدقع الذي عانوا منه"، أو من "الهجمات المختلفة عليهم من قِبل دروز الجبل"، والتي دوّنها مونتيفوري وزوجته على نحو مفصّل في مذكراتهما (Loewe, 1890, pp. 166-167)، حصلت على تقدير كبير من قِبل الجاليات اليهودية المحلية، حتّى لقد رأى البعض في زيارة مونتيفوري إلى مناطق صفد ومساغيه مع اليهود هناك إشارة واضحة إلى اقتراب قدوم المسيح المنتظر (PEF Archives, 1869, p. 131).<sup>10</sup> سنرى في الأجزاء التالية كيف كان لهذه المخيلات، بوصف اليهود بأنهم مُضطهَدون في فلسطين، أو بالرغبة في "العودة إلى الأرض المقدّسة"، دورًا أساسيًا في تصوّر وتشكيل جغرافيا وهويّة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في الجولان. فكما تُذكرنا الأدبيات النقدية، يجب أن يُنظر إلى اليهودية في حركتها نحو الاستيطان (في الجولان كما في فلسطين) على أنّها تفسير للأسطورة اللاهوتية من خلال التعبير عنها كسرديّة وطنية (Raz-Krakotzkin, 2013)، ومن خلال العمل على "إثبات أدلتها" على أرض الواقع (Abu El-Haj, 2001).

9. من الصعب في هذه الورقة التعمّق في شرح المراجع التوراتية والدينية اليهودية للجولان، ولكن من المهمّ الإشارة إليها. في رسالة الماجستير التي قدّمها الطالبة أسماء راتب معروف شهوان في كآية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية عام 2010، تتطرق إلى عدم ذكر الجولان في التوراة باستثناء موقع واحد فقط، وعلى وجه التحديد تحت اسم "باشان"، وذلك في سفر حزقيال 18:39 القائل: "تأكلون لحم الجبارة وتشربون دم رؤساء الأرض. كباش وحملان وأعتدة وثيران، كلّها من مسمّئات باشان". أمّا التلمود، فقد حدّد الرقعة التي يدّعي اليهود أنّها أرض إسرائيل مع إضفاء مرونة كبيرة على المطالب الإقليمية اليهودية، وتمكّن تلك المرونة الفكر التوسّعي للصهيوتية الذي لم يعتمد على الوعد الإلهي فحسب، وإثبات ذلك على تصوّرات كثيرة أخرى تفاعلت في الذهن اليهودية عبر العصور (شهوان، 2010).

10. في أحد البيانات الفصلية المنشورة في أرشيف "صندوق استكشاف فلسطين"، تشرح جوديت مونتيفوري، زوجة موشيه مونتيفوري، كيف أنّ بعض اليهود في فلسطين رأوا في زيارتهما إشارة إلى "أنّ مجيء المسيح قد بات قريبًا، وأنّه سيقدّس الأرض"، وأنّ اليهود أحبّوهما (أي الزوجين مونتيفوري) لأنّهما "حافظا على قدسيّة يوم السبت" (PEF Archives, QS (32), 1869).

ردًا على محاولات مونتيفوري، أعرب محمّد علي باشا عن استعداده لمنح اليهود ترخيصًا لشراء أيتّة مساحة يجدونها في ربوع سوريا (كيوان والأسدي، 1996، ص 43)، إلا أنّ تراجع نفوذ الباشا حالّ دون تنفيذ وعده لمونتيفوري. على الرغم من هذا، تفيد بعض المصادر اليهودية (على سبيل المثال: Roth, 1971) بأنّ مونتيفوري استطاع عام 1855 شراء أراضٍ لأهداف زراعية تحت غطاء الفعل الخيريّ (Philanthropic activity)، ومن ضمنها أراضٍ خارج أسوار البلدة القديمة في القدس، وفي صفد وطبريا. مع هذا، ولربط ذلك بالسياق السابق، يوضّح فريدمان في كتابه بشأن سياسات حماية اليهود في فلسطين وقتذاك قائلاً:

زراعة الأرض لم تكن الصنعة الوحيدة الواعدة لليهود في البلاد، فكان لهم أربع آلات طباعة في صفد، وعدد من طواحين المياه في طرابلس وصيدا. وعلى الرغم من أنّ الحرس اليهوديّ الذي رافق السيّد مونتيفوري وزوجته في جولتهما في فلسطين كان ملائمًا للمخاطر التي فرضها العرب في المنطقة، فإنّ الإحساس العامّ بعدم الأمان والفوضى التي سادت في المنطقة جعلتا المنطقيّ التفكير أنّه إن غابت حماية القوى الأوروبية لهم، فسيعاني اليهود في فلسطين من بطش ومن القضاء عليهم على نحوٍ كامل (Utter annihilation)، وأنّ الحماية المرغوب بتوفيرها هناك هي بريطانيا العظمى. فالإنجليز سوف يتولّون إدارة العدل هنا إلى حين قدوم المسيح (Friedman, 1968, p. 30).

## الخبرة والسياحة والاستكشاف - التنقيب المعرفي والإمبريالي والاستعماريّ للجولان:

شهد العام 1865 تأسيس صندوق استكشاف فلسطين (Palestine Exploration Fund)، برئاسة "أسقف يورك"، وهي جمعية بريطانية مقرّها في لندن، اهتمّت بالبحث في الآثار والطوبوجرافيا والجغرافيا الطبيعيّة والتاريخ وتقاليد "الأرض المقدّسة"، وذلك خدمة لأغراض عسكريّة واستخباراتيّة وسياسيّة كانت تحتاجها بريطانيا لبسط نفوذها الاستعماريّ في المنطقة، وتحديداً في وقت انعدمت فيه الخرائط والمسح الجغرافيّ والديمجرافيّ حول فلسطين والمناطق المجاورة (Cobbing, 2012, pp. 179-194). نشر الصندوق تقارير عدّة دعت إلى هجرة اليهود إلى فلسطين، وبدون أيّ مجال للشكّ كان المحفّز المركزيّ لعمله هو اكتشاف فلسطين التوراتية (Biblical Palestine). في الجلسة الافتتاحيّة للصندوق، خاطب أسقف يورك الأعضاء قائلاً:

فلسطين [تتبع] لي ولكم. إنّها جوهرنا لنا. فهي أعطيت لأبي إسرائيل عندما قيل امش الأرض في طولها وعرضها، لأنّي سأعطيك إياها [...] ونحن ننوي السير فيها

طولاً وعرضاً لأنّ الأرض قد أُعطيَتْ لنا [...] إنّها الأرض التي قد ننظر إليها بالروح الوطنيّة نفسها التي ننظر بها لإنجلترا القديمة العريضة التي نحَبها كثيرًا (PEF Archives, 1865).

وما كان مثيّرًا للاهتمام في الاجتماعات الأولى التي عقدها الصندوق هو التشديد على طبيعة عمله، والتأكيد على احتضانه لاختصاصيّين وخبراء من حقول معرفيّة حديثة مختلفة ابتغاء تقديم توجّه علميٍّ (على العكس من التوجّه الدينيّ التقليديّ) لمعرفة البلاد ولاكتشافها توراتيًا. تلاقي البُعد العلميّ والبُعد التوراتيّ هنا هو ميزة أساسيّة لعمل الصندوق، وليس بالتحديد تناقضًا جوهريًا بين الاثنين. فالعلميّ جاء للتأكيد على وجود التوراتيّ، ولكنّ في الوقت نفسه الرغبة التوراتيّة هي ذاتها التي دفعت إلى تشكيل الجهود العلميّة في المقام الأوّل. في الجلسة الافتتاحيّة للصندوق نفسها، أشار الأسقف إلى طبيعة عمله بقوله:

ها نحن على وشك تشكيل أنفسنا على أئنا الصندوق لاستكشاف فلسطين، آخذين استكشاف الأرض المقدّسة هدفًا وموضوعًا لنا، ولكن بغية تحقيق الربط بين الأشخاص المختلفين ووجهات نظرهم المختلفة، ومن أجل الالتزام بقوّة هذا المبدأ ويكون عملنا استقرائيًا بحثًا، نحن لسنا رابطة دينيّة، ولسنا بصدد الدخول في أيّ جدل (المصدر السابق).

في مطلع ثمانينيّات القرن التاسع عشر، عمّل صندوق استكشاف فلسطين على نحو وثيق مع شخصيّتين مركزيّتين انخرطنا في المشروع الاستيطانيّ في فلسطين عامّة، وفي الجولان على وجه الخصوص. أولى هاتين الشخصيّتين چوتليب شوماخر (Gottlieb Schumacher)، وهو مهندس أمريكيّ (من أصول ألمانيّة) استوطن هو وعائلته في مدينة حيفا في ستينيّات القرن التاسع عشر، وعائلته كانت من مؤسّسي حيّ "الألمانيّة" هناك. كان شوماخر على علاقات وثيقة مع صندوق استكشاف فلسطين، واعتبره الصندوق "إحدى الشخصيّات المهمّة وصاحبة العلاقات الوثيقة لديهم مع بلاد الشام" (PEF Website, 2020)، وشَرع في مشروعه الأهمّ (بحسب وصف الصندوق) في عام 1880، وهو إحصاء ومسح مناطق الجولان وحووران وعجلون، كجزء من التحضيرات لبناء سكّة الحديد بين مدينة حيفا ودمشق (خَطّ سكك حديد مرج ابن عامر، وهو أحد فروع سكك حديد الحجاز) (انظروا الرسم التوضيحيّ 2). خلال التحضيرات للمشروع، في فترة الأعوام 1884-1886، قدّم شوماخر أوّل خريطة مفصّلة لمنطقة الجولان وحووران، وهي خريطة عرضت تفاصيلًا ووصفًا موسّعًا للمواقع الأثريّة والقرى الواقعة هناك ونوعيّة السكّان وتقاليدهم، ومن بينها -حسب ادّعائه- اثنا عشر موقعًا ضمّت رموزًا يهوديّة عزّأها إلى بقايا كنيس يهوديّ في كلّ مكان، مثل قرية فيق وأمّ القناطر في الجولان وغيرهما. كلّ هذه التفاصيل قدّمها شوماخر في الفصل

الأخير والأطول من كتابه "الجولان"، من خلال ما يربو على مئتي صفحة موزعة أسماء المناطق حسب ترتيبها الأبجديّ وعدد سكاّنها الذين يبلغون من العمر عشر سنوات وما فوق (Schumacher, 1888). ومع بداية العام 1886، بدأ شوماخر بنشر سلسلة مقالات عن "اكتشافاته" في المنطقة، والتي ظهرت كلّها كترجمات في التقارير الفصلية لصندوق استكشاف فلسطين، وبعدها نُشر سلسلة كتب تُرجمت إلى الإنجليزية ونُشرت من قبل الصندوق أيضًا. حقيقة كَوْن شوماخر حَبِيرًا ومختصًا - ومهندسًا على وجه التحديد- كان لها دَوْر مركزيّ في تشكيل المعرفة بشأن الجولان، ولا سيّما الادّعاء أنّ لها طابعًا يهوديًا؛ وذلك أنّ اهتمامه الدينيّ من جهة، وخبراته المسحّية من جهة أخرى، أسهمت بقراءة المعرفة المحليّة والأصلاّية في الجولان، من طرق المعيشة والزيّ والعادات والتقسيمات الديمجرافية المحليّة وسياسات العلاقات بينها، على نحوٍ رمي -فيما بعد- إلى نشر علميّ استنغِلّ كوسيلة للتوسّع الاستيطانيّ. فشوماخر كان قد أجرى هذا الإحصاء حَضيصًا لصالح "الرابطة الألمانيّة لاستكشاف الأرض المقدّسة" (Deutscher Verein zur Erforschung Palastinas)، مع أنّ ترجمة الإحصاء إلى الإنجليزية كانت على يد "صندوق استكشاف فلسطين"، في حين أنّ رحلته هذه كانت مدعومة من الحكومة العثمانيّة باعتباره موظّفًا لديها (Schayegh, 2014).

الشخصيّة الثانية المركزيّة في هذه الحقبة، والتي هي كذلك عملت على نحوٍ وثيق مع "صندوق استكشاف فلسطين"، هي لورنس أوليفانت (Laurence Oliphant)، وهو مؤلّف ومسافر ودبلوماسيّ وصوفيّ مسيحيّ بريطانيّ.<sup>11</sup> كان أوليفانت من المنظرين الأوائل لفكرة مدّ خطّ سكّة حديد من حيفا إلى منطقة حوران، ولذلك انضمّ إلى جولات المسح الميدانيّة التي بادر إليها شوماخر. جمعَتْ أوليفانت شراكةً مع شوماخر في عام 1883، ابتغاء تأسيس شركة للبحث عن مُستثمرين محتمّلين للحصول على تمويل مادّيّ من أجل بناء سكّة الحديد، ومن أجل محاولة الحصول على تصريح بناء لسكّة الحجاز من عائلة سرسق التي كانت صاحبة الامتيازات آنذاك لإقامة سكّة الحديد، والتي قامت باستئجار خدمات كلّ من شوماخر وأوليفانت لهذه الغاية.<sup>12</sup> أوليفانت نفسه كان صهيونيًّا، أي دائمًا حلّم في بناء مستوطنة ذات سيادة يهوديّة (Henderson, 1956). ففي عام 1879، سافر إلى فلسطين

11. أوليفانت صهيونيّ غير يهوديّ، دعا بريطانيا لتأييد مشروع توطين اليهود في الأردن وفلسطين عن طريق إنشاء شركة استيطانيّة لتوطين اليهود ترعاها بريطانيا ويكون مقرّها في إسطنبول. لاحقًا سكن مع أوليفانت وزوجته في حيفا الشاعُر اليهوديّ نفتالي هيرتس إيمبر، الذي شغل منصب سكرتير خاصّ لأوليفانت، وألّف النشيد الوطنيّ الإسرائيليّ فيما بعد (المسيري، 2005، مجلد 2، ص 257).

12. عائلة سرسق هي إحدى عائلات بيروت الأرسقراطيّة التي تنتمي إلى طائفة الروم الأرثوذكس. بفضل ثروتها وامتلاكها لأراضٍ واسعة ضمّت ما يقارب سبعمائة وسبعين قرية في مرج ابن عامر، نجحت في نسج علاقات وثيقة مع الحكام الأجانب، بدءًا من السلطنة العثمانيّة وامتدادًا إلى سلطة الانتداب الفرنسيّ (Safran & Goren, 2010).



لتشجيع الاستيطان الزراعيّ اليهوديّ هناك (Jewish agricultural settlement)، ولاحقاً رأى -على غرار سابقيه- أنّ المستوطنات الزراعيّة هي السبيل والآليّة لتخفيف محنة ومعاناة يهود شرق أوروبا. زار مقرّ الحكومة العثمانيّة (الباب العالي) على أمل الحصول على عقد إيجار للنصف الشماليّ من فلسطين لتوطين عدد كبير من اليهود فيها (هذا كان قبل الموجة الأولى من الاستيطان اليهوديّ لأهداف صهيويّة عام 1882). وفي عام 1885 درس أوليفانت -بتكليف من "صندوق استكشاف فلسطين" أيضاً - الجولان، وركّز خلالها على إلقاء محاضرات لشخصيّات سياسيّة ودينيّة وسياسيّة عن تاريخ اليهود في فلسطين وما جاورها، وادّعى أيضاً اكتشاف بقايا معبد يهوديّ في قرية كنف السورّيّة (كيوان والأسدي، 1996، ص 43).

من اللافت للانتباه الاستقلاليّة نوعاً ما في عمل الرابطات البحثيّة الأوروبيّة (البريطانيّة أو الألمانيّة - على سبيل المثال)، وإن كانت بعيدة عن كونها سلطات دوليّة، في تطبيق مشاريعها الاستكشافيّة في الجولان في ظلّ كلّ من حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة والدول الأوروبيّة. وهذه ميزة كان قد شخصها فايز صايغ في تحليله للمساعي الاستعماريّة الاستيطانيّة الصهيونيّة (Sayegh, 1965). وفي كتابه "الاستعمار الاستيطانيّ: إطار نظريّ"، يشير لورنزو فيراتشيني (2010) إلى الطابع الشركاتيّ (The corporate nature) للكيانات الاستعماريّة الاستيطانيّة الذي حوّله تاريخياً أن تنشط في المستعمرات على شكل قوّة سياسيّة (Political power) بدلاً من سيادة دوليّة (State sovereignty). ويقول إنّه علينا فهمها وفهم مشاريعها كأشكال من التنظيم الذاتيّ المستقلّ عن إطار مؤسّسات الدولة، أو حتّى بكونها ليست معنيّة -في الأساس- بإنشاء مؤسّسات دولة في الجغرافيا المستعمرة في بداية الأمر، حتّى لو أخذت غطاء الدولة الحاليّة مبرّراً لنشاطها (Veracini, 2010, p. 54). ومن هذا المنظور تحديداً، من المهمّ قراءة نشاط "صندوق استكشاف فلسطين" أو الرابطة الألمانيّة وعمل كلّ من شوماخر وأوليفانت، كما الشركات والرابطات التي سآتي على ذكرها لاحقاً، بكونها قوى سياسيّة ومعرفيّة ذات أهداف استعماريّة نشطت بعيداً عن الحاجة إلى وجود دولة أو واحدة (متروبول) داعمة أو مُرسلة لها. هذا الظرف مهمّ لفهم الحالة العينيّة للصهيويّة هنا؛ ففي ملاحظة لا بدّ منها أوردها الباحث الأستراليّ باتريك وولف (2012, pp. 135-136) يقول إنّ الصهيونيّة نشأت كحركة عالميّة (International) واعية لأهميّة تجنّبها التبعية لدولة أمّ واحدة، وذلك بهدف الاستمتاع بغطاء (ماليّ وسياسيّ) قووق - قوميّ (Transnational)، أو ما أطلق عليه مكسيم رودنسون "دولة أمّ جمعيّة" (Collective mother) (Rodinson, 1973, p. 76). والعلاقة الأساسيّة المميّزة هنا، بحسب ادّعاء وولف، هي أنّ غياب دولة أمّ (متروبول) للصهيونيّة شكّل الظرف المادّيّ الملائم للاستيلاء اليهوديّ على الأراضي في فلسطين.

معنى هذا أنّ نشاط الشخصيات الصهيونية والرابطات البحثية الداعمة لها كان ممكنًا بكونها عملت خارج مشروع دولتيّ سياديّ واضح.

تابع "صندوق استكشاف فلسطين" عمل كلٍّ من شوماخر وأوليفانت في الجولان عن كثب، بحثًا عن إثباتات ورموز يهودية هناك؛ ففي أحد التقارير الفصلية الداخلية للصندوق ثمة مراسلات بشأن اكتشافات شوماخر مؤرخة بتمّوز عام 1885، وفيها يردّ ما يلي:

لقد تلقينا، على نحو متأخر جدًّا عن بياناتنا الفصلية، رزمة هامة من شوماخر، وهي ملاحظة بشأن ما ورد ذكره في تقارير شهر كانون الثاني ونيسان. [هذه الرزمة] تحتوي على خريطة تغطّي نحو مئتي ميل مربع من جزء من الجولان، هذا المكان المثير للاهتمام والذي لدينا القليل من المعرفة بشأنه والذي يقع شرق بحيرة الجليل [...] وهي منطقة غير مكتشفة حتى الآن [...] كان قد سافر إليها عدّة [رحّالون وباحثون] ولكن شوماخر كان أوّل الذين قدّموا مسحًا دقيقًا لكلّ جزء منها، كما خطّط ورسم أطلالها. إنّ نتائج عمله ملخّصة باقتضاب شديد في التقرير أدناه. ولكنّه (شوماخر) قد اكتشف، بما لا يُبقي مكانًا للشكّ تقريبًا، الجولان التوراتية (The Biblical Golan) (PEF Archives, QS, 1885).

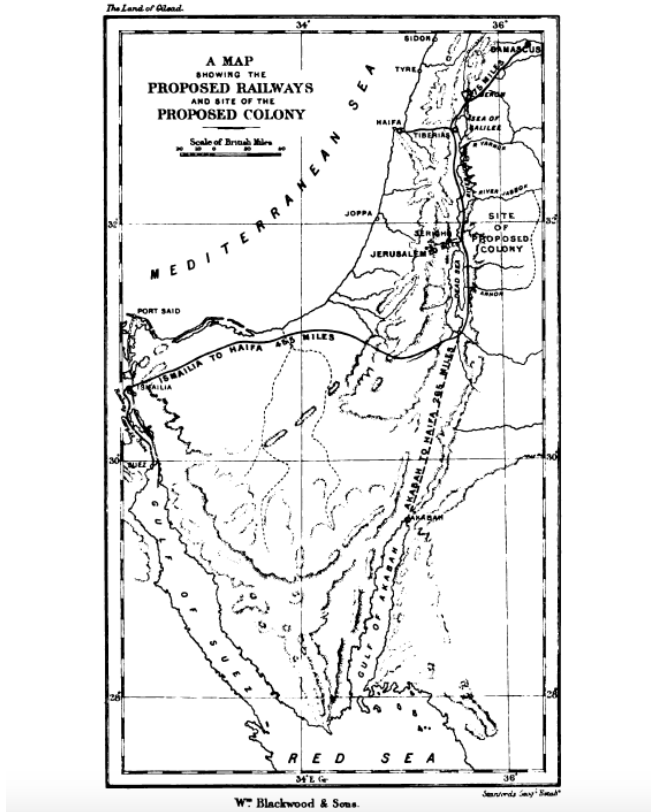
في الوقت ذاته، كان لكتابات المؤلّف والدبلوماسيّ لورنس أوليفانت تأثير بالغ على مساعي الاستيطان اليهوديّ المكتّف في الجولان، وعلى تشجيع فكرة السلطة المستقلّة أو الحكم الذاتيّ لليهود. وبحسب المصادر، محاولاته وإسهاماته سبقت معظم المحاولات اليهودية الجديّة في المنطقة. ففي مقدّمة كتابه "أرض الجلعاد"، عرض أوليفانت معتقداته التي استخلصت الحاجة إلى وجود استيطان يهوديّ في منطقة الجولان (1880). ورأى لدى اليهود قدرة على العمل في الزراعة، كونهم نجحوا بذلك في روسيا ومناطق أخرى. كذلك رأى أنّه ثمة حاجة ماسّة إلى خروج اليهود من أوروبا - نظرًا للملاحظات التي استهدفت أماكن وجودهم- وأنّ الدولة التركيّة نفسها سوف تُبارك وتستفيد من استيطان اليهود في مناطقها (نايشط، 1969، ص 126). وعلى أثر ذلك، يقترح أوليفانت إرسال بعثة لتقرّر بشأن البقعة الأكثر ملاءمةً للاستيطان:

على الرغم من أيّ من الظروف، من المستحيل أن تبقى مهملةً المنطقة التي تضمّ حدودها المراعبيّ المتّرفة في الجولان، وجبال جلعاد الرائعة، وأراضي مواب المليئة بالغابات والسهول الصالحة للزراعة، وواديّ الأردن شبه المستقلّ. سواء أنظرنا إليها من وجهة نظر أترية، أم من وجهة تجارية، أم من وجهة سياسية، تكمن في هذا الإقليم مصلحة وأهميّة لا مثيل لها في أيّ دولة مماثلة في تركيّا الآسيوية (Oliphant, 1881, pp. xxxvi-xxxvii).

بالتزامن مع إصدار أوليفانت هذا، نُشرت عدّة مراسلات في "Jewish Chronicle" في هذا الصدد، وفي إحدى هذه المراسلات، تردّ "لجنة شركة الاستيطان في رومانيا" على أوليفانت بأنّها على استعداد تامّ للأخذ بتوصياته وتخصيص قرض لهذا الغرض الاستيطانيّ (نابشطط، 1969، ص 127).

لم يكن المسح الأثريّ والإحصاء الديمجرافيّ والاستكشاف التوراتيّ لفلسطين والجولان الطرُق الوحيدة التي استخدمها "صندوق استكشاف فلسطين" والرابطات الأخرى في تأسيس وإنشاء حقل علميّ بحثيّ إمبرياليّ حول المنطقة. فكما تشير العديد من الأبحاث، شكّلت السياحة الأجنبيّة (وعلى نحو حصريّ التبشيريّة والتوراتيّة منها) إلى فلسطين والجولان ومنطقة شرقيّ الأردن في منتصف القرن التاسع عشر أحد القِطاعات الصناعيّة التي ساعدت الرابطات البحثيّة، ومن بينها على نحو أساسيّ "صندوق استكشاف فلسطين"، في جمع المعلومات ونشر خرائط وأدلة سياحيّة من خلال عمل الشركات الخاصّة، والتي أسهمت إسهامًا جوهريًا في تشكيل "وَعِي غربيّ وتوجّه بصريّ توراتيّ" تجاه المنطقة (Cobbing, 2012, pp. 179-194). تقول الباحثة فيليستي كوينج إنّّه على الرغم من أنّ شرق الأردن كان في تلك الفترة واقعا تحت حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة، بقي لفترة طويلة في أعين المستكشفين وصناديق البحث هاجسًا حدّيًا (Frontier) (Ibid, p. 181). وعلى الرغم من الظروف المتوتّرة والمخاطر في تلك المنطقة، قدّم إليها السيّاح الأجانب لاستكشافها بصورة فرديّة ومستقلّة، إلى أن قام توماس كوك (Thomas Cook)، وهو تقيّ معمدانيّ بروتستانتيّ وعضو مخلص لـ "صندوق استكشاف فلسطين"، بتوسيع تجارته وإنشاء شركته السياحيّة الخاصّة إلى "الأرض المقدّسة" عام 1841، وهي الشركة التي رأى فيها أداة تبشيريّة (Ibid, p. 185). طوّر توماس وابنه جون ماسون كوك شركتهما للسياحة في الشرق الأوسط، وبدأوا في النصف الثاني من ستينيّات القرن التاسع عشر بتوفير رحلات دينيّة تبشيريّة للمسيحيّين شملت مناطق في القدس وبيت لحم والناصره وأريحا وطبريا. اعتُبرت شركة كوك السياحيّة رائدة آنذاك، وشكّلت مصدرًا أساسيًا في مساعدة "صندوق استكشاف فلسطين" في زيادة حجم المعرفة بشأن المنطقة عبر توفير الخرائط والصور والشروح الدقيقة. وعندما قام الصندوق بالتفكير في الاستثمار في بحث منطقة شرقيّ الأردن والجولان، كانت شركة توماس كوك وابنه أوّل من قدّم مناقصة للمشروع في هذا المشروع. وكان أوّل مشروع للصندوق لبحث المنطقة بتوجيه من الجنرال تشارلز وارن (Charles Warren)، الذي كان ضابطًا في سلاح المهندسين الملكيّ البريطانيّ (Royal Engineers) وواحدًا من أوائل علماء الآثار المبعوث إلى فلسطين، وذا علاقات وثيقة مع صندوق الاستكشاف (Abujaber & Cobbing, 2005, p. 29). وفي عام 1876، نشرت شركة كوك كُتبيًا سياحيًا شمل فلسطين وسوريا وشرقًا مفضّلًا للمناطق في الجولان، وبرز فيها البُعد

التوراتي للمنطقة (لغةً ومضمونًا) (Luke, 1924). شكّل عمل الشركة السياحية هذا علاقةً مثيرة للاهتمام في المنطقة، فهي -من جهة- اعتمدت على "صندوق استكشاف فلسطين" ونفوده المعرفي في فلسطين والجولان لبناء خطوط سفرية وسياحية وكذلك للعمل مع الصندوق في ما يتعلّق بالأمر التقنيّة واللوجستية للسفر. ومن جهة أخرى، شكّلت الشركة مصدرًا عمليًا مهمًا للمعلومات استفاد منه "صندوق استكشاف فلسطين" لزيادة معرفته ونفوده في المنطقة، وكذلك لنشر التوجّه التوراتي في التعامل مع هذه المواقع، بما فيها الجولان. هذه الحقائق والمصادر المعرفية ستكون بمثابة عوامل مركزية مساعدة في المرحلة التالية للاستيطان اليهودي في الجولان في ثمانينيات القرن التاسع عشر التي تُعتبر السنوات المؤسّسة في محاولات الاستيطان الصهيوني هناك.



الرسم التوضيحي 2 - خارطة تُظهر مُقترح سكة الحديد من حيفا إلى دمشق، مرورًا في الجولان (Oliphant, 1881, p. 303).

## ثمانينيات القرن التاسع عشر - سنوات مؤسّسة في محاولات الاستيطان الصهيوني في الجولان:

في الغالب، تحمل السرديات الاستعمارية الكلاسيكية (لا الاستيطانية) شكلاً دائرياً، على مبدأ الأوديسة؛ فهي تنطلق من حركة نحو ما هو خارجها (Outwards)، يتبعها تفاعل مع الآخر المستعمّر والغريب (Exotic) في المحيط الخارجي، وتنتهي بالعودة النهائية إلى المحيط الأول الذي انطلقت منه. فكما أشار كلٌّ من الباحثين كريستوفر ويايوس وريدكر، تتميز السرديات الاستعمارية الكلاسيكية بما تُمكن تسميته "الممرّات الوسطى" (Middle passages)، وهو مصطلح يصف نقاط الوصل للمثلث التجاري الذي تشكّل نتيجة الممرّ الخارج من أوروبا إلى أفريقيا (Outward passage)، ومن ثمّ العائد إلى أوروبا من الأمريكيتين (Homeward passage). وبناءً على ذلك، الممرّات الوسطى هذه هي عامل مؤسّس في بنية الاستعمار الأوروبي، لأنّ الاستعمار هو كلّ ما يحصل من نقطة الخروج حتّى نقطة العودة (Christopher et al., 2007, pp. 1-19). على العكس من هذا، يشدّد فيراتشيني أنّه ليست هنالك "ممرّات وسطى" في الشكل الاستعماريّ الاستيطانيّ الأوروبي، ففي هذه الحالة لم يكن هنالك تصوّر لعودة ما للمستعمرين من حيث أتوا، فعودة كهذه لم تكن قَطُّ في الأفق (2010). وإن كان المستعمرون في الشكل الاستعماريّ النمطيّ يعودون بعد "الاستكشاف" إلى بلدهم الأمّ، أو كما وصف ذلك ينديكْت أندرسون في "الحجاج العلمانيّون" (Secular pilgrims) -أي إنّ المسافرين يسافرون إلى أرض جديدة ولكن يعودون أدراجهم بعد ذلك- فإنّ الهجرة الاستعمارية الاستيطانية تبقى هجرة دون استكشاف (Non-discovery) (Anderson, 1991, pp. 55-56). فالاستكشاف بطبيعته هو شكل دائريّ، أي يحتاج إلى عودة بعد السفر. وعلى العكس من ذلك، المستوطنون المستعمرون -بحسب فيراتشيني- لا يستكشفون؛ إذ هم يحملون سيادتهم ونمط حياتهم معهم أينما ذهبوا، فعودتهم حسب تعريفهم هي العودة إلى مكان كانوا قد "فقدوه" سابقاً، أي "عودة إلى الأرض"، ولكن بالأساس إلى جنة عدن (2010). إضافة إلى ذلك، لفهم الاستعمار الاستيطانيّ نظرياً علينا الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الثنائية والمتناقضة في جوهرها لأشكاله ولسردياته النموذجية، والتي غالباً تعمل وفق هدف مزدوج. فهي من جهة تقوم على اضطهاد ومحو الأصلاحيّ المستعمّر، ومن جهة أخرى تحاول هي بذاتها أن تُصبح أصلاحيّة. وكما يذكرنا فايز صايغ في كتابه، منذ مؤتمر بازل في سويسرا عام 1897 حتّى مؤتمر بيلتمور (Biltmore Program) في نيويورك عام 1942، فضّل الصهاينة التعبير المملّطف "الوطن" على المصطلح الواضح "الدولة" (Sayegh, 1965, p. 3).

هذا الطرح النظريّ مهمّ هنا؛ وذلك أنّه -على نحو ما سنرى- لم يكن اليهود الفئة الوحيدة التي قدّمت للاستيطان في الجولان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل كانوا الفئة

الوحيدة التي رافق قدومها مشروع "عودة" استعماريّ وتخيّليّ وتوسّعيّ، وبالأساس ادّعاءً بالأصلائية. فكما ذكرت سابقاً، دينياً كان الاعتبار اللاهوتيّ في دفع اليهود للاستيطان في الجولان ضعيفاً وغير مركزيّ في مطلع القرن التاسع عشر، مع أنّ عبارة مثل "كلّ ما هو شرقيّ [نهر] الأردنّ" ("عيفر هتّيدّين مزارحاه" - أي جميع المناطق ومن ضمنها الجولان وهوران)، كانت قد تكرّرت كثيراً في الاقتباسات اليهودية التوراتية للإشارة إلى أهميّة الاستيطان اليهوديّ في الجولان (نايشطط، 1969، ص 127). أمّا جغرافياً، فكانت الطرق بين الجولان والجليل سهلة للتنقل. كذلك من حيث وضوح الرؤية، كان من الممكن رؤية الجولان من منطقتيّ صفد وطبريا، والعكس صحيح، وبالأخصّ لمن يحاول مراقبة الجولان عن بُعد أو التّظر تجاهه من جبال الجليل. فكما كتب مُردخاي، "لم يضع المستوطنون في صفد الجولان عبئاً نصب أعينهم" (المصدر السابق). كذلك تُذكر بعض المصادر أنّ العلاقات الاقتصادية بين يهود الجليل وسكّان الجولان شكّلت أيضاً عاملاً من العوامل التي دفعت اليهود إلى التفكير في الاستيطان في المنطقة. وفي مقال ليجئال كينيس، وهو مستوطن يهوديّ مقيم اليوم في مستوطنة كتسرين (مدينة "قصرين" السورية سابقاً) في الجولان، يعزو تبلور الاستيطان اليهوديّ الدائم في الجولان ("هتّيشفوت كيقع") إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر. ويقرأ كينيس إمكانيّة حصول ذلك في سياق جلب الدولة العثمانية للشركس من مناطق أخرى في الإمبراطورية عام 1878 وإسكانهم في الجولان بغية خلق شكل من أشكال "النظام"، ومن أجل تشكيل نقاط وصل بين مناطق الدولة العثمانية المختلفة (لأنّ الشركس - بحسب ما كتب كينيس - كانوا قد حاربوا البدو ونجحوا في إبعادهم إلى هوامش الدولة) (كينيس، 2004، ص 117-146).<sup>13</sup> معنى هذا أنّ التغيير الذي أتى به إحصار الشركس إلى الجولان وجعلهم مقيمين دائمين أثر على مجموعات أخرى (غير البدو الذين عاشوا هناك) بالمجيء والاستقرار أيضاً في المنطقة، الأمر الذي شكّل عاملاً إضافياً في تشجيع اليهود على الاستيطان الثابت. وفي ظلّ هذه الظروف والحقبة الزمنية، قامت أربع محاولات يهودية صهيوتية رئيسية للاستيطان في الجولان. لم تتعمّق الأبحاث النظرية العربية أو الغربية بأية واحدة من هذه المحاولات، على العكس من المصادر اليهودية أو الصهيوتية التي ركّزت بالأساس على ثلاث منها (الرسم التوضيحيّ 3)، والتي سنأخذ بعضاً منها كمصادر في الأجزاء التالية من هذا الفصل.

13. لا يميّز كينيس في مقاله بين مشهد استعماريّ وآخر غير استعماريّ، ويدّعي أنّ توطين الشركس يمثّل بداية الفترة الحالية للاستيطان الدائم في الجولان. ويشير إلى الشركس بكونهم "من نسل المهاجرين من جبال القوقاز، بحيث لم يكن طريقهم إلى الجولان من القوقاز مباشرة، بل من مواقع أخرى داخل حدود الإمبراطورية العثمانية [...] وأنه سبب نشاطهم في الحرب الروسية التركية في الأعوام 1875-1877، كانوا قد غادروا البلقان في نهاية الحرب، وانضمّوا إلى مجتمعهم في الأناضول، ومن هناك جرى توجيههم إلى الجولان" (كينيس، 2004، ص 121).

أولى تلك المحاولات كانت على يد رابطة "بني يهودا" في مدينة صفد. أُسِّست الرابطة عام 1884، وكان حلم المستوطنين اليهود الشباب فيها هو إحداث "تحرير" حقيقي للأرض ("جيئولات هَادَمَاه" -وفق المفهوم اليهودي التوراتي)، وكذلك الانتقال من نمط المعيشة الزراعيّ التوزيعيّ والمشارك إلى نمط آخر، وهو تجهيز الأرض ("عبيود هَادَمَاه"). وقبل ذلك ببضع سنوات، وتحديدًا عام 1878، كان يهود صهيوتيون من صفد (وعلى وجه التحديد ناشط صهيونيّ اسمه إلعيزر روقح) قد اشتروا ما يقارب نصف أراضي قرية الجاعونة الفلسطينية، وبنوا عليها مستوطنة ("موشاف") أسموها "جاي-أوني" (واسمها يقارب صيغة الاسم العربيّ)، والتي تُعرّف اليوم بمستوطنة "رُوش بيناه". ومستوطنة "رُوش بيناه" أقيمت قبل بضعة أسابيع فقط من بناء مستوطنة "بيتح تكفاه"، لتكون هي المستوطنة اليهودية الأولى في فلسطين (نايشطط، 1969، ص 127). ويقول مردخاي إن أعضاء رابطة "بني يهودا"، أو حتى أعضاء رابطة "بني تسيون" (وهي البؤرة الاستيطانية الثانية التي نشطت في صفد آنذاك)، لم يكتفوا بأن يكونوا فقط مزارعين أو مستصلحين للأرض، بل كانوا أصحاب رؤية وطموح، ورأوا في أنفسهم "خلُوتسيم"، أي "رؤادًا في مساعي العودة للأرض"، وكذلك أرادوا تسويق أنفسهم على أنهم رؤاد في الاستيطان اليهودي في شرق الأردن عامة والجولان خاصة (المصدر السابق، ص 130). ويشدّد أنّ إيمان أعضاء هاتين البؤرتين الاستيطانيتين بنجاح حركتهما تحديدًا في هذا الطرف الزمنيّ، كان نظرًا لنجاح تأقلم الاستيطان الشركسيّ في الجولان على يد حكم الإمبراطورية العثمانية. ففي أحد النصوص التي كتبها أعضاء رابطة "بني يهودا" من تلك الحقبة للتشديد على أمل وضرورة نجاح محاولتهم الاستيطانية، يقولون إنّه "علينا التعلّم من الشركس الذين أقاموا لهم ثلاث عشرة مستوطنة (في جبال حرمون في الجولان)، على الرغم من أنّهم جاءوا إلى هذه البلاد ولم يكن لديهم حتى خبز، ولكنهم استصلحوا الأرض بجدّ واجتهاد وحصلوا على ثمار ذلك، وها هم اليوم سعداء" (المصدر السابق، ص 131). كان لورنس أوليفانت وزوجته من أول المنبهرين من فكرة الاستيطان اليهوديّ الصهيونيّ في المنطقة، أو كما وصفوا ذلك "عودة صهيون" (شيفات تسيون)، وبناءً على ذلك، اجتمع أعضاء رابطة "بني يهودا" مع الزوجين أوليفانت ليجري حينها التخطيط الأثريّ (أيدولوجيًا ومادّيًا) لشراء أرض في الجولان، وتحديدًا أراضي قرية الرمثانية السورية (تقع على مَبعدة نحو خمسة عشر كيلومترًا من جنوب مدينة القنيطرة).

يكتب موشيه عُنبار وإيلي شيلر، في كتابهما "مئة عام من المحاولات الاستيطانية في الجولان"، عن هذه المحاولة تحديدًا، ويسردان الطريقة التي فيها بدأت رابطة "بني يهودا" وأعضاؤها بتسوية أراضي في الرمثانية في صيف عام 1885، بحيث كانت تخرج مجموعات منهم من صفد إلى القرية السورية مرّة كلّ أسبوعين، واستوطنوا في مبنى كبير وسط القرية، وبدأوا

بمحاولة استصلاح الأرض والبحث عن آثار يهودية (عنبار وشيلر، 1985، ص 100).<sup>14</sup> وكان أول عنوان قديم يوناني أثري أرسله اليهود من الجولان ليطلع عليه أوليفانت عبارة عن رسمه وجدّتها رابطة "بني يهودا" في قرية الرمثانية. فكانت تعليمات أوليفانت للمستوطنين اليهود الأوائل في الجولان تقضي بأن "ينتهيوا جيّدًا ويعملوا بحذر وقت استصلاح الأرض واكتشافها، علمًا بوجود بقايا آثار كان شوماخر قد رصدها في إحصاءاته السابقة" (نايشطط، 1969، ص 133). وفي الخامس عشر من أيلول من العام نفسه (1885)، يكتب أوليفانت برقية إلى مجموعة دينية في شمال إنجلترا ليقول فيها: "موسّاه جديدة في الجولان، التجربة مثيرة، كونها قامت على أيدي يهود يسكنون المنطقة منذ زمن، يهود وُلدوا هناك، يعرفون اللغة العربية، وجميعهم مواطنون أتراك" (عنبار وشيلر، 1985، ص 100).

وفي مطلع العام التالي، أي في عام 1886، نرى بدايات محاولات اليهود في صفد بتنظيمات جدية في أوساط المستوطنين الفاعلين في العالم لحثهم على الاستيطان في الجولان. فأعضاء "بني يهودا"، الذين مع الوقت بدأوا بإطلاق تسمية "بيت يهودا" على رابطتهم، ضمّوا آنذاك ثلاثين عائلة من السكّان والمستوطنين اليهود في مدينة صفد الفلسطينية (المصدر السابق، ص 101)، وآمنوا مُجاهرين بأن الجولان "هو جزء لا يتجزأ من أرض إسرائيل التي يطمحون إليها"، كما أشاروا إليها باسم "إسرائيل الشرقية". الرابطة كانت قد ورّعت بيانًا في العام نفسه أعلنت من خلاله لأول مرّة عن شراء أراضٍ في الجولان -والمقصود شراء سبعين فدًا (الفدان يعادل نحو أربعة آلاف ومئتي متر مربع) ومبنى قديم في أراضي الرمثانية.

تقدّمت المحاولة تقدّمًا جيّدًا في البداية، وحاول أعضاء الرابطة زراعة الأراضي وبناء المنازل فيها آنذاك، ولكن لعدم حصولهم على كواشين وأوراق رسمية وقانونية للأراضي من دمشق، تخلّوا عن فكرة إنشاء المستوطنة، وعادوا إلى صفد بعد عامين من قدومهم (أي عام 1888). يعود السبب في عودة المستوطنين من الرمثانية في الجولان إلى صفد أيضًا لعدم حصولهم على دعم ماديّ كافٍ، على الرغم من نشرهم طلب تمويل ودعم في العديد من المجلّات اليهودية في العالم (المصدر السابق، ص 101). من المهمّ الإشارة أنّه في تلك الأثناء كان البارون روتشيلد وأعضاء حركة "مُحبّو صهيون" ("حَوْفِي تسيون") في أوج دعمهم الماديّ لمساعي الاستيطان في فلسطين، ووحده أوليفانت دَعَمَ (أيديولوجيًا وماديًا) الاستيطان في قرية الرمثانية، لكونها جزءًا من "أرض جلعاد" التي حلّم بها وكتب عنها كتابه (1880).

ثمّة مصادر مختلفة تُذكر أنّه في عام 1888 تمكّن المستوطنون في رابطة "بني يهودا" من شراء ثلث أراضي قرية بير شكوم (جنوبيّ الجولان) بتمويل من أوليفانت، ونجحوا إذًا في

14. تعدّر عليّ العثور على مصدر عربيّ أو غير ذلك يوثق حياة سكّان قرية الرمثانية العرب في ذلك الحين، وتحديدًا ردود فعلهم على زيارات اليهود المتكرّرة للقرية آنذاك.



تسجيل كواشين بأسمائهم (قعقور، 2003، ص 52). ولكن في العام نفسه تُوِّفِّي أوليفانت ووقعت الرابطة في أزمة ماليّة، فقد كان هو الداعم المركزيّ لها، وأدّى انتشار وباء الكوليرا في سوريا في تلك الفترة (عام 1890) إلى إغلاق المنطقة، وإلى عودة المستوطنين مرّة أخرى إلى صغد لعدم تمكّنهم من فلاحه الأرض طيلة أشهر. في عام 1893، لم يتبقَّ أحد منهم في الجولان.

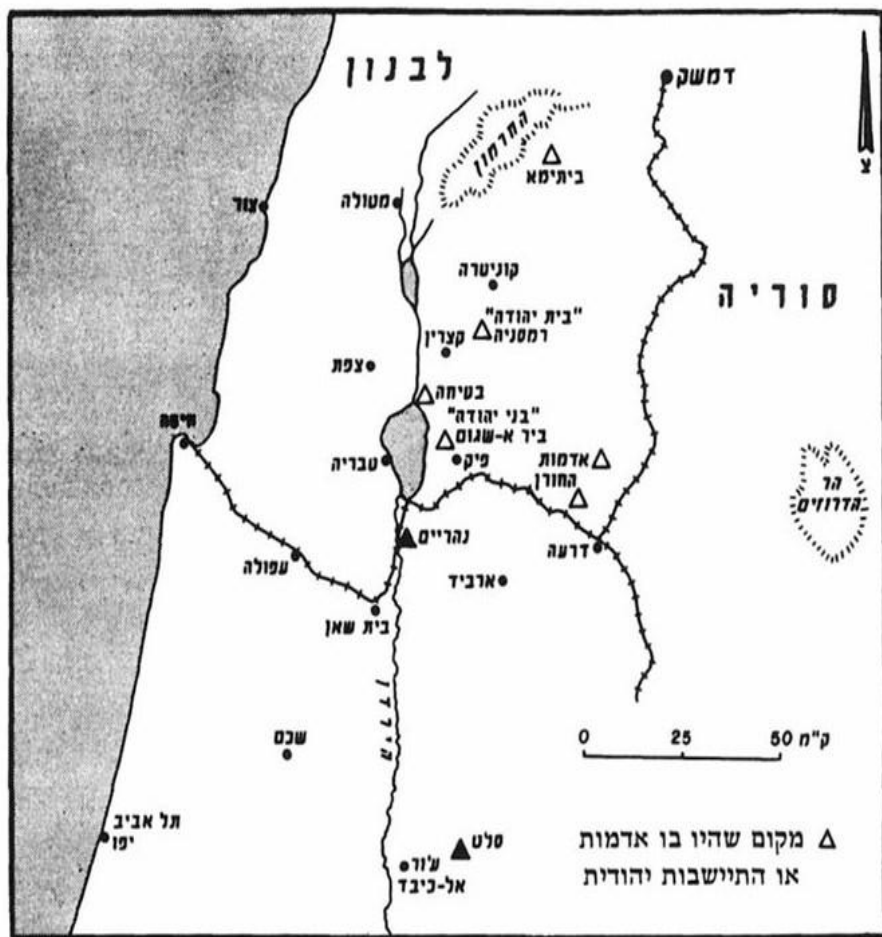
المحاولة الثانية للاستيطان اليهوديّ كانت في منطقة حوران، والحديث هنا يجري، ووفق المصادر اليهوديّة، عن نحو مئة وعشرين ألف دونم جرى شراؤها شرقيّ الجولان، في المنطقة التي عُرفَت باسم "حوران" (عنبار وشيلر، 1985). ففي عام 1891، اشترت جزءاً من الأراضي رابطة روسيّة، ورابطة باسم "شَقِيّ تُسيون" الأميركيّة. ولكن نظراً لعدم وجود رابطات كافية لشراء الأراضي، جرّت الاستعانة بالبارون روتشيلد. في عام 1894، تمكّنوا بمساعدة روتشيلد الماليّة من شراء أراضٍ تُقدّر مساحتها بنحو مئة ألف دونم في الجزء الجنوبيّ الغربيّ من حوران، في قرى سحم الجولان، وجيلين ونبعة وبوسطاس.<sup>15</sup> من الشخصيات المركزيّة وقتذاك كان آدم روزنبرج، مدير رابطة "شَقِيّ تُسيون" في نيويورك، الذي جاء هو بنفسه للاستيطان في حوران، وكان من بين القادة الوحيدين الذين جاءوا ومارسوا الفكر الصهيونيّ فعلاً في الجولان (المصدر السابق، ص 101). وبحسب المصدر السابق لدى عنبار وشيلر، كانت هذه المرّة الأولى التي يهاجر فيها صهيونيّون من أمريكا للاستيطان في ما تخيلوا أنّه "أرض إسرائيل". عادت ملكيّة هذه الأراضي لشخص اسمه أحمد باشا أبو الهدى، وهو رجل مَلّاك من دمشق. اشترى الأراضيّ منه عملاء يهود وقاموا بتسجيلها باسم يهوديّ يحمل الجنسيّة الفرنسيّة ولديه نفوذ لدى السلطة في دمشق وبيروت، حيث منع القانون العثمانيّ آنذاك بيع الأراضي التي تملكها الدولة (الميري) لليهود الذين لا يحملون الجنسيّة العثمانيّة. مع هذا، استغلّ روتشيلد نفوذه داخل البلاط العثمانيّ، وحصل على إذن بإدخال ما بين مئتين وثلاثمئة عائلة يهوديّة إلى حوران سنويّاً، مع السماح لها بالاستيطان في الأراضي التي اشتروها هناك. بعد عام، أي في نهاية صيف عام 1895، وصلت إلى حوران عائلات يهوديّة من رومانيا والولايات المتّحدة وروسيا، إلّا أنّها لم تكن مؤهّلة للعمل الزراعيّ وظروف الحياة الصعبة وغير الملائمة لطبيعة ونمط حياتهم، وكذلك واجهت هذه العائلات العديد من الصعوبات في التأقلم، واضطّرت إلى المغادرة. أمّا في عام 1899، فقد نجح روتشيلد في تسجيل الأرض باسم أحد مديري شركة "إيكا" في باريس (الشركة اليهوديّة للاستيطان)

15. بطبيعة الحال، لم تُذكر المصادر العبريّة التي استخدمتها في هذا البحث أبداً من أسماء الشخصيات التي باعت أراضيها في الجولان. ففي كتاب عنبار وشيلر (1985، ص 99)، دُكر عبد الرحمن باشا مرّة واحدة فقط في سياق شراء الأراضي في الجولان، ووُصف هناك بأنه "كردّيّ غنيّ".

(Jewish Charitable Association).<sup>16</sup> وبعد أن دخلت تركيّا الحرب إلى جانب ألمانيا، صادرت السلطات التركيّة جميع الأراضي التابعة للشركة باعتبارها مُلكًا للعدوّ (الفرنسيّ). وبعد انتهاء الحرب العالميّة الأولى وتقسّم الدول الاستعماريّة ممتلكات الدولة العثمانيّة، عادت شركة "إيكا" للاهتمام بأملكها في المناطق السوريّة. عارض الفلّاحون العرب ذلك باعتبارهم أصحاب الأرض، وكذلك عارضت سلطات الانتداب الفرنسيّة أيضًا شراء اليهود للعقارات المختلفة وامتلاكها في فلسطين أو الجولان، خشيةً من ردّة الفعل العربيّة أوّلًا، أي من قبل الفلّاحين، وثانيًا رأت فرنسا أنّ سماحها لليهود بتملّك الأرض في فلسطين من شأنه أن يطرّف العلاقات الحسنة التي كانت قائمة أصلًا بين بريطانيا والحركة الصهيونيّة ممّا يمكّن بريطانيا أن تحظى بنفوذٍ ما في المنطقة (في حين كان التوتّر بين دولتيّ الانتداب -الفرنسيّ والبريطانيّ- سيّد الموقف).

محاولة الاستيطان اليهوديّة الثالثة لهذه الحقبة (والأخيرة من حيث توافر المعلومات حولها) كانت في منطقة البطيحة، قرب شاطئ بحيرة طبريا الشماليّ - الشرقيّ. ففي عيد العُرش اليهوديّ عام 1904، استوطن نحو عشرين يهوديًا كانوا مزارعين أجيرين لدى "عبد الرحمن يوسف بك"، الكرديّ الأصل، في أراضي البطيحة (التي كانت مُلكًا له). أراد "يوسف بك" لليهود أن يستوطنوا هناك، ظلًّا منه أنّه من خلال عملهم الشاقّ وإقامتهم في الأرض واستصلاحها سيتمكّن من جنيّ الأرباح. في المقابل، كان هؤلاء اليهود الأجيريون مزارعين في روسيا، وأرادوا فعلاً الاستيطان بالقرب من المزارع التي عملوا فيها، ولكن على الرغم من التحذيرات التي وصلتهم بشأن مخاطر السكن بالقرب من المناطق الرطبة، أصيبوا بمرض الملاريا الذي قضى على جميعهم، ومع هذه الحادثة انتهت محاولة الاستيطان (المصدر السابق، ص 104).

16. وهي شركة أسسها البارون موريس هيرش، في تسعينيات القرن التاسع عشر، ابتغاءً مساعدة توطين اليهود اللاجئين من الإمبراطوريّة الروسيّة في مناطق في أمريكا والأرجنتين. وفي سبيل تمكين اليهود من الهجرة، أقامت الشركة مدارس زراعيّة ومكاتب استخباراتيّة. تعمل اليوم الشركة بالأساس في مشاريع استيطانيّة لتكثيف اليهود في كلّ من الجليل والنقب في مشاريع في مجالات كالتربية والزراعة والسياحة. في مطلع القرن العشرين، وبعد فرض الانتداب البريطانيّ على فلسطين في الحرب العالميّة الأولى، كُتف البارون روتشيلد مساعي الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها، ولذلك عمل على استبدال الشراكة مع "إيكا" بشركة حملت اسم "بيكا": PICA – Palestine Jewish Colonization Association.



מפת הישובים היהודיים בגולן

الرسم التوضيحي 3 - المثلثات باللون الأبيض في الصورة أعلاه: النقاط المركزية التي استوطن فيها اليهود في الجولان، وهي حوران، بير شكوم، البطيحة، والرمثانية (عبار وشيلر، 1985).

## الخاتمة: من حماية اليهود إلى حماية الدولة اليهودية

على الرغم من عدم نجاح المحاولات الاستيطانية الآنف ذكرها على البقاء على نحو تام وثابت في المنطقة، فإنها شكّلت بداية تأسيسية مهمة للرؤية الاستيطانية اليهودية في الجولان. فكما رأينا، جاءت هذه المحاولات بعد مراحل من الأنشطة والبحث والإنتاج المعرفي والمخيل الاستعماري لفلسطين وجزء من بلاد الشام (يهودياً وصهيونياً)، إضافة إلى التقاطعات بين المصالح الدينية والأيدولوجية والسياسية، محلياً ودولياً، لرابطات وصناديق (بل كذلك شركات مهنية وسياحية خاصة) شكّلت فرصة ثمينة لاعتبار الجولان جزءاً من مشروع الاستيطان الصهيوني وتشكيل معرفة ورؤيا توراتية بشأنه. كذلك وقّرت المحاولات الاستيطانية الأولى للجماعات اليهودية في الجولان إضفاءً نوع من "المصادقية" و "الواقعية" على المخيل الاستيطاني للجولان الذي تصوّره اليهود أولاً، والصهيوتية الاستعمارية لاحقاً المقصود أنه على الرغم من فشل هذه المحاولات في بداية الأمر، للأسباب المختلفة التي تطرقنا إليها، فإنها ساعدت في رسم وتوضيح معالم وحدود جغرافيا الجولان في الخطاب الصهيوني الرسمي مطلع القرن العشرين. فالمحاولة الثالثة للاستيطان، كما ذكرنا أعلاه، انتهت في مطلع القرن العشرين، وفي هذه الأثناء، كانت الحركة الصهيونية آخذة في التوسّع وكسب الأصدقاء في أرجاء العالم، وكانت قد نجحت في ذاك الحين في إقناع بريطانيا بتبني مشروعها للاحتلال وإصدار وعد بلفور في الثاني من شباط عام 1917. سعت الحركة إلى توسيع مساحة الانتداب البريطاني، وركّزت في هذا المجال على عاملي الماء والأرض كضرورة حياتية لقيام المشروع الصهيوني، وراحت تضغط لإدخال نهر الأردن وكامل حوضه ضمن حدود الانتداب. وكما يظهر في مذكرة المنظمة الصهيونية العالمية، نشرت الحركة الصهيونية في مؤتمر الصلح الذي عُقد في باريس في الثالث من شباط عام 1919 مجموعة خرائط تضمّ علبتاً مناطق الجولان وحوارن ضمن ما أسمته "أرض إسرائيل" (انظروا الرسم التوضيحي 1). ما كان لهذه الخرائط أن تضمّ الجولان في تصوّرها "لأرض إسرائيل الكبرى" في هذه المرحلة تحديداً من النشاط الصهيوني، لو لم تسبقها مساعٍ استيطانية ومعرفية عدّة للمنطقة على مدار قرن من الزمن.

في كتاب الباحثة نادية أبو الحاج، "وقائع على الأرض: مزاولة علم الآثار وادّعاءات تملك الأرض في المجتمع الإسرائيلي"، والذي أصبح اليوم من الأدبيات الكلاسيكية في العلوم الإنسانية بشأن الموضوع، ناقشت الدوّز الذي مارسه علم الآثار في صياغة ماضٍ يهودي متخيّل قائم على فرضيات، ومن ثمّ في تشكّل وبلورة المجتمع الاستيطاني الصهيوني ومُنحه نوعاً من الثبات (2001). من خلال ادّعاؤها، تذكّرنا أبو الحاج بأنّه علينا أن نرفض التعامل مع الصهيوتية كمشروع قوميّ هو في ذات الوقت مشروع استعماريّ، وبدلاً من ذلك ينبغي أن نصدّ على مَوْضَعته ضمن التاريخ الأوسع للأمة الاستيطانية (Settler-nationhood).

فبالفعل، تعود جذور الصهيوتية إلى القوميات العرقية في وسط وشرق أوروبا. لكنّها كانت دومًا استعمارية (استيطانية). فما الذي دفع اليهود الأوروبيين إلى التخيّل أنّ لديهم الحقّ في الاستيطان في فلسطين؟ أليس المخيال الصهيونيّ لفلسطين على أنّها أرض خالية هو مخيال استعماريّ في الصميم؟ ومن خلال أيّ هياكل للقوّة (الاستعمارية) تمكّنت الحركة الصهيوتية من تحقيق أو تفعيل رؤيتها للوطن اليهوديّ؟ تقول أبو الحاجّ: "ما يميّز الصهيوتية أنّها كانت أمّة استيطانية منذ البداية: أي أنّها كانت مشروعًا استيطانيًا استعماريًا صوّر نفسه على أنّه مشروع عودة وطنية" (Abu El-Haj, 2001, p. 95). في الحالة الصهيوتية، لم يقتصر الأمر على غياب مساحة أيديولوجية بين ما هو وطنيّ وما هو استعمار استيطانيّ فحسب، بل تجاوزه إلى غياب مساحة زمنية بين الاثنين. ما حاولت عرضه في الفصل أعلاه لا يقتصر على تشابك التاريخيّ الدينيّ والاستيطانيّ في جغرافيا الجولان، بل يتضمّن كذلك اعتماد كلّ منهما على الآخر وإسهامه في تأسيسه.

لم يكتمل توثيق تاريخ الجولان، بما فيه سرديّة تأسيسه يهوديًا واستعماره عسكريًا، بعد. فمن يقرأ هذا الفصل، سيلحظ غيابًا تامًّا للصوت والحدث المحليّ الأصليّ في الجولان بأشكاله وأجناسه المتعدّدة. كيف كانت أشكال الحياة في هذه الحقبة من التاريخ؟ كيف استقبل الجولانيّون (إن صحّ التعبير) كلًّا من شوماخر وأوليفانت، على سبيل المثال، أو أين كانوا وماذا فعلوا خلال زيارة مونتيغوري وزوجته؟ كيف صاغ الجولانيّون علاقاتهم مع يهود منطقة صفد، وكيف كانت ردود فعلهم على حضورهم المتكرّر؟ جميعها أسئلة مُلحّة. سيكون من الضروريّ كذلك تتبّع السياسات والمحاولات التي عملت وفقها الحركة الصهيوتية في الجولان منذ مؤتمر الصلح في باريس (1919) حتّى سنوات النكبة وما بعدها (بما يشمل مرحلة ما بعد الانتداب البريطانيّ على فلسطين ووقوع الجولان كما كلّ سوريا تحت الانتداب الفرنسيّ). فهناك حتّى اليوم حاجة بحثية إلى تتبّع الخطاب الصهيونيّ حول مكانة الجولان في الدولة اليهودية، وكذلك تتبّع الروابط بين مبررات الاستيطان الصهيونيّ في الجولان بعد احتلاله عام 1967، وتاريخ المحاولات الاستيطانية اليهودية التي سبقت ذلك. وبصد الجولان على وجه التحديد، يبقى من المهمّ الإشارة إلى أنّه بعد إنشاء الدولة الاستعمارية الإسرائيلية لا يزال الخطاب السائد بشأن الجولان هو ضرورته وحيويّته الوجودية في خلق منطقة حدودية عازلة (Buffer zone) بغية "حماية اليهود من المحيط العربيّ العدو". فالجولان اليوم، كما صاغته بعض الأدبيات الإسرائيلية والخطاب الصهيونيّ العامّ، هو بمثابة "عيون الدولة الإسرائيلية" (رام، 2011)، أي إنّ مفهوم "الحماية" -و"حماية اليهود" تحديدًا- لا زال مكوّنًا أساسيًا في الممارسة الصهيوتية، ولربّما على نحوٍ مختلف عمّا كان عليه في مطلع القرن التاسع عشر، بحيث إنّّه تحوّل من "حماية اليهود في فلسطين" (كما صاغه مونتيغوري سابقًا) إلى "حماية الدولة اليهودية في الشرق الأوسط" (كما صاغه بن جوريون وغيره من طلائع الحركة الصهيوتية).

## المراجع

- باغ، أديب. (1983). **الجولان: دراسة في الجغرافيا الإقليمية** (ترجمة د. يوسف خوري وآخرين). دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب. (نُشر العمل الأصلي 1958)
- خلف، تيسير. (2006). **استكشاف الجولان 1805-1880، مغامرون، جواسيس، وقساوسة**. التكوين للطباعة والنشر والتوزيع.
- راز-كراكوتسكين، أمنون. (2014). المنفى، التاريخ، وقومنة الذاكرة اليهودية: تأملات في "العودة إلى التاريخ" كفكرة صهيوتية. **قضايا إسرائيلية**، 54. رام الله: مدار. ص 75-97.
- رام، مورثيل. (2011). عيون الأمة: جبل حرمون في الخطاب الصهيوني للأرض بعد 1973. **نظرية ونقد ("تثؤريا أفكورت")**، مجلد 38. ص 35-64.
- شهبان، أسماء راتب معروف. (2010). **الاستيطان الصهيوني في هضبة الجولان السورية (-1967 2000)، دراسة تاريخية تحليلية**. [دراسة ماجستير، كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس].
- عبار، موشيه؛ وشيلر، إيلي (محرران). (1985). هضبة الجولان: مئة عام من المحاولات الاستيطانية في الجولان. **مجلة أريئيل**، العددان 50-51. [بالعبرية]
- قعقور، ابتسام. (2003). **قضية شراء الأراضي والاستيطان الصهيوني في الأردن وحوارن والجولان 1871-1947**. دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمّان، الأردن.
- الكبالي، عبد الوهاب. (1990). **تاريخ فلسطين الحديث** (الطبعة العاشرة). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- كينيس، يچئال. (2004). الخريطة الاستيطانية للجولان عشية حرب الأيام الستة. **كاتيدرا**، 116. ص 117-146. [بالعبرية]
- كيوان، مأمون؛ والأسدي، عبده. (1996). **قضية الجولان: هضبة الإشكاليات وفجوات الحلول المحتملة**. دار النمر.
- المسيري، عبد الوهاب. (2005). **موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية**. مجلد 2. القاهرة: دار الشروق.
- نايشطط، مُردخاي. (1969). **الجولان**. معراخوت. [بالعبرية]

Abu El-Haj, Nadia. (2001). **Facts on the ground: Archaeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society**. University of Chicago Press.

Abujaber, Raouf, Sa'd, & Cobbing, Felicity. (2005). **Beyond the river: Ottoman Transjordan in original photographs**. London: Interlink.

Anderson, Benedict. (1991). **Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism**. Verso Books.

Besant, Walter. (1895). **Thirty years work in the Holy land: A record and summary, 1865-1895**. London: A. P. Watt and Son.

Bidwell (F.O.) to Young. (1839, 31 January). F.O. 78/368 (no. 2).

Christopher, Emma; Pybus, Cassandra, & Rediker, Marcus. (2007). Introduction. In Christopher, Emma; Pybus, Cassandra, & Rediker, Marcus (Eds.). **Many middle passages: Forced migration and the making of the modern world** (pp. 1-19). Berkeley, CA, University of California Press.

Cobbing, Felicity. (2012). Thomas Cook and the Palestine exploration fund. **Public Archaeology**, 11(4). Pp. 179-194.

Friedman, Isaiah. (1968). Lord Palmerston and the protection of Jews in Palestine 1839-1851. **Jewish Social Studies**, 30(1). Pp. 23-41.

Henderson, Philip. (1956). **The life of Laurence Oliphant: Traveller, diplomat and mystic**. London: Robert Hale.

Loewe, Louis. (1890). **Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore**. Chicago: Belford-Clarke Co.

Luke, Harry C. (Ed.). (1924). **Cook's traveller's handbook for Palestine and Syria**. London: Simkin Marshall, Hamilton, Kent & Co.

Mitchell, Timothy. (2002). **Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity**. University of California Press.

Oliphant, Laurence. (1881). **The land of Gilead**. London.

Palestine Exploration Fund (PEF). (1865–69). Report of the proceedings at a public meeting held in the Willis's rooms, St James's, on Friday 22 June 1865. **Palestine Exploration Fund Proceedings and Notes**. London: Palestine Exploration Fund.

Palestine Exploration Fund (PEF). (1885–86). **Quarterly Statement**. Volumes 17 & 18. London.

Palestine Exploration Fund (PEF). (2020, February 19). **Gottlieb Schumacher**. Retrieved September 25, 2020, from <https://www.pef.org.uk/profiles/gottlieb-schumacher>.

Raz-Krakotzkin, Amnon. (2013). Exile, history, and the nationalization of Jewish memory: Some reflections on the Zionist notion of history and return. **Journal of Levantine Studies**, 3(2). Pp. 37-70.

Rodinson, Maxime. (1973). **Israel: A colonial-settler state?** New York, Monad Press.

Roth, Cecil (Ed.). (1971). **Encyclopedia Judaica**. Vol. 16. Jerusalem, Keter Publishing

House.

Safran, Yair & Goren, Tamir. (2010). Ideas and plans to construct a railroad in northern Palestine in the late Ottoman period. **Middle Eastern Studies**, 46(5). Pp. 753-770.

Sayegh, Faye. (1965). **Zionist colonization in Palestine**. Lebanon, Beirut: Palestine Liberation Organization's Research Center.

Schayegh, Cyrus. (2014). On Scales and spaces: Reading Gottlieb Schumacher's the Jaulan (1888). In Kozma, Liat; Schayegh, Cyrus, & Wishnitzer, Avner (Eds.). **A Global Middle East: Mobility, materiality and culture in the modern age, 1880-1940** (pp. 19-48). New York: Bloomsbury.

Schumacher, Gottlieb. (1888). **The Jaulân: Surveyed for the German society for the exploration of the holy land**. R. Bentley and son.

Tessler, Mark. (1994). **A history of the Israeli-Palestinian conflict**. Indiana University Press.

Veracini, Lorenzo. (2010). **Settler colonialism: A theoretical overview**. Palgrave Macmillan, UK.

Verete, Meir. (1970). Why was a British consulate established in Jerusalem? **The English Historical Review**, 85(335). Pp. 316-345. (Original work published 1961)

Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 135-136.



## سياسات نزع الطفولة ("اللا\_طفلنة"): تعقُّب آثار الكولونيالية الإسرائيلية

نادرة شلهوب - كيفوركيان

### مقدّمة

إقداامي على دراسة الطفولة في السياق والحيز الفلسطينيّين كان بمثابة تراكم لدراساتي في فلسطين، وخاصة في القدس المحتلة، وتوثيق وتحليل كثافة جرائم إسرائيل ضدّ الفلسطينيّ، شعبًا وأرضًا وحياءً. فقد دفعني المفكّرون/ات والباحثون/ات النقديّون/ات (على سبيل المثال: Abu El-Haj, 2001; Abu-Lughod, 2013; Abu-Lughod & Sa'di, 2007; Abu-Rabia-Queder, 2019; Barakat, 2018; Erakat, 2019; Hammami, 2015; Y. Jabareen, 2017; Khalidi, 2013; Manna, 2017; Nasasra, 2017; Rouhana, 2010; Zureik, 2010; Said, 1979; Salamanca, 2011; Sa'di, 2016; Sa'di, 2017)، الذين كشفوا سياساتها العاملة باطراد على محو الفلسطينيّين من أجل إنشاء اليهوديّ المتخيّل، إلى التعمُّق في دراسة ماهيّة الدولة الاستيطانيّة \_ الاستعماريّة والخوض في البحث، والعمل، والتدخّل، لتحليلها. وقد أثارت أبحاثي المتعلّقة باجتياح الحميميّة البيتيّة والمجمعيّة<sup>1</sup> وباستمراريّة ملاحقات الدولة البيو\_سياسيّة من خلال القوانين المُلغيّة لحقّ الفلسطينيّ في أرضه، وبالسياسات الديمجرافيّة التي تُعرّف الحوامل وحديثات الولادة "خطراً أمنياً"، مساءلات جمّة حول فنك الدولة بالنسيج الاجتماعيّ ومحاولات تفكيكه وضربه في الصميم. إنّ تفكيك إستراتيجيّات وجرائم الدولة المعتمّدة، وسياساتها القامعة للبناء المجتمعيّ وللتواصل الاجتماعيّ، وربطها بما حدث للأطفال في سياقات استيطانيّة استعماريّة أخرى، دفعني إلى التعمُّق أكثر في الطفولة الفلسطينيّة، وتحليلها نفسيّاً \_ اجتماعيّاً وسياسيّاً (Shalhoub-Kevorkian, 2006, 2008, 2009, 2012a).

مع بداية خوضي في البحث في هذا المجال، قمت بمراجعة معمّقة للدراسات والتوجّهات الفكرية المعتمدة على النظريّة الاستيطانيّة الكولونياليّة وتلك المرتبطة بدراسات العنصريّة، والتي طرحت تساؤلات فكريّة إزاء الطفولة كحيز مهمّ في صراعات القوى من قبل القائمين على المشروع السيديّ الاستيطانيّ الكولونياليّ (De) Battell Lowman & Barker, 2016).

1. من ذلك: اقتحام وهدم المنازل والمدارس، والانتهاكات ضدّ الأطفال والنساء والمجتمع عمومًا.

هذه الدراسات معممًا في قهّم ما يسمّى سياسات "العناية" و "الحماية" و "الإنقاذ" للأطفال في سياق المشاريع الاستيطانية، مشيرة إلى ادّعاءات القائمين على هذه المشاريع أنّهم ينوون "النهوض حضاريًا" بالأطفال الأصليين، وحمایتهم من مجتمعاتهم ومن ظروفهم الأليمة. "غير المتحضرة"، أو "المتخلّفة"، لصفليهم وفقًا للمعايير المتحصّرة للمستعمر الأوروبي، ولمصالحه. ونجد ذلك في سياقات استيطانية كولونيالية عدّة، منها أستراليا وكندا وأمريكا وإيرلندا الشماليّة، حيث تحتاج الكثير من الدراسات النقديّة بأنّ الأنظمة الاستيطانية الكولونيالية ادّعت أنّها تسعى إلى "سقل" الطفل، ولكن الهدف كان محو تاريخه وهويّته وكيانه. إنّ دراسة الطفولة في السياق الاستيطانيّ - الاستعماريّ، التي تدّعي "الإنقاذ والحماية" كما شرحها وورد تشرشل (Churchill, 2004)، هي سياسات تسعى في سياق أمريكا الشماليّة إلى قتل الهنديّ الأحمر، والهويّة الهنديّة في داخل الطفل، وإلى "إنقاذ" الطفل. أنطلق من هذه المقولة لمناقشة ما يجري في فلسطين عمومًا، وفي القدس على وجه الخصوص، حيال الأطفال متسائلًا، في هذا الصدد: هل فعلاً يعمل النظام الكولونياليّ الإسرائيليّ - الصهيونيّ على قتل الفلسطينيين الذي في داخل الطفل، وإنقاذ الطفل، أم إنّه يعمل على قتل الفلسطينيّ داخل الطفل "دون إنقاذه" أو "دون الاهتمام بإنقاذه"، أم ربّما تكون الطفولة هي المستهدّفة؟

يعتمد تنظيري في هذا الفصل على كتابي الذي يحمل العنوان "الطفولة المحتجزة، وسياسات نزع الطفولة" (أو ما أسميه أيضًا "اللا-طفولة"). يتمحور الكتاب في الطفولة الفلسطينية في ظلّ السيادة الصهيونيّة في فلسطين المحتلة، ليناقد أساليب استهداف المنظومة الحاكمة بأيدولوجيّتها العنصريّة للأطفال، واستخدام أساليب الحوكمة، والقمع، والتعنيف ضدّهم -سواء أكان ذلك بواسطة القوانين المشرّعة والمعلنة، أم بالقوانين غير المشرّعة وغير المعلنة- شارحة آليات عمل أجهزة الدولة وفروعها الأمنيّة والعسكريّة، وعبر ذلك اختراقاتها، وحوكمتها في استغلال ونزع الطفولة.

يطرح الفصل مدخلًا نظريًا للمصطلح "نزع الطفولة"، من خلال تفكيك المنطق السياديّ الكولونياليّ للمشروع الصهيونيّ، المنحوت على حياة الطفل الفلسطينيّ وجسده ومستقبله، ويناقش تعاملّ المستعمر مع الطفولة الفلسطينية كراسمال سياسيّ. المقصود برأس المال السياسيّ في سياق اللا-طفولة الاستعماريّة هو تعريف لا-طفولة الأطفال كمورد سياسيّ للدولة الاستعماريّة، بحيث يُصمّ الأطفال إلى قائمة الموارد التي تستخدمها الدولة لتدعيم سلطتها ونفوذها. من هذا المنظور، تحدّد الطفولة الفلسطينية كمساحة محتلّة ومستخدّمة لمصلحة إنتاج السلطة والنفوذ الاستعماريّين. معنى هذا أنّ منظومة

اللا-ظُفْلَنَة تنضاف إلى سائر منظومات وإستراتيجيّات الموارد السياسيّة أو "رأس المال السياسي" المستثمر في الحسابات السياسيّة - الاستعماريّة الرامية إلى تقوية نفوذ المستوطن في إقصاء الأصليين، وذلك ابتغاءً محو حقوق الأطفال وتحشيد الرأي العام لسحب أحقيّة الطفل لحقوقه والاعتراف به كموجود في المكان. فالنظر إلى الطفولة كرأس مال سياسي يؤكّد أنّ المجتمع -بعلاقاته وأطفاله وعائلته ونسائه ورجاله- هم عملة سياسيّة - اجتماعيّة تُعْتَف وتُباح لمصلحة الدولة الاستيطانيّة. ومن هنا فإنّ منظومة لا-ظُفْلَنَة الطفل الفلسطينيّ تصبح موردًا سياسيًا يتجرّم إلى قدرة وفعل وعنف سياسيّ لنزع حقوق الفلسطينيّين كأصليّين. إذا يصبح من المتاح ممارسة العنف ضدّ الطفل واستلاب مكانه وعرضه للذات وللعالم على أنّه لا-طفل، وبدون استحقاقات. يوظّف هذا المورد، أي منظومة لا-ظُفْلَنَة الأطفال الفلسطينيّين، على نحو مؤثّر محليًا وعالميًا لتقوية المبادئ السياسيّة للاستيطان والاستلاب.

ما أقصده أنّ السطوة على حياة الطفل الفلسطينيّ، وتحويله عبر اللا-ظُفْلَنَة إلى رأس مال اجتماعيّ - سياسيّ، يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بعنف المستعمر بشقّيّه المادّيّ والمعنويّ باختلاف المضمون والأداء، كسلاح فتاك يُستخدَم ويُسْتَعْلَم من قبل المشروع الصهيونيّ وسياساته وآليّاته العسكريّة لإيذاء الفلسطينيّين في مساحة اجتماعيّة - سياسيّة حميميّة وغالية، ألا وهي أطفالهم. وأجادل أيضًا بأنّ تحليل الطفولة والأطفال كرأس مال سياسيّ في فلسطين من منظور الاستيطان الكولونياليّ ونظريّات العِذْق والعنصريّة يساعدنا في فهم جوانب أعمق لسيرورة زعزعة الثبات الاجتماعيّ - النفسيّ - السياسيّ، واقتلاع الفلسطينيّ من مكانه ومكانته، بما في ذلك اقتلعه من أرضه وبيته وبيئته وعلاقاته الاجتماعيّة وتشتيت الأقرباء والعائلة، وكبح الممارسات الدينيّة، وتشويه الهوية الوطنيّة، وبلغ ذلك حدّ محاولات طمس هويّته وحقوقه في وطنه، ومحوه سياسيًا.

من هنا، في بداية هذا الفصل يجدر التذكير بالمبدأ الناظم للمشروع الاستيطانيّ الكولونياليّ، من خلال منظومته المزدوجة والمتزامنة، أي "الهدم والبناء". فالهدم والمحو يجريان ضدّ الفلسطينيّ؛ بينما يجري استلاب الأرض والبناء لصالح الهوية المتخيّلة للمستوطن؛ الهوية التي أنشأها لذاته ولمجموعته. إنّ سيرورة محو الذات الأصليّة مقابل إنشاء ذات المستوطن اليهوديّ المتخيّلة، اعتمادًا على تحليلات نقدية سابقة، تشدّد على الامتيازات العنصريّة التي تعطيها الدولة الصهيونيّة لليهوديّ، من حيث مَرَكِزَة جميع منظوماتها لمَوْضَعته في مكانة متفوّقة (Rouhana, 2017)، ومن أجل تدعيم منظومة محو المشهد الأصليّ وإقصاء أطفاله وأفراده أيديولوجيًا، وقانونيًا، ومادّيًا من خلال رؤيتهم عبر صُور عِرْقِيّة/ إثنيّة "متدنيّة" و "غير متحضّرة" تحفّز مخيّلة المستوطن ودولته، وتدفع بعملّيات الاقتلاع

فُدمًا (Makdisi, 2010). إنّ تواليّ الاقتلاع وتنوُّعه يجذّران أيديولوجيّات الاستحواذ الاستيطانيّة \_ الاستعماريّة، ويطوّران إستراتيجيّاتٍ محوٍ قانونيّةً وسياسيّةً واقتصاديّةً \_ اجتماعيّةً وعمليّةً وفق قوانين المستعمر وممارساته.

من هنا أجادل بأنّ ممارسات الدولة الصهيونيّة ونظرتها إلى الأطفال الفلسطينيين استُخدمتا أداتين سياسيتين بحسب تسويغات العنف الاستعماريّ بهدف هدم النفس والقدرة الفلسطينيّة من خلال استغلال حلقة غالية سياسيًا \_ اجتماعيًا ونفسيًا؛ ألا وهي الأطفال والطفولة. إنّ هذه الممارسات العنيفة أسهمت تاريخيًا، وما زالت تسهم، من خلال قوّة الدولة الصهيونيّة عالميًا وعلاقاتها الدوليّة، في تعزيز سيرورة "نزع الطفولة" وتشويهها؛ وذلك من خلال عرّفنة ("Racializing") الأطفال واعتبارهم تهديدًا سياسيًا دائمًا، وأمنيًا وديمجغرافيًا. وقد تأسست كثير من هذه العلاقات على الدعم العسكريّ والتبادلات التقنيّة الحديثة، التي تحفّز على تعزيز ثيولوجيا الأمن الإسرائيليّ والمراقبة الضبطيّة، واعتقال وإيذاء الأطفال الفلسطينيين، واستهدافهم على أنّهم "رأسمال سياسيّ \_ اجتماعيّ" وسلاح فتاك في يد المستعمر ليحفّز من خلالهم مشروعه الاقتلاعيّ الإحلاليّ؛ ليصبح الطفل "تهديدًا" يُستغلّ من أجل تمرير السياسات الاستعماريّة. ووفقًا لهذه العلاقات والممارسات، تشكّلت بنى أيديولوجيّة صهيونيّة تستخدم ادّعاءات دينيّة، تصوغ الدين على أسس توراتيّة لتعطي المستوطن وأطفاله "حقوقًا توراتيّة مقدّسة"، ترمي إلى محو الفلسطينيّ كإنسان أصلانيّ له حقوق تاريخيّة وكيان اجتماعيّ ثابت، لئنشيئه "خطر دائم"، "إرهابيّ بالفطرة"، وكغطاء للعلاقات السيادةيّة، وبذا تخلق تبريرًا للعلاقات التي يكون فيها اليهوديّ سيّدًا من حقّه بتر جذور الإنسان الفلسطينيّ، بما في ذلك نزع طفولة أطفاله. فالمنظومة الاستيطانيّة في الصهيونيّة، بخلاف سياقات استيطانيّة أخرى؛ لم تستخدم منطق "إنقاذ" أو "حماية" الطفل والطفولة، بل نزع طفولتهم بغية تصويرهم كإرهابيين، مجرمين بالفطرة، وكتهديد أمنيّ دائم لسياديّة الدولة، وبالتالي فالدولة بحاجة "ماشّة" إلى قمعهم وسجنهم واقتلاعهم وشرذمتهم؛ وذلك ما يؤدّي إلى انتهاك حقوقهم كأطفال. في المقابل، يقاوم الطفل/ة الفلسطينيّ/ة بكلّ قواه/ا وأساليبه/ا الخاصّة وصموده/ا، مزعزعًا/مزعزعّة منظومة اللا-طفولة التي تتبناها الدولة الصهيونيّة (Shalhoub-Kevorkian, 2015, 2020).

عند تحليل نزع الطفولة، سوف أنظر، أولًا، إلى أهميّة توطين المعرفة من خلال تحليل منهجيّات السيطرة ونزع الطفولة، منطلقًا من كلمات وتجارب وكتابات الأطفال أنفسهم في محاولاتهم الدائمة والمستمرّة للتأكيد على طفولتهم ورفض وزعزعة منطق النزع وسيورته وأيديولوجيّاته. ثانيًا، سوف أناقش نزع الطفولة والصدمة، معتمدةً في هذا على تحديّ المنظومات الفرديّة الشائعة في تحليل الصدمة لربطها بالتاريخ والجغرافيا والسياسة العالميّة المنكّرة

لحقّ الفلسطينيين بأرضه، أو المتغاضية عن هذا الحقّ. في الجزء الأخير، قبل الخلاصة، سأعرض أربعة مَحاوِر لفهم اللاطْفَلنة ("نزع الطفولة"). في النهاية، سألخص المفهوم الذي اقترحه "نزع الطفولة"، مؤكّدة أنّ هناك عمليّات مُمنهجة وبنويّة تنتجها القوّة الاستعماريّة، وتعيد إنتاجها، مستخدمة الأطفال والطفولة كرأس مال سياسيّ للدولة لتعميق وتحفيز الاقتلاع، واحتجاز الطفولة الفلسطينيّة في حيز الإلغاء والمحو.

## توطين المعرفة

### أ. نزع الطفولة، المُحصى والعصي على الإحصاء

ثمة نطاقات لا تُعدّ ولا تُحصى لنزع الطفولة، تشمل "الجروح الداخليّة" (Giacaman, 2018; Marshal, 2014) غير المُحصاة رقميًّا. تُبيّن شهادات الأطفال الفلسطينيين المحكيّة وغير المكتوبة أنّ مساحات الطفولة المخترقة غير محصاة. وهي تشمل اختراق حميميّة العائلة والبيوت، والمستشفيات، والمدارس، والأحياء؛ وكذلك تتضمن عَصَب الأعين عند أخذ الأطفال للتحقيق، وتكبيّل الأيادي من خلال التثبيت القسريّ بالأرض، والإيذاء الناجم عن معاناة الأطفال الناجين من هدم المنازل، والقصف، ومعايشة تجربة اقتحام المنازل نهائيًّا أو في منتصف الليل للتفتيش أو من أجل اعتقال أب أو أحد أفراد العائلة. هناك "جروح داخليّة" غير مرئيّة وغير مُفصّل عنها وغير مُحصاة (Haj-Yahia, 2008; Haj-Yahia et al., 2007; Qouta et al., 2012; Yahia et al., 2021). تلك النطاقات غير المستكشّفة التي تعاني من سياسات الإخراس، والتي تسجّل عنفًا لا نهائيًّا، يُمكن تتبّع بعضها في دراسات تبحث الحياة في ظروف أشبه بالحرب، ودراسات في علم النفس والصدمات النفسيّة (Rabaia et al., 2014).

فلو راجعنا المعلومات الرقميّة في السنوات الخمس أو العشر الأخيرة فقط، التي بحوزتنا، لتكشّف من إحصائيّات العنف المُحصى أنّ آلاف الأطفال الفلسطينيين اعتُقلوا في الفترة الواقعة بين العام 2014 والعام 2018. في فترة العامين 2014 و 2015 فقط، قدّم المدّعون العسكريّون الإسرائيليّون 1,046 لائحة اتّهام ضدّ قاصرين فلسطينيّين في الأراضي المحتلّة عام 1967 (Alyan & Slutzker-Amran, 2017; Laor & Jaraisy, 2016). في عام 2019 وحده، اعتقلت قوّة الاحتلال الإسرائيليّ 880 طفلًا فلسطينيًّا (الجزيرة، 2020)، بمن فيهم أطفال دون سنّ الثانية عشرة. في كلّ عام، يُحاكّم في المعدّل نحو 700 طفل فلسطينيّ من الضفّة الغربيّة، من قبل المحاكم العسكريّة الإسرائيليّة، وذلك بعد اعتقالهم واستجوابهم واحتجازهم من قِبَل الجيش الإسرائيليّ. منذ العام 2000، احتُجز نحو 6,500 طفل فلسطينيّ (Defense for Children Palestine, 2020a) من بينهم 464 طفلة فلسطينيّة بين العام 2008 وحزيران عام 2020 (B'Tselem, 2020a).

أدى العنف والعسكرة الموجهان ضدّ الأطفال الفلسطينيين إلى إصابات جسديّة ونفسيّة خطيرة، بما في ذلك التسبّب في الموت. في الفترة الواقعة بين العامين 2009 و 2020، قُتل 799 قاصرًا فلسطينيًا على أيدي قوّات الأمن الإسرائيليّة في قطاع غزّة والضفة الغربيّة (B'Tselem, 2016a). في صيف عام 2014 فقط، قتلت قوّات الأمن الإسرائيليّة 2,202 من الفلسطينيين والفلسطينيّات، من بينهم 526 طفلًا ضمن العمليّة المسمّاة "الجرف الصامد" ضدّ قطاع غزّة (Ibid). علاوة على ذلك، قُتل 2,115 طفلًا نتيجة التواجد الاستيطانيّ والعسكريّ الإسرائيليّ في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة، منذ بداية الانتفاضة الثانية في تشرين الأوّل (أكتوبر) عام 2000 (Defense for Children Palestine, 2020b). منذ العام 2008، قُتل العديد من الأطفال الفلسطينيين على أيدي القوّات الإسرائيليّة باستخدام الذخيرة الحيّة، أو ما يسمّى أسلحة السيطرة على الحشود<sup>2</sup> ووقعت غالبية وفيات الأطفال في سياق الاحتجاجات على طول السياج الحدوديّ لقطاع غزّة (Defense for Children International-Palestine & CUNY School of Law, 2019). بالإضافة إلى ذلك، أصيب العديد من الأطفال الفلسطينيين بالذخيرة الحيّة التي بحوزة القوّات الإسرائيليّة (43 طفلًا عام 2012؛ 546 طفلًا عام 2014؛ 73 طفلًا لغاية شهر أيار عام 2021) (Ibid). وأصيب أكثر من ستّة آلاف طفل في احتجاجات قطاع غزّة بالذخيرة الحيّة، والرصاص المطّاطيّ، والغاز المسبّب للدموع، وما إلى ذلك (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, 2019)، كان من بينها 2,980 حالة تطلّبت الاستشفاء (Save the Children, 2019).

أمّا في ما يخصّ هدم المنازل والمباني، ففي عام 2020 فقط هُدم 854 مبنى، ممّا أدى إلى تهجير ما يقارب ألف فلسطينيّ، بينهم أكثر من 500 طفل (B'Tselem, 2020b; Save the Children, 2021). في القدس الشرقيّة المحتلّة، في فترة الأعوام 2004 - 2020، هُدم 1,063 منزلًا، ممّا ترك 1,847 قاصرًا دون مأوى (B'Tselem, 2020c). إنّ حرمان الأطفال من مأوى منزليّ آمن، و/أو من مناليّة التعليم، وذلك يشمل هدم المدارس أيضًا، هو صيغة أخرى من عنف الدولة تخدم بقوّة منظومة اللا-طفولة، وتؤدي إلى انتشار العديد من الأطفال في الشوارع للتسوّل ولبيع المستحضرات والماء والمشروبات الخفيفة، أو لطلب الصدقة.

لقد رفضت إسرائيل مرارًا وتكرارًا منح الفلسطينيين تصاريح بناء للمدارس في الضفة الغربيّة، وهدمت تلك التي بُنيت "دون تراخيص" (حسب التحديد الإسرائيليّ)، وهو ما يصعّب على آلاف الأطفال الفلسطينيين الحصول على التعليم، بل قد يجعل ذلك ضربًا

2. للاطلاع على آخر الإحصائيات، بالإمكان مراجعة توثيق "الحركة العالميّة للدفاع عن الأطفال - فلسطين" من خلال الرابط المرفق. [https://www.dci-palestine.org/fatalities\\_injuries](https://www.dci-palestine.org/fatalities_injuries)

من المستحيل في بعض المناطق. وفي فترة الأعوام 2011 - 2018، أقدّم الجيش الإسرائيلي على هدم أو مصادرة أو إغلاق مباني المدارس الفلسطينية أو ممتلكاتها، في الضفة الغربية، ما لا يقل عن ستّ عشرة مرّة (Human Rights Watch, 2018). وفي آب عام 2020، أطلق الطيران الحربي الإسرائيلي صاروخاً على مدرسة غديّة في وقت متأخّر من الليل، فتسبّب الأمر في إغلاقها (المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان، 2020). في عام 2014، تضاعفت الحوادث التي أقيمت فيها طلاب مدارس باعتداءات الاحتلال، ممّا أثر على نحو 25 ألف طفل فلسطيني. وفي عام 2015، نُفّذ 123 اعتداءً على مدارس، وكانت هناك 143 حادثة حرمان من التعليم<sup>3</sup> (United Nations Country Team – Occupied Palestinian Territory, 2016).

يدعو هذا المقال القارئ إلى تحليل المرئي وغير المرئي، ما يُحصى وما لا يُحصى، من أجل فهم المعاني والأضرار والتأثيرات المنخرطة في عمليّة نزع وحبس الطفولة، ومن أجل التعمّق في فهم الطفولة المحتجزة وكيفية استخدامها كرأس مال اجتماعي - سياسي في حيّز استعماريّ استيطانيّ معسّكر. ويخترق رأس المال هذا الحيّز الجيو-سياسي للأرض والبناء والمسكن، منتقلاً بسيولة ولولبيّة بين الأرض والعائلة والمجتمع والجسد والوجدان. ويحدث نزع الطفولة من خلال التنقّل الديناميكيّ بين أذهان (نفسيات وخوارج) الأطفال وأجسادهم وحيواتهم التي تتأثر بشدّة بمنظومات العنف والاقتلاع التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج آليات يومية للعنصرية للدولة الاستيطانية، وهو ما أعرفه بنزع الطفولة أو بـ "اللا-طفولة". إنّ طرح مصطلح "نزع الطفولة" يأتي ليشير ويؤكد أنّ الأطفال الفلسطينيين يُستخدمون كرأس مال سياسي - اجتماعي (محليّ وعالميّ) في أيدي الدولة التي تصوّر الطفل الفلسطينيّ بأنّه لا-طفل، إرهابيّ ومجرم بالفطرة، لاقتلاع مستقبله ومحو حقوقه. استخدام الأطفال كرأس مال سياسيّ يعمل ملجأً لإبقاء الأطفال في حالة من الإضعاف والاستلاب الدائم في جوهريّتهما، المتغيّرتين في طُرُق التطبيق، والمتواصلتين تحت هيمنة أنظمة أمنيةّ معسّكرة وثنولوجيّة<sup>4</sup> تعمل هذه الأنظمة التي تحكم الطفولة من خلال مجموعة من الأنظمة والإجراءات القانونية: حيث يُعتبر -على سبيل المثال لا الحصر- بعض الأطفال الذين يعيشون في قطاع غزّة، والضفة الغربية، وداخل حدود مناطق الـ 48، أو القدس الشرقية المحتلة، مقيمين (أي ليسوا مواطنين)؛ ويفتقر بعضهم إلى وضعيّة الإقامة، بينما تُستهدف وتُجرّح وتقتل هذه الأنظمةُ الأطفال الرافضين للمنظومة الاستعماريّة والمشاركين

3. أو ما يسمّى بالتسرّب من المدارس -وهو مصطلح أرفض استخدامه لأنّه في واقع الأمر الأطفال لم يهربوا ولا تسرّبوا، بل حُرِموا التعليم.

4. للتوسّع في هذا الموضوع، انظر مجادلتي حول ثيولوجيّتين: إحداهما توراتيّة، والأخرى ذات توجّه آمنّيّ صهيونيّ. (Shalhoub-Kevorkian, 2015)

في مسيرة العودة في غزّة. يفتح موضوع لا-طفلنة الأطفال الفلسطينيين، وعنّف الدولة ضدّ ظروفهم، وبيئتهم الاجتماعيّة \_ السياسيّة، إمكانيّات تحليليّة تُعمّق رؤيتنا للطفولة في السياق الاستيطانيّ الكولونياليّ الصهيونيّ، وتبرز مساحات فكريّة وسياسيّة متحدّية، تصرّ على إبداء مظاهر معمّقة للطفولة الفلسطينية ولقدرتها على رفض اللا-طفلنة وقول الحقيقة للسلطة.

## ب. أصوات الأطفال: الوعي للعنف المؤسّس، والواقع، والتاريخ الاستيطانيّ

أنا... فلسطينيّة... شوفي... مفتاحي معي... أنا مش إرهابيّة، أنا مجروحة [...]؛ ومفتاح تاتا [جدّي]، وتطريزها، وقصصها، وحبّها هي دواي. إنتي عارفة... تاتا محبّية المفتاح داخل صدرها، قريب من قلبها، عشان يحميها ويحمي فستانها المطرّز... اللي كلّ غرزة فيو بتحكي لك قصّة... يمكن حتّى قصص. (أمي، ابنة اثني عشر عامًا، القدس، 2017).

أقتبس هذه الكلمات كي نستطيع أن نقرأ ونفهم الواقع والتاريخ من خلال أصوات الأطفال وجروحهم بارتباطها مع تشكّلات واقع استيطانيّ كولونياليّ في فلسطين التاريخيّة. لمي (وهي طفلة فلسطينيّة من القدس) قالت لي كلماتها التي أوردتها أعلاه حينما كنت أسير مع أمّها من مخارج باب العمود، ومن خلاله، إلى أزقة القدس القديمة حيث نسكن جميعًا. أقتبس كلماتها لأنّها قيلت في لحظة تأمل، عندما أوقفنا دوريّة عسكريّة في باب العمود كانت تلاحق فتاة صغيرة السنّ لم تتمكّن من معرفة ملابسات ملاحقتها، إلّا أنّنا شهدنا لحظة "صيدها" حين دفعها الجنود إلى سيّارة الشرطة، وبدأوا في تفتيشها. يعكس صوت لمي ووعي الأطفال للعنف المؤسّس للدولة الكولونياليّة، والمنعكس في التأكيد وذكر "المفتاح"، كدليل على الاستلاب التاريخيّ، وإثبات للحقّ والحاجة إلى الرجوع ونقد تاريخ وثوابت الاستلاب الكولونياليّ الصهيونيّ وأصوله. وتستمدّ لمي في جملتها في ربط التاريخ بالحاضر، بما فيه الحياة اليوميّة المليئة بتحدّيات وكفاحات ومعاناة، لتصوّغ لنا قاموسًا ومصطلحاتٍ فكريّةً لننظر بعيونها وعيون أطفال مثلها، ولنصغيّ إلى كلماتهم وأصواتهم (Shalhoub-Kevorkian, 2020). وتوظّن كلمات الأطفال الذين قابلتهم وحوارهم، من غزّة إلى القدس، ومن الخليل إلى النقب هذا التحليل، والذي أقرأه متقاطعًا مع إحصائيّات ودراسات حول سلب الطفولة في أطر استيطانيّة استعماريّة أخرى، يهدف إلى تشكيل "وعي وكتابة نقدّيّين من خلال الإصغاء لأصوات الناس وآلامهم والتعبير عن ذاتهم" (Lykes & Sibley, 2014). ولذلك أنطلق في كتابي من تجارب وسرديّات الأطفال في النقب والخليل



وغزّة والقدس،<sup>5</sup> ومن خلال إصغائي لأصواتهم وكلماتهم ومخيلاتهم؛ وذلك في سبيل الإسهام في تشكيل وعي نقديّ تجاه واقع الطفل الفلسطينيّ، يتحدّى العنف الكولونياليّ المنحوت على جغرافيا الأطفال ومجتمعهم وبيتهم وجسدهم.

تشكّل لنا أصوات الأطفال في فلسطين التاريخية أساساً معرفياً ونفسياً لبناء نظريّة "اللا-طفّنة" المختلفة عن كولونياليّات استيطانيّة في كندا وأمريكا وأستراليا وغيرها، والتي تتعاطى مع الطفل الأصليّ. إنّ استخدام الدولة الكولونياليّة في فلسطين للطفل الفلسطينيّ، مقارنةً بأطفال أصليّين آخرين، تتشابه في بعض القضايا الجوهرية، ولا سيّما استهدافها للأطفال كرأس مال اجتماعي-سياسيّ لطمس الهوية الأصليّة، ولكنها تستمرّ في مبدأ الاقتلاع لمحو مستقبل الفلسطينيّ في أرضه لتدعيم أيديولوجيّات صهيويّة - توراتيّة استلابيّة، لمحاولة ضمان عمليّة استمرار المحو. لقد أظهرت دراسات الأطفال النقديّة، ولا سيّما في الأطر الاستيطانيّة الاستعماريّة، التي تمحورت في مقولة "أقتل الهنديّ داخل الطفل، وأنقذ الطفل" (Churchill, 2004) مع اختلافها الجوهرية عن الحالة الفلسطينيّة، أنّنا بحاجة إلى البحث وإلى إنتاج معرفة موثّنة فلسطينيّة. فإن كان العمل السياسيّ للدولة الاستيطانيّة في حالات أخرى يجري من خلال قتل الهوية الأصليّة، والنظر إلى الأصليّ بمنظور ثقافويّ، و "إنقاذ الطفل" من أصوله، وتربيته ووفقاً لمعايير أوروبية على أنّها تمثّل "الحضارة" و "التقدّم" على العكس من شعبه الأصليّ "المتخلّف"، فإنّ الحالة الفلسطينيّة ليست كذلك.

ففي سياقات الاستعمار الاستيطانيّ في أمريكا الشماليّة وأستراليا، واجه الأطفال الأصليّون الأمريكيّون في المدارس الداخليّة سوء المعاملة و "التأديب". وأدخلت في المدارس عقوبات للأطفال إثر تحدّثهم بلغتهم الأصليّة، واستُعملت عقوبات أخرى، نحو: التعقيم القسريّ؛ الاعتداء الجنسيّ؛ الاعتداء الجسديّ. السياسات الكولونياليّة تجاه الأطفال الأصليّين في كلّ من الولايات المتّحدة وكندا اهتمّت بنزع الثقافة والهويّة من الأطفال الأصليّين، وتحويلهم إلى أدوات خاصّة أو -كما أشرت سابقاً- إلى رأس مال سياسيّ يُستخدم لتدعيم مشروع التوسّع الأمريكيّ، وبالمحو الممنهج للمجتمع الأصليّ في الأمريكيّتين. وفي أستراليا، كان إبعاد أطفال السكّان الأصليّين عن أسرهم سياسةً حكوميّة رسميّة حتّى عام 1969، من أجل "النهوض بهم" و "تحضيرهم" (أي جعل أطفال السكّان الأصليّين حضاريّين) (Jacobs, 2009). وأبعد الأطفال قسراً عن عائلاتهم ومجتمعهم نتيجة لسياسات الحكومة الأستراليّة، وأحياناً بالتعاون مع بعثات كنسيّة، وسّموا أجيال الأطفال الذين انْتزَعوا من عائلاتها "الجيل المسروق".

5. يحدوني أمل في أن أتابع البحث في مناطق أخرى.

من الأساليب والآليات التي تشكّلت في السياقات الكولونيالية الاستيطانية في كندا وأمريكا، ضمن سيرورة "إنقاذ" الطفل الأصلي، كان كذلك "الإدماج"، والمقصود إنقاذ الطفل من بيئته الأصلية، وعائلته "غير الناضجة" و "غير المؤهّلة" لتربية الأطفال، وكذلك من ديانته وثقافته "غير المتحضّرتين"، وإدماجه قسراً في الحداثة والدين المسيحيّ وفقاً للمعايير "المتحضّرة" الأوروبية. هذا المخطّط الأيديولوجيّ يبغى محو هويّة الطفل القومية والثقافية والدينية والاجتماعية، ويعمل على شحن محرّكات السيادة في محاولة لإبادة "الأصليّ" من داخله، وفي المقابل تربيته على استدخال هويّة المستعمر، وبناء الكولونيالية الأوروبية كجزء من هويّته، ليصبح الأطفال جزءاً من سيرورة الاقتصاد النكرو-سياسيّ للدولة الاستيطانية الكولونيالية (Mbembe, 2003). وتعتمد بعض الأساليب الأخرى على الآليات التي تولّدت في سياق عالميّ نيوليبراليّ، وهو التراكم الرأسماليّ من خلال السلب عبر التكنولوجيات والتقنيات العسكرية والأمنية التي تراقب وتلاحق المستعمر منذ نعومة أظفاره، قابله حياته ومساحاته إلى سجن كبير وحيّز استبداد غير متناهٍ. في هذا الصدد، وعندما نتحدّث عن الطفل الفلسطينيّ، السياقات الجغرافية - السياسية والأطر الزمنية مغايرة عمّا كان في كندا وأمريكا وأستراليا. فعند الكشف عن طبقات العنف العرقيّ/الإثنيّ ضدّ الفلسطينيّ عمومًا، والطفل الفلسطينيّ على وجه الخصوص، تتجلّى مزايا تماشى مع الوقت والسياق، ومع خصوصيّة الحالة الفلسطينيّة. على سبيل المثال، التنميط الجاري في السنوات الأخيرة حيال الطفل الفلسطينيّ، على أنه "إرهابيّ"، هو جزء من السياق والخطاب العالميّ النيوليبراليّ، الموجه ضدّ "الإرهابيين". هذا التنميط في السياق الصهيونيّ وجرائم دولته عمّم عالميًا من خلال وسائل الإعلام المساندة لإسرائيل، مستهدفًا الأطفال. المحو من خلال نزع الطفولة وإنشاء الطفل كمجرم، إرهابيّ، خطر ديمجرافيّ (وذلك لإبقاء أكثرية يهودية ديمجرافية)، "آخّر"، هو جزء من نسق التراكم الاستيطانيّ الاستعماريّ، والاقتصاد السياسيّ النيوليبراليّ، الذي ينزع الطفولة عن الفلسطينيّ ليحدّده في إطار "الإرهابيّ الغازي" والذي يمكن تفعيل العنف ضدّه، وإيذاؤه، ومن ثمّ الخروج من الجرائم ضدّه دون محاسبة قانونية أو عقاب. ما أدّعه أنّ ما يجري في فلسطين لم يتعدّ فقط ما حدث في سياقات استيطانية استعمارية أخرى من نزع الطفولة لإنشاء فوقية المحتلّ، واستخدامها لمصلحة المستعمر، بل لقد تخطّاه أوّلًا ليجرّم الطفل الفلسطينيّ ويعرّفه سياسيًا - قانونيًا بأنه "إرهابيّ" و "خطر أمنيّ" و "مجرم بالفطرة"، وثانيًا ليؤظّره كأخّر لا مكانة له في الحيز الإنسانيّ، ولا قيمة له كطفل - إنسان، في مقابل "قداسة" اليهوديّ المستعمر المعتمّدة على تأويلات دينية توراتية.

والسؤال المركزيّ هنا: ما هي الديناميكيات التي تستهدف بها المنظومة الكولونيالية الطفل الفلسطينيّ؟ وكيف تمارس الدولة اليهودية أشكالا متعدّدة من القمع ضدّ الطفل الفلسطينيّ؟ وما هي منهجيات وآليات المحو اليومية والثقافية والحقوقية والمادية

والاجتماعية الواقعة عليه؟ وكيف انعكست هذه المنظومة الكولونيالية على حياة الأطفال ووعيهم للواقع ورؤيتهم لطفولتهم؟

وفي هذا السياق، أُؤكّد أنّ كلمات وكتابات الأطفال تعكس وتعي هذا الواقع، وتشعر به، لكونها ترى الجنود والبنديّة والموت، وتشير إلى اختراقات الحوائس، ونحت الجروح على أجسادهم. وأقتبس من لَمَى قولها:

عمرك بحياتك شفتي إنسان يستمتع بكراهية الناس وقتلهم... يعني يستمتع  
ببناء المزيد والمزيد من صناديق القتل؟ وإلا كيف ممكن تسمّي هاي الصناديق  
الجديدة اللي بنوها باباب العمود... ما هي مثل اللي بناها المستوطنين في الشيخ  
جراح... تمامًا مثل اللي بطيروها فوق غزة... اللي بحملوها كاميرات وأسلحة... اللي  
يسوقوها عشان يجرفوا بيوتنا... ويطخّونا فيها... كلّها صناديق للقتل.

لَمَى نظرت إلى الواقع من حولها في القدس القديمة، ووجدته مليئًا بمجالات ومساحات  
مُعَدّة لقتل الفلسطينيين، وصاغت التعبير "صناديق القتل" الذي يعبر عن مجالات و "أبراج  
مراقبة" شكّلتها الأجهزة الأمنية الإسرائيلية بجنودها وكاميرات المراقبة وبفناصتها مستهدفة  
الفلسطينيين بأساليب ومنهجيّات مختلفة.

### ج. نزع الطفولة، والبيت /الأرض /الوطن، والنكبة المستمرة

...سرقوا حقنا في المشي بأمان... بس ما بقدرنا يسرقوا حقوقنا... نحن نحتفظ  
بحقوقنا في قلوبنا وعقولنا. منتذكر مجزرة الدوايمة، حَبْرني عمّي بكلّ شيء عن  
المجزرة... وبتذكر مجزرة الخليل، لَمّا قتل چولدشتاين فلسطينيين كانوا يصلوا في  
مسجدنا هنا... يمكن سرقوا حقّي في المشي في الشارع، بس أنا عندي كثير قوّة  
وبتذكر قصصنا وبعرف حالتنا... هان [مشيرة إلى قلبها ورأسها]، وعندي قدرة على  
تدمير زناتتي بقلبي وعقلي وايماني (أمل، الخليل، 2017).

يصف فرانز فانون البلدان المستعمرة، في سياق آخر، على النحو التالي:

البلدة التي ينتمي إليها المستعمرون، أو ما نسّميه بلدة أصلاّية، القرية الزنجية،  
المحمية، هي مكان يحمل صيئة سيئة، يسكنها رجال ذوو سمعة سيّرة [...] تلك  
الجماهير الهستيرية، تلك الوجوه المحرومة من الجمع الإنساني، تلك الأجسام  
المنتفخة التي لا تشبه أيّ شيء على الأرض، تلك الغوغاء بدون بداية أو نهاية،  
هؤلاء الأطفال الذين ينتمون إلى لا أحد، والكسل الممتدّ في الشمس، وإيقاع الحياة  
الحضري، كلّ هذا يشكّل جزءًا من المفردات الاستعمارية (Fanon, 1963, pp. 39-43).

كلمات أمل (من الخليل) تُعيننا على صياغة نظريّة أعمق للنُظم الكولونياليّة المتداخلة والمتشابكة التي تُؤدّي إلى تأطير الأطفال كجزء من الاقتصاد السياسيّ للمستعمر الصهيونيّ، والتعاطي معهم كرأسمال سياسيّ تحت هيمنة أجهزة القمع والقوّة والسيطرة. والمشهد الكولونياليّ الذي يصفه لنا فرانز فانون يبيّن كيف تتعاطى هذه الأجهزة مع الأطفال، من خلال انتزاعهم معرفيًّا ومادّيًّا من المحيط والهويّة وجعلهم منتمين إلى لا أحد (يُمحى الأصلاحيّ من التاريخ والحاضر).

روان، البالغة من العمر 12 عامًا، وهي من البلدة القديمة في القدس، حدّثتني عن كوابيسها وقلقها قائلة:

كيف أنام بدون كوابيس، لَمّا أنا عارف إنّو المستوطنين بيعيشوا بجنبنا؟! هم بتمدّدوا فوق سطحنا في الليل، ويهاجمونا طول الوقت، حتّى لما بمشي للمدرسة... ما بقدر حتّى أستريح في سريري... بلا حظ إمّي وأبوي بركضوا طول الوقت ليسدّوا شبابيكنا وإبوابنا، وبمنعونا من اللعب، حتّى هان، داخل المنزل.

البيت والمساحة الحميميّة العائليّة هما من أهمّ مساحات نموّ وتطوّر الأطفال. بيّد أنّ صوت روان، كأصوات أطفال كبروا الآن ولكنهم عايشوا النكبة، أكّدوا على جرائم الدولة ضدّ الحيز الحميميّ المنزليّ. أصوات الأطفال الذين عايشوا النكبة أشاروا إلى الاقتحامات المتعدّدة للمنازل، حيث أشارت سلوى البالغة من العمر تسعين عامًا، والتي هُجرت من حيفا طفلةً عام 48:

كانوا يهجموا على البيت واحنا نايمين، وحطّوا البارودة ببطن أخوي وإمّي فقدت عقلها من الخوف. عشان هيك هربنا من الذعر [...] لَمّا رجعنا كانوا هادّين البيت بالي فيه... ضليّنا مشتتين سنين... وإمّي صارت إمّ ثاني، مصرصة على الآخر.

نكبة فقدان البيت والوطن أبقت والدة سلوى في ذعر مستمرّ، على نحو ما قالت:

كبرنا بخوف، ما عشنا يوم بلا صرصة... ما هويّ بيتنا راح، قرابيننا [أقرباؤنا] راحوا، وصرنا تحت رحمتهم لسنين... وبعدنا... فكرك بيتي اليوم بأمان؟! ما أنا كمان مصرصة على اولادي... تمامًا زَيّ إمّي الله يرحمها.

هذه الصدمات والمخاوف والقلق واختراقات المساحات الحميميّة الخاصّة في داخل البيت الفلسطينيّ -كما انعكست في صوت روان في الحاضر الفلسطينيّ في القدس، وسلوى في فترة النكبة في 1948، تتطلّب مَنًا منظوريًّا نقدّيًّا لفهم المعاناة النفسيّة لدى الأطفال الفلسطينيّين. تشير روز ماري صايغ إلى الفشل التحليليّ الذي واكب الأطر التحليليّة الممرّكة أوروبيًّا والمهيمنة في علم النفس، التي أقصت المجتمعات المستعمرة وتجارها،

ولا سيّما الأطفال، من خلال الربط الدائم والأيدولوجي (الوضع الكولونيالي في هذه الحالة) والنيوليبرالي (المشدد على الفردانية، والمُلغى لتجربة الاقتلاع الجمعيّة) (Sayigh, 2015). بالتالي، على المنظور التحليلي الذي أسهّم في تطويره علماء علم النفس التحزري، كمارتن بارو في أمريكا اللاتينيّة، وفانون في أفريقيا (Fanon, 1952/1986; Martín-Baró, 1989, 1994)، أن يستعين بأصوات الأطفال ليشكّل تمهيداً نظرياً لفهم التجارب والظروف والشروط في السياق الكولونيالي التي تعمل على نزع الطفولة عنهم، وتحتجزهم في مساحات معتقلة ومقتلعة كلياً من الحيز الإنساني. يقول سمير أخو روان، البالغ من العمر 15 عامًا:

نحن هان دايماً معتقلين... إذا اتطلّعنا حولنا، منعرف إنّو معظم الأولاد في عمري وأصغر، إمّا في السجن المنزلي، أو اعتقاله دولة اسرائيل وحققت معه واعتدوا عليه بعنف. نحن منعيش تحت احتلال عسكري، شو نتوقع؟ حياة سهلة؟ هان يتوقّف لقاء الأصدقاء والاستمتاع بالحياة... زّي ما قالت أختي روان، حتّى النوم في السرير... الراحة يعني... مش الأمر السهل... ومع هادا... بقابل اصحابي، بطلع معهم، ألعب، ونعم، أحياناً بوقفوني... وقبضوا عليّ... هذا احتلال عسكري، وهذه هي الحياة تحت الاحتلال.

تقترح سرديات الأطفال في حاضرتنا الفلسطينية، وفي فترة النكبة -من خلال مفردة "صرصة"، وهي باللهجة الفلسطينية تعني الفزع والخوف الدائم- مصطلحات ونظريّة خاصّة لفهم التجربة [النفسية \_ السياسية] المتداخلة والمتشابكة والنابعة من وحي معاناة الطفل و "صرصته" وصرصة ذويه، وتشكّلات ردود أفعالهم عند اختراق الحيز الحميمي للبيت، للأرض، والجسد. في المقابل، تقدّم التحليلات "غير المسيّسة" لمخاوفهم وكوابيسهم وقلقهم مثالاً لتحليلات تُحوّلهم إلى مرضى، تحليلات ناتجة عن إنتاج معرفي مشبع أيديولوجياً ومعرّفن كما أشار فانون ومارتن بارو (Fanon, 1952/1986; Martín-Baró, 1989, 1994). هذا الإنتاج المعرفي المنزوع السياق، والمركّز على الفردانية النيوليبرالية، لا يُعنى إلا بالظروف الطبّية \_ النفسية، ويخفق في إدراك التجربة في سياقاتها وظروفها وشروطها. وبالتالي تقوم التحليلات المنطلقة من هذا المنظور على تهميش أهميّة الولوج الفكري \_ الأخلاقيّ المسؤول في تجارب الأطفال اليومية، أو الإصغاء لمشاهداتهم، وفهم معاناتهم من عنف الدولة والمستوطنين.

إنّ توجّهي لفهم اللا-طفلنة يرفض بشدّة هذه التحليلات الفردانية غير المسيّسة، والمنزوعة السياق، وهو رفض لإسكات أصوات الأطفال، إذ قد يتسبّب إنكار هذه الصدمات، وعدم تسمية "صرصة" الطفل في بيته كإرهاب دولة، في جروح إضافية (Marshal, 2014). ما أقوله هو أنّ الجروح النفسية /الاجتماعية، والصدمة النفسية -"التراوما" الكولونيالية- التي يعيشها الطفل الفلسطيني، وخاصّة عند اختراق حيزه الحميمي (الآ وهو بيته الحامل

للحظات وذكريات)، لا يمكن إغفاله، ولا يمكن إلا أن نسمّيه جرائم دولة. فأصوات الأطفال، عند ذكرهم لمفاتيح بيوتهم المسروقة، المخترقة، المهذّمة، والصدمات الطفوليّة التي لا يمكن نسيانها، مثل اعتقال أبناء وبنات أسرهم وهم نائمون في الأبيّرة داخل بيوتهم، أو تكسير محتويات البيت "ليمحو ذكرياتنا"- على حدّ تعبير واحدة من بين هؤلاء الأطفال-، أو التسلّق على أسطح المنازل بغية "صرصة" أهل البيت، تغيّ وتصور وتكتب كلمات الأطفال وأصواتهم، وتؤسّس مفاهيم موطّنة بالسياق الفلسطينيّ، مؤكّدة الحاجة إلى فهم التجربة والمعاناة الجماعيّة - السياسيّة.

لقد قدّم مارتن بارو، الباحث في علم النفس التحرّريّ، نظريّة نفسيّة اجتماعيّة لمقاربة الصدمة النفسيّة على أنّها تكمن في العلاقات بين الفرد والمجتمع، وتنتج اجتماعيّاً في سياق تاريخيّ كولونياليّ. وبالتالي فإنّه يرى أنّ الصّحة النفسيّة تتبلور من خلال تجربة الفرد داخل المجتمع، وذلك بخلاف الأسس المعرفيّة النفسيّة المنطلقة من الفرد على نحوٍ منعزل عن العلاقات التي تشكّل وتصوغ تجربة الأفراد (Lykes & Sibley, 2014).

فالصّحة النفسيّة لا تقتصر على العوامل المتعلّقة بالمجال البيولوجيّ الفرديّ، بل إنّها تمتدّ إلى مجالات سياسيّة واجتماعيّة تاريخيّة وفي الزمن الحاضر، كما أنّها تخترق الجسد الفرديّ والوطنيّ. وكما أشارت الباحثة الفلسطينية ريتا جقمان، ثمة حاجة إلى "تضمين تجارب الانتهاك الفرديّ والجماعيّ أيضًا في تقييم تأثير الحرب على الصّحة النفسيّة" (Giacaman, 2018). وتقدّم أنّ تركّز على التجربة الجماعيّة للمجتمع الفلسطينيّ في سياق تعرّضه لأشكال عديدة من إرهاب الدولة من قبل الأجهزة الاستيطانيّة الكولونياليّة، وهو "التعرّض للعنف السياسيّ وغيره من أشكال العنف، وانعدام الأمن البشريّ، والقلق، وعدم اليقين، والإذلال، والحرمان، والإسكات، وانتهاكات حقوق الإنسان، وما إلى ذلك" (Ibid). ويجب الكشف عن هذه العوامل أو "المحدّدات السياسيّة للصّحة" و "المحدّدات الاجتماعيّة للصّحة"، وتقديم أساليب لتفكيك "الصرصة"، وعلى أثر ذلك نستطيع معالجتها.

وبالتالي، في محاولتنا لفهم السياق الذي تعيش فيه الطفولة الفلسطينيّة، نحتاج إلى التمحيص في الطريقة التي يمارس بها الاستيطان الكولونياليّ الإسرائيليّ الحُكْم والسيادة على الحياة والطفولة الفلسطينيّة، مع التركيز على بيت /وطن الأطفال كحيزٍ يُستخدَم ويتشكّل فيه نوع خاصّ من العنف الاستيطانيّ الكولونياليّ لإعاقة وسجّن الأجساد وسلب مشاعر وتجارب الطفولة والحياة الأسريّة لإبقائها في مجالات "صرصة" دائمة، حتّى في داخل حيزها الحميميّ وفي المنزل المخترق دائماً الذي من المفترض أن ينمو فيه الأطفال الفلسطينيّون ويفكّروا وينتموا ويحلموا ويبنوا المستقبل كما أشار بشّار ابن الخمسة عشر عامًا:

حَتَّى هان بقلب بيتنا... فِشْ أمان... دائماً فيه اقتحامات... بتفكّري طبعي إنّه يوم وفاة جارنا، وكلّنا مصدومين من فاجعة موته بالسرطان، يفوت الجيش مع المستوطنين يضربوني ويعتقلوني مع ابن جيراننا ابن الفقيده... واحنا ببيتنا، بغرفنا، قاعدين على التخت؟! معقولة وحسنتهم؟! استغلّوا جمعة الموت... كسروا البيت، ضربونا، وخلقوا حالة فزع... حَتَّى اليوم بعد سبع أشهر من اعتقالي، بعدنا منعيش خوف إنهم يدخلوا كمان مرّة. من يوم اعتقالي دخلوا على البيت مرّتين بنصف الليل... وأخوي الصغير بعده لليوم ما ينام إلا مع إمّي... يعني سريرنا، بيتنا، حارتنا، مدرستنا... كلّ شيء مهدّد بالاقتحام.

عند العودة إلى السياق التاريخي لبداية الاستيطان والسلب الصهيوني منذ مطلع القرن الماضي وتعزيره مع بداية الوجود الاستعماريّ البريطانيّ في فلسطين، وعند التمعّن في الجروح التي تُسببها منظومات وآليات الاستيطان الكولونياليّ للبيت /للوطن وسماع سردّيات أطفالنا اليوم، نرى أنّها استمراريّة لـ "الصدمة التاريخيّة والجماعيّة" التي كانت بمثابة ذروة لجميع أشكال السلب والقمع والطرده.

## السيادة الكولونياليّة وأشكال العنف

لقد أكّد الفيلسوف النقديّ الكامبروني أشيل مبمبي أنّ السيادة الكولونياليّة تُبنى على ثلاثة أشكال من العُنف سنناقش أثرها على المستعمرين وعلاقة هذا العنف بالطفولة واللاطفولة الفلسطينيّة. أوّل أشكال العنف -كما أشار مبمبي- هو العنف المؤسّس. ثانيها العنف العضويّ المرتبط بصياغة تعريفات مشرّعة للاستيطان الاستعماريّ، وثالثها العنف المستمرّ والذي يضمن انتشار السلطة الكولونياليّة وقدرتها على الحوكمة، والمحافظة على هذه السلطة (Mbembe, 2001). إنّ النوع الأوّل من العنف، أي العنف المؤسّس، يعطي شرعيّة لكلّ الممارسات السالبة للأرض، والحياة، وفرض الهيمنة والسيطرة والحكم كصلاحيّات من بعد حدث الغزو أو الحرب. وبالتالي فإنّ المشروع الاستيطانيّ الكولونياليّ الصهيونيّ وإقامة النظام السياسيّ الذي رُمى إلى السيطرة على الأرض، منذ عام 1917 حتّى النكبة في عام 1948، يشكّل العنف المؤسّس في قضيتنا الفلسطينيّة. وتعود تاريخيّة هذه الممارسات، وبخاصّة القمع الشديد واقتلاع الفلسطينيّين من القرى والمدن والأحياء، إلى ممارسات الأجهزة الكولونياليّة البريطانيّة التي نحت الآثار الأولى على ذوات الأطفال كرأس مال اجتماعيّ للفلسطينيّين. فعلى سبيل المثال، أثناء الثورة الفلسطينيّة في الأعوام 1936-1939، التي أسهم قمعها البريطانيّ في إنجاح المشروع الاستيطانيّ الكولونياليّ الصهيونيّ، كتّب المؤرّخ صبحي بيادسة عن تجربة القمع

والهدم والإهانة البريطانية لأهالي باقة الغربية، حين كان يبلغ من العمر ثلاث سنين فقط، في عام 1938، قائلاً:

حدث هذا في الـ 25 من شهر تمّوز عام 1938، وكان عمري آنذاك ثلاث سنوات. وعلى الرغم من صغر سنّي، كنت شاهداً على أعمال إذلال وتعذيب من الصعب نسيانها، فكيف كان ذلك؟ سأني على ذكره [...] وصبيحة اليوم التالي، أي يوم 26 تمّوز أمر الأهالي بإخلاء منازلهم ومغادرتها دون أن يتزوّدوا بأيّ شيء، وطولبوا بالتجمّع في ثلاثة مواقع: الرجال في كلّ من: خلّة الديك وبيادر السدرة، أمّا النساء ففي عمارة (كرم الزيتون) للمرحوم راشد مسعود مواسي، وكان الطقس في ذلك اليوم حارّاً جدّاً ومُنعت فيه مياه الشرب عن المحتجّزات والمحتجّزين، هذا بالإضافة إلى الشتائم البذيئة وعبارات الإهانة والإذلال من قبل الجنود الإنجليز المدجّجين بالسلاح. وفي لحظة ما، قرّرت قوّات الاحتلال البريطانية إطلاق سراح النساء على ألا يغادرن القرية ويبقّين داخلها. أمّا الرجال، فقد سيقوا إلى معسكر نور شمس (القريب من طولكرم) مشياً على أقدامهم المنهكة، ومع كلّ ما ذاقوه من عطشٍ ومن مرارة الذلّ والهوان والشتائم والضرب بأعقاب البنادق، وفي هذا الحرّ القاتظ حرّ شهر تمّوز، قَصُوا ليلتهم في العراء وهم يعانون الخوف والإرهاق، والجوع والعطش، ليعودوا في الغداة إلى قديتهم كما جاءوا مُشاةً، ليروا ما حلّ في بيوتهم من دمار وأعمال بدميّة، اختلط فيها الأثاث بالزيت والطحين، وقرطاسيّة طّلاب المدارس (بيادسة، 2002، ص 109-110).

هذه التفاصيل تبين لنا آثار الأحداث الكولونياليّة في ذاكرة الأطفال، وأنّ الممارسات الكولونياليّة في فلسطين التاريخيّة ممتدّة لأكثر من قرن، وهذه التجارب هي وليدة بنية تاريخيّة كولونياليّة عنصريّة تعمل من خلال منطق المحو والاستلاب. وما ذكره بيادسة بشأن هول التدمير ضدّ القرية، وتجسيد الوحشيّة في اختراق المكان الفلسطينيّ والمجالات الحميميّة، وهدم البيوت، يعكس محاولات المستعمر تحطيم المساحات الاجتماعيّة \_ السياسيّة والجغرافيّة \_ البينيّة الحاضنة للطفولة الفلسطينية، ساعيةً إلى تفكيك المجتمع واقتلعه وتشريده؛ وذلك لإلغاء حقّ الفلسطينيين في المقاومة، ولخلخلة سيادته وقدرته على البقاء في أرضه. فعلى نحو ما أشارت الطفلة لَمَى إلى مفتاح جدّتها، هي تجد أنّ العنف الناجم عن تحقيق المشروع الصهيونيّ (أي أحداث النكبة ذاتها) هو الجرح المفتوح الذي يمثّل ذاكرتهم ومعاناتهم الأساسيّة، حيث ولّد غيابهم الجماعيّ وإنكارهم واختراقهم ونزع حقوقهم شعباً وأطفاًل النضال لا من أجل الأرض فقط، وإنّما كذلك من أجل الحقّ في البيت والحياة الكريمة. بموازة هذا، الاحتفاظ والتمسك بمفتاح البيت من منظور لَمَى



[الحفيدة] يمثّلان توطيئًا للتحليل، اعترافًا بالفقدان والتشتيت، والحقّ بالبيت، وذلك من خلال الاحتفاظ بمفتاحه، كرمز للحقّ بالحياة والمنزل وكعلاج لجروحها، والأمل في حياة كريمة بعيدة عن صناديق القتل والإبادة المستمّرة. كلمات الأطفال تُحيلنا إلى فهم منظومة التشريد والطرّد والاستلاب كعملية مستمّرة، متأصلة في الممارسات العسكريّة والأمنيّة و"القانونيّة" للدولة الكولونياليّة الاستيطانيّة. كصبي الذي عايش النكبة، مصطفى الذي يبلغ من العمر 17 عامًا (من القدس) يجعلنا هو كذلك نعود إلى العنف المؤسّس، نفكّر في العلاقة بين الممارسات التاريخيّة الكولونياليّة إزاء الشعب الفلسطينيّ وحالات المعاناة اليوميّة التي يعانونها، مؤكّدًا وعبه للإبذاء المستمّر والذي يربط الحاضر بالماضي على نحو ما قال:

التاريخ يبعيد نفسه وبتكرّر الأحداث؛ الهدم والقتل والاعتقال التمييز والتهمج... لبيعدوا الناس عن الأسرة والبيت والأصدقاء. كم عدد الشهداء اللي لازم يسقطوا، كم عدد المصابين اللي ترّفوا؟ شو عدد المنازل اللي هدموها...؟ التاريخ يبعيد نفسه.

إنّ العنف السياسيّ الذي حدث بصورة تدميريّة في عام 1948 (علمًا أنّه بدأ قبل ذلك) يقوم بدور مهمّ في سرديات الأطفال وبشير أنّ لديهم الحس العميق باستمراريّة النكبة وتأرّخه الحاضر في السياق الكولونياليّ. وبالتالي، في مسعانا للكشف عن جراح حياة الأطفال الفلسطينيّين في حيّزهم البيتيّ/الوطنيّ، لا بدّ لنا من أن نحفر معرفيًا في النكبة كحدث جماعيّ للذاكرة والصدمة التي يُنسب إليها الأطفال الفلسطينيّون؛ وتعمّق في المعاني التي يؤطّرون بها آلامهم ومعاناتهم الفرديّة والاجتماعيّة (Giacaman, 2018; Sayigh, 2013). فهم يقرون بين أعمال المقاومة اليوميّة للأطفال ويستعيدون النكبة لشرح آلام الحاضر، وللتحفيز على الصمود من خلال أمور تبدو صغيرة، كمثل الوصول إلى المدرسة على الرغم من صناديق القتل "المصرّعة"، والتشديد على حماية مفتاح البيت، كمفتاح للحياة ومؤكّد للحقّ في الحياة بحريّة وكرامة.

أصوات الأطفال ورسائلهم وتجاربهم المختلفة التي جمعتها في كتاباتي تؤكّد أنّ بيت الطفل وحميميّته هما حيّزان تحليليّان مهمّان لتفسير وفهم الممارسات الكولونياليّة والسياسات اليوميّة التي تعمل على محو وإقصاء الطفل الفلسطينيّ، أو كما أشار خالد ابن السنوات الخمس:

إذا بيتي مش قادر أرتاح فيّو... وين أروح؟! شو... بدي أضلّي مصرّع منهم، كيف ما حرّكت بوجهي؟! فش وين أروح... مش رايح محلّ... هدا بيتي... وراح أساوي اللي بدي... آه... بدي أخطّ أغاني محمّد عساف... بهربوا المستوطنين؟

فهم نزع الطفولة من خلال تفكيك الممارسات العنيفة ضدّ البيت / الوطن، باعتبارها ممارسات عنيفة ضدّ الطفل، على الرغم من ثقلها النفسي، يخلق مساحات جديدة للروح كي تفتح أماكن جديدة للأمل والحياة ومقاومة آلات القتل الكولونياتية، وإن كانت من خلال أغاني محمّد عساف كما قال خالد.

## أربعة محاور في "نزع الطفولة"

في هذا الجزء، سأحدّث عن نُظُم نزع الطفولة المرتبطة بالشكل الثاني من العنف الذي تحدّث عنه مبمبي في مناقشته للعنف الذي يُنتجه المستعمر، بعد الغزو أي بعد العنف التأسيسي الذي حدث في فترة النكبة وكنت قد أشرت إليه أعلاه. يعتمد هذا الشكل على تطوير الدولة الاستيطانية لعنف عضويّ ليكون جزءًا لا يتجزأ من كينونة ومنظومة المستعمر، ويرتبط بصياغة تعريفات وتصنيفات "شرعية" أو مشرّعة للاستيطان الاستعماريّ. وسأتناول ذلك من خلال أربعة محاور، وأفصل بينها نظرًا فقط، ولكنها متداخلة ومتشابكة على أرض الواقع وفي الممارسة، ويتداخل كلّ منها في الآخر.

- المحور الأوّل هو البنية التحتية الاجتماعية - القانونية (Sociolegal) للبتر الداخلي - المجتمعيّ؛

- المحور الثاني هو بنية المشروع السيادةيّ الصهيونيّ الدينيّ - التوراتيّ؛

- المحور الثالث هو الاستلاب والسيطرة على الأرض وتقليص الحيّز المكانيّ؛

- المحور الرابع هو الاقتصاد السياسيّ والتقنيّات "الأمنية" للمراقبة والملاحقة العسكريّة.

ما أودّ التأكيد عليه هنا أنّ هذه المحاور تعبّر عن نسق كامل من العنف وصياغة الشرعيّة والسيادة الكولونياتية للدولة الاستيطانية. يوفّر هذا الشكل من العنف لغة ونماذج تفسيرية لإعطاء معنى لهذا النظام، لتبرير ضرورته، وإضفاء الشرعية على مشروع اللا-طفولة الاستيطانية الاستعماريّة، بالتالي تكثيف قدرة المخيال الكولونياتيّ لتحويل العنف إلى سلطة وسيادة (Mbembe, 2001)، بل حتّى إلى حقّ كما ينعكس في الدولة الصهيونية.

**يركّز المحور الأوّل** من محاور نزع الطفولة في مسح وفهم البنية الاجتماعية - القانونية، والتي تعبّر بدورها عن تدخّل قانون الدولة الاستيطانية واختراقها "بالقانون" للعلاقات الاجتماعية للفلسطينيين، وذلك لتشثيت المجتمع وتعميق البتر الداخلي - المجتمعيّ.

وأقصد هنا قوانين وسياسات كولونيالية<sup>6</sup> تعرّف وتعمل على إنشاء اليهودي الإسرائيلي المتخيل، من خلال إقصاء ومحو الآخر الفلسطيني "المُعرقن" (بزده، 2012؛ Esmeir، 2012؛ Jefferis، 2003). بالنظر إلى منظومة اللا-ظفنة، أثر القانون ينعكس على حصول الطفل الفلسطيني (أو عدم حصوله) على حاضنة أُسرية ومجتمعية، وهوية، وانتسابه لوالديه، والتحاقه بمدرسة، وحصوله على حقوق كالتأمين الاجتماعي أو الصحي وغيره. البنية القانونية للدولة، التي تميّز بين الطفل اليهودي والطفل الفلسطيني منذ الولادة، وبين الفلسطيني المولود في إسرائيل وذاك المولود في القدس المحتلة عام 1967، وتفصل الطفل اليهودي (بمن في ذلك الطفل اليهودي المولود خارج البلاد)، هذه البنية تعمق التمييز والعنصرية تجاه الطفل الفلسطيني، وتؤدّر على تسجيل وجوده في الكون، وخياراته الحياتية، وعلاقاته الحميمة، وتعمل على تفكيك وتعميق البتر الداخلي \_ المجتمعي عبر السياسات القانونية الكولونيالية<sup>7</sup> على سبيل المثال، أوضح تقرير صادر عن بديل "مركز الموارد للإقامة الفلسطينية وحقوق اللاجئين" كيف تجبر المحكمة الإسرائيلية أفراد العائلات الفلسطينية ذات مكانة مختلفة من حيث الحق بالإقامة على اتخاذ قرار صارم: العيش معاً في خارج حدود 1948 (أي تعريض الزوج/ة الفلسطينية/ة الحامل/ة لهوية إسرائيلية لخطر فقدان جنسيته/الإسرائيلية)، أو العيش في انفصال (على سبيل المثال: اختيار العيش في الضفة الغربية أو في قطاع غزة، بينما يعيش الآخر داخل حدود الـ 48 أو في القدس المحتلة)، أو المخاطرة بالعيش معاً ليشكل العيش معاً -وبخاصة لحاملي هويات مقدسية- اختراقاً لقوانين الدولة الاستيطانية الاستعمارية، وليبقى العائلة تحت تهديد دائم للانتهاك والاعتقال وسحب الهويات<sup>8</sup>.

ونذكر أيضاً أنّ الآليات الأيديولوجية والقانونية التي تنبثق عن السياسات الكولونيالية اليومية تخلق تحديات حياتية لدى الفلسطينيين، ولا سيّما الأطفال. فعلى سبيل المثال، حين تقرّر الشرطة والسلطة الكولونيالية وضع حاجز فجائي في مدخل بلدة من قرى القدس، ويمنع

6. تتشكل الدولة الكولونيالية من خلال سلسلة من قوانين سيادية، كقانون الجنسية وقانون المواطنة، وسياسات تبني وترسم حدود تعريف المواطن الإسرائيلي المستعمر (واليهودي غير الإسرائيلي). تتضمن البنية الاجتماعية \_ القانونية رزم حقوق لا يملكها الآخر "المُعرقن" الفلسطيني. فالدولة الصهيونية منذ بداياتها طوّرت بنية قانونية معرفية، استُخدمت من أجل تبرير الحكم وسيادة القانون الاستعماري الواردة مثلاً في قوانين المواطنة، كما سيتبين، لتفتح مساحات أوسع للتبريرات القانونية العنصرية التي تقلل من الحرّية وتؤدي إلى إقصاء ونزع شرعية الفلسطينيين، وإضفاء الشرعية على العنف ضدهم. فقانون المواطنة هو جزء من الآليات الكولونيالية المتجدّرة بتقسيمات عرقية، لتأطير الآخر وتسميته وتشكيله.

7. للاطلاع على معلومات إضافية، انظروا: (Y. Jabareen، 2017؛ H. Jabareen & Zaher، 2012، February 10).

8. يناقش هذا التقرير أيضاً كيف يشكل استهداف العائلات الفلسطينية، وإجبارها على اتخاذ مثل هذا الخيار، دليلاً على "الادعاءات الديمجرافية" القائمة على العرق والعنصرية وراء قانون المواطنة، والحفاظ على الأغلبية اليهودية في الدولة من خلال منع الفلسطينيين خارج حدود 1948 من أيّ طريق للحصول على الجنسية، وبصورة أكثر مباشرة من خلال توفير وسيلة قانونية يمكن للحكومة من خلالها نقل السكان الفلسطينيين "المؤقتين" من إسرائيل.

على أثر ذاك الطلّاب من الوصول إلى مدارسهم إلّا إذا أثبتوا أنّهم حاملون لكوشان (وثيقة من وزارة الداخلية) يثبت كونهم مقدسيين، ويحملون رُقماً وهويّة مقدسيين، يصوّر الطفل المقدسيّ دخيلاً أو غازياً ينبغي تحجيمه ومعاقبته. يتداخل هنا قانون المستعمر، بمفاهيم ديمجرافية و "أمنيّة"، لتولّد أطفال دون أوراق ثبوتية، فيحدّدون مع الوقت ضمن مفاهيم إقصائية تمحو وجودهم على الرغم من وجودهم، تنزع تحديدهم كأطفال وتعرّفهم بأنهم "خارقون للقانون"، أو "خطر ديمجرافي" أو "أمني"، وتوجب الدولة الاستيطانية الاستعمارية منع حركتهم، ومحاسبتهم والتعامل معهم من خلال قرارات وسياسات قانونية وأمنيّة (Shalhoub-Kevorkian, 2012b).

على الرغم من ادّعاء الجهاز القانوني والسياسي الإسرائيليّ "الامتياز القيمي" من خلال نشاط جمعيات حقوق الإنسان وسيادة القانون، فإنّه لا يعامل الأطفال الفلسطينيين كـ "أطفال" بالمفاهيم القانونية. وبدلاً من ذلك، تنظر إليهم الدولة في أماكن عديدة على أنّهم "غزاة"، "غير قانونيين"، "إرهابيون محتملون" ينتمون إلى نطاق قوانين الأمن والطوارئ وخارج مجال القانون المدني. وبالتالي، القانون الإسرائيليّ يتأسس على التقسيمات العرقية والمسافة القائمة بين الطفل اليهودي و "الأخر" الفلسطينيّ. إنّ القوانين النازعة والمخترفة للطفل لا تنحصر في قانون المواطنة ومعاملات "لّم الشمل" والجنسية، بل إنّها تتضمن كذلك القوانين المتعلقة بحريّة حركة الطفل الفلسطينيّ للوصول إلى المدرسة، وتلقّي العلاج (كما يمنع أطفال غزّة من الوصول إلى مستشفيات مقدسية لتلقّي العلاج)، وغير ذلك. تصف الطفلة نارمين (وهي من سگان الخليل) تجربة الحواجز الكولونيالية في محيط بيتها ومساحاتها قائلةً:

بيتنا محوّط بنقاط تفتيش وحواجز: حاجز الصيدليّة؛ حاجز عبد؛ حاجز المخبز؛ حاجز 60؛ حاجز المسجد الإبراهيمي [الضريح الإبراهيمي] عند مدخل البلدة القديمة. كمان أقاموا مؤخّراً نقاط تفتيش مؤقتة على الطريق مع لافتات تقول "توقّف للتفتيش". وأحياناً مجبرين نخضع لعمليات تفتيش في جميع نقاط التفتيش هذه في يوم واحد (B'Tselem, 2016b).

وصف نارمين للحواجز العسكرية المحيطة ببيتها يكشف كيف أصبحت عسكريّة البيت والحبي والمدرسة، ونقاط التفتيش الدائمة، أداةً عنف استيطانية كولونيالية، بدلاً من أن تكون مساحةً من الانتماء الجماعيّ مُعدّةً من أجل الأطفال، ولعدهم مع أصدقائهم، وخلق ذكرياتهم ونمو هويّتهم نموّاً طبيعيّاً. بدلاً من ذلك، تحوّل حيّز البيت والحارة والمدرسة إلى مساحة تميّز بالعنف، حيث تنفّس الجريمة الكولونيالية، وحيث تجري مراقبة الحركة على نحوٍ واسع، واختراق المساحات الحميمة للعائلات وأطفالها في محيط البيت والحارة، ولأولاد

وبنات الصفّ الواحد في محيط المدرسة، فاحصين لوثائق الأطفال، وحققهم في الحضور هناك، والعبور في حيزهم ووطنهم. ويجري ذلك في خضمّ الاستيطان المستمرّ وفرض سياديّة كولونياليّة للدولة، وإنشاء اليهودي المتخيل على أنقاض الأصلاحيّة الفلسطينيّة. المساحات الحميميّة التي يعيش فيها الأطفال في حركتهم، ووطنهم، حيزهم، ومنازلهم مضبوطة بقوانين المستعمر، حيث يجري غزوها مرارًا من خلال المنظومات القانونيّة لسيادة الدولة الاستيطانيّة والتي تنتهك الروابط النفسيّة الاجتماعيّة، والمساحة والمكان. هذه السيطرة السوسيو-قانونيّة هي عبارة عن حرب لا متناهية تعيد كتابة القسوة والاقتلاع على أجساد الأطفال وذواتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة، وتخرق مساحات حياتهم الشخصيّة الحميميّة والعلامة (Shalhoub-Kevorkian, 2020) عاملةً على لا-ظفّلتهم.

**يتطرّق المحور الثاني** من مَحاور نزع الطفولة إلى الادّعاءات والأساسات المعرفيّة الكولونياليّة في فلسطين، باعتمادها على خطاب لاهوتيّ صهيونيّ يقوم على تاريخ ورمزيّات وصور وأنماط ثقافيّة وتوراتيّة. تنحو الدولة الاستيطانيّة الكولونياليّة إلى إعادة رسم الجغرافيا وتشكيلها ووفقًا للتاريخ الدينيّ اللاهوتيّ التوراتيّ، ويتضمّن ذلك معايير ديمجرافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة تُحدّث بدورها ممارسات نيكرو-سياسيّة محدّدة الفلسطينيّين على أنّهم غزاة، وعلى أنّهم آخر "خطر" ينبغي الحذر منه وإخراسه، وتُنْتِج بها المستوطنَ على أنّه أصلاحيّ، أُعطي له الحقّ بالأرض بناءً على سرديات دينيّة توراتيّة (Rouhana & Shalhoub-Kevorkian, 2021). استخدام النصوص الدينيّة التاريخيّة القديمة، وإعادة إنتاجها في الحاضر الصهيونيّ - التوراتيّ الكولونياليّ، وانعكاسها في قوانين ومنظومات الدولة، كلّ هذه تفعلّ تقنيّات اقتلاع الفلسطينيّين من واقعه ومحيطه ومجتمعهم، وتؤكّد قدسيّة وجود اليهوديّ فقط. ومع تحديث سرديات الأرض "المقدّسة، لليهود فقط" في حكم اللا-يهوديّ، ازداد تهميش الحقّ للفلسطينيّ وكُتفت سياسات الإقصاء والسلب والمحو، ممّا سلب الفلسطينيّ حقّه في بناء حياة وبيت آمن لأطفاله وعائلته. فُرِض السردية التوراتيّة المُعزّقة جعل كلّ طفل فلسطينيّ "آخر" و "غازيًا" و "خطرًا" على الكيان. ومع تداخل السرديات التوراتيّة، مع سرديات حوكمة المستعمر للسيطرة على أرضه وموارده وحياته، طُوّرت قوانين وتقنيّات تهمّش وتمحو وتلغي الأطفال الفلسطينيّين من معادلات الدولة الاستيطانيّة الصهيونيّة. ففي القدس -على سبيل المثال- تستخدم الدولة ومؤسساتها المخيال الصهيونيّ - اللاهوتيّ من خلال عنف المستوطنين اليهود العاملين بحسب تعليمات "دينيّة"، وبنادق الجنود والشرطة والحواجز التي تعمل بالتعاون مع خبراء الآثار للبحث عن حفريّات وأدلة جاهدين للكشف عن برهان "علميّ" يدعم سرديتهم التوراتيّة، ليؤكّدوا حقّهم باعتبار أنّهم "شعب الله المختار"، الشعب الوحيد الذي أعطاه "الله" الحقّ بالوجود في الأرض والمسكن في هذه البلاد. هذه

الاستعادة تشمل ممارسات قمع ومضايقات في أحياء وأزقة القدس، لتخلق واقعًا يوميًا كولونياليًا ملؤه العنف، يكون الطفل في مركزه في كثير من الأحيان.

يقدم المخيال الصهيونيّ -على نحو ما يتجسّد في ممارساته الماديّة؛ الديمجرافيّة والجغرافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة- وصفًا مقننًا للطريقة التي يكون بها جسد المستعمر "لا أحد"، والمساحات والأرض "فارغة". ويعمل هذا المخيال على إنتاج وإنشاء اليهودي المتخيّل الحديث "الصبرا" المولود في "أرض إسرائيل" الذي يُبدي سمات القوّة مقابل ضعف يهود الشتات. وهذا يعطي معاني جديدة وتشكيلات لاهوتيّة دينيّة لـ "العودة اليهوديّة" إلى "أرض الآباء والأجداد"، وصياغة هذه السردية لا تؤدي فقط إلى بناء هرميات سياسيّة وبيولوجيّة وعرقية وطبقية، بل إنّها في الواقع تبرز هذه الهرميات (Raz-Krakotzkin, 2021).

يتجاوز الخطاب التوراتيّ -الدينيّ التاريخ الفلسطينيّ العربيّ، معتمدًا على أدلّة أثرية انتقائية لمحو الحضور الفلسطينيّ الأصليّ. يتضمّن التهميش والمحو لثقافة وتاريخ الأصلايين دعمًا من المشاريع الكولونيالية الأوروبية التاريخية، سواء أكان ذلك معرفيًا أم ماديًا (Said, 1979)، وإضفاء الشرعية من خلال الادعاءات التوراتية. ويصوّر الفلسطينيين على أنّهم غرباء بالفعل، كأجانب على الأرض بحيث يشكّل الوجود الفلسطينيّ تهديدًا للسيادة الإسرائيلية، وضدّ الشعب اليهودي. هذه الادعاءات الدينية تكثّف سيرورة "اللا-طفولة" عبر القوانين والسياسات المتعدّدة المرتبطة بالبنية التحتية القانونية لتفكيك أوصال المجتمع الفلسطينيّ وتعميق البتر الداخليّ -المجمعيّ (كما أوضحنا في المحور الأول). وتبرز إسرائيل ذلك من خلال "حالة الطوارئ" المستمرة التي تستمد قوتها والحاجة إلى الدفاع عن النفس من الخطاب الصهيونيّ التوراتي. وتشكّل هذه السردية عبر بناء إسرائيل معرفيًا على أنّها دولة الشعب اليهوديّ مستخدمة كلاً من الخطاب الكولونياليّ الأوروبيّ والمفاهيم الغربية للسيادة، وتداخلها مع اقتباسات من القصص التوراتية بشأن الوجود الدينيّ اليهوديّ في فلسطين التاريخية، لتحويل الطفل الفلسطينيّ إلى خطر دينيّ وأيديولوجيّ على الصهيونية، ويأتي ذلك انعكاسًا لـ "الخطر الماديّ والديمجرافيّ"، الذي يشكّله المستقبل الذي يحمله الطفل، على المشروع السيادة الصهيونيّ (Shalhoub-Kevorkian, 2019). وبذا، وحسب هذا المنظور، يصبح الطفل الفلسطينيّ "خطراً" و "تهديدًا أمّنيًا" منذ لحظه ولادته. وإن كان الأمر كذلك، فإنّ التعامل معه -وإن كان طفلاً- هو تعامل مع خطر. لقد أدّى إضفاء القدسيّة التوراتية على الخطاب السياسيّ الإسرائيليّ إلى الحصول على دعم عالمي، كما يتّضح -على سبيل المثال- في إعلان الرئيس دونالد ترامب، في كانون الأول عام 2017، أنّ القدس هي عاصمة دولة إسرائيل، وإلى تدعيم آليات العنف الاستيطانية من سلب للأراضي والأرواح والمستقبل. والحديث هنا عن المستقبل هو حديث عن حصرية طفولة اليهوديّ ومستقبله

ومحو مستقبل الفلسطينيين ولا طفَلتته. الخطاب اللاهوتي، في نفاذه وممارسته، يحافظ على جوهر الصهيونية الفوقية لحصريّة اليهودي، مهمّساً قضية مركزية في التحليل السياسيّ للقضية الفلسطينية، ألا وهي كون الطفل الفلسطينيّ طاقة وثبوتية ومستقبل القضية الفلسطينية. السردية الدينية - التوراتية تغزو أرقّ روابط المجتمع وأكثرها حميمية، وتنزع وتعتقل الطفولة الفلسطينية، مؤكّدة أنّ تطبيق "رغبة الله" مع "شعبه المختار" يتطلّب محو الحقّ في طفولة الفلسطينيّ ومستقبل أمنه. تَبني الادّعاءات الدينية يقلب سيادة الدولة اليهودية إلى أمر مقدّس ليس في الإمكان زعزعتها، ويؤكّد أنّ الدولة اليهودية (أبناءها؛ قانونها؛ سياساتها - بما في ذلك الاستيطان الممّنهج والمبرّر بادّعاءات دينية) "من حقها" أن تكثّف سياسات الإقصاء العرقية والدينية والجنسية، بما في ذلك لا طفَلنة الأطفال. وعلى أثر ذلك، تحنلّ الطفولة الفلسطينية موقعاً مهمّاً لتطبيق الادّعاءات الدينية لمنظومة الاستعمار الاستيطانيّ، كمقدّمة لمحو مستقبل المجتمع الأصليّ من خلال نزع الطفولة. وابتغاء تقوية الادّعاء الدينيّ، تُنتج الكولونياليّة الاستيطانية مادّيّاً ومعرفيّاً "المستوطن المقدّس" الذي "يخلّص" "أرض الميعاد"، ليفرض "شرعية" السردية اليهودية - التوراتية في الأمن والحياة والسلامة، على حساب حقوق الفلسطينيين في العدالة. ولا يمكن إنكار أنّ سيرورة "اللاطفَلنة" تتأثّر وتتشابك مع نظام عالميّ يُسرّع هذه السردية التوراتية، وبالتالي يسهم ويتورّط في التأكيد على مفاهيم "الاستيطان المقدّس" في فلسطين عموماً، وفي القدس على وجه الخصوص. إنّ العنصرية وأيديولوجيا "الفوقية العرقية اليهودية"، التي تؤسّس لها روايات توراتية وإنجيلية، تتجلّى أيضاً في اختراقات جيو-سياسية من الإخلاء والحجز (الجدار والحدود وبطاقات الهوية ونقاط التفتيش) - وهذا يحيلنا إلى المحور الثالث.

**يفحص المحور الثالث** الأبعاد المكانيّة والجيو-سياسية لتحليل منظومة الاستعمار الاستيطانيّ، وكيفية عملها في تقليص الحيز وسلب الأرض من الأصليين الفلسطينيين. هذه الأبعاد تتقاطع بشدّة مع الادّعاءات الدينية (تطلّقت إليها في المحور الثاني) التي تبلّورت بصيغة اللاهوت الأمنيّ بالمفاهيم الإقليمية لإسرائيل، مستعمرة المكان الفلسطينيّ، والتي تحوّل دون مستقبل المجتمع الأصليّ وتعمل على لاطفَلنة أطفالهم. وكي نفهم المنظومة وممارستها في المكان والحيز والمساحة وأثرها على المجتمع الأصليّ، علينا إعادة تعريف الحصر وحبس الطفل الفلسطينيّ في وطنه. فبينما تطرحه التعريفات التقليدية على أنّه أسر، احتجاز في مكان واحد، أو حبس لمدة معيّنة وفي مكانٍ محدّد، يعني مصطلح "الحصر والحبس" في سياقنا على نحو أكثر تحديداً إبقاء الطفل الفلسطينيّ في قفص تحت السيطرة، أسيراً في بيته ووطنه، في حيز من الإماتة التطورية، الاجتماعية - السياسية، وتبلغ في بعض الأحيان حدّ الإماتة الفعلية. حصر الإنسان في قفص وحدود مكانيّة يرسم الفضاء ويفلّسه، يحجز ويحبس الحركة، ومناليتها الحياة، والتواصل يعمل من

خلال منظومة نيكرو\_سياسيّة متأصلة باقتصاديات إماتة. طرح مفهوم حصر وحبس الطفولة لا يشير إلى الجوانب الماديّة لتقييد الفضاء الطفوليّ فحسب، بل يتعدّاه إلى محاولات خنقه وحصره (على نحوٍ فعليّ كما يجري في غزّة، أو بإبقائه/ها أسيرًا أو معتقلًا، ونزع قدرته على النموّ بأمان..). في وطنه. ويتعمّق مفهوم الحصر والسّجن حيث لا تكون القيود المفروضة مكانيّة بحتة، أو تتعلّق فقط بالاحتجاز المكانيّ، وإنّما تتعدّاها مطوّرة أنماط حبس تعتمد على تصنيفات عرقيّة بحتة. وبالتالي، فإنّ تحليل ميتافيزيقيا الحبس والسّجن يؤثّر بالمقابل على المعاني المحتملة للمساحة التي يُحصّر فيها الطفل، ويتطلّب فهمًا أوسع لفضاءات الحصر قد يشمل مَراجع، نحو: مساحة النموّ؛ المساحة التي نَفَرَ فيها؛ الفضاء الذي نلحم فيه؛ الفضاء لبناء المستقبل. بالنظر إلى أنّ سياق هذا المحور، والغرض من الفصل عمومًا، هو بتر السيادة والقيادة السياسيّة واستخدام "الطفولة الفلسطينيّة" على يد المؤسّسة الكولونياليّة الإسرائيليّة، فإنّ حصر فضاءات الطفولة والحجز الذي أُشير إليه يتطلّب تحليله من خلال ثلاثة مفاهيم: الطفولة الفلسطينيّة؛ المشروع الصهيونيّ؛ الحبس والأسر (في المعنى الميتافيزيقيّ والأنطولوجيّ) - وذلك كتعبيرات وممارسات للأيديولوجيا العنصريّة.

نَسوق مثلّين على ذلك: أثناء تطبيق قوانين الطوارئ التي أعقبت قيام إسرائيل، كان الفلسطينيون داخل حدود الدولة الجديدة، وفي فترة الحكم العسكريّ التي استمرّت نحو عشرين عامًا، بحاجة إلى الحصول على إذن للحركة خارج قراهم وبلداتهم. وحتى الآن، لا يستطيع الفلسطينيون الذين يحملون الجنسيّة الإسرائيليّة إنشاء مدن وقرى جديدة، على الرغم من تقليص مساحات مدنهم وقراهم، ووفقًا لمعايير وهندسات جيو\_سياسيّة تتأسّس على التصنيفات العرقيّة والدينيّة (Human Rights Watch, 2011). ذاك يبيّن لنا معانيّ جديدة لمفهوم السجن والحبس المكانيّ وكذلك الوجوديّ للهويّة، أي إنّ الوجود الفلسطينيّ وهويّته وتعبيراته وأشكاله الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة مسجونة، وهو ما يؤدّي إلى آثار عنيفة على الطفولة الفلسطينيّة، وتجربتها الاجتماعيّة، ويفلّص مساحات الأطفال الحميميّة في العائلة والبيت والمجتمع. في ظلّ الأنظمة الاستعماريّة، تصبح الطفولة جزءًا من رأس المال السياسيّ الذي يُستغلّ لإيذاء المسار الاجتماعيّ الحميميّ الطبيعيّ، ولتوظيفه على أساس التصنيفات والانتماءات القوميّة والدينيّة و/أو الإثنيّة والعرقيّة (وغيابًا ما يجري تحديد هذه الخصائص المميّزة وتحديدها من قِبَل المستعمر حصرًا). والمشتكّ بين هذه الأنظمة في هذا الخصوص هو الجهد المتضافر للحدّ من حركة الأطفال، ميتافيزيقيًا ونفسيًا وجسديًا، وبالتالي تضيق حيّزهم وتقليص قدرتهم على رفض الغبن. عندما نشاهد هؤلاء الأطفال الذين تراقبهم وتحاصرهم أعينُ المستعمر (أبراج المراقبة - على سبيل المثال)، وحينما نسمع أصوات الأطفال ونستمع إلى ما شهده، فإنّنا ندرك مدى إعاقَة تقدّمهم لا للتحكّم بالطفولة واحتجازها وحبسها ونزعها فقط، بل كذلك لمحاولة تقويض قدرتها على المقاومة.



تنتزع المنظومة الكولونيالية الاستيطانية الطفولة الفلسطينية على نحو يومي، عبر منطلق الاستيطان الاستعماري في السيطرة العنيفة على الأرض، وتقليصها لمساحات التحرك واللعب والتعليم وتواصل الطفل الفلسطيني مع هويته وأهله. فقد أوضحت شهادات الأطفال وتحدياتهم ل طرح مصطلح "نزع الطفولة" اليومي، الحزبي، البيئي، العائلي، الحقوقي، وفي أحيان معيّنة النفسي كذلك، رؤية الطفولة الفلسطينية من منظار وطابع يجسدان عنف المنظومة وأيديولوجيتها المَعْرَقنة.

إنّ أصوات الأطفال وكلماتهم تؤكّد أنّهم غير آمنين في منازلهم وقراهم ومدنهم، فضلاً عن أنّ تطوّرهم الطبيعي النفسي والعقلي والجسديّ محمّم بمعايير المستعمر، ومقيّد بالآيات العنف والمراقبة المستمرة الشاملة على حياتهم وعلى حركتهم. فليس من قبيل المبالغة القول إنّ طفولتهم نفسها مستهدّفة من قبل الدولة. وفي الواقع، ما يعايشه الطفل من تقييد بصورة مفرطة من قبل أجهزة الدولة، باعتبارهم تهديداً أمنياً، يؤدّي إلى إبقائهم الدائم في حيز مضبوط، أفضاص احتجاز متعدّدة المناحي، ولا نرى ذلك جليّاً في غزّة وفي مخيّمات اللاجئين وفي القدس المحتلّة فحسب، وإنّما نراه كذلك في الداخل الفلسطيني في مناطق الـ48 على نحو ما يبرز جليّاً في النقب وبخاصّة القرى غير المعترف بها.

**في المحور الرابع**، أنطلق من تحليل الاقتصاد السياسي للعسكرة والمراقبة الضبطية في الإطار الصهيوني الاستيطاني - الاستعماري. في هذا الصدد، يتّضح مفهوم ثيولوجيا الأمن للدولة الاستيطانية الكولونيالية عبر تشكيل علاقات عضوية بين الاقتصاد السياسي المتنامي لصناعات الأمن و "العسكرة" وتقنيّات المراقبة، كجزء من نمط التراكم النيوليبرالي، في علاقته المحدّدة والخاصّة مع منظومات استيطانية كولونيالية. تعمل هذه المنظومات من خلال علاقات توأمة بين تطوير سوق الصناعات الحديثة لتكنولوجيات الحرب، والقمع، والمحو من جهة، ومن جهة أخرى مع منظومات الاستيطان الكولونيالي التي تستهدف أبناء المجموعات الأصلية، وتبتغي إلغائهم بطرق سياسية واقتصادية واجتماعية. وتبلغ هذه الممارسات في حالات عدّة حدّ الإبادة الفيزيائية الماديّة. نسوق في ما يلي مثلاً على ذلك: بعد غزو غزّة في صيف عام 2014، وافانا الصحافيّون بشأن كيفية تسويق الشركات الإسرائيلية لماكيناتها وآلياتها العسكرية والتي استُخدمت ضدّ الغزيّين، مشيرين أنّها "أثبتت جدارتها في القتال". ويصبح "الإثبات في ساحة المعركة" إثباتاً يعمل على أجساد الفلسطينيين المُحاصرين والمستهدّفين، بما في ذلك استخدام اللا-طفلة ربما كسلاح يُباع ويروّج له على أنّه "أثبت نفسه في ساحة المعركة". إذاً أصبحت غزّة مختبراً يساعد مطوّري ومستخدمي الأسلحة الإسرائيليّة في تجربتها ومن ثمّ تصديرها كتقنيّات حرب فعّالة. لقد اشتبكت هذه الصناعات العسكريّة عضوياً بالاقتصاد الإسرائيلي، وحوّلت غزّة إلى مختبر للآليات الإسرائيليّة

(Li, 2006; Salamanca, 2011)، جاعلةً حيّز الأطفال في غزّة وحياتهم حيّزًا عقابيًا. فقد أصبحت الحوافز والأرباح الماليّة من الأراضي المحتلّة في عام 1967 ضروريّة وعضويّة للمنظومة الاستيطانيّة الكولونياليّة، كمواقع ومساحات تُستخدَم كمختبرات "حيّة" لتقنيّات الحرب والتكنولوجيّات العسكريّة، وكذلك استُخدمت اللا-طفولة كآليّة إلغاء، تُمارس فيها الأجهزة الأمنيّة والعسكريّة اختبارات للتقنيّات والتكنولوجيّات العسكريّة الحديثة والمتطوّرة ضدّ الأطفال الفلسطينيّين. ويصبح "نزع الطفولة" مُزيحًا عبّر تطوير تكنولوجيّات وأسلحة "أثبتت قدراتها في التجربة الحيّة"، وكان استعمالها مدعومًا كذلك بمزاعم دينيّة وأمنيّة أدّت إلى تكثيف العنف ضدّ الأطفال بالتوازي مع إضفاء شرعيّة على هذا العنف. هذه الأسلحة التي "أثبتت جدارتها في القتال" اعتبّرت أجساد الأطفال الفلسطينيّين وحياتهم أشبه بمختبرات بشريّة (Li, 2006; Puar, 2015, 2017; Pugliese, 2015; Salamanca, 2011)، وشكّلت مساحاتهم ومجالاتهم كسجون مغلّقة وجوديًا ومكانيًا. أضف إلى ذلك أنّ الأجهزة العسكريّة والإعلاميّة والثقافيّة الكولونياليّة تبرّر جرائمها وضحايا الأطفال الفلسطينيّين باعتبارهم "شرًا لا بدّ من القضاء عليه"، أو كما صرّحت وزيرة العدل الإسرائيليّة السابقة أيبيليت شكيد عندما قالت إنّ الأطفال الفلسطينيّين أفاعٍ صغيرة (Shalhoub-Kevorkian, 2019, p. 19).

تصنيفُ الفلسطينيّين في منزلة متديّية من الناحية العنصريّة والأنطولوجيّة، واحتجازهم في مناطق عدم الوجود، وفي مساحات جيوسياسيّة تمارس فيها الكولونياليّة الإسرائيليّة المحو بأشكال متعدّدة، هذا التصنيف وهذا الاحتجاز لا يجري إنتاجهما وإعادة إنتاجهما في اجتماعات حكوميّة وفي السياسة العالميّة فحسب، بل كذلك يجري تنظيمهما وتكرارهما في منصّات الإعلام. تعمل الأجهزة العسكريّة على تبرير جرائمها، عبّر تأطيرها ضمن "الحرب على الإرهاب"، وتكتفّ شراسة العنف والهجمات وممارسات المحو الجماعيّة التي لا تنتهي، كما حدث في غزّة في نيسان عام 2018، وإطلاق النار واستهداف الأطفال والنساء والرجال والصحافيّين وتشويهه وإصابة آلاف الفلسطينيّين المتظاهرين في مسيرات العودة في غزّة. على حدّ تعبير الضابط العسكريّ تُشفيكا فوجل: "أيّ شخص يهدّد حدود إسرائيل يُقتل" (Reshet Beit, 2018). وحينما أدان المراسل (الإسرائيليّ) إطلاق النار على طفل يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا، قال: "كلّ من يهدّد حدود إسرائيل يُحكّم عليه بالإعدام". إنتاج التفويض للدولة وأجهزتها العسكريّة للحكم على الأطفال بالإعدام في منصّات الإعلام يولّد معانيّ جديدة للشرعيّة والسيادة الكولونياليّة، ويمكنه أن يكتفّ اللا-طفولة، عبّر ممارساتٍ ساليّة للحقّ في الوجود في الأرض، ومنطق المحو الجماعيّ (Masalha, 2012a, 2012b). التقنيّات العسكريّة وتكنولوجيّات الإبادة هي جزء من الاقتصاد السياسيّ ونمط التراكم (النيوليبراليّ) لمنظومة استيطانيّة كولونياليّة، ويتربّب على ذلك خوض الحرب والقصف

والقتل وتشكيل مجالاتٍ جيو\_سياسيةٍ للموت وبالتالي تحديد الأطفال على أنهم لا\_أطفال، محكوم عليهم بالوجود لكونهم فلسطينيين. ونحن اليوم نشهد اللحظة التاريخية للمنظومة الاستيطانية الكولونيالية التي تحاول فيها إحكام هيمنتها وإكمال مشروع السلب والمحو إزاء المجموعة الأصلية في فلسطين التاريخية (Wolfe, 2006)، ويتضمن ذلك إنتاج الأطفال الفلسطينيين على أنهم "إرهابيون" ثقافيًا، و"فائض أصلائي" من منظور الاقتصاد السياسي الكولونيالي، ويولي ذلك التشويه الجسدي والسجن والمحو بطرق عدة.

إنَّ تشكُّل سيورة "نزع الطفولة"، من خلال المستويات الأربعة التي حللناها أعلاه (بنية اجتماعية وقانونية؛ بنية دينية توراتية؛ استلاب وسيطرة؛ اقتصاد سياسي داعم) يحرك انتشار السلطة والمنظومة الاستيطانية الكولونيالية، باختراقها المساحات والمجالات النفسية \_ الاجتماعية لدى الطفل في المجتمع الأصلي، وبدورها تتأسس هذه السلطة على الأنساق العنيفة والأيدولوجيات العنصرية، كما أوضحنا. فالمحور الأول أكد على الآليات الاجتماعية \_ القانونية التي تحقِّز البتر المجتمعي \_ الداخلي واستخدامات القانون والسياسات في ممارسات مستمّدة لاختراق العائلة والمجتمع أساسًا، بينما ركّز المحور الثاني على عمليات تكثف خطابات وأيدولوجيا دينية توراتية إنجيلية، وذاك أحالنا إلى المحور الثالث الذي أبرز كيفية الاستحواذ الدائم على الأرض، وإعادة رسم الجغرافيا والطرق، وتفكيك التواصل الجغرافي للمجتمع الفلسطيني، وخاصة ما يجري بكثافة في القدس والنقب والضفة الغربية ولم ينتج بتدًا جغرافيًا فقط، وإنما أنتج كذلك محاولات لا نهائية من البتر الاجتماعي والنفسية المحور الرابع الاقتصاد السياسي ونمط التراكم النيوليبرالي، المعتمد على التقنيات والتكنولوجيات العسكرية، التي تعمل بدورها على تعزيز الأنساق العنيفة، وتشبيتها، وهي بمثابة الرافعة الاقتصادية الأساسية الراهنة للمنظومة كاملة، وخاصة في ما يتعلّق بممارسات ومنطق نزع تجارب الطفولة الفلسطينية، ويصل ذلك إلى تشويه الجسد وإعاقة واستكمال عمليات المحو.

## الختام: المقاومة المستمرة للآ\_طفنة

في مسار محادثاتي، ولقاءاتي، وتجمياعي لرسائل الأطفال الفلسطينيين، في القدس والخليل والنقب وغزة وغيرها، لاحظتُ إصرار الأطفال وتصميمهم على حقهم في اللعب، وفي الوصول إلى المدرسة والطبيب، وزيارة الأقرباء واللقاء مع أصحابهم، والالتحاق بدورات وفعاليات منهجية ولا\_منهجية، وفي المقاومة وغير ذلك، مصريين على طفولتهم، متحذّين لمخططات وبنى الهيمنة، معيدين صياغتها بأساليبهم الخاصة. فعند جمع كلمات أمي من القدس وكلمات أمل من الخليل، كشف الأمر عن تصميم الأطفال على مقاومة "الشكل الثالث من

العنف" الذي يتحدّث عنه مبمبي، وهو العنف الذي "صُمّم لضمان الحفاظ على السلطة [الكولونيالية] وانتشارها واستمراريتها" (Mbembe, 2001). تحليلُ سرديات الأطفال، وربطها بالمعطيات المشيرة إلى استهداف المنظومة الكولونيالية للأطفال، يُبرزان العنف المُمنهج الضامن بعنصريته وبطشه انتشارَ واستمرارَ نزع الطفولة، ولكنها أيضًا تؤكد على قدرات الأطفال على ابتداء طرق رفض للعنف الكولونياليّ -ولا سيّما اللا-طفولة.

من هنا يأتي مصطلح "نزع الطفولة" أو اللا-طفولة ليؤكد على أهميّة كشف العمليّات الممنهجة والبنويّة التي تنتجها الدولة الاستعماريّة وتعيد إنتاجها، محاولةً شلّ التطوّر الطبيعيّ لدى الأطفال، وإعاقة احتوائهم أُسرّيًا ومجتمعياً وسياسياً. إنّ عمليّات اللا-طفولة تحتجز الحركة، وحرّيّة المعيشة، والنمو، والتنقل، ونفكّك وتعمل على بتر المجتمع وتسريع عمليّة اقتلعه عند تعرية أطفاله من الأمان واليقين، ونزع التواصل، وتُشرذم الحيز الفلسطينيّ (الأرض والذات والمجتمع)، وبالتالي تضرب قدرة الطفل على الحصول على نموّ آمن، وعلى حماية والديّة ومجتمعية حميميّة وغير مختزقة طبيعيّة. وتُستخدم سياسياً لتصوير الطفل كخطر أمنيّ يجب التخلص منه. هذه العمليّات السياسيّة الممنهجة للمنظومة الاستيطانيّة، الاستعماريّة، المُعزّقة، ترمي إلى إنتاج أطفال فلسطين كـ "لا-أطفال" وكتهديد للدولة يسهّل إيذاعهم ويسمح به. هذه النظرة الكولونيالية لا تنكر وجود الأطفال، ولا تعمل على "إنقاذهم"، أو "تطويرهم حضاريّاً" كما ادّعى في سياقات استيطانيّة استعماريّة مشابهة، وإنما تتعامل معهم وتحددهم وتُشكّلهم كـ "غزاة" و "غير-تابعين" و "مُجرمين" و "خطر أمنيّ" و "إرهابيين" يخيفون ويهدّدون السيادة الصهيونيّة، وبالتالي يجب إلغاؤهم. وبذا تصبح اللا-طفولة في السياق الاستيطانيّ الاستعماريّ للدولة الصهيونيّة جرائم دولة تعمل لترك آثار مدمّرة في محاولات لمحو المستقبل الفلسطينيّ (Taussig, 1992).

في المقابل، تتحدّى ممارسات الأطفال الفلسطينيين البنائات والعنف الكولونياليّ في حربها الدائمة على مساحاتهم. فنرى قوّة الأطفال جليّة عند التأكيد على طفولتهم، رافضين الممارسات التي من خلالها تفرض الدولة سلطتها على أجسادهم وحياتهم، عبر خطواتهم غير المهادنة ضدّ عنف الدولة والمتمثلة في التحديّ -على سبيل المثال- لما أسماه المحتلّ "أبراج مراقبة"، تلك التي وُضعت في باب العمود في القدس ليحدّدها كـ "صناديق قتل" بُيّت حتّى "تصطاد" وتقتل الفلسطينيين الأطفال، كما شدّدت لَمَى، أو كأقوال علي (12) عامّاً، من غرّة) عندما شدّد قائلاً: "غرّة مش سجن... هي مكان بلا حياة... ملانة سجون موت... والمسيرة [يقصد هنا مسيرة العودة الأسبوعيّة التي يشارك فيها] ... هيّ هيّ حياة ... وموت أه... موت"، وأحمد البالغ من العمر 13 عامّاً من غرّة عندما قال: "في بعض الحالات، سيكون الموت أفضل حلّ لنا"، ووائل (14 عامّاً) حين قال: "الحياة أصبحت سلسلة

من الحلقات المؤلمة... عشان هيك بَدْرَس... بَرُوح على البحر، بَدِير بالي على إخوتي... بس هيك بَقاوم الاحتلال... وَبَعِيش". التعمُّق في تصوُّرات ومقاصد الأطفال، وفي منظورهم للحياة والموت، يتطلَّب أن نركِّز على تجربتهم الحيَّاتية ومفرداتهم التي تؤكِّد تصميمهم على رفض لا-ظفْلَتَتهم، وأن ننظر إلى تعبيراتهم اللغويَّة، وخطواتهم اليوميَّة، ومشاركاتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وبنائهم لمستقبلهم، وحتَّى حَبِّهم، من خلال جدليَّة البندقيَّة الاستيطانيَّة الاستعماريَّة وعنفيها، وكَيُونَتهم الطفوليَّة (جسدًا وعقلًا ونفسًا) الرافضة للعنف والمشدِّدة على الحياة (Shalhoub-Kevorkian, 2020). قدرة الأطفال على زعزعة المنظومة الاستعماريَّة بسلوكهم، وكلماتهم الخاصَّة، وتصميمهم (الواعي وغير الواعي) على تفكيك العنف الممَّنَّهَج ووضعه في سياق العنف الكولونياليِّ لنزع الطفولة، هذه القدرة لا ينبغي إغفالها.

الطفل الفلسطيني، في حضوره وإرادته للعودة إلى الحياة كطفل، يزعزع مكوِّنات الذاتِيَّة الصهيونيَّة المرتكزة على نزع إنسانيَّة الفلسطينيِّ الأصليِّ، وإنتاجه كـ "إرهابيِّ" و "مجرم". محاولات الأطفال العديدة للمقاومة، في الكتابة، في الثبات، في الحركة، في المشاركة، في رفض اللا-ظفْلَنَة، في التصميم على الحقِّ بالحلم، بالأمل في مستقبل العودة، يصيب المستعمرَ بالضداع المعرفيِّ، إثر التناقض بين المعرفة الكولونياليَّة وسلوك وكلمات الأطفال من حوله المؤكِّدة على سيادة الأمل في مسارهم للوصول إلى السيادة السياسيَّة. تشخيُّص العنف الكولونياليِّ، والمقاومة، والرفض اليوميِّ للعنف الممَّنَّهَج، والأمل في كلمات الأطفال، كلُّ هذا يزعزع منظومة نزع الطفولة، ويتحدَّى العنف المفرط ضدَّ مسيرات العودة الفعليَّة، والمأمولة.

## المراجع

بژده، يعيل. (2012). **بيروقراطية الاحتلال: نظام تصاريح الحركة في الضفة الغربية 2000-2006**. تل أبيب: معهد فان لير في القدس ودار نشر هيكبوئس همئوحاد. [بالعبرية]

بيادسة، صبحي. (2002). **باقة الغربية تاريخ لا يُنسى: مسيرة وتاريخ**. فلسطين. دار الهدى للطباعة والنشر.

الجزيرة. (2020). **880 حالة اعتقال لأطفال فلسطينيين في 2019**. الجزيرة. مستقاة من:

<https://aja.me/xfvgy>

المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان. (2020). **تعرّض مدرسة في غزة لقصف إسرائيلي، المركز يطالب المجتمع الدوليّ بحماية المدنيين الفلسطينيين من الاعتداءات الإسرائيلية ضدّهم**. مستقاة من:

<https://www.pchrgaza.org/ar/?p19461=>

Abu El-Haj, Nadia. (2001). **Facts on the ground: Archaeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society**. Chicago: University of Chicago Press.

Abu-Lughod, Lila. (2013). **Do Muslim women need saving?** Cambridge, MA: Harvard University Press.

Abu-Lughod, Lila & Sa'di, Ahmad H. (2007). Introduction: the claims of memory. In Sa'di, Ahmad H. & Abu-Lughod, Lila (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory** (pp. 1-26). New York: Columbia University Press.

Abu-Rabia-Queeder, Sarab. (2019). The biopolitics of declassing Palestinian professional women in a settler-colonial context. **Current Sociology**, 67(1). Pp. 141-158.

Alyan, Nisreen & Slutzker Amran, Sapir. (2017). **Arrest and detention of Palestinian minors in the Occupied Territories: 2015 facts and figures**. Retrieved from: <https://law.acri.org.il/en/wp-content/uploads/2017/03/Arrest-of-Palestinian-Minors-.pdf>.

Barakat, Rana. (2018). Writing/righting Palestine studies: Settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost(s) of history. **Settler colonial studies**, 8(3). Pp. 349-363.

Battell Lowman, Emma & Barker, Adam. (2016). **Settler: Identity and colonialism in 21<sup>st</sup> century Canada**. Halifax: Fernwood.

B'Tselem. (2016a). **50 Days: More than 500 children: Facts and figures on fatalities in Gaza, summer 2014**. Retrieved from: [https://www.btselem.org/press\\_releases/20160720\\_fatalities\\_in\\_gaza\\_conflict\\_2014](https://www.btselem.org/press_releases/20160720_fatalities_in_gaza_conflict_2014).

B'Tselem. (2016b). **Collective punishment continues in central Hebron: Closed neighborhoods and shops closed and repeated checkpoint inspections**. Retrieved from: [www.btselem.org/hebron/20160121\\_hebron\\_restrictions](http://www.btselem.org/hebron/20160121_hebron_restrictions).

B'Tselem. (2020a). **Fatalities since operation Cast Lead**. Retrieved from: <https://www.btselem.org/statistics/fatalities/after-cast-lead/by-date-of-event>.

B'Tselem. (2020b). **Statistics on punitive house demolitions**. Retrieved from: [https://www.btselem.org/punitive\\_demolitions/statistics](https://www.btselem.org/punitive_demolitions/statistics).

B'Tselem. (2020c). **Demolition of houses and non-residential structures in East Jerusalem, 2004-2020**. Retrieved from: [https://www.btselem.org/planning\\_and\\_building/east\\_jerusalem\\_statistics](https://www.btselem.org/planning_and_building/east_jerusalem_statistics).

Churchill, Ward. (2004). **Kill the Indian, save the man: The genocidal impact of American Indian residential schools**. San Francisco, CA: City Lights.

Defense for Children International – Palestine & CUNY School of Law. (2019). **Submission to the UN commission of inquiry on the 2018 protests in the occupied Palestinian Territory concerning unlawful killing and use of excessive force by Israeli forces against Palestinian children**. Retrieved from: [https://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/dcipalestine/pages/5218/attachments/original/1548306271/DCIP\\_HRGJ\\_Submission\\_to\\_COI\\_2018\\_Protests.pdf?1548306271](https://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/dcipalestine/pages/5218/attachments/original/1548306271/DCIP_HRGJ_Submission_to_COI_2018_Protests.pdf?1548306271)

Defense for Children Palestine. (2020a). **Number of Palestinian girls in military detention**. Retrieved from: [https://www.dci-palestine.org/palestinian\\_girls\\_in\\_israeli\\_detention](https://www.dci-palestine.org/palestinian_girls_in_israeli_detention).

Defense for Children Palestine. (2020b). **Distribution of Palestinian child fatalities according to circumstances of death**. Retrieved from: [https://www.dci-palestine.org/child\\_fatalities\\_according\\_to\\_circumstances\\_of\\_death](https://www.dci-palestine.org/child_fatalities_according_to_circumstances_of_death).

Defense for Children Palestine. (2021). **Distribution of Palestinian child fatalities by month**. Retrieved from: [https://www.dci-palestine.org/child\\_fatalities\\_by\\_month](https://www.dci-palestine.org/child_fatalities_by_month).

De Leeuw, Sarah. (2009). 'If anything is to be done with the Indian, we must catch him very young': Colonial constructions of Aboriginal children and the geographies of Indian residential schooling in British Columbia, Canada. **Children's Geographies**, 7(2). Pp. 123-140.

Erakat, Noura. (2019). **Justice for some**. CA: Stanford University Press.

Esmeir, Samera. (2003). 1948: Law, history, memory. **Social text**, 21(2). Pp. 25-48.

Fanon, Frantz. (1986). **Black skin, white masks**. London: Pluto Press. (Original work published 1952)

- Fanon, Frantz. (1963). **The wretched of the earth**. New York: Grove.
- Giacaman, Rita. (2018). Reframing public health in wartime: From the biomedical model to the "wounds inside". **Journal of Palestine Studies**, 47(2). Pp. 9-27.
- Giacaman, Rita; Shannon, Harry S.; Saab, Hana; Arya, Neil, & Boyce, Will. (2007). Individual and collective exposure to political violence: Palestinian adolescents coping with conflict. **European Journal of Public Health**, 17(4). Pp. 361-368.
- Haj-Yahia, Muhammad M. (2008). Political violence in retrospect: Its effect on the mental health of Palestinian adolescents. **International Journal of Behavioral Development**, 32(4). Pp. 283-9.
- Haj-Yahia, Muhammad M.; Greenbaum, Charles W., & Lahoud-Shoufany, Laila. (2021). Palestinian adolescents prolonged exposure to political violence, self-esteem, and post-traumatic stress symptoms. **Journal of interpersonal violence**, 36(9-10). Pp. 4137-4164.
- Hammami, Rema. (2015). On (not) suffering at the checkpoint: Palestinian narrative strategies of surviving Israel's carceral geography. **borderlands**, 14(1). Pp. 1-17.
- Hinton, Alexander L., Woolford, Andrew, & Benvenuto, Jeff. (2014). **Colonial genocide in indigenous North America**. Durham: Duke University Press.
- Human Rights Watch. (2011). **Israel: New laws marginalize Palestinian Arab citizens**. Retrieved from: <https://www.hrw.org/news/2011/03/30/israel-new-laws-marginalize-palestinian-arab-citizens>.
- Human Rights Watch. (2018). **Israel: Army demolishing West Bank schools could amount to war crimes**. Retrieved from: <https://www.hrw.org/news/2018/04/25/israel-army-demolishing-west-bank-schools> .
- Jabareen, Hassan & Zaher, Sawsan. (2012, February 10). Israeli citizenship laws are unconstitutional. **JURIST: Legal News and Research**. Retrieved in December 4, 2021, from: <http://jurist.org/hotline/2012/02/jabareen-zaher-israel-citizenship.php>.
- Jabareen, Yosef. (2017). The right to space production and the right to necessity: Insurgent versus legal rights of Palestinians in Jerusalem. **Planning Theory**, 16(1). Pp. 6-31
- Jacobs, Margaret D. (2005). Maternal colonialism: White women and Indigenous child removal in the American West and Australia, 1880-1940. **Western Historical Quarterly**, 36(4). Pp. 453-476.
- Jacobs, Margaret D. (2009). **White mother to a dark race: Settler colonialism, materialism, and the removal of Indigenous children in the American West and**



**Australia, 1880-1940.** Lincoln: University of Nebraska Press.

Jefferis, Danielle C. (2012). Institutionalizing statelessness: The revocation of residency rights of Palestinians in East Jerusalem. **International Journal of Refugee Law**, 24(2). Pp. 202-230.

Khalidi, Rashid. (2013). **Brokers of deceit: How the US has undermined peace in the Middle East.** MA: Beacon Press.

Laor, Amos & Jaraisy, Raghad. (2016). **Arrests, interrogations, and indictments of Palestinian minors in the Occupied Territories: Facts and figures for 2014.** Association for Civil Rights in Israel. Retrieved from: <https://law.acri.org.il/en/wp-content/uploads/2016/02/arrests-minors-OPT2014-ENG.pdf>.

Li, Darryl. (2006). The Gaza Strip as laboratory: Notes in the wake of disengagement. **Journal of Palestine Studies**, 35(2). Pp. 38-35.

Lykes, Brinton M. & Sibley, Erin. (2014). Liberation psychology and pragmatic solidarity: North-South collaborations through the Ignacio Martín-Baró fund. **Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology**, 20(3). Pp. 209-226.

Makdisi, Saree. (2010). **Palestine inside out: An everyday occupation.** New York: WW Norton & Company.

Manna, Adel. (2017). **Nakba and survival: The story of the Palestinians who remained in Haifa and the Galilee, 1948 – 1956.** Jerusalem: Van-Leer Institute Press and Hakibbutz Hameuchad.

Marshall, David J. (2014). Save (us from) the children: Trauma, Palestinian childhood, and the production of governable subjects. **Children's Geographies**, 12(3). Pp. 281-296.

Masalha, Nur. (2012a). **Expulsion of the Palestinians: The concept of 'transfer' in Zionist political thought, 1882-1948.** Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

Masalha, Nur. (2012b). **The Palestine Nakba: Decolonising history, narrating the subaltern, reclaiming memory.** New York: Zed Books.

Martín-Baró, Ignacio. (1989). Political violence and war as causes of psychosocial trauma in El Salvador. **International Journal of Mental Health**, 18(1). Pp. 3-20.

Martín-Baró, Ignacio. (1994). **Writings for a liberation psychology.** Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Mbembe, Achille. (2001). **On the postcolony**. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mbembe, Achille. (2003). Necropolitics. **Public Culture**, 15(1). Pp. 11-40.
- Moses, A. Dirk (Ed.). (2004). **Genocide and settler society: Frontier violence and stolen indigenous children in Australian history**. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Nasasra, Mansour. (2017). **The Naqab Bedouins: A century of politics and resistance**. New York: Columbia University Press.
- Puar, Jasbir K. (2015). The 'Right' to maim: Disablement and inhumanist biopolitics in Palestine. **Borderlands**, 14(1). Pp. 1-27.
- Puar, Jasbir K. (2017). **The right to maim: Debility, capacity, disability**. Durham, NC: Duke University.
- Pugliese, Joseph. (2015). Forensic ecologies of occupied zones and geographies of dispossession: Gaza and occupied East Jerusalem. **Borderlands**, 14(1). Pp. 1–37.
- Qouta, Samir R.; Palosaari, Esa; Diab, Marwan, & Punamäki, Raija-Leena. (2012). Intervention effectiveness among war-affected children: A cluster randomized controlled trial on improving mental health. **Journal of traumatic stress**, 25(3). Pp. 288-298.
- Rabaia, Yoke, Saleh, Mahasin F., & Giacaman, Rita. (2014). Sick or sad? Supporting Palestinian children living in conditions of chronic political violence. **Children & Society**, 28(3). Pp. 172-181.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. (2021). Religion and nationalism in the Jewish and Zionist context. In Rouhana, Nadim N., & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). **When politics are sacralized: International comparative perspectives on religious claims and nationalism** (pp. 33-53). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reshet Beit. (2018, April 21). **This week's diary** (video). Kan. Retrieved from: [www.kan.org.il/radio/player.aspx?ItemId=29159](http://www.kan.org.il/radio/player.aspx?ItemId=29159).
- Rouhana, Nadim N. (2017). The psychopolitical foundations of ethnic privileges in the Jewish state. In Rouhana, Nadim N., & Huneidi, Sahar S. (Eds.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 3-36). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouhana, Nadim N. (2021). Religious claims and nationalism in Zionism: obscuring settler colonialism. In Rouhana, Nadim N., & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). **When politics are sacralized: International comparative perspectives on religious claims and nationalism** (pp. 54-87). Cambridge: Cambridge University Press.

Rouhana, Nadim N., & Shalhoub-Kevorkian, Nadera (Eds.). (2021). **When politics are sacralized: International comparative perspectives on religious claims and nationalism**. Cambridge: Cambridge University Press.

Sa'di, Ahmad H. (2016). **Thorough surveillance: The genesis of Israeli policies of population management, surveillance and political control towards the Palestinian minority**. Manchester: Manchester University Press.

Said, Edward W. (1979). Zionism from the standpoint of its victims. **Social Text**, 1. Pp. 7-58.

Salamanca, Jabary. (2011). Unplug and play: Manufacturing collapse in Gaza. **Human Geography**, 4(1). Pp. 22-37.

Save the Children. (2019). **Gaza protests one year on: Almost 3,000 children injured in Gaza protests required hospital treatment**. Retrieved from:

<https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/gaza-protests-one-year-almost-3000-children-injured-gaza>.

Save the Children. (2021). **Hope under the rubble: The impact of Israel's home demolition policy on Palestinian children and their families**. Retrieved from:

<https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Hope-Under-the-Rubble-4th-pp.pdf>.

Sayigh, Rosemary. (2013). On the exclusion of the Palestinian Nakba from the "trauma genre". **Journal of Palestine Studies**, 43(1). Pp. 51-60.

Sayigh, Rosemary. (2015). Oral history, colonialist dispossession, and the state: the Palestinian case. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 193-204.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2006). Negotiating the present, historicizing the future: Palestinian children speak about the Israeli separation wall. **American Behavioral Scientist**, 49(8). Pp. 1101-1124.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2008). The gendered nature of education under siege: a Palestinian feminist perspective. **International Journal of Lifelong Education**, 27(2). Pp. 179-200.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2009). The political economy of children's trauma: A case study of house demolition in Palestine. **Feminism & Psychology**, 19(3). Pp. 335-342.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2012a). Birthing in occupied east Jerusalem: Palestinian women's experience of pregnancy and delivery. **Jerusalem: YWCA**.

- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2012b). Casting out "Citizenship". **An annual review of women's and gender studies**, 7. Pp. 47-59.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2014). Palestinian children as tools for 'legalized' state violence. **Borderlands**, 13(1). Pp. 1-24.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2015). **Security theology: Surveillance and the politics of fear**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2019). **Incarcerated childhood and the politics of unchilding**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2020). Gun to body: Mental health against unchilding. **International Journal of Applied Psychoanalytic Studies**, 17(2). Pp. 126-145.
- Taussig, Michael. (1992). **The Nervous System**. London: Routledge.
- United Nations Country Team – Occupied Palestinian Territory. (2016). **Leave No One Behind: A Perspective on Vulnerability and Structural Disadvantage in Palestine**. Retrieved from: [https://unsco.unmissions.org/sites/default/files/cca\\_report\\_en.pdf](https://unsco.unmissions.org/sites/default/files/cca_report_en.pdf), 44.
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. (2019). **Humanitarian Snapshot: Casualties in the Context of Demonstrations and Hostilities in Gaza – 30 March 2018 – 31 January 2019**. Retrieved from: <https://www.ochaopt.org/content/humanitarian-snapshot-casualties-context-demonstrations-and-hostilities-gaza-30-march-2018>.
- Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387–409.
- Zureik, Elia. (2010). Cross-cultural study of surveillance and privacy: Theoretical and empirical observations. In Zureik, Elia; Stalker, L. Harlin; Smith, Emily; Lyon, David & Chan, Yolance E. (Eds.). **Surveillance, privacy and the globalization of personal information** (pp. 348-360). McGill-Queen's University Press.

## السياسة الحيويّة للمحو الطبقيّ الفلسطينيّ في سوق العمل الاستعماريّ

سراب أبو ربيعة-قويدر

دُرِسَ منطق المحو الكولونياليّ \_ الاستيطانيّ الذي يتمثّل في إزالة وإقصاء الفلسطينيّ الأصليّ في العديد من حقول المعرفة، نحو: المواطنة (Rouhana & Sabagh-Khoury, 2014)؛ الحيّز الجغرافيّ (Yiftachel, 2009)؛ الثقافة والتعليم (Abu-Saad, 2008)؛ التاريخ (Nasara, 2015)؛ تخطيط المدن (Jabareen, 2017). سأعرض في هذه الورقة منظورًا إضافيًا لتحليل "منطق إزالة" الأصليّين في حقل الاقتصاد، ويستهدف مجموعة -أخذة في النّموّ- من النساء الفلسطينيّات المهنيّات اللواتي يَقُطَنَنَّ في جنوب النقب. نسبة هذه المجموعة لا تتجاوز 6% من المجموع الكليّ للسكّان البدو (Ghara, 2015, p. 73)، لكنّها تحتفظ برأس المال الثقافيّ الأعلى في مجتمعها، على المستويّين الاقتصاديّ والتعليميّ.

على الرغم من أنّ محو الاقتصاد الفلسطينيّ قد خضع لدراسات ومراجعات مستفيضة عبر مَحاور عديدة (نحو: الأرض والتنمية المنقوصة، والإحصاء واقتصاد التمويل الدوليّ) (Abu-Bader & Gutlieb, 2009; Turner & Shweiki, 2014)، فإنّ ما أدعيه هو أنّ منطق الإزالة والاستبدال لا يستهدف القطاعات الفقيرة غير المستقلّة اقتصاديًا فحسب، بل يستهدف كذلك الشرائح القويّة من الناحية الاقتصاديّة، تلك التي تحدّي، بوجودها، علاقات القوّة الكولونياليّة.

تشير كثير من الدراسات (Abu-Bader & Gutlieb, 2009; Yonai and Kraus, 2010) إلى تدنيّ نسبة انخراط النساء الفلسطينيّات بعامّة، والبدوّيات بخاصّة، في سوق العمل في إسرائيل. وتحصر هذه الدراسات تفسيراتها عدم انخراط المرأة الفلسطينيّة في سوق العمل في إطارين: الأوّل إطار الثقافة والعادات العربيّة التي تمنع المرأة من الخروج إلى الحيّز العامّ. هذا المفهوم يحصر تمثيل المرأة الفلسطينيّة في قالب جوهريّ غير متغيّر ومعدوم الفاعليّة. بالنسبة للمرأة البدويّة في النقب، انحصرت رؤيتها على مدار سنوات الاستيطان الكولونياليّ الإسرائيليّ كجزء من أقلّيّة صحراويّة غير متغيّرة وغير قابلة "للتأقلم" مع الحداثة الإسرائيليّة (أبو عجاج وبن دايفيد، 1988؛ هوز وكينان، 1997؛ 1992؛ Kressel, 2000; Ben-David, 2000).  
الثاني إطار سياسة غير منصفة في توفير فرص العمل والبنية التحتيّة في القرى العربيّة أو

تقسيم غير متساوٍ في الميزاتيات (Herzog, 2004; Khattab, 2002; Lewin-Epstein & Semyonov, 1994). وعلى الرغم من أنّ هذا الخطاب يشير إلى انعدام المساواة، نراه يفتقر إلى المفهوم الاستعماريّ العنيف للمحو والإحلال والسيادة الحصريّة الذي يكمن في هذه السياسات، والذي أشير إليه من خلال بحثي.

في هذه الورقة، أقترح تفكيك مَحاور التحليل السائدة التي هيمنت على الأبحاث التي تتناول النساء الفلسطينيات في النقب، ولا سيّما تفكيك التوجّهات الثقافيّة - الجوهريّة التي ميّزت البحث الجنديّ في النقب، وتسليط الضوء على فئة إضافيّة - طبقيّة هي فئة "النساء المهنيّات". ويساعد هذا التحليل على إمطة اللثام عن منظومات التسويغ / المراوغة التي تمارسها الكولونياليّة الاستيطانيّة والتي تتمثّل في إقصاء العامل الطبقيّ من خلال المساس بالنساء عبر تمثيلات ثقافيّة ودينيّة وجماعيّة، في مسعى لإقصائهنّ من الحيز العامّ - التشغيليّ. فئة "الطبقة" تكشف النقاب عن مسار نموّ "طبقة نساء وسطي" في المجتمع الفلسطينيّ في النقب، تلك التي تهدّد النظام الاستعماريّ الذي يولّد ما سمّتها كيمبرلي كرينشو "التقاطعيّة التمثيليّة" (Representational intersectionality) (Crenshaw, 1993).

تُعرّف كرينشو التقاطعيّة التمثيليّة بأنّها "الإنشاء الثقافيّ للنساء المهمّشات" (Ibid, p. 1283). يَحْمَل التمثيل في الحالة الماثلة أماناً أهمّيّة كبرى لأنّه يعمّق فهمنا للآليات التي تقوم باستنساخ البنى الهرميّة الجنديّة والعرقية، وتكثّف بالتالي عمليّة "عَنْصَرَة" (Racialization) النساء. سأوضّح في ما سيأتي كيف يواصل "الاعبون" في الحيز الجرفيّ المتعدّد المستويات تعزيز هذه الدوتيّة التمثيليّة للنساء الفلسطينيات، من خلال الارتكاز على مؤشّرات (Markers) "ثقافيّة" استشراقيّة لتميّزات ثنائيّة تسعى لإدامة وتثبيت أدوار ووظائف النساء الثقافيّة في الحيز العامّ. خطاب كهذا يُنتج على نحوٍ حتميّ انعداماً "مُعَنْصَرًا" لمساواة النساء في سوق العمل.

في إسرائيل، تعمل العنصريّة كمبدأ تأسيسيّ للمسارات القوميّة، بمفردات رسم حدود الأُمّة وديمومة الهويّة اليهوديّة القوميّة، ويشمل الأمر - في ما يشمل - آليات احتواء وإقصاء الأفراد على قاعدة تصنيف الذوات الإنسانيّة كمثل تلك التي يمكنها الانتماء إلى "جماعة" محدّدة (Collectivity) وتلك التي لا يمكنها الانضمام إليها (غولدين وكيمب، 2008، ص 263). من هنا فإنّ العنصريّة هي شكل من أشكال الإقصاء والدفع نحو الدوتيّة، والإخضاع والاستغلال، وتخلّلها قدرة المجموعة المتسيّدة على فرض معتقدات مهيمنة تتنكّر لمناحيّة مجموعات الأقلّيّة للحقوق المتساوية. في هذا تقول نهلة عبدو إنّ "من أجل التوتُّن والتوسُّع، المستوطن بحاجة إلى إقصاء الآخر" (Abdo, 2011, p. 40).

بالإضافة إلى ذلك، سأحاول في هذه الورقة الربط بين طرق وأساليب المحو الكولونياليّ وتفكيكه في سياق سوق العمل الاستعماريّ، بغية خلق وتعزيز سيادة فوقيّة، وسيطرة وهيمنة استعماريّة، ودونيّة طبقيّة عربيّة، وذلك من خلال استخدام آليات بطش وقمع، منها المرئيّة المباشرة، مثل سياسة التخويف التي تستهدف ضبط الجسد، والرغبة، وتسيطر على الذهن؛ ومنها غير المرئيّة، وغير المباشرة، مثل سياسة محو تمّ من خلال تعزيز الضغط الأبويّ والقبليّ تجاه النساء العاملات.

يعتمد الفصل على الربط بين ثلاثة مَحاور نظريّة لفهم أنواع المحو الطبقيّ والسياسات الحيويّة، على النحو التالي:

## المحور الأوّل: مفهوم السياق الاستيطانيّ، والعنف، والسيادة والسياسات الحيويّة (Biopolitics)

يشرح فيراتشيني منطق الإلغاء /المحو في الحالة الكولونياليّة الاستيطانيّة قائلاً: "إنّ السكّان الأصليّين يعرقلون استيلاء المستوطنين على الأرض، وبالتالي فإنّ تزايدهم يحمل نتائج عكسيّة" (2010, p. 26). ومن هنا، فإنّ الدافع الرئيسيّ للإلغاء هو الحصول على الأرض من خلال ممارسة السياسات الحيويّة. منطق المحو يشكّل قاعدة منظمّة للمجتمع الكولونياليّ الاستيطانيّ أكثر من كونه حدثاً يقع لمرة واحدة ويسعى للإحلال ويشمل إستراتيجيّات عدّة، من بينها: المواطنة، والتحوّل الدينيّ، وإعادة التنشئة الاجتماعيّة في المجتمعات المحليّة وشبّ الأنواع من تشجيع المحاكاة البيو-ثقافيّة المتشابهة (Assimilation). تصبو السياسات الحيويّة إلى تنظيم السكّان كأفراد أو كجماعة، وذلك يشمل ممارسات التأديب والإقصاء والتطبيع والتبعيّة والمحو (Lemke, 2011, p. 5). يشير فوكو (1980) إلى عدّة معانٍ للسياسات الحيويّة، ومنها تعزيز السيطرة الذي له دور مهمّ في بروز العنصريّة المتحصّرة<sup>1</sup> وإنتاج أساليب الضبط الليبراليّة كالتحديث -على سبيل المثال.

ففي هذا السياق، يُستعمل جسد المرأة الأصليّة لضبط الأصليّين على نحو مباشر أو غير مباشر (Stoler, 1997). أحد الأساليب المباشرة -مثلاً- العنصريّة من خلال مؤشّرات دينيّة أو ثقافيّة. الأساليب غير المباشرة تشمل استخدام النظام الأبويّ من خلال شرّنة العنف الجنديّ ضدّ النساء وعدم تدخل السلطات في هذه الحالات. والسبب لعدم التدخّل يعود إلى الموروث الاستيطانيّ الذي يرى بالمرأة الأصليّة جسداً ملوثاً ولهذا فهو أيضاً "مُتاح" جنسيّاً (Smith, 2003, p. 73).

1. العنصريّة التي تعتمد على تدرجات ليبراليّة من الصعب التشكيك في مصداقيّتها.

تشكّل هذه الأجساد "الملوّثة" تهديدًا آمنًا واجتماعيًا واقتصاديًا بكونها جزءًا من العدوّ "البيولوجي" الداخليّ (Stoler, 1997, p. 59). في المجال الاقتصاديّ، يتميّز الاحتلال الاستيطانيّ بمقدرته على التحكّم في اقتصاد الأصليّين الذي يمارس من خلال المؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة (Veracini, 2010, p. 12).

ولأنّ دراستي تهدف إلى تفكيك مفهوم المحو الطبقيّ وتحليله، فالمحو الذي أركّز عليه هنا هو ذلك الذي يعمل على إلغاء الوجود الطبقيّ من خلال استعمال وسائل قمع تنبثق عن الموروث الكولونياليّ.

### المحور الثاني: مفهوم الإلغاء /المحو في سياق الاستعمار الاقتصاديّ

يهدف المشروع الاستيطانيّ إلى تنشئة هويّة معنصرة ومجنّسة من خلال استخدام أساليب قمعيّة متعدّدة. في السياق الاقتصاديّ، يهدف هذا المشروع إلى فرض سيادته وهيمنته على اقتصاد السكّان الأصليّين التي تشرعن من خلال سياسات الجسد التي تُستخدم لضبط الحياة السياسيّة والاقتصاديّة لهذه المجموعات. يقول فيراتشيني (2010) إنّ السيادة لا تمارس فقط من خلال المؤسّسات الرسميّة للدولة، وإنّما تمارس كذلك من خلال وسائل بديلة والمؤسّسات غير الرسميّة التي تضع على أجنحتها تفكيك الاقتصاد الأصليّ وعرقلته. إحدى هذه الوسائل الشفّافة تستعمل العنف الرمزيّ (Symbolic violence) الذي يقول عنه بورديو في هذا السياق:

فاعليّته تكمن في تقمّمه في الجسد والعادات (الهابيتوس)، ويظهر من خلال العلامات الجسمانيّة -مثل الانزعاج والاضطراب لدى المهيمّن عليه- التي تتناقض مع شعور الرخاء والاطمئنان عند المسيطر، إذ تعتمد السيطرة / الهيمنة على الطاعة المطلقة للنظام الكائن، وعلى دمجها في أجساد المهيمّن عليهم، وتؤدّي إلى الشعور بعدم الاطمئنان وفي بعض الحالات إلى إنكار ذاتيّ (Bourdieu, 1989).

### المحور الثالث: مفهوم المحو الطبقيّ في سياق التاريخ الكولونياليّ

تشير الدراسات التاريخيّة أنّ العلاقة الأولى التي تربط بين الاقتصاد والكولونياليّة الاستيطانيّة يعبر عنها من خلال أساليب الاستيطان. في هذا السياق، لا يصبو الاستيطان للسيطرة فقط، وإنّما يصبو كذلك للمحو والإحلال (McEwan, 2009; Veracini, 2010; Wolfe, 2012).

إحدى طرق المستعمر لتعريف الحدود الطبقيّة للأصلاّين هي من خلال التلاعب بأدوار الطبقة الوسطى في الفترة الكولونياليّة؛ وذلك أنّ الطبقة الوسطى المتعلّمة والواعية قوميًا



قامت بدور هام في مقاومة الاستعمار الاستيطاني أو الاستعمار غير الاستيطاني، وشكّلت تهديدًا على السلطة المحتلة التي حاولت من جهتها أن تسيطر وتطمس تطوير هذه الطبقة. فعلى سبيل المثال، في جنوب أفريقيا يروي جود (Good, 1976) ووست (West, 2002)، وغيرهما من الذين بحثوا مكانة الطبقة الوسطى في التاريخ الاستعماري، أنه من ناحية احتاج المحتل إلى أيدي عاملة رخيصة توافرت في الأيدي الأصلية العاملة وغير المتعلمة، إذ إن المحتل خطط أن يُبقي الأصليين تحت السيطرة. ولكن من الناحية الأخرى، بدأت الطبقة الوسطى تزدهر رويدًا رويدًا، نتيجة لتلقي التعليم في مؤسسات المستعمر التبشيرية التي كانت جزءًا من سياسات التبعية ذات الأهمية البالغة من أجل توفير وظائف للتشغيل في هذه المؤسسات الاستعمارية. شكّلت هذه المؤسسات فرصة للأصليين أن يهربوا من العمل الشاق. مع ازدهار هذه الطبقة التي شكّلت الفئة المناضلة من أجل حقوق الأصليين، والتي بدأت تشكل تهديدًا على النظام الاستعماري، شرع المحتل في تطوير تعليم صناعي كي يحد من توسع هذه الطبقة الواعية. بيد أن هذه الطبقة رفضت هذه السياسات من خلال محاربة القمع، فكوّنت منظوماتها الخاصة (كالرابطات والمؤسسات المهنية - على سبيل المثال) واتحدت مع فئات أخرى من أجل توسيع قاعدة النضال، وهنا يكمن تهديدها على المحتل.

يظهر هذا الأسلوب كذلك في التاريخ الفلسطيني: في دراستين تشير تاراكي (Taraki, 2008) وروبينسون (Robinson, 1993) إلى أهمية هذه الرابطات المهنية، وأدوار النساء المتعلمات في تقديم الخدمات الطبية وغيرها، ومحاربة المحتل من خلال المهنية.

ثمّة آليّة أخرى استخدمها المحتل للحد من توسع هذه الطبقة، من خلال تعزيز الزعامة القبليّة. يُظهر محمود ممداني في كتابه أساليب التلاعب مع الأصليين: من جهة يجري تعزيز النظام الأبوي والقبلي، ومن جهة أخرى يجري إضعافه، وذلك حسب مصلحة المستعمر. هذا الأسلوب يسميه ممداني: "حصر الأصليين أو الذات الأصلية" (a) Containerization of subject people (Mamdani, 1996, p. 51).

في السياق التاريخي الفلسطيني، مرّت سياسة محو الأصليين من خلال التحالف بين الحركة الصهيونية والانتداب البريطاني لتهيئة البلاد ومحو الوجود الفلسطيني، وذلك من خلال الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية، ومن خلال التوسّع والاستيطان بدعم من الاحتلال البريطاني الذي أسهم في خلق سوق عمل يهودي وآخر عربي غير متساويين. حاول البريطانيون أن يخلقوا صراعات طبقية باتباع سياسة "فرّق تَسُدْ" بين الطوائف الدينيّة، وخلق المنافسة على أماكن العمل. ولكن على الرغم من هذه السياسات، حتّى عام 1948 ازدهرت الطبقة الوسطى للمتعلّمين والمنقّفين الذين شكّلوا جزءًا من الحركة العربيّة الوطنيّة: الطبقة التي

تلاشت مع الاحتلال الإسرائيليّ، وذلك من خلال محو المدن الفلسطينيّة وإخلائها من الطبقة الوسطى التي طُردت منها (منّاع، 1999).

تتداخل عمليّة تضييق الخناق على الطبقة الوسطى للنساء الفلسطينيّات بمسار الهيمنة الاستعماريّة على الطبقة الوسطى العربيّة في تاريخ الشرق الأوسط، وبمسار إضفاء المضمون الكولونياليّ على مواطنة الفلسطينيّين في إسرائيل بشتّى الوسائل المتاحة. فالطبقة الوسطى في التاريخ الاستعماريّ للشرق الأوسط شكّلت جزءاً من النضال ضدّ الاحتلال الغربيّ والإسرائيليّ في سبيل التحرّر القوميّ، وتأسيس أمة حديثة مستقلّة. لذا، فإنّ مسار تشكّل الطبقة الوسطى العربيّة (والفلسطينيّة منها) يتصادم مع محاولات المحتلّ تفرغ الطبقة التي يتوافر لديها رأس المال الثقافيّ والجرفيّ والاقتصاديّ الأكبر في المجتمع العربيّ من قوّتها السياسيّة.

عرقلت إسرائيل كلّ فرصة لنموّ طبقة وسطى، وذلك من خلال عزل الفلسطينيّين الذي بقوا في حدود الـ 48، اقتصاديّاً وسياسيّاً وطبقيّاً بواسطة الحكم العسكريّ، وتطوير طبقة وسطى يهوديّة مدينيّة أسوة بقطع الطريق على إمكانيّات تطوير طبقة وسطى عربيّة. الطبقة الوسطى اليهوديّة تطوّرت بفضل الدعم الاقتصاديّ الإسرائيليّ والأمريكيّ، وأصبحت القوّة المركزيّة في جميع مؤسّسات وأذرع السلطة. على هذا النحو نمت طبقة حاكمة استمدّت قوّتها ومواردها الاقتصاديّة من نهب أراضي وأملك الفلسطينيّين الذين اقتُلِعوا من أرضهم وهجّروا من وطنهم، وتحولها إلى موارد مهمّة لتطوير فكرة "الطلائعيّة" والنهوض بالسكّان اليهود (Rosenfeld, 1978).

ما أدّعيه هو أنّ محور الطبقة هو محور مهمّ (وغير حصريّ) في دراسة المجموعات المقموعة، كالمجتمع الأصليّ في النقب. عمليّة المحو الطبقيّ تشكّل جزءاً من إخضاع هذا المجتمع لسياسة كولونياليّة - استيطانيّة؛ فالأضرار التي تُلجّحها عمليّة المحو الطبقيّ هذه بالمصالح الاقتصاديّة، وبنموّ نخبة طبقيّة عربيّة، تخلق ذاتاً تعيش حالة من الإقصاء من خلال وسائل اقتصاديّة.

كذلك على ضوء حالة الفقر التي تميّز أكثر من 80% من النساء الفلسطينيّات، فإنّ نموّ مجموعة طبقيّة مقلّصة (لا تتعدّى 6% من النساء) وتتمتّع بوفرة اقتصاديّة (بمفردات الرواتب وحالة السوق) يُكسبها مكانة فائضة تمكّنها من التحول إلى قوّة سياسيّة واجتماعيّة تتحدّى النظام الكولونياليّ القائم.

في هذا الصدد، يقول روزنفلد: "من خلال محو طبقيّة العرب، عبّر جعلهم "رسميّاً" مختلفين وسطحيين ومشرقيين، تُشرّع الدولة كلّ أهدافها، كمصادرة الأراضي المصوّبة مباشرة ضدّ

العرب" (Rosenfeld, 1978, p. 401). ما يعنيه روزنفلد هو أنّ الدولة أظهرت الفلسطينيين من خلال منظور استشراقيّ فئةً تقليديّةً لا فئةً طبقيّةً.

اليوم نرى أنّ الفصل في الحالة الاقتصادية الإسرائيلية بين سوق العمل اليهوديّ وسوق العمل الفلسطينيّ يخلق فضاءً كولونياليّاً يُخضع النساء ويقلّص من حضورهنّ في الحيز التشغيليّ عبر آليات هيمنة مباشرة وأخرى غير مباشرة، وذلك من خلال إدارة أجسادهنّ في الحيزين اليهوديّ والعربيّ، أي تنظيم وضبط أدوار النساء التقليديّة (كالولادة ورعاية البيت والأطفال) وضبط الجسد من خلال لباسهنّ كغطاء الرأس. وهذا الضبط يُستعمل كوسيلة لتقليص وجودهنّ المهنيّ في سوق العمل. وبينما تمارس الهيمنة في سوق العمل اليهوديّ مباشرة عبر إدارة أجساد النساء الفلسطينيات، وعبر تمثيلات ثقافيّة ودينيّة، تُمكن السيطرة على النساء في سوق العمل الفلسطينيّ في النقب (والذي يعمل بمنأى عن السوق اليهوديّ، ولا يخضع لتدخلاته وإشرافه عند الضرورة)، تُمكن البطركيّين والقبليّين (بالاستناد إلى التحالفات التي تبنيتها المؤسسة الحاكمة معهم) من إدارة أجساد النساء في هذا الحيز (من خلال سياسة الوجهاء). على هذا النحو تقوم المؤسسة الحاكمة بصورة غير مباشرة، ومن خلال البطركيّين وزعماء القبيلة، بقطع الطريق على نموّ وتطوّر طبقة وسطى لدى النساء.

ما هي إذاً أهميّة المحو الطبقيّ للمستعمر؟ وجود هذه الطبقة من النساء في الحيز اليهوديّ لا كمهنيّات متساويات في رأس المال الثقافيّ والمهنيّ فحسب، بل كذلك كنساء ذوات وعي قوميّ، يهدّد علاقات السيطرة والسيادة والهيمنة في سوق العمل؛ لأنّه -بحسب منظومة الموروث الكولونياليّ- لا يحقّ للمستعمر أن ينصبّ قامته متساويًا أو يشارك المستعمر في السيادة.

## الطريق إلى النساء

أجريت جزءًا من المقابلات، بينما قامت مساعدات البحث بالجزء الآخر، وقد اعتمدتُ طريقة المقابلات المفتوحة جزئيّاً، بمعنى أنّ الأسئلة تناولت سير حياتهنّ المهنيّة وأتاحت المجال للسرد بشأن مواضيع أخرى لم آخذها في الحسبان تطوّرت من خلال اللقاء. وقد تراوحت كلّ مقابلة بين ساعة ونصف وساعتين.

## نتائج البحث

### آليات المحو

اعتمادًا على دراسة ميدانيّة، سأتناول في ما يلي أربع آليات فصل تجري إعادة إنتاجها في مواقع العمل، وتضمّ مؤشّرات عرقية ودينيّة وجنديّة وقبليّة تُستخدَم وتُوظّف لغرض التحكّم بأجسام وأدوار النساء والإبقاء على إقصائهنّ من الحيز العامّ. واعتمدت الدراسة الميدانيّة إلى "التقاطعيّة" كمنهجية بحث نظريّة، أُجريتُ بموجبها مقابلات مع خمسين امرأة فلسطينيّة تلقّين دراستهنّ في الكليات الجامعيّة الإسرائيليّة والأردنيّة والأوروبيّة المختلفة -متروجات لدهنّ أبناء، وعزباوات-، ممّن تتراوح أعمارهنّ بين أواسط العشرينيّات وأواسط الثلاثينيّات، ويعملن في القطاع العامّ في سوقٍ عمل منفصلين، واحد يهوديّ والآخر عربيّ. هذه الشريحة تشمل مدرّسات، ومستشارات تربويّات، وعاملات اجتماعيّات، وممرّضات، وطبيبات، وعالِمات، وباحثات، ومحاضرات، ومحاميات، واختصاصيّات نفسيّات، وإداريّات، وصيدلانيّات، وجميعهنّ يعملن في وظائفهنّ منذ ما يتراوح بين خمس وعشر سنوات.

تشير نتائج البحث إلى ثلاث حالات إقصاء متمثلة بطرق قمعيّة ملموسة جسديًا.

### 1. سياسة الخوف: تُنتج عداءً من خلال المؤشّر اللغويّ

على الرغم من مكانة اللغة العربيّة القانونيّة (التي بحسبها تُعتبر اللغة الرسميّة الثانية في البلاد قبل سنّ قانون القوميّة)<sup>2</sup>، تُعتبر هذه اللغة في إسرائيل لغة العدو، ولذا فهي تُعتبر مؤشّرًا للإنسان العربيّ كعدوّ (أمانة ومرعي، 2011)، وللخوف من هذا العدو اللا إنسانيّ. يُعتبر هذا المؤشّر جزءًا من سياسة الخوف تجاه من هو عربيّ. روت النساء في هذا المضمون عن خوفهنّ المستمرّ في مكان العمل اليهوديّ من أن يكتشف زملاؤهنّ أو زبائنهنّ أنّهنّ عربيات. لذا، يحاولن إخفاء لغتهنّ وهويتهنّ العربيّة.

تقول إحدى الطبيبات النفسيّات:

حدث معي هذا الأسبوع موقف مع أحد المتدبّنين اليهود، حينما دخل إلى مكتبي عن طريق الخطأ، وقد كنت وقتها أتكلّم بهاتفي. وعندما دخل، أغلقت هاتفي بسرعة كي لا يكتشف أنّي عربيّة. شو راح يصير إذا عرف أنّي عربيّة؟!

2. كُتبت الدراسة قبل سنّ قانون القوميّة، عام 2018. معنى هذا أنّ السياسة الاستعماريّة لم تكن بحاجة إلى ذلك القانون.

من هنا نرى أنّ هُوَيْتَهُنَّ القومِيَّة تُحوِّلُهُنَّ في هذا الحَيِّز إلى "أخريات مخيفات معاديات" أو -على حدّ تعريف فانون- إلى (Feared/Hostile other)، وبالتالي يفقدن شعورهنّ بالانتماء إلى مكان عملهنّ. تقول إحدى النساء:

صَحّ أنا بَشْتَغَل هون بَس لا أشعر إني أنتمي لهذا المكان. لن أشعر بالأمان أنّ هذا هو مكاني... لا أستطيع أن أعبر بحريّة عن آرائي أو أحكي من غير تحوُّف.. هذا الشعور يحبطني.

التحوُّف هو من ردود فعل الطاقم في حالات الحرب أو التوتّر السياسي الذي يدفع هؤلاء النساء إلى الاختفاء والاختباء من هذا الحَيِّز. تقول عاملة اجتماعيّة: "كنت أقفل على نفسي داخل مكّتي، ولا أخرج إلّا لإخراج البريد أو لأخذ ورقة من آلة الطباعة". استبطان هذا القهر يعيد إنتاج قوّة وسيطرة المحتلّ من خلال خلق ما تسمّيه ستيل (Stereotypical threat)، وهو التحوُّف من وصمة التهديد كنتيجة لاستعمال لغتك التي تكمن فيها عَوَاقِب الوصم (Steele, 2009).

## 2. السلطة الحيويّة (Biopower) في خدمة السيادة اليهوديّة

تخلق السيادة الكولونياليّة أساليب خاصّة لتنظيم السكّان تساند وتوسّع وتطبع قوّة الاستيطان. ومن هذه الأساليب ممارسَةُ العنصريّة من خلال إعاقة تقدّم النساء المهنيّ في أماكن عملهنّ الذي يحتاج إلى نساء يتكلّمن اللغة العربيّة مع المعالج العربيّ. تقول إحدى الممرّضات:

أغلب المسؤولات في مراكز العائلة هنّ يهوديّات. أحيانًا يوظّفون ممرّضة روسيّة تتكلّم "عبريّة-روسيّة" ولا يفهمها أحد. بينما نحن الممرّضات العربيّات نستطيع أن نفهم اللغة ونستطيع أن ندير مراكزنا بأنفسنا.

ثمّة وسيلة أخرى للسلطة الحيويّة هي العنصريّة في مكان العمل، وهو ما يتجسّد في خلق فروق "ثقافيّة" وتكريسها من قِبَل مختلف "لاعيبي" سوق العمل. تقول إحدى الممرّضات:

عندما أردت التوجّه لدراسة اللقب الثاني، رفضت المسؤولّة اليهوديّة عنيّ هذا الأمر وشَرَعَت تستهزئ بي: حقًّا؟! هل تعتقدين أنّ الدراسة أمر سهل؟! هل لديك أطفال؟ خسارة على أوّلايك.

عند تبني إستراتيجيّة عدم ترقية النساء في الحَيِّز العامّ، يجري توظيف مفهوم "الفجوة الثقافيّة/ الحضاريّة" للدمغ بصفة الدويّة التي تلازم ثقافة النساء الفلسطيّنيّات. لذا تتحوّل هذه الفجوة إلى سبب "شرعيّ" لتفسير "عدم قدرتهنّ على التقدّم". تقول إحدى النساء:

حصلت على الدرجة الجامعيّة الثانية، وأريد أن أصبح مسؤولة على القسم، لكنّ مديرتي عيّنت امرأة يهوديّة أخرى غير حاصلة على درجة جامعيّة ثانية. قالت المديرية إنّي لا أستطيع الارتقاء في عملي بسبب فجوة ثقافيّة.

سياسات التخويف تتجسّد في الحياة اليوميّة من خلال المؤشّر الدينيّ الذي يدور حول اللباس الدينيّ، ولا سيّما غطاء الرأس، كجزء من السياسات الكولونياليّة المتمثّلة في الخوف من الإرهاب الإسلاميّ ومن المرأة المسلمة. ففي صفوف النساء الفلسطينيات، نراها من خلال الحفيظة وفزع بعض زميلاتهنّ اليهوديات في العمل من لباسهنّ الشرعيّ. هذا الفزع يتمثّل -في حالات كثيرة- في رفض قبول نساء مسلمات في وظائف داخل المجتمع اليهوديّ بسبب لباسهنّ الدينيّ على نحو ما أشارت إليه العديداً من النساء. هذا المؤشّر الفاصل يُنتج حاجزاً تقاطعيّاً آخر يقوم بإقصاء النساء كمهنّيات مسلمات عن المشاركة في سوق العمل اليهوديّ الإسرائيليّ.

هذه العنصريّة تُنتج ما يسمّيه هانتر ذاتاً مؤسّساتيّةً عنصريّةً ومجنّسةً لمهنّيين يقومون بتعريف "حدود ونطاق إمكانيّات التفكير، والكلام والعمل للأفراد المعنّيين الذين يقومون بموضعة أنفسهم داخل خطاب مهنيّ معطى في سياق مؤسّسيّ معطى" (Hunter, 2010, p. 454).

### 3. خارج المكان (Out of place) - انعدام الشرعيّة المهنيّة

هذا التشكيك الدائم في مهنيّة النساء الفلسطينيات وإلغاء شرعيّتهنّ ينعكس في شعورهنّ بأنهنّ مجبرات على إثبات قدراتهنّ المهنيّة بسبب كونهنّ عربيّات؛ فحرفيّة النساء العربيّات ليست مفهومة ضمناً. غالبية النساء اللواتي قابلتهنّ كرّرن الجملة التالية: "طوال الوقت رافقني الشعور بأنني مجبرة على إثبات مهنيّتي". وقالت إحداهنّ: "يجب عليك دائماً أن تثبتني جدارتك ومهنيّتك؛ لكونك عربيّة". هذا المفهوم الدوّجّ للمرأة العربيّة ينبثق من الموروث الكولونياليّ الذي يتغذّى على العنصريّة. تقول وكر: "العنصريّة هي مثل الهايتوس الذي ينقل ويبصم في المؤسّسات ونماذج التفكير اليوميّة والسلوك والتصورات نحو الآخر" (Wekker, 2016, p. 47).

تواجه النساء هذه الوصمة، التصوّر النمطيّ، من خلال الفصل بين هويّتهنّ المهنيّة وهويّتهنّ القوميّة. تروي إحدى الطبيبات قائلة:

أسأل نفسي عمّا إذا كان بإمكانني معالجة شخص لا يتقبّلني كعربيّة. إذا لم أستطع، فمن المؤكّد أنّه سوف يقول إنّ المرأة البدويّة لا تستطيع تقديم المعالجة المهنيّة. من هنا فأنا مجبّرة على الفصل بين هويّتي القوميّة وهويّتي المهنيّة حتّى يقولوا إنّ المرأة البدويّة مهنيّة.

في هذا الصدد تقول وكر: "الربط المستمرّ بين العرق والاستعلاء الطبقيّ الذي يؤكّد السيادة العرقيّة للأبيض، يستخدّم أوتوماتيكيّاً للربط بين العرق الأسود (الأصلائيّ في هذه الحالة) والطبقة الدوتيّة" (Ibid).

في هذه الحالة، نرى أنّ إخراس رغبات النساء البدويّات كعاملات هو جزء من تذكيت السيادة والهيمنة والاستيطانيّة عبر الجانب الجسديّ، أيّ عبر تذكيت مشاعر الخوف. ضبط المشاعر والحواسّ من خلال الجسد هو الوسيلة لإقصاء الجسد الاجتماعيّ والرمزيّ للأصلائيّ من الحيّز الكولونياليّ. هذا التأييد الحسيّ (Sensory disciplining) يولّد الإحساس بعدم الانتماء لمكان العمل، وهو مهمّ جدّاً في فرض أو شرّعة وجود المستعمر وسيادته، التي تشكّل ذات المستعمر الواثق من كيانه في الحيّز، حدّاً ومسيطرًا، بينما تشكّل ذات الأصلائيّ كذات محصورة، محتجزة وغير طليقة (مسجونة).

هذه الذات يسمّيها ستيل (2009) "الذات المتضرّرة والمعنصرة" التي ترغب في الانتماء إلى الحيّز الطبقيّ، لكنّها تدرك أنّ هذا الانتماء مستحيل. وهذا الأسلوب هو جزء من إلغاء الوجود الطبقيّ للأصلائيّ.

لذا، محاولات إلغاء الوجود الطبقيّ الأصلائيّ يتمثّل في الأرض: فإنّ الجسد الأصلائيّ يُعتبر كجسد فائض يعبر عن توسّع الأصلائيّ في الحيّز أو في الأرض (King, 2013; Wadi, 2012). وكي يحدّ المستعمر من توسّع الأصلائيّ، يستعمل أساليب الاستيلاء القمعيّة كسلب ذات الأصلائيّ، وسلب إرادته، وخلق ذات الهائب/المتخوّف (Fanon, 1963) وضبط المشاعر الذي يؤدّي بالتالي إلى سلب شعور الانتماء، كسلب المملكيّة من أجل تشكيل سيادة ومملكيّة استعماريّة، وعسكرة الحيّز من خلال إعادة صياغة التعريف لمن هم أصحاب الحيّز/الأرض (Shalhoub-Kevorkian, 2016).

### أساليب الضبط غير المباشر

في هذا الجزء، سأشير إلى أسلوبين للضبط غير المباشر: تكريس النظام الأبويّ، وتعزيز النظام القبليّ.

تكريس الضغط الأبويّ يشكّل حاجزًا إضافيًا للنساء يمنعهنّ من الدخول إلى الفضاء الاستعماريّ (Morgensen, 2012). نجد مثال ذلك في قصّة عاملةٍ أرادت أن تترقّى في عملها، ولكن "الفجواتُ الثقافيّة"، وعدمُ تلقّيها وظيفة كاملة، والعملُ في ساعات الليل من غير دخل متساوٍ، كلّ هذا دفع أباهما أن يضغط عليها لتترك العمل وتعمل في التدريس مع ساعات عمل ودخل ملائمين مثل أختها المعلّمة. تقول:

لأني عملت يوميًا أربع ساعات فقط، بدأ أبي يضغطني ويقول لي: "أنت لا تكسبين الأجر الكافي". كان هذا عندما أنهت أختي دراستها وبدأت تعمل مدرّسة في المدرسة وتكسب الأجر الجيّد وتعود الساعة الثانية ظهرًا إلى البيت. أمّا أنا، فعملت حتّى الساعة الثامنة ليلاً، أقضي ساعات عمل طويلة من غير أجر ملائم. أصبح أبي يفكّر من جديد في ما إذا كان هذا العمل يناسبني أم لا. فقرّر لي قائلاً: "هذا العمل لا يناسبك. يجب أن تتركه وتعودي للعمل معلّمة. شعرت بالإحباط، لأنني قادرة على العمل ساعات أكثر ولكّثهم لا يعطونني أيّة فرصة.

ثمّة مثال آخر نجده في عدم موافقة ممرّضات يهوديات أن يدخلن القرى العربيّة في سيّارة العمل خوفًا من العرب، ممّا يجعل الممرّضة العربيّة تتكل على أبيها أو أخيها في هذا الشأن في ساعات الليل المتأخّرة أو الصباح المبكرة، ولا سيّما أنّها تقيم في قرية مسلوّبة الاعتراف.<sup>3</sup> تروي إحدى النساء قائلة:

كان الأمر صعبًا جدًّا لأنّ سيّارة المستشفى رفضت الدخول إلى بلدي. السائق اليهوديّ والممرّضات اليهوديات رفضوا الدخول. في البداية كانوا يُقلّونني من المفتق الذي يبعد عشرات الكيلومترات عن بيتي. الوقوف هناك لوحدي كان خطيرًا. في الأيام الأولى، كانت الممرّضات اليهوديات يقلن: "هذا لن يحدث. لن ندع هذا يحدث أبدًا! نحن لا ندخل إلى القرية". كُنّ يجرحنني في تعليقاتهنّ. كلّ واحدة منهنّ كانت تتمييز بأخذها وتوصيلها إلى دارها، بينما أنا اضطرّرت أن أنتظر بعيدًا عن بيتي في المفتق، وهو ما صعب الأمر على أهلي.

هذا ما تسمّيه كُرنشو (Crenshaw, 1993, p. 1249) "التبعيّة المتقاطعة، وهي تنتج عن فرض أدّيّة تتقاطع مع أدّيّة مسبقة وتولّد بعدًا آخر من الخضوع". ثمّة مثال آخر لهذا التقاطع لنحظه في تعزيز النظام القبليّ واستهدافه كمؤسّر (قبليّ) لقمع المرأة ووضعها

3. هنالك ما يقارب أربعين قرية قديمة لم تهجّر ويقطن فيها عرب النقب، لكن لم تعترف بها حكومات إسرائيل المتعاقبة كقرى؛ لذلك تسمّى "مسلوّبة الاعتراف"، فُتعاقِب من قِبَل الدولة بسلبها الخدمات الأساسيّة -كالكهرباء والمياه الجارية والمواصلات والبنية التحتيّة وهدم البيوت- لأنّها تُعدّ "غير قانونيّة" من منظور الدولة.



تحت بنية أخرى من السيطرة التي يعود إنتاجها في التاريخ الاستعماري. يُظهر التاريخ الكولونيالي أنّ "سياسة الوجود"، التي تمنح الامتيازات والقوة للزملاء التقليديين كي يتمكنوا من فرض النظام على مجموعتهم، ومن الإبقاء على أفرادها رعايا لا يُخلون بالنظام العام، هذه السياسة جرى استخدامها كإستراتيجية من قبل أنظمة كولونيالية كثيرة في تاريخ العرب والفلسطينيين في الشرق الأوسط (Khatar, 2001; Watenpugh, 2006). هذه الإستراتيجية تتواصل في أيامنا الحالية أيضًا تحت سيادة دولة إسرائيل؛ فسجن البدو في بلدات جرى تقسيمها إلى أحياء بحسب المنشأ القبلي، وبناء مدارس تحمل اسم القبيلة نفسها، ومواصلة سياسة التعيينات القبليّة غير المهنيّة. كلّ هذه تشكّل استمرارًا لسياسة بناء التحالفات مع القيادة القبليّة التي سُتُخدم لاحقًا (كما يُظهر البحث الحالي). تشكّل هذه الإستراتيجية حجر عثرة أمام نموّ فئة مهنيّة من النساء البدويّات. هذه الشيفرة القبليّة تعززها مؤسّسات الدولة المختلفة التي تعمل في البلدات البدويّة في النقب، كمكاتب الخدمات الاجتماعيّة، والشرطة، ووزارة التربية والتعليم. هذه المؤسّسات أبقّت فراغًا يعمل فيه البوابون القبليّون ضدّ النساء المهنيّات دونما تدخّل من مؤسّسات الحكم، عندما يستدعي الأمر مثل هذا التدخّل والإشراف المهنيّ.

تعزيز النعرة القبليّة، أو ما يسمّيه ممداني (Mamdani, 1996) "القانون العرقيّ" من قبل الكولونياليّة الاستيطانيّة، يرمي إلى السيطرة على السكّان الأصليّين عبر مؤسّساتهم هم. هذا الأمر تطبّب من المستعمر وُضِعَ الأصليّين في مؤسّساتهم، وبناء طبقة معيّنة يمكن بواسطتها التحكّم بهم ومنعهم من تخطي حدّ التقاليد والأعراف والخروج إلى فضاءات السوق الكولونياليّ الحرّ. تسويغ مثل هذا الفصل جرى بمفردات التعدّدية الإثنيّة، لا بمفردات العنصريّة. على هذا النحو أصبحت القبليّة أداة وسيطة للإقصاء الكولونياليّ، وجرى بالتالي تحويل الخطاب من خطاب عرقيّ إلى خطاب قبليّ.

معظم المستطلّعات في هذا البحث تحدّثن عن التوتّر بين الشيفرات القبليّة (على سبيل المثال: عدم التدخّل في شؤون قبيلة أخرى، وحظر الكشف عن معلومات تتعلق ببن أو ابنة القبيلة) والشيفرات المهنيّة (كالشيفرات العلاجيّة التي تستوجب تدخّلًا علاجيًّا، بل كذلك تدخّلًا قانونيًّا، في أمور القبائل الأخرى، أو إخراج معلومات من القبيلة لأهداف مهنيّة). هذا التصادم يُفضي -في الكثير من الحالات- إلى إطلاق التهديدات، وكذلك إلى ممارسة العنف ضدّ النساء اللواتي يعملن في البلدة البدويّة (ولا سيّما العاملات الاجتماعيّات والمحاميات منهنّ)، وعلى ضوء ذلك، ترى المستطلّعات أنّ العمل في بلداتهنّ يحمل في طيّاته مساوئ جمّة، لأنّ "المرأة العاملة في المجتمع البدويّ ليست محميّة".

بسبب وجود العَقْد غير المكتوب بين المؤسّسة والقبيلة، لا تقع العاملات أو المعالجات الفلسطينيات وحدهنّ أسيرات هذا الفَحّ المتقاطع، بل يعاني منه المعالجون كذلك. فالنساء اللواتي يقعن في دائرة الخطر (بسبب العنف، والنزاع على وصاية الأولاد، والطلاق، وتعدّد الزوجات) يطلبن مساعدة من العاملات الاجتماعيات والمحاميات اللواتي يعملن في مراكز المساعدة العربيّة غير الحكوميّة في النقب (كالمنظّمات الحقوقيّة النسائيّة -على سبيل المثال). لكن السعي لتخليص المتوجّهات من دائرة الخطر ومحاولة العثور على حلّ في الأطر القانونيّة القائمة يواجهه في حالات عديدة رفضًا من قِبَل المؤسّسات اليهوديّة التي تخشى الإخلال بالمعايير السلوكيّة التقليديّة، فتقوم بإعادة المعالجة إلى الأجسام القبليّة البطركيّة. وكما ذكرت إحدى المحاميات، "يجري إغلاق نصف الملفات لأننا لا ننجح في عمل أيّ شيء في القضايا المطروحة فيها. عندما نتوجّه إلى أقسام الخدمات الاجتماعيّة، ترفض العاملات أو المشرفات عليها -وغالبيتهم من اليهوديات- تطبيق القانون وحماية النساء". في هذه الحالة، تتولّد سلسلة من تقاطعات هياكل القوّة -أي تقاطع أدبّي هيكليّ قوّة واحد مع قمع هيكليّ قوّة آخر، ومعا يولدان مزيدًا من القمع (Crenshaw, 1993).

## خلاصة

عمليّة قطع الطريق على نموّ الطبقة الوسطى المهنيّة وإقصائها من الحيّز العامّ تجري بواسطة عدم الاعتراف بالطبقة الاقتصاديّة والمهنيّة، بالقوّة التي تجلبها النساء إلى هذا الحيّز. يتجسّد عدم الاعتراف هذا في تكرار مساعي لاعبيّ الأطر المهيمنة لمعاينة وتأديب (Disciplining) النساء في الحيّز العامّ، وبالتالي تثبيتهنّ في هويّة جوهرانيّة (Essential) تولّد الإقصاء العنصريّ والقبليّ والجندريّ والدينيّ. عدم الاعتراف بحضور الأصلائيّ يكرّس شرعيّة وجود المستوطن. عندما ينجح حضور الأصلائيّ في تحديّ آليات المستوطن، يتولّد ما يُطلق عليه ألبير ميمي "عقدة نبرون" (Nero complex) وذلك "عندما يعترف المستوطن بأنّه مضطهد ومحتلّ، ويؤكّد الأمر على كونه ناهبًا/استغلاليًّا غير شرعيّ ولا يستحقّ الحصول على امتيازات" (Memmi, 1965, pp. 96-97).

لذا، من خلال ارتدائهنّ هويّة وعي طبقيّ وهويّة مهنيّة في الحيّز المهيمن، قد تُقوّص النساء الفلسطينيات المهنيّات اللواتي يحاولنّ الدخول إلى الساحة الكولونياليّة كمتساويات (لا على الصعيد الاقتصاديّ فحسب، وإنّما كذلك على صعيد الوعي)، قد يقوّصن موازين قوى السيطرة على الحضور الأصلائيّ في الحيّز الكولونياليّ.

يرى المنظور الكولونياليّ/الإسرائيليّ جسد المرأة الفلسطينيّة تهديدًا يجب على الدولة الاستعماريّة التخلّص منه والتحكّم به. من خلال استعمار جسد المرأة الفلسطينيّة،

تستعمر إسرائيل جميع الفلسطينيين (Wadi, 2012). هذا المنظور يترك بصماته على الجسد المستعمر، كما تروي قاسم (Kassem, 2011) في كتابها الذي يروي قصة الجيل الأول من نساء النكبة. فالمرأة الفلسطينية تنظر إلى استعمار واقتحام أرضها كما تنظر إلى اقتحام جسدها. عندما تُستعمر الأرض، يكون جسد المرأة في خطر، لأنها تصبح هدفاً للعنف الجنديّ (كالاغتصاب والعنف الجنسيّ) من قبل المستعمر. يعزّز هذا العنف الدّور الأبويّ للرجل كحامي للمرأة. هكذا تُسلب من المرأة قوتها الفاعلة وتوضع في قالب الضحية التي هي بحاجة ماسّة إلى حماية الرجل. هذا الخطاب الاستعماريّ يرمي إلى منع وصول الجسد الفلسطينيّ إلى الحيّز الاستعماريّ. في المقابل، أشير في هذا البحث إلى دخول المرأة إلى الحيّز الاستعماريّ بشكل جسد برجوازيّ "قانوني" و "شرعي"، يعمل المستعمر على محوه بطرق وأساليب حكيمة / ذكيّة.

بناء على متابعتي لمفهوم هرميّة "الجسد الطبقيّ" (Class body) لبورديو (Discussed in Mason, 2013)، الذي من خلاله جسّد المرأة وكلّ من هو ليس أبيض اللون يُعدّ غير إنسانيّ وخارج السيطرة، على العكس من الجسد الأبيض البرجوازيّ المنظم والمثقف، أدعي في هذه الورقة أنّ الجسد المنظم والمثقف للمرأة الفلسطينية الذي يدخل الحيّز الاستعماريّ يهدّد هرميّة هذا الجسد الطبقيّ. حضور الجسد الطبقيّ البرجوازيّ للنساء المهنيّات الفلسطينيات هو حضور غير مرغوب؛ وذلك أنّه يهدّد نموّ وسيادة الجسد الطبقيّ والبرجوازيّ الذي يسيطر على هذا الحيّز.

التهديد الكامن في هذه الأجساد -على نحو ما تدّعي ميسون- هو في تطوّرها وانطلاقها كجماعة/عرق، لا بالضرورة كأفراد (Mason, 2013, p. 694). بكلمات أخرى، حضور المجموعة الطبقيّة الأصلية - الفلسطينية يؤكّد إمكانية تطوّر هذه الطبقة، وبذلك تهدّد تكاثر وازدياد هذا الجسد العدو (الفلسطيني).

## المراجع

- أبو عجاج، سليمان؛ وبن ديفيد، يوسي. (1988). التربية التقليدية لدى بدو النقب. **ملاحظات على موضوع البدو** ("محرّوت بنويبيه هيدويم")، 19. شديّه بؤكير. ص 1-14. [بالعبريّة]
- أمارة، محمّد؛ ومرعي، عبد الرحمن. (2011). مسمّيات هويّة العربيّ - الفلسطينيّ وتأثيرها في الواقع الإسرائيليّ. **الحصاد**، العدد 1. الكليّة الأكاديميّة بيت ييزل.
- غرّة، رمسيس (محرّر). (2015). **المجتمع العربيّ في إسرائيل** (7). **السكّان المجتمع والاقتصاد**. القدس: معهد فأن لير.
- چولدين، سيجال؛ وكمب، أدريانا. (2008). غربة وخصوصية: سياسة أحياء ("بيو-بوليتكس") مهاجرات العمل، جسم وجندر. لدى: يهودا، شنهاف؛ ويوسي، يونا (محرران). **العنصريّة في إسرائيل**. رعنانا: معهد فأن لير. [بالعبريّة]
- منّاع، عادل (محرّر). (1999). **الفلسطينيّون في القرن العشرين: نظرة من الداخل** (دراسات حول المجتمع الفلسطينيّ). القدس: معهد فأن لير. [بالعبريّة]
- هوز، رون؛ وكينان، عينات. (1997). **جوانب شخصيّة ومجتمعيّة للأسباب التي تؤثّر على استمرار تعليم الفتيات في المدارس البدويّة في منطقة الجنوب** (تقرير بحث). تل أبيب: معهد موفيت. [بالعبريّة]
- يوناي، يوفال؛ وكراوس، فيرد. (2010). ثقافة أم بنويّة الفرص؟ لماذا لا تشارك النساء الفلسطينيات بشكل كامل في سوق العمل؟. لدى: فيصل، عزايزة؛ وخولة، أبو بكر؛ راحيل، هيژنس-لّزروفيتس؛ وأسعد، غانم (محررون). **نساء عربيّات في إسرائيل: وصف حالة ونظرة مستقبلية** (ص 237-259). تل أبيب: دار رموت للنشر. [بالعبريّة]
- Abdo, Nahla. (2011). **Women in Israel: Race, gender and citizenship**. London and New York: Zed Books.
- Abu-Bader, Sliman, & Gottlieb, Daniel. (2009). **Poverty, education and employment in Arab-Bedouin society: A comparative view**. Jerusalem: National Insurance Institute, Research and Planning Administration.
- Abu-Saad, Ismael. (2008). [State rule and Indigenous resistance among Al Naqab Bedouin Arabs](#). **Hagar: Studies in Culture, Polity and Identities**, 8(2). Pp. 3-42.
- Ben-David, Yossi. (2000). **Cultural and environmental reasons that affect Bedouin children dropout from school**. Report submitted to Israeli ministry of education. Jerusalem: Institute for Studying Israel.
- Bourdieu, Pierre. (1989). Social space and symbolic power. **Sociological Theory**, 7(1). Pp. 14-25.
- Crenshaw, Kimberly. (1993). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, 43. Pp. 1241-1299.

- Fanon, Franz. (1963). **The wretched of the earth**. New York: Grove Press.
- Foucault, Michele. (1980). **The history of sexuality, Vol. 1: An introduction**. New York: Vintage Books.
- Good, Kenneth. (1976). Settler colonialism: Economic development and class formation. **The Journal of Modern African Studies**, 14(4). Pp. 597–620.
- Herzog, Hanna. (2004). Both an Arab and a woman: Gendered, racialized experiences of female Palestinian citizens of Israel. **Social Identities**, 10(1). Pp. 53–81.
- Hunter, Shona. (2010). What a white shame: Race, gender and white shame in the relational economy of primary health care organizations in England. **Social Politics**, 17(4). Pp. 450–476.
- Jabareen, Yosef. (2017). Controlling land and demography in Israel: The obsession with territorial and geographic dominance. In Rouhana, Nadim, N. (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 238-265). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kassem, Fatmah. (2011). **Narrative histories and gendered memory**. London: Zed Books.
- Khatab, Nabil. (2002). Ethnicity and female labor market participation: A new look at the Palestinian enclave in Israel. **Work, Employment and Society**, 16(1). Pp. 91–110
- Khatar, Akram. (2001). **Inventing home: Emigration, gender and the middle class in Lebanon, 1870-1920**. Berkeley: University of California Press.
- King, Tiffany. (2013). **In the clearing: The black female bodies, space and settler colonial landscapes**. [PhD thesis, University of Maryland, College Park].
- Kressel, Gideon. (1992). **Descent through males: An anthropological investigation into the patterns underlying social hierarchy, kinship, and marriage among former bedouin in the Ramla-Lod area**. Weisbaden: Otto Harrassowitz.
- Lemke, Thomas. (2011). **Biopolitics: An advanced introduction**. New York and London: New York University Press
- Lewin-Epstein, Noah, & Semyonov, Moshe. (1994). Sheltered labor markets, public sector employment and socio-economic returns to education of Arabs in Israel. **American Journal of Sociology**, 100(3). Pp. 622–651.
- Mamdani, Mahmood. (1996). **Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Princeton, NJ: Princeton Studies.

- Mason, Katherine. (2013). Social stratification and the body: Gender, race and class. **Sociology Compass**, 7(8). Pp. 686–698.
- Memmi, Albert. (1965). **The colonizer and the colonized**. Beacon Press.
- McEwan, Cherly. (2009). **Postcolonialism and development**. London: Routledge.
- Morgensen, S. Lauria. (2012). Theorizing gender, sexuality and settler colonialism: An introduction. **Settler Colonial Studies**, 2(2). Pp. 2-22.
- Nasasra, Mansur. (2015). Ruling the desert: Ottoman and British policies toward the Bedouin of the Naqab and Transjordan region 1900–1948. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 42(3). Pp. 1–23.
- Robinson, Glen. (1993). The role of professional middle class in the mobilization of Palestinian society: the medical and agricultural committees. **International Journal of Middle East Studies**, 25(2). Pp. 301-326.
- Rosenfeld, Henry. (1978). The class situation of the Arab national minority in Israel. **Comparative Studies in Society and History**, 20(3). Pp. 374-407.
- Rouhana, Nadim, & Sabagh-Khoury, Areej. (2014). Settler colonial citizenship: Conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205-255.
- Smith, Andrea. (2003). Not an Indian tradition: The sexual colonization of native peoples. **Hypatia**, 18(2). Pp. 70–85.
- Steele, Claude. (2009). A threat in the air: How stereotypes shape intellectual identity and performance. In Taylor, Edward; Gillborn, David, & Ladson-Billings, Gloria (Eds.). **Foundations of critical race theory in education** (pp. 163-189). New York and London: Routledge.
- Stoler, Ann. (1997). **Race and the education of desire**. Chapel Hill, NC: Duke University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2016). The occupation of the senses: The prosthetic and aesthetic of state terror. **British Journal of Criminology and Justice**, 57(6). Pp. 1279–1300.
- Taraki, Lisa. (2008). Urban modernity on the periphery: A new middle class reinvent the Palestinian city. **Social Text**, 95(26). Pp. 60-81.
- Turner, Mandy & Shweiki, Omar. (2014). **Decolonizing Palestinian political economy: De-development and beyond**. New York: Palgrave Macmillan.

- Veracini, Lorenzo. (2010). **Settler colonialism: A theoretical overview**. New York: Palgrave Macmillan.
- Wadi, Shahd. (2012). Palestinian women's bodies as a battlefield. In Capeloa, Isabel, & Matintz, Adriana (Eds.). **Plots of war: Modern narratives of conflict** (pp. 114-123). Berlin: Walter De Gruyter.
- Watenpugh, David. (2006). **Being modern in the Middle East: Revolution, nationalism, colonialism and the Arab middle class**. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wekker, Gloria. (2016). **White innocence: The paradoxes of colonialism and race**. Chapel Hill, NC: Duke University Press.
- West, Michael. (2002). **The rise of an African middle class: Colonial Zimbabwe, 1898–1965**. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 133–171.
- Yiftachel, Oren. (2009). Ghetto citizenship: The Palestinian Arabs in Israel. In Rouhana, Nadim, N., & Sabbagh-Khoury, Areej (Eds.). **Israel and the Palestinians: Key terms** (pp.56-61). Haifa: Mada Center for Applied Research.





— الباب الثالث —  
في فاعلية المستعمر

---



# السيدة كيرن كيمت: تشكّل هُوِيّات رجوليّة فلسطينيّة في ظلّ الحكم العسكريّ

عرين هوّاري<sup>1</sup>

## ملخّص

عاش الفلسطينيون الذين بقوا في وطنهم بعد نكبة فلسطين في ظلّ نظام استعماريّ استيطانيّ فَرَصَ عليهم حكمًا عسكريًّا رسميًّا استمرّ منذ عام 1948 حتّى عام 1966. سعى الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ، كأبيّ استعمار استيطانيّ آخر، منذ إقامته عام 1948 إلى استبدال السكّان الأصليين، والسيطرة على أراضيهم ومقدّراتهم ووضعهم داخل معازل (Veracini, 2014; Wolfe, 2006). وقد عمل نظام الحكم العسكريّ، وهو أحد أهمّ آليات القمع في ظلّ الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين بعد النكبة، من أجل أهداف عدّة من أهمّها منع عودة اللاجئين الفلسطينيين، ومصادرة الأرض والمقدّرات والممتلكات الفلسطينية، والسيطرة على الحيز الفلسطينيّ، وعلى لقمة العيش، وكذلك على الحراك السياسيّ. تلك الممارسات الاستعماريّة -وكذلك تحديّها- تشابكت مع البنية الاجتماعيّة وأثّرت في هندسة هُوِيّة المجتمع الفلسطينيّ وديناميكيّاته الداخليّة، ولا سيّما علاقات الجنوسة، وفي تشكّلات الهُوِيّات الرجوليّة لدى الفلسطينيين.

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

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

علاقة وثيقة مع الرجولة المهيمنة. تلك الرجولة، بخلاف الرجولة المقترنة بالاهتمام بالشأن العامّ، تحظى بالإجماع، وتظهر كوظيفة شبه حصريّة للرجل وتُقصى منها غالبية النساء. وفي حين ترتبط الرجولة بالإعالة، فإنّ المرأة المثاليّة في نظر أولئك الرجال تكاد لا تظهر إلاّ أمّاً وزوجاً التي تربي أطفالها وتحافظ على "شرفها" و "سترها".

## مقدّمة

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

هذا ما قاله لنا الأستاذ ونحن في نزهة مدرسيّة حين كنّا في الصفّ الخامس أو السادس. كان كلامه حازماً، بل منذراً كذلك. لم يكن جديداً عليّ أن أرى معلّماً أو معلّمة يهاب مسؤولاً أعلى منه؛ فكثيراً ما طُلب إلينا المحافظة على نظافة مدرستنا قبل زيارة مفتّش المعارف؛ وهو المسؤول الأكبر عنّا، ذلك المعيّن من قبل وزارة التربية والتعليم الإسرائيليّة.<sup>2</sup> ولكن كان اللافت للنظر إنّذاك بالنسبة لي خشية أستاذي "الكبير" من "امرأة"؛ فقد اعتقدت أنّ الكيرن كيمت هي امرأة، وسألّت نفسي: "من تكون السيدة كيرن كيمت؟<sup>3</sup> ولماذا يخشاها أستاذي؟ فالرجال لا تخشى النساء".

بوصفي طفلة صغيرة، كنت أشعر دائماً أنّ الحيز من حولنا ليس لنا، ولطالما رأيت أبي ورجالاً آخرين في عائلتنا يتحاشون أيّ مواجهة مع السلطة، أو مع أصغر ممثليها درجة. فكثيراً ما سمعت أبي يذكّر أمّي بحمل بطاقة الهوية حين كنّا نطلق أو نتوجّه إلى ما هو خارج حدود مدينتنا الصغيرة إلى أقرب قرية. كان يخاطبها متوتّراً وحازماً قائلاً لها: "جبي الهوية أحسن ما يمسكونا ونعلّق". ما زلت أذكر أبي. كنت أخاف أن "يمسكونا ونعلّق" على الرغم من أنّ أبي وأمّي لم يسافرا قطّ دون بطاقة هويّة، وعلى الرغم من أنّنا لم نرتكب أيّ ذنب.

يقوم الاستعمار الاستيطانيّ أساساً على مبدأ الاستيلاء على الأرض والحيز، وعلى محو السكّان الأصليّين (Veracini, 2011; Wolfe, 2006). ولأنّ المشروع الصهيونيّ مشروع استعماريّ استيطانيّ، كان -ولا يزال- أميناً لهذا النهج ومنشغلاً بفكرة السيطرة على أرض فلسطين التاريخيّة ومحو سكّانها الأصليّين، محاولاً تغيير الواقع الديمجرافيّ في فلسطين

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

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

من خلال تهجيرهم من وطنهم<sup>4</sup> ففي حين أدت النكبة إلى هدم معظم القرى الفلسطينية وتهجير الغالبية العظمى من أبناء الشعب الفلسطيني ليصبحوا لاجئين خارج أو داخل وطنهم (صباغ- خوري، 2015، ص 37-58؛ Pappé, 2007; Khalidi, 1992). بقيت -بعد إقامة إسرائيل حتى عام 1952 - السيطرة على الأرض والتخلُّص من السكَّان الأصليين هما السياسة الموجهة لإسرائيل، وهو ما أدى إلى تهجير آلاف الفلسطينيين (كمرلينج ومجدال، 1999، ص 47؛ Sa'di, 2011, pp. 84-88; Masalha, 1997, pp. 27-29). ولكن منذ عام 1952، اتضح لإسرائيل أنَّ الطرد الجماعي للفلسطينيين الذين بقوا في وطنهم لم يعد ممكناً (Sa'di, 2011). تلك الحقيقة أدت -على نحو ما يرى أحمد سعدي- إلى التحوُّل من سياسة التشديد على الطرد إلى التشديد على السيطرة والمراقبة (وذلك دون التنازل عن الأولى، وإنَّما بممارستها حين تكون ممكنة كحالة الحرب أو من خلال الترانسفير الناعم) (Ibid).

كان نظام الحكم العسكري، الذي فُرض على الفلسطينيين الذين بقوا داخل الخط الأخضر بعد النكبة وإعلان إقامة دولة إسرائيل بين الأعوام 1948-1966، من أهم آليات الاستعمار الاستيطاني التي استخدمتها دولة إسرائيل تجاه الفلسطينيين الذين بقوا في وطنهم بعد النكبة، ومن خلاله استطاعت تنفيذ سياساتها أعلاه في سلب الأرض والمراقبة والسيطرة. وقد أعلنت إسرائيل الحكم العسكري اعتماداً على أنظمة الطوارئ الانتدابية لعام 1945 التي تبناها المجلس المؤقت للدولة، ولاحقاً صدَّق عليها الكنيست (بويميل، 2015؛ جريس، 1973، ص 25-68).

مكَّن الحكم العسكري لإسرائيل من تثبيت دولتها بعد عام 1948، ومن الاستمرار في تطبيق أهدافها الاستعمارية الاستيطانية، بما فيها مصادرة أكثر من 60% من أراضي المواطنين الفلسطينيين، ومنع مهجري الداخل من العودة إلى بلداتهم، وتحديد عدد التصاريح المعطاة للعمَّال العرب للخروج من بلداتهم بناء على احتياجات إسرائيل في بناء مستوطنات جديدة على الأراضي العربية.

يكشف أحمد سعدي (2011) من خلال مراجعته للأرشيفات الإسرائيلية عن تطبيق خطتين شاملتين، عكستا أجنُدت إسرائيل نحو المواطنين الفلسطينيين خلال العقدين الأوَّلين من إقامة الدولة، بالتوازي مع السيطرة على الأرض، وفي حين لم يبق فيه التهجير الجماعي ممكناً يُسخَّر المستعمر من أجل مشروعه الاستيطاني سياسة العزل والسيطرة

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

والمراقبة؛<sup>5</sup> حيث اعتمدت الأولى على السيطرة السياسيّة، والتبعية الاقتصادية والمراقبة، بينما اعتمدت الثانية -فضلاً عن الممارسات السابقة- على سياسة "تنظيم الأسرة"، ورفع مستوى تعليم النساء والتشجيع على الهجرة بغية تخفيض معدّل النموّ السكانيّ (Ibid). ويدّعي سعدي وآخرون أنّ هذه السياسة استمرّت طوال عقود أخرى بعد فترة الحكم العسكريّ من خلال تبني وثيقة كنيج، مثلاً، عام 1976 (المصدر السابق).<sup>6</sup> ويؤكّد پابه على استمرارها كذلك في العقود الأخيرة (Pappe, 2011, pp. 94-134). ومؤخراً ادّعت سونيا بولس، في قراءتها للتقرير الصادر عن اللجنة الوزارية المشتركة حول تعدّد الزوجات لدى المجتمع البدويّ في النقب، المقامة بتكليف من الحكومة الإسرائيليّة، أنّ سياسات إسرائيل في معالجة قضية تعدّد الزوجات تُحدّد وفق مصالح إسرائيل الديمجرافية والأمنيّة التي ترى الفلسطينيين خطراً ديمجرافياً وأمنيّاً على حساب حقوق الضحايا (Boulos, 2021).

عملت مؤسّسة الحكم العسكريّ بالتكامل والانسجام مع جهازيّ الشرطة وجهاز الأمن على منع أيّ نشاط سياسيّ أو ثقافيّ أو اجتماعيّ مستقلّ داخل المجتمع الفلسطينيّ داخل الخطّ الأخضر، ولاحتقت وحظرت أشكال النشاط السياسيّ كافة، بالإضافة إلى ملاحقة الناشطين أنفسهم. وشجّعت على التعاون مع سلطات الحكم العسكريّ وعلى التفرقة بين السگان (دلّاشة، 2015؛ كبه، 2014؛ كوهن، 2006؛ Pappe, 2012, pp. 229-263).<sup>7</sup>

وقد كان الحزب الشيوعي الإسرائيليّ الحزب السياسيّ الوحيد غير الصهيونيّ الذي سُمح له بالعمل داخل المجتمع الفلسطينيّ، والذي ناضل ضدّ الحكم العسكريّ ولقي بعض أعضائه الملاحقة السياسيّة كذلك (كبه، 2015، ص 325). وفي العام 1959، العام الذي شهد تخفيفاً في إجراءات الحكم العسكريّ، تشكّلت حركة الأرض<sup>8</sup> التي أسّسها مجموعة من المثقّفين التابعين للتّيّار الوطنيّ، وكانت تلك هي المحاولة الأولى لتنظيم الفلسطينيين على أسس قوميّة. لاحقاً، حُظرت الحركة قبل الجولة السادسة من انتخابات

5. كذلك ادّعى إبان لوستنيك، في كتابه "العرب في إسرائيل"، أنّ إسرائيل مارست نظام تحكّم فعّالاً جدّاً تجاه مواطنيها العرب في العقود الثلاثة الأولى، مبنياً من ثلاثة مركّبات: التفرقة؛ الاعتماد على الدولة والتعاون معها (Lustick, 1980).

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

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

8. لاحقاً، عبّرت حركة الأرض اسمها ليكون "القائمة العربيّة الاشتراكيّة".

الكنيست، بعد اتّهامها بمقاومة ومناهضة وجود دولة إسرائيل.<sup>9</sup> وفي منعه لأنواع التّنظّم السياسيّ كافة، كرّس نظام الحكم العسكريّ قيادات العائلات والمخاتير ممثّلين مقبولين لدى الحكومة، وهو ما أثر في تكريس المباني الاجتماعيّة التقليديّة، وبالتالي المؤسّسة البطريركيّة.

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

وبالتالي فقد عمدت الصهيونيّة -كما ذهب بشارة (A. Bishara, 2017, pp. 137-155)- إلى خلق نوعين من المواطنة في إسرائيل مختلفين اختلافاً جوهريّاً: "المواطنة الأساسيّة" لليهود، و "المواطنة العرّضيّة" للعرب، أو -كما جادل روحانا وصّبّاغ - خوري (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2015) "مواطنة استعماريّة استيطانيّة". ولعلّ قانون يهوديّة الدولة، أو ما يُعرّف بـ "قانون القوميّة"، قد أرسى الصورة النموذجيّة لتراثيبيّة المواطنة في إسرائيل، وهو يُعتبر قانوناً استعماريّاً عنصريّاً ينطوي على خصائص مرتبطة بنظام "فصل عنصريّ" وبالتالي يخالف القانون الدوليّ (Jabareen & S. Bishara, 2019).

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

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

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

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

على وجه الخصوص، سوف أقرأ هذه التشكّلات ضمن سياق الممارّسات السياسيّة والقانونيّة وتلك المرتبطة "بالأمّن" خلال فترة الحكم العسكريّ. وسأحاول كذلك تحريّ صورة "المرأة الشريفة" وأدوارها الجنديّة لدى هؤلاء الرجال. ولكن قبل ذلك سأقارب مفهوم الرجولة كمفهوم متشكّل تاريخيًا وسياسيًا وثقافيًا.

## من هو الرجل؟

يعتبر العديد من الباحثين الهُويّات الجنسانيّة هندسة اجتماعيّة ومنتجًا تاريخيًا يعتمدان على السياق الاجتماعيّ والثقافيّ، مكرّسين في أنظمة القوّة (Connell, 2005; Cornwall & Lindisfarne, 1994; Millett, 1970; Scott, 1986). يقودنا مثل هذا التوصيف إلى قراءة الأنوثة والرجولة كتعبيرات عن الأعراف والممارّسات التي تتّرحمها العناصر المؤثّرة ثقافيًا واجتماعيًا، وهي بالتالي هُويّات تاريخيّة وليست جوهرانيّة أو عالميّة.

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

تُشدّد كويل على مفهوم **"الرجولة المهيمنة"**، كمحصّلة للصراع لمجموعة من الرجال تحاول فرض سيطرتها من خلال اللجوء إلى تعريفات اجتماعيّة لمفهوم الرجولة (Ibid). هذه الرجولة ليست ثابتة، وإنّما هي عرضة للتحدّيات والتغيّرات الدائمة بتغيّر الظروف. بناء على ما ترى كويل، هذه الرجولة ليست الرجولة الطبيعيّة (Normal)، بل هي المعياريّة (Normative) أي التي تُفرض اجتماعيًا بوصفها النموذج المقبول والذي يقاس السلوك الاجتماعيّ بناءً عليه، ودومًا تستثني غالبية الرجال حول العالم، ويتمتع بها نفر قليل من الرجال فقط. وهي



تجسّد الطريقة "المثلى" ليكُون الشخص رجلاً، وتحاول أن تفرض على كلّ الرجال الآخرين أن يحدّدوا مكانتهم مقارنةً بها. وبالتالي فإنّ هذه الرجولة تُسزَعن إخضاع النساء والرجال لأنّها تستمدّ قوتها من خلال خنوع النساء لها وتواطؤ الرجال غير المهيمنين معها.

تتفاعل الرجولة مع أنظمة القوّة الأخرى مثل الاستعمار والطبقة، بحيث يُنظر إلى "الأخر"، في العديد من الحالات، على أنّه رجل "أقلّ وأدنى مكانةً رجوليّةً". ويُعَدّ النموذج الاستعماريّ للرجولة، في الكثير من الأحيان، النموذج المنشود من قِبَل الرجل "الأخر" المهتمّش، أو قد يحاول الرجل الآخر تحدّي هذا النموذج من خلال خطابه أو ممارساته. قد يكون هذا الأخير آخراً إنثياً أو قومياً أو طبقياً أو ذلك الواقع تحت الاستعمار.<sup>11</sup>

تُسلّط الأبحاث التي تتناول العلاقة بين النوع الاجتماعي والاستعمار الضوء على الطريقة التي يقوم بها المستعمِر بتشكيل رجولته من خلال السيطرة على أراضي وموارد المستعمَرين، ومن خلال تشكيل صور وتمثّلات للرجل المستعمَر مستخدماً من أجل ذلك العلوم والإثنوجرافيا والأدب والفنون (عدوان، 2003، ص 25-42؛ Schick, 1999؛ Moane, 1999؛ Hall, 1998؛ pp. 25-42). وقد صوّر المستعمَر تاريخياً على أنّه "أكل لحوم بشر، جوهراي (غير تاريخي) أحاديّ الصورة، أكل لحم الرجل الأبيض"، أو بأنّه "بدائيّ" تجب السيطرة عليه (Hall, 1998، pp. 180-200). وقد يلجأ المستعمِر كذلك إلى "إعادة إنتاج" صورة المستعمَر أو الرجل المضطهد من خلال صور جنسيّة قد تكون متناقضة، كأنّ يصوّر "مختّناً"، أو "لا جنسيّ" أو "شيقاً جنسيّاً"، وجميع التصويرات تخدم الهدف نفسه: الحطّ من رجولته (أرفين، 2003؛ عدوان، 2003، ص 25-42). في المقابل، اهتمّ بعض الباحثين على نحوٍ أساسيّ بالطريقة التي يشكّل فيها الرجل المستعمَر أو المضطهد هويته ارتباطاً بالرجولة المهيمنة للمستعمِر، حيث يلجأ "الأخر" الرجل، في الكثير من الأحيان، إلى استدخال الصورة الدونيّة التي أنتجها عنه الرجل المهيمن (بويارين، 2003؛ چلوزمان، 1997؛ طرابيشي، 1997؛ فانون، 2004). على سبيل المثال، تحدّث فانون عن توق الرجل الأسود ليصبح أبيض، وعن أمنيته أن تحبّه امرأة بيضاء. على وجه العموم، تساعدنا الدراسات المشار إليها آنفاً في أن ننظر إلى الرجل كنوع اجتماعيّ ليس بالضرورة قاهراً ومهيماً فقط، بل إنّه، بالتوازي مع الامتيازات التي يعيها مقابل النساء في نفس مجموعته، معظم الرجال في العالم يعانون من تشابك القمع الاستعماريّ أو الطبقيّ أو الإثنيّ مع القمع الجندريّ من قِبَل مجموعة قليلة من الرجال للغالبية العظمى منهم.

11. للاستزادة بشأن رجولة الرجل "الأخر" إنثياً، انظروا: (بويارين، 2003؛ چلوزمان، 1997؛ كپلان، 2003؛ Broad, 1994؛ Sasson-Levy, 2002).

وبشأن رجولة الرجل "الأخر" طبقياً، انظروا: (Nonn, 2000؛ Purser, 2009؛ Willott & Griffin, 1996).  
وبشأن رجولة الرجل "الأخر" المستعمَر، انظروا: (فانون، 2004؛ Schick, 1999؛ Moane, 1999؛ Hall, 1998).

يبحث الجزء المتبقي من المقال في الطريقة التي شكّل فيها الرجال الفلسطينيون هويتهم الرجولية في ظلّ الحكم العسكريّ الإسرائيليّ. ومن خلاله سأتناول الخطابات المتعلقة بالرجولة والأنوثة لدى هؤلاء الرجال، من منظور إبستمولوجيّ نسويّ يعتمد على منهجية البحث النوعيّ من خلال تحليل المقابلات الشخصية المعمّقة ذات الأسئلة المفتوحة، والتي تشير - في الغالب - إلى أهمّيّتها المنظّرات النسويات على نحو خاصّ حين يتحدّثن عن اللقاء مع النساء بهدف إسماع أصواتهنّ ورواياتهنّ، وإفصاح المجال لهنّ لسرد تجاربهنّ الحياتيّة بعمق وفهم معانيها وإعطائها المكانة كمصدر للمعرفة، وصوت لا يأخذ حقه في التاريخ الرسميّ أو في البحث التقليديّ (Reinharz, 1992). تمتاز هذه المنهجية بالحساسيّة للمجموعات المهمّشة التي لم تتعدّ التعبير عن رواياتها وإعلاء أصواتها والحديث بلغتها الخاصّة. وهي تسهم في بناء الثقة بين الباحثة والنساء الشريكات أو الرجال الشركاء في البحث. لا تكفي الباحثة النسوية بتحليل الكلمات المناسبة والروايات المتناسكة التي تسردها المشتركات في البحث، بل تصغي كذلك إلى الصمت والتردد والتوتّر خلال الحديث (DeVault, 1990). تمكّن هذه الطريقة كذلك من فهم مسارات مرّكبة لا يمكن فهمها من خلال منهجية البحث الكميّة.

أعي الفرق في النوع الاجتماعيّ بين النساء والرجال، لكنّي أرى أنّ اعتماد هذه المنهجية، على الرغم من أنّها طوّرت أساسًا ابتغاء إجراء المقابلات مع النساء، يفيد كذلك المقابلات مع الرجال، ولا سيّما الواقعون منهم تحت القهر الاستعماريّ الذين لا تمكّنهم من إسماع أصواتهم المنصّات الرجولية "لخطابات البطولة" ولا الأبحاث التقليديّة.

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

وقد قابلت خمسة عشر (15) رجلًا فلسطينيًا عايشوا فترة الحكم العسكريّ وتجاوزت سنّ كلّ منهم الخامسة عشرة (15) في بداية الخمسينيّات. خمسة من الرجال الذين قابلتهم كانوا من منطقة المثلث (كفر قرع وبقاّة الغربيّة)، بينما عاش سبعة منهم في الناصرة (ثلاثة منهم تعود أصولهم إلى قرى أخرى في الجليل: سخنين؛ سولم؛ كفر مندا)، بينما الرجال الأربعة المتبقّون هم من قريتين في الجليل الغربيّ (الرينة ويافة الناصرة). أحدهم اقتلّع وشُرّد من طبريا ونزح إلى قرية يافة الناصرة. رجل واحد فقط من الذين قابلتهم اخترته مع معرفتي المسبقة أنّه كان ناشطًا سياسيًا، وآخران أشارا خلال المقابلات إلى مشاركتهم في نشاطات سياسيّة.

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

يهود، بينما كان أحدهم منظم حركة الباصات في بلده، وآخر كان حارسًا. اثنان منهم عملوا في كراجات لدى مشغّلين يهود ولاحقًا أنشأ مِرَاتَيْن (كراجَيْن) خاصَّين بهما. اثنان آخَران عملا مستقلَّين؛ الأوّل عمل نجّارًا، والثاني بدأ كمقالول بناء ولاحقًا فتح دكانًا لبيع الكتب. اثنان عملا في سلك التعليم؛ الأوّل كان معلّمًا وأصبح لاحقًا مديرًا لمدرسة، والثاني عمل مدير مدرسة.

على الرغم من أنّ هذا البحث يعمل في حقل دراسات الجندر، ويُعنى في الأساس في فهم تشكّل الهويّات الرجوليّة وأثرها على تشكّل صورة المرأة لدى الرجال، وجدت أنّ الإصغاء لروايات الرجال أسهّم كذلك في توثيق الرواية الفلسطينية داخل الخطّ الأخضر التي لم توثّق على نحوٍ كافٍ حتّى اليوم. وفي هذه الحالة، أسهّم هذا الإصغاء في إعلاء أصوات الرجال الذين لم تُسمّع رواياتهم بصورة كافية. هم رجال مُقَصَّون عن حيزهم الجغرافي والسياسي، ويعيشون في ظلّ استعمار استيطانيّ وداخل مجتمع ذي بُنية ذكوريّة. وعلى الرغم من أنّي أرى أنّ لهذه الروايات قيمة تاريخيّة وتوثيقيّة كبيرة، لا أدعي أنّ ما قاله لي الرجال هو "الحقيقة المطلقة". أوّلًا لأنّه ليس هنالك شيء كهذا، وثانيًا لأنّني أعنى بالحقيقة كما يرونها هم وكما عاشوا وكما اختاروا أن يرووها خلال الالتقاء مع باحثة.

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

في محاولة لفهم الصورة فهّمًا أعمق، وابتغاء محاولة تتبّع الخطاب في فترة تشكّله، تناولت في تحليلي مجموعة قصص قصيرة فلسطينيّة كُتبت في تلك الفترة.<sup>13</sup> وأرى أنّه من الجدير أن أذكر أنّ تحليل هذه القصص ومخيالها الأدبيّ يعزّز الادّعاء المركزيّ الذي تحمله هذه الدراسة، والذي مفاده أنّ رجولة الإعالة والأسرة هي الرجولة المهيمنة لدى الرجال الفلسطينيين الذين عايشوا تلك الفترة، وأنّ الإعالة وظيفية مقتصرة على الرجال دون النساء.

12. أعددتُ هذا البحث على مراحل؛ فقد أُجريت المقابلات الأولى خلال سمنار شاركت فيه في الجامعة عند دراسة الماجستير، وكتبت مقالًا يعتمد على هذا البحث صدر في مجلّة "دفاتر عدالة" (هؤاري، 2004)، والجزء الثاني من المقابلات أُجريت خلال العام 2010 حين طوّرت البحث ليكون رسالة الماجستير في دراسات الجندر في جامعة بار إيلان بإشراف الأستاذة الدكتورة أوزنا ساسون ليقي.

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

## التأمّل في موقعيّتي (Reflexivity)

لقد كان مساري في هذا البحث مسارًا تعلّميًا بالنسبة لي؛ إذ بدأت فيه وأنا في سنواتي الأولى في الدراسات العليا كطالبة في برنامج الجندر. من أهمّ الفرضيات البحثية النسوية الأولى التي تعرّفت عليها خلال هذا المسار، كانت معرفتي أولًا أنّ الباحث/ة، كلّ باحث/ة، ليس/ت محايدًا/ة وربّما ليس موضوعيًا، بل هو منحاز، ولكن يبقى السؤال هو التالي: إلى ماذا وإلى من ينحاز؟ وإذ أدرك أنّني لست محايدة، ولا أريد أن أكون كذلك، فإنّني مع ذلك أتوخّى الموضوعية. وبالتالي أرى أنّه من واجبي أن أتأمّل في موقعيّتي كباحثة أولًا هي امرأة تبحث في تجارب عاشها رجال، وثانيًا تبحث في مجتمعها الذي تعيش واقعه السياسي والاجتماعي والثقافي وتسعى إلى إنتاج معرفة تسهم في تحريره، وكذلك من أجل إحقاق العدل الجندري وإنهاء مباني القهر على أوجهها (Ramazanoğlu & Holland, 2002). وبالتالي أرى أنّه من مسؤوليّتي أن أشرك القارئ والقارئة، وإنّ باقتضاب، في مساري التأمليّ في البحث لعله يفيد زملائي وزميلاتي في أبحاثهم الأولى بشأن قضايا مجتمعهم.

لقد كان هذا البحث من بين الأبحاث الأولى التي جاءت برواية مغايرة لتلك السائدة حول مجتمعنا، وهي الرواية المرتبطة بالمقاومة والتي اعتدنا عليها في خطابنا السياسيّ كما سألين لاحقًا. بما أنّني دخلت حقل البحث غير محايدة، فقد رافقني الحزن والغضب خلال المقابلات الأربع الأولى؛ إذ لم يكن من السهل عليّ أن أسمع من أحد الرجال جملة "المختار كان زلمتنا"، أي "الرجل الأفضل الذي نعطيه الوصاية علينا"، بينما يشير كلامه إلى أنّه يعي دور المختار في مساعدة السلطة في ممارساتها القمعية تجاه الفلسطينيين، أو أن أسمع مقولة أخرى تعني أنّ "الرجل الحقيقيّ" هو من ينجح في الهروب من مواجهة السلطة لا ذاك الذي يواجهها. لم أريد أن أسمع أنّ الرجولة هي مجرد مسعى للحصول على لقمة العيش. آلمني ألا يذكر أيّ من الرجال الأربعة اسم أحد "الأبطال" أو المقاومين السياسيّين أو الدينيين، حين سألتهم عن اسم الرجل الذي يروّنه مثاليًا. فقد كان مسعاي النسويّ أن تشمل هذه الأدوار النساء لا أن يتخلّى عنها الرجال. ولكن مسار البحث، وقراءة الأدبيات النسوية حول الرجولة، والدراسات حول القهر السياسيّ وتحديدًا حول النكبة وما تلاها من حكم عسكريّ، كلّ هذه علّمتني أنّ من واجبي البحثي والنسويّ أن أصغي وأفهم وأبحث، لا أن أصدر الأحكام. تعلّمت أنّني جئت لأسمع روايات رجال عاشوا مظالم الحكم العسكريّ على جلودهم ووجود عائلاتهم، وأنّني لم آت لأستحضر مجددًا رواية الصمود التي اعتدنا عليها في المنابر السياسية، وهي رواية مهمّة جدًّا وليست كاذبة، ولها قيمة تاريخية وسياسية، ولكنّها في الوقت نفسه ليست الوحيدة، وربّما ليست المركزية. اللقاء مع الرجال، والتوجّه النسويّ الذي يولي المهمّشين حساسية، علّمني أنّ رواية الخوف والصراع من أجل البقاء، وإنّ جاءت على حساب النضال

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

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

### لقمة العيش "صانعة الرجال"

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

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

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

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

كان يَرَجَّح بالأشخاص الذين قُيِّضَ عليهم وهُم بدون تصاريح في السّجن مباشرة. بعد سنتين، بدأوا باتّخاذ إجراءات قانونيّة لمحاكمتهم وتغريمهم. كان أخذ البيض والدجاج إلى حيفا ممنوعًا؛ حتّى الحمّص أو البقوليات كانت محظورة. كان رجال الشرطة في "تهلال" [مستوطنة يهوديّة في مرج ابن عامر] يجبرون الأشخاص الذين يحملون هذه المأكولات على النزول من الحافلات. وأولئك الذين كان يُلقى القبض عليهم وهم يحملون الدجاج معهم كانوا يَزَجُّون بهم والدجاجات في السجن.

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

14. جميع الأسماء الواردة هي أسماء مستعارة.

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

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

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

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

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

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

15. ذلك يعني أنّه لا يهتمّ بالشأن العامّ.

ومركزياً للهوية وتعريفًا لِمَا يعنيه أن يكون الشخص رجلاً حقًا، ولكنّه في الوقت ذاته يمكن أن يقوّضها (في حالة البطالة - على سبيل المثال) (Morgan, 1992, p. 79). وتقول جيسي برنارد (Bernard, 1981) إنّهُ منذ العام 1839، نظرًا للنموّ الصناعي والحضريّ المعاصر والذي رافقته عمليّة التحوّل من اقتصاد معيشيّ إلى اقتصاد السوق، أصبح توفير الطعام دَوْرًا حصريًّا للرجل. وتضيف برنارد أنّه على الرغم من التغيّرات التي حصلت منذ ذلك التاريخ، لا يبدل عن هذا التصوّر والفهم في المجتمعات الغربيّة حتّى الآن. وما زالت البطالة تُعدّ، حتّى في العقود الأخيرة، التهديدَ الأبرز للرجولة (Nonn, 2000; Willot & Griffin 1996, pp. 77-92). وما زال الناس في المجتمعات الغربيّة ينظرون إلى الرجال الذين يختارون البقاء في المنزل والاعتناء بالأطفال، بدلًا من الخروج للعمل، على أنّهم "غريبون" (Cohen & Durst, 2000). لكن في الوقت الذي ما زال فيه المجتمع الغربيّ، وبأثر مشروع الحداثة، يُعتبر الرجل المعيلَ الرئيسيًّا للعائلة، فإنّ المجتمع الفلسطينيّ حتّى العام 1948 لم يكن ينظر إلى العمل باعتباره دَوْرًا حصريًّا ومقتصرًا على الرجل. فقد كان المجتمع الفلسطينيّ بغالبية آنذاك مجتمّعًا من الفلاحين، وبدأت تشكّل وتبلور طبقة من البروليتاريا، وشكّلت النساء جزءًا لا يُستهان به من اليد العاملة (زعبي، 2013؛ Meari, 2010؛ Abdo, 2011). لكن سياسات الانتداب وحدث النكبة والاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ أسهموا في فقدان المرأة لدورها كعميلة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ خسارة الأرض والاقتصاد الزراعيّ أدّى إلى تغييرات في أدوار العائلة الفلسطينية؛ فقد خسرت هذه العائلة دورها الإنتاجيّ واستعاضت عنه بتعزيز دورها الإنجابيّ، وبالتالي فقد خسرت النساء الفلسطينيات مكانتهنّ كعميلات، بينما تعالّمت دورهنّ كمنجيات (Abdo, 2011; Abdo-Zubi, 1987). وقد استتنت هذه السيورة النساء من عمليّة الإنتاج، وأسهمت في إنتاج مفهوم للرجولة مرتبط على نحوٍ حصريّ بالقدرة على كسب الرزق والإعالة. لكن في الوقت الذي ما زالت فيه المجتمعات الغربيّة تُعتبر الإعالة مكوّنًا مهمًّا للرجولة، وهو الأمر الذي ما زال يشكّل العديد من الصعوبات والتحدّيات بالنسبة للرجال العاطلين عن العمل، فإنّ القدرة على الإعالة لا تُعدّ دائمًا "رمزًا" للرجولة. وبالرجوع إلى مصطلح كونل، هي ليست دومًا رمزًا للرجولة المهيمنة (Connell, 2005)، لا لأنّ تأمين قوت العائلة غير مهمّ، بل لأنّ هذا الدّور هو مفهوم ضمّنًا ويُعدّ من المسلّمات. بعبارة أخرى، إذا فشل الرجل في تأمين معيشة عائلته، فإنّ ذلك يهزّ صورته الرجوليّة، بينما الرجل الذي يُعيل عائلته لا يصبح بالضرورة، في السياق الغربيّ، "رجوليًّا" بصورة كافية. وذلك أنّ الرجولة المهيمنة في السياق الغربيّ ترتبط بالقوّة والموارد أو الرغبة بها، وفي سياق الاستعمار الاقتصاديّ للعولمة تُصمّم الرجولة وتُشكّل بطريقة تتناسب مع مديري الشركات الدوليّة الذين يحملون الحقائق الثمينة ويرتادون الفنادق الفاخرة (Ibid). وبالتالي، الرجولة المهيمنة



في الحالة الأخيرة بعيدة كل البعد عن كونها انشغالاً بالحد الأدنى للإعالة ("السترة"). في سياق هذا البحث، يُعتبر الأجر المنخفض "نجاحًا يحرزه الرجل". هذه الرجولة مرتبطة بالمنزل والعائلة، في حين ينحصر حضور الرجل في الحيّز العامّ على نحوٍ أساسيٍّ من أجل تحقيق الرجولة في الحيّز الخاصّ. وعلى الرغم من أنّ القدرة على إعالة الأسرة لم تبرز لدى الرجال كصفة رجوليّة فحسب، وإنما -وربّما في الأساس- بصفتها حاجة وجوديّة، قد تجلب الاحترام والمكانة أحيانًا، ولكنها في أحيان أخرى تُعتبر ضرورة يعتريها قَدْر كبير من المعاناة، وبصعوبة بالغة تحفظ الرجل وأسرته من الحاجة إلى الغير ("العازة"). يبيد أيّ أقرأها في سياق الرجولة لا في سياق الحاجة الإنسانيّة فحسب، لأنّها تُطرح ويجري التشديد عليها من قِبَل الرجال كمَهْمَة حصريّة للرجل بصورة قطعِيّة. معنى ذلك أنّه في هذا السياق السياسيّ تتغيّر الأدوار الاجتماعيّة لتكرّس دور الرجل كمعيل يسعى للسترة الاقتصاديّة ودور المرأة كأُمّ وزوجة تسعى من أجل السترة الاجتماعيّة من قِبَل رجال عاشوا (ويا للمفارقة!) في مجتمع عملت الغالبية العظمى من نسائه في عقود ما قبل النكبة. فقد أكد معظم الرجال أنّ مكان المرأة بيتها، وأنّه عليها ألاّ تخرج للعمل إلّا في حال موت أو غياب زوجها -على نحو ما سنرى لاحقًا. تُسخر هذه الرجولة في خدمة ومصالحة الأطفال والوالدين، وبالتالي فإنّ التفاخر بالرجولة يأتي من القدرة على دعم الوالدين وتنشئة أبناء ناجحين كما يصفها أبو زكريّا الذي هجّر من طبريا ويعيش في الناصرة.

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

بدأ أبو زكريّا في العمل في سنّ العاشرة بعد تعرّض والده للإصابة خلال الحرب عام 1948، ونجح في إعالة والديه وأبنائه لاحقًا. واصلَ الحديث بفخر وبمحبّة، واصفًا إنجازهِ المتمثّل في شراء نصف دونم من الأرض، ومختارًا الإشارة على نحوٍ مقتضبٍ فقط لخسارة أراضي وأملاك عائلته في طبريا لصالح المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ.

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

إذا نظرت من محطة الوقود (بالقرب من طبريا) إلى الأعلى نحو الجبل وعلى امتداد البصر حتىّ وادي الحمام<sup>16</sup> فكلّ هذه الأرض كانت مُلكًا لنا. ماذا عساني أقول لك؟

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

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

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

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

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

معنى ذلك أنّ "أبو زكريّا" و "أبو مازن" كليهما قرّبا الرجولة بالأسرة والمجال الخاصّ، متجاهلين علاقتها بالشأن السياسيّ العامّ. وفي الوقت الذي أجمع فيه كلّ الرجال الذين قابلتهم على اقتران الرجولة بالممارسات التي يقوم بها الفرد لمصلحة المجال الخاصّ، فإنّ ربط الرجولة بالشأن العامّ كانت مُثارا للنقاش والاختلاف والتناقضات والتفاوض كما سنرى أدناه.

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

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

وقد عبّر أبو زكريّا وآخرون عن نفس الشعور بالفخر:

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

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

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

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

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

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

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

### الرجولة والشأن العامّ: المقاومة والتعاون وما بينهما

في الغالب، يشدّد الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ على المقاومة السياسيّة والصمود والبطولة. وكانت عبارةً على غرار "جماهير شعبنا البطل" -على نحو ما أشرت إليه آنفًا- عبارةً شائعة في الفعاليّات السياسيّة الفلسطينيّة داخل الخطّ الأخضر. ولكن نتائج هذا البحث، كما سنرى أدناه، تأتي لتُظهر الوجه الآخر لهذه الرواية: الخوف الذي يفرضه نظام الرقابة والسيطرة والملاحقة على شعب هُجرت غالبّيّته العظمى هو خطاب قد لا يُسمَع في المنابر السياسيّة الوطنيّة بوضوح أو يخفيه الخطاب الوطنيّ المهيم؛ إذ بالتوازي مع الخطاب الوطنيّ وربط الرجولة بالمقاومة تدلّنا أصوات الرجال الذين عاشوا عقديّن من الحكم العسكريّ على الوجه الآخر لهذا الخطاب، أي: قصّة الخوف، وآليات البقاء من قبيل الهروب و "التواطؤ" و "التعاون". وبالتالي فإنّ انشغال هؤلاء الرجال بلقمة العيش، وبالهمّ اليوميّ، وبالصراع من أجل البقاء، كرس مفهوم الرجولة المرتبطة بتلك الحاجيات الإنسانيّة الأساسيّة وغياب مفاهيم أخرى مرتبطة بالرجولة في سياقات أخرى. بينما يحظى الخطاب الذي يقرن الرجولة بالمجال الخاصّ (الإعالة وبناء أسرة) بإجماع، ويبدو متماسكًا وراسخًا لدى الرجال الفلسطينيّين الذين اشتركوا في هذا البحث، ولا يُستأنف عليه كما ذكرنا سابقًا ويصوّر كوظيفة حصريّة على الرجال، فإنّ العلاقة بين الرجولة ودور الرجال في الشأن العامّ (أي في الحيّز السياسيّ) تبدو جدليّة متنوّعة متناقضة وخاضعة للنقاش والتفاوض. فقد قرّن عدد قليل من الرجال المشتركين في البحث الرجولة بالمقاومة، بينما بالنسبة للبعض منهم الرجولة تكمن في الابتعاد عن السياسة؛ لأنّ مثل هذا الانخراط فيها قد يأتي على حساب الدور الرئيسيّ للرجل (أي كسب قوت عائلته) وبالتالي على حساب كرامته الإنسانيّة. كذلك

بدر وتفهم بعض الرجال نوعًا من "التعاون" مع الدولة كوسيلة لكسب الرزق والرجولة. أما بالنسبة للبعض منهم، فلم يكن صعبًا ولا معيبًا أن يتحدثوا عن "الفشل" في تحقيق الرجولة المرتبطة بالمقاومة السياسيّة، حيث يرون هذا الفشل فشلًا جماعيًا. وتحدث البعض الآخر صراحة حول "النفاق" أو "التعاون" حتى لديهم هم أنفسهم الذين تمكّنوا من خلالهما ضمان رجولة كسب الرزق التي لا جدال حولها، وضمن استثناء النساء من هذا الدور.

## الرجل المقاوم

كما ذكرت آنفًا، اخترت شخصًا واحدًا فقط - من أصل 15 شخصًا قابلتهم - وأنا أعرف أنه ناشط سياسي، وهنا أتحدث عن عزيز، وهو أحد مؤسسي حركة الأرض. لكن خلال المقابلات، اكتشفت أنّ اثنين من الرجال كانا منخرطين بصورة أو بأخرى في النشاط السياسي كأعضاء أو مؤيدين للحزب الشيوعي الإسرائيلي.

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

وكأمثلة على الرجل المثالي، ذكر عزيز أولًا النبي محمدًا. أما من العصر الحاضر فاختار اسمين: صالح برانسي الذي كان من مؤسسي "حركة الأرض"، وعزمي بشارة الذي كان من مؤسسي حزب التجمع الوطني الديمقراطي. صحيح أنّ عزيزًا تحدث عن الرجولة كفعل مقاوم فقط، إلا أنه أبدى تفهمًا لعائلته التي لم يكن لديها خيار سوى الاهتمام بتأمين لقمة العيش كجزء من تحصيل الرجولة. بل لقد أظهر عزيز تفهمًا للمخاتير الذين ساعدوا الحكم العسكري بقوله: "المختار رجل تقليديّ تصرّف بناء على فطرته. لم يتمكّن من مقاومة الحكومة، ولكنّه ليس خائنًا. هو مجرد شخص بسيط".

من قول عزيز أعلاه إنّ الرجل هو من يضحي بنفسه وبكل ما يملك من أجل الآخرين، قد نفهم أنه يقصد الإنسان لا الرجل تحديدًا، ولكنّه استخدم الكلمة "رجل" على نحو عفويّ قاصدًا الإنسان. ولكن ثمة جملة أخرى أكدت أنه يرى أنّ هذا الدور في "الأصل" هو للرجل، وعلى المرأة ألا تقوم به إلا في الحالات الاستثنائية كمثل حالتنا فلسطينيًا اليوم:

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

بالإضافة إلى عزيز، تحدّث كلّ من "أبو كساب" و "أبو حمدي" كذلك عن الرجولة كفعلي مقاومة، ولكنهما تحدّثا بصورة أساسية عن دوريهما في إعالة الأسرة أولاً. تحدّث "أبو حمدي" كثيراً عن نشاطه السياسيّ كعضو ملتزم في الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، واختار ثلاثة قادة سياسيّين كانوا أعضاء في الحزب كقدوة بالنسبة له، وهم حتّا أبو حتّا وفؤاد خوري وإميل توما.<sup>18</sup> وعلى الرغم من أنّ "أبو حمدي" كان ناشطاً سياسياً جريئاً لسنوات عديدة، فقد أبدى استعداداً للاعتراف بأنّ "نجاحه" كرجل تحقّق بشكل أساسيّ في المجال الخاصّ، بينما تحدّث دون خجل عمّا رأى أنّه رجولة "غير مكتملة" في المجال السياسيّ. كان "أبو حمدي" فخوراً على نحوٍ جليّ بكونه معيلاً جيّداً ورجل عائلة.

شعرت بدوّري كرجل في المنزل، من خلال حبّي لمنزلي وأسرّي. أردت أن يكون لي أبناء جيّدون يحبّونني. أمّا بالنسبة للمجتمع، فقد قدّمت الكثير، ولكن لا أستطيع أن أقول إنّي نجحت كبيراً نجاح.

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

أمّا "أبو كساب"، الذي دعم هو كذلك الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ، وهو ابن شاعر شعبيّ "زجال"،<sup>19</sup> فلم يتردّد في التحدّث حين تكلم عن الرجولة في الشأن العامّ عمّا كان ينظر إليه على أنّه "الرجولة العربيّة المفقودة"، سواء أكان ذلك نتيجة النظام القمعيّ أم نتيجة "الطبيعة العربيّة" في الزمن المعاصر. ووفقاً لـ "أبو كساب"، دور المقاومة مقترن بالرجال، لكن ليس ثمة رجال بهذا المعنى.

لا رجل حقيقيّ لدينا. عشنا في زمن لم يُتيح لنا القدرة على حماية رجولتنا. كنّا كالأيتام على مائدة اللثام. كنّا نعيش على الفُتات الذي ترميه لنا إسرائيل. لم تتوافر فرص العمل إطلاقاً. منعنا سلطات الحكم العسكريّ من التطوّر. الشيء الوحيد الذي رفع معنويات الناس كان إيمانهم بأنّ الدول العربيّة تدعمننا. لم يثق الناس بأنفسهم، أو بأنّ الحزب الشيوعيّ سوف يخلّصهم ويحرّرهم. بعد عام 1967، انهار كلّ شيء. كان 90% يؤمنون بأنّ عبد الناصر سيساعدنا على الانعتاق، لكنّ كلّ شيء انكسر. شعرت بالهزيمة ولكنّها لم تفاجئني، لأنّي في أعماقي لم أكن أو من بالعرب. بُنيتهم هشة. يمكن بيع وشراء الواحد منهم بكلمة. لا رجال لديهم؛ على العكس ممّا لدى الشعوب الأخرى. أنا مثلاً قرأت كتابات مكسيم چوركي عن

18. من قيادات الحزب الشيوعي في تلك الفترة.

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

الفلاحين الروس وعن الأفعال البطوليّة في موسكو وستالينجراد. لا أبطال لدينا. ما أقصده يتعلّق بزمنا المعاصر.

وفي معرض حديثه، استثنى "أبو كساب" نفسه أحياناً بقوله: "لم أكن أوّمن بالعرب". وشمل نفسه في أحيان أخرى من خلال استخدامه "ليس لدينا". أبدى "أبو كساب" تعاطفاً مع الفلسطينيين المقموعين، وفي المقابل اتّهم "عجز" العالم العربيّ ولكن، في كلّ الأحوال، بالنسبة لـ "أبو كساب" و "أبو حمدي" الحديث عن الضعف السياسيّ كان مشروعاً ما دام جزءاً من فشل جماعيّ، ولكن بالنسبة لهما لا يمكن أبداً القبول بالضعف في ما يتعلّق بالرجولة في الحيز الخاصّ.

### رَلَمْتُهُم

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

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

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

يظلّ ساكناً". وقال "أبو مروان" بعد أن أصرّ على أنّه ليس هنالك بطل (جَدَع):

من هو الجَدَع؟ هل لدينا أبطال في وقتنا هذا؟ من كان يجرؤ حتّى على فتح فمه؟  
من كان عنترًا؟ ما عدا الشيوعيين الذين كانوا يصرخون ويشتمون [قال ذلك  
بالعاميّة: "يججعون" -بنبرة تهكميّة]. وما عداهم، لم يكن هناك أيّ شيء. لا  
تصدّقني أحدًا يقول عكس ذلك. لم يكن أحد يجرؤ على فتح فمه.

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

على سبيل المثال، في كفر مندا بعد أن انتهت الحرب (في العام 1948)، حاولوا طرد السكّان  
وإبعادهم. قتلوا 11 رجلًا من القرية، ولكن الأهالي لم يهربوا حتّى يؤسّس الجيش، وبذلك فإنّهم  
حموا كذلك قريتيّ سخنين وعذّابة. لو أنّ كفر مندا سقطت، لكانت كلّ منطقة البطوف  
والشمال سقطت.<sup>20</sup>

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

أما في صفّورية، عاصمة الجليل [بنبرة ازدراء]، فقد أطلق الجيش نيرانه وأصاب  
برميلاً فقط، ففرّت القرية بأكملها، وأصبحت أرضهم أموالاً متروكة. عشرات  
الآلاف من الدونمات.

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

20. تشمل منطقة سهل البطوف في الجليل البلدات التالية: سخنين، عذّابة، دير حتّا، عيلبون، البعينة، رمانة، العزير، كوكب أبو  
الهيجا، كفر مندا -وهي بلدات لا زالت قائمة بالإضافة إلى قرية صفّورية المهجّرة.



كما هو الحال مع رجال كفر مندا، الذين -وَفَقًّا لشهادة "أبو مروان" - قاموا بحماية البطوف من التهجير في العام 1948. إلا أنه في السياق الذي لا يمكن فيه لأحد أن ينجح -وإن كان عنتره- يجب أن تمارس الرجولة من خلال الصمت وتجنُّب القيام بأيّ شيء يمكنه أن يُغضبهم، بل قد يمكن تحقيقها في ظروف خاصّة من خلال "إرضائهم".

وبالإضافة إلى "أبو مروان"، و "أبو إسماعيل" الذي قدّم موقفاً شبيهاً له، قرّن "أبو ماجد" و "أبو راجح" تحقيق الرجولة بـ "إرضائهم". بيّد أنّ هذا المجهود لإرضائهم هو إستراتيجية وشرط من أجل ضمان البقاء كما يصفه "أبو ماجد" عندما أعطى مثلاً على الرجل المثالي:

بالنسبة لي، رئيس بلدية الناصرة [في العام 1948] هو الرجل المثالي؛ لأنه أعلن استسلام الناصرة [للعيش] دون مقاومة. بالتالي، لم تسقط الناصرة مثل المدن الأخرى كحيفا ويافا وعكا.

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

وعلى النقيض من الدور الصامت والتابع الذي يقتدرن بالرجل من قبل "أبو ماجد"، يصف "أبو راجح"، خلال حديثه عن نفسه كمعلم، دَوْرَهُ الفاعل بقوله إنه قام بتأليف أغنية احتفالاً "بيوم الاستقلال" الإسرائيلي الذي اعتاد الطلبة العرب ترديدها (حتى بعد انتهاء مرحلة الحكم العسكري). الرجولة، بالنسبة لـ "أبو راجح"، مقترنة بالقوّة. الرجل قد يكون أحد "مخاتير" القرى الذين كانوا يتمتّعون بنفوذ كبير، وقد حصلوا على قوتهم من مكانتهم العشائريّة ومن السلطات الإسرائيليّة. لكن الرجل يمكن كذلك أن يكون توفيق زَيّاد، الشاعر والقيادي في الحزب الشيوعي الإسرائيلي ومن أهمّ مؤسسي الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة، الذي مثّل بالنسبة له نموذجاً للرجولة المقاومة. إنّ الحديث عن أعاني "أبو راجح" تمجيداً للنظام لا يمكن تحليلها على نحوٍ منفصل عن التخلّغ الكامل للمخابرات الإسرائيليّة في نظام التعليم العربيّ في ما يتعلّق بالمناهج والتعيينات والرقابة (كوهن، 2006، ص 168-180)،<sup>21</sup> فضلاً عن التمييز الممنهج والسيطرة (Agbaria, 2016; Abu-Saad, 2006). وروى "أبو راجح" حادثة عاشها بعد الإلغاء الرسمي للحكم العسكري. بوصفه نائباً لمدير المدرسة، ذهب "أبو راجح" إلى المدير، الذي كان في طريقه إلى التقاعد، وقال له إنه مهتمّ بالحصول على وظيفته بعد تقاعده، وإنّه يعتقد أنّه يستحقّ هذا المنصب، لكنّه حصل على إجابة محيبيّة لأمله:

21. استمرّت هذه السياسة طوال عقود بعد الحكم العسكري. للاستزادة في هذا الشأن، انظروا تقرير صحيفة هآرتس "رجل شباك يُعيّن مديري مدارس في الوسط العربي" (2001، 5 أيلول). انظروا كذلك التماس مركز عدالة - المركز القانوني للأقليات العربيّة في إسرائيل باسم "اللجنة القطريّة لأولياء أمور الطلّاب العرب في إسرائيل" وآخرين ضدّ وزير التربية والتعليم وآخرين، من أجل إلغاء تدخّل الشباك في التعيينات في المدارس العربيّة (عدالة، دت).

ذهبت إلى المدير وقلت له إنني عملت نائباً للمدير لمدة ثلاث سنوات وإنني كنت المسؤول عن منهاج المدرسة. قال لي المدير: الأمر كلّه يعود إلى الشّين بيت [الأمن العامّ في إسرائيل]. هذا بحر، ووفق الشخص الذي يمكنه العوم بشكل أفضل سيتمكّن من البقاء، والذي يتمتّع بحماية أكبر من الشّين بيت هو الذي سيحصل على الوظيفة. شدّد "أبو راجح" أنّه كان "يمدحهم" علناً ويكرههم بالسّر.

يؤكد كلام "أبو راجح" ما يدعيه هليل كوهن (2006)، في كتابه "العرب الجيّدون"، أنّ القوى الأمنيّة والمواطنين العرب الذين تعاونوا وتعاملوا معها كانوا الأداة الرئيسيّة للدولة في سبيل تحقيق مصالحها والسيطرة على موارد المجتمع والاحتفاظ بالسيطرة السياسيّة عليه. وقد استثمرهم في زيادة عدد المصوّتين لحزب "مپاي"، والاستيلاء على الأرض وحظر التنظيم السياسيّ والتبليغ عن المتسلّين وجلب كلّ أنواع المعلومات الضروريّة للسيطرة على المجالين الخاصّ والعامّ. وتشدّد شهادات الرجال الذين قمت بمقابلتهم على أنّ هذه التصرفات لم تُبرز توجهات انتهازيّة فحسب بين أوساط الرجال الفلسطينيين، بل تثبت أنّ "التخابر والتعامل" مع الدولة كان شرطاً أساسيّاً للحياة، إذ لم يقم الرجال الفلسطينيون الذين تعاملوا مع الدولة (وفي هذه السنوات كان ممثّلها الأكبر حزب العمل) بهذا العمل من أجل الحصول على المال أو على رواتب أفضل أو وظائف جيّدة أو توفير ظروف معيشيّة أحسن، بل قاموا بذلك لمجدّد البقاء في وظائفهم.

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

### تجنّبهم واحفظ كرامتك

تبنّى الرجال، في سبيل البقاء وإعالة أسرهم، إستراتيجيّات مختلفة، من بينها -على سبيل المثال- تجنّب أيّ مواجهة مع مؤسّسات الحكم العسكريّ. كان "أبو مازن" -مثلاً- فخوراً بقدرته على الهرب قبل وصول الحاكم، وقد قال في هذا مستخدماً بيتاً من الشعر:

أنا في الوقية ما جرّبت نفسي ولكتّي في الهريبة كالغزال<sup>22</sup>

22. هكذا ورد البيت على لسان أبو مازن. [صيغة البيت الصحيحة: وفي الهيجا ما جرّبت نفسي ولكنّي في الهزيمة كالغزال]

بالنسبة لـ "أبو عذب"، تأمين قوت عائلته واكتساب صفة الرجولة كان يجري من خلال تفادي أيّ مواجهة "معهم" حتّى خلال الأوقات وأحرجها، كأيام العدوان الثلاثي من قبل إسرائيل وبريطانيا وفرنسا ضدّ مصر في العام 1956، أو عندما حدثت مذبحه كفر قاسم، وهي المذبحة التي أطلق خلالها الجيش الإسرائيليّ النار على 49 مواطناً عربياً أعزل كانوا في طريقهم عائدين إلى منازلهم، منهم رجال ونساء وأطفال (كمّرلينج ومجدال، 1999، ص 150؛ مناع، 2015، ص 74-82). "أبو عذب"، الذي كان قد عبّر عن حبه وإعجابه بعبد الناصر، قال إنّه ألغى الاحتفال بزفافه لأنّ عبد الناصر كان قد توفّي قبل أسبوع من موعد عقده. لكن مع ذلك، بالنسبة لأبي عذب نفسه كان واضحاً أنّ كسب قوت العائلة هو الهدف الرئيسيّ، بل الوحيد، الذي كان عليه تحقيقه. اعتاد "أبو عذب" العمل ميكانيكياً في كراج للسيّارات في تل أبيب. وعن مشاعره أثناء وجوده في مكان عمله خلال أسبوع العدوان الثلاثي في العام 1956، قال "أبو عذب": "لم نشعر بأيّ إحراج في العمل أو تجاه أصحاب الكراج. كان همّنا الوحيد أن نوّمن لقمة العيش".

بيد أنّ "أبو عذب" احتفظ بحبه لعبد الناصر في قلبه. عبد الناصر كان قائده الوطنيّ، ولكن في موقع عمله لم يكن منشغلاً (وكذلك زملاؤه العرب) إلّا بكسب رزقه. أمّا طريقة "أبو نبيل" في الاحتفاظ بمصدر رزقه وكرامته في الوقت ذاته، فكانت من خلال تفضيله العمل كنجّار مستقلّ ورفضه أن يصبح معلّماً، وإن كانت علاماته تؤهله للالتحاق بكلّيّة المعلمين. تحدّث "أبو نبيل" بفخر حول الخزائن الجميلة والمتينة التي كان يصنعها للعائلات التي أعرفها من الناصرة، وعن رفضه اقتراحاً للالتحاق بدار المعلمين العرب كي لا تدّله السلطات، فقال: "إذا كان المعلم يفتح فمه بكلمة، كانوا يعمدون إلى إذلاله وإهانته بشكل كامل، وبعدها يبدأ بالتظلم وتقيل الأيدي، وكلّها أيادي قذرة".

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

## المرأة "المستورة"

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

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

المرأة المثاليّة هي التي تصون بيتها ونفسها؛ المرأة التي يمكن الوثوق بها. كنت أعطي راتي لزوجتي التي كانت تنفقه بطريقة حكيمة. من القروش التي كنت أجنيتها، استطاعت أن تربي أبناءً متعلّمين.

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

يعتقد جميع الرجال الذين شاركوا في البحث أنّ المرأة يجب أن "تصون" نفسها وتحافظ على "عفتها" كي تكون "امرأة جيّدة"، وقد وصفوا هذه المرأة بأنّها -على حدّ تعبيرهم- "تصون عفتها" و "لا تفرّط بجسمها". وأشار بعضهم إلى المرأة "المستورة" نقيضًا للمرأة اليهوديّة: "نساؤنا مختلفات"، "مش زي هدلاك". بل حتّى الرجال الذين كانوا يؤمنون بتعليم المرأة وبضرورة أن تتمتع المرأة بدور اقتصاديّ، تمثّلت فكّرهم في أنّه يمكن الوثوق بهؤلاء النساء لأنّهنّ "يُصنّ أنفسهنّ"، وإذا وقعن يبيّعن "واقفات"؛ والقصد طبعًا أنّه لا تشوبهنّ أيّ شائبة جنسيّة "كما النساء اليهوديات"، وهو ما يرمز -دون أن يقال مباشرة- إلى تفوّق لدى الرجل العربيّ زوج المرأة "الشريفة" على الرجل اليهوديّ الذي لا يُعنى "بشرف زوجته".<sup>23</sup>

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

## وطنيات لكن أمهات

حتى الرجال الذين نسبوا للمرأة دَوْرًا وطنيًّا لم يتخيّلوا النساء إلا أمهات فحسب، "أمهات سياسيات" فمن بتربية رجال وطنيين، وأسرى سياسيين أو شهداء كما قال "أبو حازم" الذي عمل مديرًا لمدرسة، ضاربًا مثالًا للمرأة المثالية والدة أحد طلبة مدرسته التي اهتمت بأبنائها وكانت تزور المدرسة على نحو منتظم. لقد ربّت أبناءً متفوقين، ولكنه واصل حديثه بمثال آخر عن المرأة المثالية: "كانت هناك امرأة من غزّة فقدت ثلاثة من أبنائها وأُطلق عليها اللقب "خنساء فلسطين"، وكذلك الخنساء الأصلية في التاريخ هي أيضًا امرأة مثالية".

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

## خلاصة

قرأت في هذا المقال تشكّلات الرجولة لدى الرجال الفلسطينيين الذين عايشوا، في شبابهم، فترة الحكم العسكري، وهي مرحلة مؤسّسة في تاريخ الفلسطينيين في داخل الخط الأخضر وعلاقتهم بدولة إسرائيل. كان الحكم العسكري، كما ذكرت سابقًا، الأداة الأولى لنظام الاستعمار الاستيطاني الصهيوني بعد أن أسس إسرائيل. وقد تضمّنت سياسات وممارسات هذا النظام تقسيم الفلسطينيين ووضعهم في معازل، وفرض السيطرة والمراقبة عليهم. وقد تداخلت هذه السياسات وتفاعلت مع البيئة الاجتماعية الأبوية الفلسطينية. أدى هذا التفاعل الخبيث إلى ترسيخ خطاب مهيمن بشأن الرجولة عرّف أدوار الرجال من خلال ممارسات اقتصرت على نحوٍ شبه كامل على الحيز الخاص بوصفهم المعيلين ورجال العائلة، وبالتالي استثنيت النساء الفلسطينيات من أدوارهنّ السابقة للنكبة كجزء مركزي في اقتصاد العائلة. وقد فتحت هذه الرجولة المهيمنة الباب على مصراعيه أمام خطابات متعدّدة حول الرجولة في ما يتعلّق بالشأن السياسي؛ إذ تحتل هذه الرجولة خطابات وممارسات متعدّدة متغيّرة وقابلة للتفاوض بل متناقضة أيضًا، وذلك بناء على سياق القوّة والنتائج المتوقّعة. فبالنسبة لغالبية المشاركين، يجب تحقيق الرجولة السياسيّة من خلال ممارسات مختلفة لكن معارضة لمفهوم المقاومة التقليدي للسلطة كنفادي المؤسّسة الحاكمة، والالتزام بالصمت و/أو التلاعب بهذه السلطة أو التعاون معها، بحيث يتمثّل الهدف الرئيسي في الكسب أو النضال من أجل تحقيق الرجولة المهيمنة لكسب العيش، والتي لا تخضع لأيّ

شكل من الاعتراض أو المساومة. ويمكن كسب الرزق بشكل أساسي من خلال المعاناة، وخرق القوانين، ولكن فقط من أجل كسب لقمة العيش. اعتبر عدد قليل من المشاركين مقاومة السلطة القمعية مكوّنًا من مكوّنات الرجولة، ولكنها تأتي في المرتبة الثانية فقط. وقد رأى رجل واحد من أصل 15 مشاركًا في البحث أنه لا يمكن تحقيق الرجولة الفلسطينية إلا من خلال ممارسات التحرير والمواجهة مع السلطة.

القدرة على الإعالة لا تجلب دومًا شعورًا بالفخر، وبخاصة أنها طُرحت في معظم الحالات كحاجة أساسية لمجرّد البقاء الماديّ للرجل وعائلته ولضمان "السترة"، ولكنها طُرحت كذلك كجزء من الدّور الجنديّ للرجل أي دون المرأة. وأمّا النساء، وفّق ما قاله هؤلاء الرجال، فهنّ مستثنيات أو مُعَفّيات من هذا الدّور إلا إذا غاب الرجال. المقصود أنه بخلاف الحالة التقليدية التي ينشغل فيها الرجال بالحقل السياسيّ وبصنع القرار السياسيّ أو بالنضال ضدّ النظام السياسيّ القائم ويُقصون النساء عنه، نجد أنه في سياق إقامة إسرائيل ونظام حكمها العسكريّ، وإقصاء الرجل عن الشأن السياسيّ، يتوقّع من المرأة أن تتخلّى عن دورها الاقتصاديّ كذلك، الذي منحها تاريخيًا المكانة الاجتماعيّة والفرصة لأن تكون جزءًا في عملية صنع القرار، وإن يكن جزءًا غير مركزيّ. فقد أُقصيت النساء إقصاءً كاملًا من مسؤوليّة كسب الرزق، على حساب تكريس مكائنها كأمّ و "عفيفة"، فضلًا عن المحو شبه المطلق للدّور السياسيّ الذي كانت تتمتع به بعض النساء في ما قبل النكبة في سياق نضالهنّ ضدّ الانتداب الإنجليزيّ والمشروع الصهيونيّ (Fleischmann, 2000, 2003). فالرجل "المستور" هو الذي يستطيع تأمين "لقمة العيش"، ويضمن مكائنه الرجولية لا من خلال إعالة أسرته فحسب، بل كذلك من خلال تربية أبناء "مطيعين" وزوجة بارّة "مستورة" تدير شؤون المنزل وتعاني بصمت وهي "مصونة"، وبالتالي تصون "شرفه".

## المراجع

- أرفين، جميل شك. (2003). **الاستشراق جنسيًا** (ترجمة عدنان حسين). دمشق: دار قدمس.
- بشارة، سهاد. (2015). الكيرن كيمت لإسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريخ (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 207-220). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.
- بويارين، دانيال. (2003). فرويد وفليس: زهاب المثلية، اللاسامية واختراع أوديوس. لدى: كيدار، يتير؛ وزيف، عماليا؛ وكينار، أورن (محررون). **ما وراء الجنسانية: مجموعة منتقاة من المقالات في دراسات المثلية والنظرية الكويرية** (ص 272-293). تل أبيب: الكيبوتس الموحد. [بالعبرية]
- بويل، يتير. (2015). الحكم العسكري. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريخ (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع** (ص 59-69). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.
- جريس، صبري. (1973). **العرب في إسرائيل**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- جلوزمان، ميخائيل. (1997). التوق إلى الجنسانية الغيرية: الصهيونية والجنسانية في ألت-نويلاوند. **نظرية ونقد** ("تثوريا أفكورت")، 11. ص 145-162. [بالعبرية]
- حسن، منار. (2018). **غير مرئيات: النساء والمدن الفلسطينية**. القدس: الكيبوتس الموحد ومعهد فأن لبر. [بالعبرية]
- الخالدي، وليد. (1997). **كي لا ننسى**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- دلّاشة، لينا. (2015). حركة الأرض. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريخ (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 285-294). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.
- زعبي، همت. (2013). تأثير النكبة في مكانة النساء المهاجرات: حالة مهاجرات صفورية والمجيدل في الناصرة. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 95. ص 108-134.
- زعبي، همت. (2016). الفلسطينيون في إسرائيل: مواطنة مشروطة بقبول يهودية الدولة. لدى: غانم، هنيّدة (محررة). **تقرير مدار الإستراتيجي لـ 2016 المشهد الإسرائيلي 2015** (ص 253-290). رام الله - مدار: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.
- سلطاني، نمر؛ وصباغ -خوري، أريخ. (2003). **مقاومة الهيمنة: محاكمة عزمي بشارة**. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.
- عدالة. (د.ت.). مطالبة بإلغاء تدخّل الشبّك في التعيينات داخل المدارس العربية. **عدالة**. [بالعبرية]. مستقاة بتاريخ (2022/1/3) من: <https://www.adalah.org/he/content/view/3076>
- عدوان، ممدوح. (2003). المقدمة. لدى: أرفين، جميل شك. **الاستشراق جنسيًا** (ترجمة عدنان حسين). دمشق: دار قدمس.
- صباغ-خوري، أريخ. (2015). المهاجرون الفلسطينيون في إسرائيل. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريخ (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع** (ص 37-58). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.

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

غانم، أسعد؛ ومصطفى، مهتد. (2004). دولة ضدّ مواطنيها: حالة اعتقال قيادة الحركة الإسلامية. أمّ الفحم: مركز الدراسات المعاصر.

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

كپلان، داني. (2003). هندسة مشاعر القتال كموقع مركزيّ "للقومية \_ الجنسية". سوسولوجيا إسرائيلية ("سوسولوجيا يشرئليت"), 5. ص 49-73. [بالعبرية]

كها، مصطفى (محرّر). (2014). الأقلية العربية الفلسطينية في إسرائيل: في ظلّ الحكم العسكريّ وإرثه. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.

كوهن، هيل. (2006). العرب الجيّدون: المخابرات الإسرائيلية والعرب في إسرائيل: عملاء ومشغّلون، متعاونون ومتمردون، أهداف وأساليب. القدس: كيتير. [بالعبرية]

كيملرلينج، باروخ؛ ومجدال، يوثيل شموئيل. (1999). الفلسطينيون: صيرورة شعب. القدس: كيتير. [بالعبرية]

مصري، مازن. (2015). محدوديات السياسة (اللعبة) الانتخابية: المادة 7أ من قانون أساس الكنيست. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريج (محرران). الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع (ص 275-283). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.

مصطفى، مهتد؛ وهوّاري، عرين (محرران). (2015). قرار حظر الحركة الإسلامية. جدل، 26. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.

منّاع، عادل. (2015). مجزرة كفر قاسم. لدى: روحانا، نديم؛ وصباغ -خوري، أريج (محرران). الفلسطينيون في إسرائيل: قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع (ص 87-94). حيفا: مدى الكرمل - المركز العربيّ للأبحاث الاجتماعية التطبيقية.

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

ساعر، رالي. (2001، 12 أيار). رجل شابك يُعيّن مديري مدارس في الوسط العربيّ. هآرتس. [بالعبرية] <https://www.haaretz.co.il/misc/1.754288> من: (2022/1/3)

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

هوّاري، عرين. (2011). تشكّل الهوية الرجولية لدى الرجال الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل، في ظلّ الممارسات السياسية والقانونية و "الأمنية" في فترة الحكم العسكريّ. [رسالة ماجستير غير منشورة، قسم دراسات الجندر، جامعة بار إيلان]. [بالعبرية]

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- DeVault, Marjorie L. (1990). Talking and listening from women's standpoint: Feminist strategies for interviewing and analysis. **Social problems**, 37(1). Pp. 96-116.
- Fleischmann, Ellen. (2000). Nation, tradition and rights: the indigenous feminism of the Palestinian women's movement, 1929-1948. In Fletcher, Ian C., Levine, Philippa, & Mayhall, Laura E. (Eds.). **Women's suffrage in the British Empire: citizenship, nation and race** (pp. 138-154). New York: Routledge.
- Fleischmann, Ellen. (2003). **The nation and its "new" women: The Palestinian women's movement, 1920-1948**. Univ of California Press.
- Hall, Cathrine. (1998). Going a-Trolloping: Imperial man travels the empire. In Midgley, Clare (Ed.). **Gender and imperialism** (pp. 180-199). Manchester and New York: Manchester University Press.
- Jabareen, Hassan, & Bishara, Suhad. (2019). The Jewish Nation-state law. **Journal of Palestine Studies**, 48(2). Pp. 43-57.
- Jabareen, Yosef. (2017). Controlling land and demography in Israel: The obsession with territorial and geographic dominance. In Rouhana, Nadim (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 238-265). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanaaneh, Rhoda. (2005). Boys or men? duped or "made"? Palestinian soldiers in the Israeli military. **American Ethnologist**, 32(2). pp. 260-275.
- Khalidi, Walid (Ed.). (1992). **All that remains: The Palestinian villages occupied and depopulated by Israel in 1948**. Washington D.C.: Institute for Palestine Studies.
- Lustick, Ian. (1980). **Arabs in the Jewish state: Israel's control of national minority**. Austin: University of Texas Press.
- Masalha, Nur. (1997). **A land without a people: Israel, transfer and the Palestinians 1949-96**. London: Faber and Faber.
- Massad, Joseph. (1995). Conceiving the masculine: Gender and Palestinian nationalism. **The Middle East Journal**, 49(3). Pp. 467-483.
- Meari, Irena. (2010). The roles of Palestinian peasant women: The case of al-Birweh village, 1930-1960. In Kanaaneh, Rhoda Ann & Nusair, Isis (Eds.). **Displaced at home: Ethnicity and gender among Palestinians in Israel** (pp. 119-132). New York: State University of New York Press.
- Millett, Kate. (1970). **Sexual politics**. Garden City, N.Y.: Doubleday.

- Moane, Geraldine. (1999). **Gender and colonialism: A psychological analysis of oppression and liberation**. London: Macmillan. New York: St. Martin's Press.
- Nonn, Timothy. (2000). Hitting bottom: Homelessness, poverty, and masculinity. In Kimmel, Michael & Meissner, Michael (Eds.). **Men's Lives** (5th. ed.) (pp. 242-251). Boston: Allyn and Bacon.
- Pappe, Ilan. (2007). **The ethnic cleansing of Palestine**. London: Oneworld Publications.
- Pappe, Ilan. (2011). **The forgotten Palestinians: A history of the Palestinians in Israel**. New Haven, CT and London: Yale University Press.
- Purser, Gretchen. (2009). The dignity of job-seeking men: Boundary work among immigrant day laborers. **Journal of Contemporary Ethnography**, 38(1). Pp. 117-139.
- Reinharz, Shulamit. (1992). **Feminist methods in social research**. New York: Oxford University Press.
- Ramazanoğlu, Caroline & Holland, Janet. (2002). **Feminist methodology: Challenges and choices**. London: Sage.
- Rouhana, Nadim & Sabbagh-Khoury, Areej. (2015). Settler-colonial citizenship: Conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205-223.
- Sa'di, Ahmad. (2011). Ominous designs: Israeli's strategies and tactics of controlling the Palestinians during the first two decades. In Zureik, Elia; Lyon, David, & Abu-Laban, Yasmeen (Eds.). **Surveillance and control in Israel/ Palestine: Population, territory and power** (pp. 83-98). London: Rutledge.
- Sasson-Levy, Orna. (2002). Constructing identities at the margins: Masculinities and citizenship in the Israeli army. **Sociological Quarterly**, 43(3). Pp. 357-383.
- Schick, Irvin C. (1999). **The erotic margin: Sexuality and spatiality in alteritist discourse**. London: Verso.
- Scott, Juan. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. **The American Historical Review**, 91(5). Pp. 1053-1075.
- Veracini, Lorenzo. (2011). Introducing Settler colonial studies. **Settler colonial studies**, 1(1). Pp. 1-12.
- Veracini, Lorenzo. (2014). Understanding colonialism and settler colonialism as distinct formations. **Interventions**, 16(5). Pp. 615-633.
- Willott, Sara & Griffin, Christine. (1996). Men, masculinity and the challenge of long-term unemployment. In Mac an Ghaill, Máirtín (Eds.). **Understanding masculinities: Social relations and cultural arenas** (pp. 77-92). Buckingham: Open University Press.

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

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

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

## مفهوم التطبيع ضمن بنية الاستعمار الاستيطاني في فلسطين ما بين ثنائية الرفض والقبول<sup>1</sup>

مي البزور

"فحاولت بثبات أن أبين للأسود أنه كان يتطبع بمعنى ما، وللأبيض أنه كان مضلاً ومضلاً" (فانون، 1952، ص 239).

### ملخص الفصل

ارتبط مفهوم التطبيع ضمن السياق العربي (والفلسطيني) بعملية التسوية السلمية مع "إسرائيل"؛ إذ تُجمع الأدبيات السياسية على أنه يشير إلى الاعتراف بدولة إسرائيل وإلى عقد علاقات طبيعية مع الإسرائيليين. يبدأ مفهوم التطبيع مفهوم مثير للجدل، وملتبس في معناه وفي حيثيات تحديده ممارساته. في العلوم الاجتماعية، استُخدم مصطلح التطبيع من قبل ميشيل فوكو لوصف الأثر الذي تُحدثه عمليات الهيمنة النفس-اجتماعية التي تمارسها السلطات في المجتمعات الحديثة على سلوك الجماعات الإنسانية. في السياق العربي والفلسطيني، ثمة حاجة معرفية إلى الكشف عن سيرورة تطويع مصطلح التطبيع ضمن الخطاب السياسي العربي الرسمي، عبر البحث في كيفية انتقاله إلى حيز الممارسة السياسية الشعبية.

أحد أهم أهداف الأدوات التحليلية والنظرية لأطر ما بعد الحداثة يكمن في تحدي الروايات الاستعمارية والقومية السائدة بشأن ظاهرة ما (كخطاب التطبيع)، من خلال الكشف عن الفجوات المعرفية التاريخية في تلك الروايات. بناء على ذلك، يرمي هذا الفصل إلى تقديم قراءة تحليلية نقدية وتفكيكية لخطاب التطبيع ضمن سياق المشروع الاستعماري الاستيطاني في فلسطين، عبر تتبع جينالوجيا مفهوم التطبيع، من خلال فحص فرضيتين تاريخيتين: الأولى أنه ثمة فروق تاريخية بين ظهور مصطلح التطبيع وظهور ممارسات التطبيع الرسمي ضمن الخطاب السياسي العربي. الثانية أنه ثمة تحولات تاريخية معرفية طرأت على تصوّرات العرب، والتمثيلات السياسية، التي تصف وترسم العلاقة مع المستعمر

1. جزء كبير من هذا الفصل ورد في دراسة سابقة نشرتها باللغة الإنجليزية:

Albzour, Mai. (2020). The Deconstruction of the concept of normalization within the context of the settler-colonialism in Palestine: The duality of acceptance and rejection. *Journal of Language, Discourse & Society*,

7. Pp. 1–21

ضمن السياق العربيّ بسبب استخدام ممارسات التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ ابتغاءً فحص تلك الفرضيات، حاولت في هذا الفصل الدمج بين عدّة أدوات فكرية في تحليل ونقد الخطاب السياسيّ؛ فقد استخدمت إضاءات منهجية وتحليلية مستقاة من تنظير علم النفس السياسيّ حول العلاقات البين-مجموعاتيّة (وعلى وجه التحديد من إسهامات نظرية الهوية الاجتماعيّة)، بالإضافة إلى الاستعانة بإسهامات الأطر النظرية حول الاستعمار (على وجه التحديد إسهامات فانون بشأن الحركات الوطنيّة التحرّرية وإسهاماته الفكرية في ما يخصّ الجوانب النفس-اجتماعية في العلاقة بين المستعمرين والمستعمرين).

## 1. توطئة

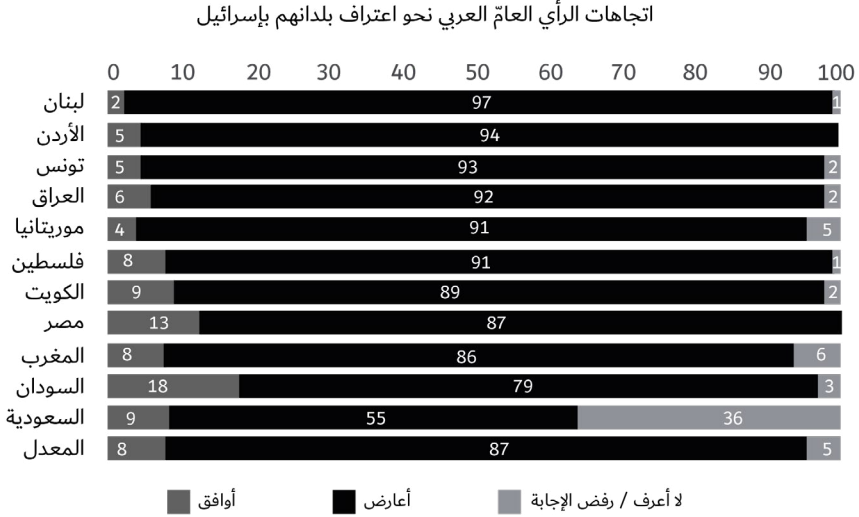
ارتبط ظهور مصطلح التطبيع، في السياق العربيّ، بتوقيع اتّفاقيّة كامب ديفيد بين مصر و "إسرائيل" في العام 1978. كذلك تُجمع الأدبيّات السياسيّة على أنّ توقيع هذه الاتّفاقيّة يشير إلى نشوء مرحلة جديدة من الاعتراف العربيّ الرسميّ بدولة "إسرائيل" وبإقامة علاقات طبيعيّة معها (المسيري، 1999). بالتالي، منذ ذلك الحين أصبح لفظ "التطبيع" يُستخدم لوصف القبول بإقامة العلاقات الطبيعيّة "العادية" مع مروجيها الإسرائيليّين على المستويّين الشعبيّ والرسميّ، وهو ما يُستشَفّ منه القبول بالفكرة الصهيونيّة (عوض وآخرون، 2007).

على وجه العموم، ممارسات التطبيع الرسميّ (على مستوى الحكومات العربيّة) مع "إسرائيل" بقيت حكراً على بعض الحكومات والمنظّمات العربيّة التي وقّعت اتّفاقيّات سلام مع الإسرائيليّين، نحو: مصر (1979)، ومنظمة التحرير الفلسطينيّة (1993)، والأردن (1994)، وحديّثاً كلّ من مملكة البحرين والإمارات العربيّة المتّحدة والسودان والمغرب (2020)، وإلى هذه الدول تُضاف تلك الدول الرامية إلى عقْد اتّفاقيّات "سلام" مع الإسرائيليّين، والتي تجمعها علاقات تبادليّة سياسيّة واقتصاديّة مع "إسرائيل" بدرجات متفاوتة: قطر وسلطنة عُمان والسعوديّة (Guzansky, 2015; Jones & Guzansky, 2017; Ulrichsen, 2016). من جهة أخرى، لا تزال حكومات دول عربيّة أخرى معارضة للفكرة الصهيونيّة برمتها، أو للاحتلال الإسرائيليّ في الأراضي الفلسطينيّة المحتلة عام 1967، كما أنّها ترفض وتُدين عمليّات التطبيع مع "إسرائيل"؛ كالجزائر والعراق على سبيل المثال.

أمّا على الصعيد الشعبيّ، فقد شهد التاريخ المعاصر وجود شخصيات عربيّة مؤثرة (ثقافياً وشعبيّاً) داعمة لسياسات التطبيع مع الإسرائيليّين، كنجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وأدونيس على سبيل المثال (خليل، 2003; Mi'Ari, 1999). مع ذلك، السّمة الغالبة شعبيّاً، منذ عام 1978، تفيد بالانتشار الواسع لحملات وحركات مناهضة التطبيع بجميع مستوياته

(الاقتصادية والثقافية والسياسية) في جميع الدول العربية، فقد كان (وما زال) الحراك الشعبي من أجل مقاطعة "إسرائيل" ومناهضة التطبيع مع الإسرائيليين فاعلاً لدى العديد من النقابات والاتحادات واللجان المهنية والثقافية العربية (لجنة الدفاع عن الثقافة العربية، 1993؛ Scham & Lucas, 2003). لمصطلح التطبيع دلالات سلبية وفقاً لتلك الأصوات العربية (والفلسطينية) المناهضة للتطبيع، نحو: الانصياع للشروط الكولونيالية الاستعمارية الصهيونية؛ استدخال الهزيمة؛ تكريس التبعية الاقتصادية للإمبريالية؛ الإسهام في تجزئة الوطن العربي؛ محو وطمس كل من الرواية والوجود الفلسطيني (سمارة، 2011؛ شعبان، 1999؛ عوض، 1988؛ عوض وآخرون، 2007؛ قرقر، 2011؛ الكوثاني، 1995؛ المسيري، 1999؛ مكاوي، 2016؛ نوفل، 2010؛ يقين، 2003). فضلاً عن هذا، الرفض الشعبي للتطبيع ما زال سيّد الموقف لدى القاعدة الجماهيرية العربية، حيث تشير إحصائيات المؤسّر العربيّ للعامين 2017-2018 (الصادر عن المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات) أنّ 87% من المواطنين العرب يرفضون اعتراف بلدانهم بدولة إسرائيل، وفي المقابل 8% فقط يدعمون هذا الاعتراف. كذلك أظهرت النتائج أنّ رفض المواطنين العرب لاعتتراف حكوماتهم بدولة إسرائيل كان مرتفعاً حتّى لدى مواطني الدول التي وقّعت اتّفاقيات السلام مع إسرائيل (على سبيل المثال، بلغت نسبة هذا الرفض في الأردن 94%، وفي كلّ من مصر وفلسطين 87%). وتشير نتائج الاستطلاع إلى أنّ الاستثناء الوحيد ضمن الدول التي شملها الاستطلاع (11 دولة) يعود إلى دولة السعودية، حيث انخفض مستوى رفض الاعتراف بإسرائيل بنسبة 30 نقطة مئوية عن نتائج استطلاعات السنوات السابقة، حيث بلغت نسبة عدم الموافقة 55% لعامي 2017-2018، كما يظهر الشكل أدناه:

### الشكل (1): اتجاهات الرأي العام العربي نحو اعتراف بلدانهم بإسرائيل



المصدر: المؤشر العربي 2017-2018. الشكل 253، ص 334.

على الرغم ممّا سبق ذكره، ثمة جدل شعبيّ حول الموقف من ممارسات التطبيع، وحول تحديد طبيعة تلك الممارسات. على سبيل المثال، كثيراً ما تنشأ سجالات سياسية وشعبية عربية (وفلسطينية) حول الموقف من زيارة المؤثرين العرب (الشخصيات الثقافية والفنية) إلى مناطق الضفة الغربية، من حيث وصم تلك الزيارات بالتطبيع أو عدم وصفها بذلك (علّوش، 2013، 11 أيار). كذلك تصاعدت مؤخراً حدة الجدل الشعبيّ حول التطبيع بعد تزايد وتيرة التطبيع الرسميّ بين الحكومات العربية و "إسرائيل"؛ لما رافقه من سلوكيات "تطبيعية" على الصعيد الثقافيّ والشعبيّ في تلك الدول، مثل الجدل حول بعض البرامج التلفزيونية التي تتضمن بعض ممارسات قد تحمل صفة التطبيع (مسلسل أم هارون يثير الجدل، 2020، 26 نيسان)، وكذلك الجدل حول تبادل الزيارات السياحية بين الإسرائيليين والإماراتيين في مطلع العام 2021 التي وُصفت بالتطبيع.

إلى جانب ما سبق ذكره، في فلسطين وضمن المواجهة المباشرة مع المستعمر، يصطدم نقاش التطبيع بمستوى آخر من الجدل يتعلّق بإشكالية تعريف وتصنيف ممارسات التطبيع؛ حيث تمتاز تلك المواجهة المباشرة (مع المستعمر) بوجود مستويات متباينة من التطبيقات المختلفة لسياسات الفصل والدمج الاستعمارية الإجبارية وفقاً لاختلاف السياق الفلسطينيّ (في مناطق الـ 48، وفي قطاع غزة، وفي القدس وفي سائر مناطق الضفة الغربية)،



الأمر الذي يسهم في تكريس الرؤية الضبابية والالتباس ضمن الخطاب السياسي للحركات الفلسطينية المناهضة للمشروع الاستعماري في المقدره على رسم حدود كل من ممارسات التطبيع، والموقف منها رفضاً أو قبولاً (البزور، 2017).<sup>2</sup> كذلك يسهم التشرذم السياسي الفلسطيني، المتمثل في غياب التصور لمشروع وطني جامع للفلسطينيين بأطرافهم كافة (روحانا، 2014)، في تكريس تلك الرؤية الضبابية بشأن معايير سلوكيات التطبيع والموقف منها (Albzour et al., 2019). بناء على ما سبق، "التطبيع" مصطلح إشكالي، وتختلف تمثلاته بين المستوى الحكومي والمستوى الشعبي، وله أيضاً تأويلات مختلفة تعتمد على الخلفية السياسية للأعين السياسيين العرب والفلسطينيين، والتي بدورها تنعكس على تصنيفهم لسلوكيات التطبيع ومواقفهم تجاهها، من حيث القبول أو الرفض. بعبارة أخرى، معايير الهويات القومية القطرية العربية (نسبة إلى القطر العربي الواحد) - ولا سيما الفلسطينية - غير واضحة في تحديدها للحد الفاصل بين ثنائية الرفض والقبول بالبنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين، أو بما يسمى اليوم بالتطبيع مع تلك البنية الاستعمارية، كالتباس - مثلاً - في تعريف الخطاب السياسي الفلسطيني الرسمي وغير الرسمي للشخصية الفلسطينية المطبوعة مقابل الشخصية الوطنية ضمن السياقات الفلسطينية على اختلافها.

أما بالنسبة للبحث العلمي والتقني الأكاديمي والسياسي حول ظاهرة التطبيع، فقد اقتصرت الدراسات الأكاديمية وأدبيات التحليل السياسي على مستويين: الأول، الدراسات الكمية الميدانية التي بحثت في الكشف عن تأثير تجارب الاتصال "الإيجابي" السابق المباشر وغير المباشر بين المجموعات (بين الفلسطينيين والإسرائيليين) على مواقف الفلسطينيين تجاه التطبيع (Albzour et al., 2019, 2022; Mi'ari, 1999). الثاني، أدبيات التحليل السياسي والتاريخي، والاقتصادي، والثقافي، التي تركز في مضمونها على انتقاد وإدانة سياسات التطبيع على اختلافها؛ من خلال الوقوف على أسباب وآثار تلك السياسات على القضية الفلسطينية والقضايا العربية التحريية الأخرى (سمارة، 2011؛ عوض وآخرون، 2007؛ قرقر، 2011؛ الكوثراني، 1995؛ المسيري، 1999؛ نوفل، 2010). إضافة إلى التصنيفين السابقين، تجدر الإشارة إلى الانتشار الواسع لمقالات الرأي التي تتناول سؤال التطبيع ضمن وسائل التواصل الاجتماعي، مثل تلك التي تتناول نقاش التعاطي مع صفحات الترويج لسياسة التطبيع الإسرائيلية (على سبيل المثال، صفحة "إسرائيل تتكلم بالعربية" و صفحة "المنسق" - انظروا فصل أحمد أسعد في هذا الكتاب).

2. يضاف إلى ذلك تعقيدات العلاقة النفس-اجتماعية بين المستعمر والمستعمر ضمن المواجهة المباشرة، من قبيل تأثير التجارب الفردية للفلسطينيين في الاتصال السلبي والاتصال الإيجابي مع الإسرائيليين.

على الرغم من أن غالبية الأدبيات والدراسات السابقة تتفق وتؤكد على ظهور لفظ "التطبيع" ومرحلة التطبيع الرسمي في عام 1978، أعتقد أنه لا زالت ثمة حاجة إلى المزيد من التحقيقات الأكاديمية عن الكيفية التي تبلور فيها مفهوم التطبيع ضمن لغة الخطاب السياسي الرسمي العربي، إضافة إلى البحث عن الكيفية التي انتقل فيها المفهوم من حيز الخطاب السياسي الرسمي إلى الحيز الشعبي، ليحلّ بذلك محلّ ما سبقه من مصطلحات كانت تُستخدم لوصم العلاقات الطبيعية أو الودية مع المستعمر. بكلمات أخرى، كيف أصبح مفهوم التطبيع حقيقة وواقعًا متداولًا في الخطاب اليومي في الوقت الراهن؟ بناء على ذلك، تكمن حادثة هذا البحث (الذي يتناوله هذا الفصل) في الحاجة إلى الكشف عن آليات وعلاقات القوة الكامنة من وراء لغة الخطاب السياسي العربي ودورها في بلورة ظاهرة التطبيع؛ عبر تحدي هذا البحث للتأريخ التقليدي لتلك الظاهرة. في هذا التقصي التاريخي، استخدمت الأدوات المنهجية لتحليل الخطاب النقدي (Critical Discourse Analysis: CDA) لتوجيه هذا البحث، إذ تتمركز اهتمامات منهجية التحليل النقدي للخطاب بشكل عام في "نقد علاقات القوة والأيدولوجيا الناجمة عنها في المجتمع ككل" (O'Regan & Betzel, 2016, p. 2). إضافة إلى الكشف عن كيفية إنتاج ( وإعادة إنتاج) الخطاب لعلاقات القوة غير المتكافئة ضمن سياسات صنع الهوية في الخطاب السياسي (Parker, 2013). في المعتاد، توصف منهجية تحليل الخطاب "CDA" بأنها منهجية مرنة ومتعددة/عابرة للتخصصات ومتعددة المنهجيات أيضًا (Wodak, 2014, p. 302). لذا، بناء على هذه المرونة (في منهجية تحليل الخطاب النقدي المستخدم في هذه الدراسة)، ولتقديم معالجة نقدية تفكيكية لمفهوم التطبيع ضمن سياق النظام الاستعماري الاستيطاني تضمن تتبّع تاريخ ظهور مفهوم التطبيع ضمن الخطاب السياسي العربي، استعنت كذلك بالأدوات الفكرية للمنهجية البحثية التاريخية "الجينولوجيا" في تتبّع المفاهيم الاجتماعية (Crowley, 2009) -على نحو ما سأوضح لاحقًا في ثنايا هذا الفصل (القسم الثاني).

### في مفهوم التطبيع، والتطبيع مع البنية الاستعمارية

برز مفهوم التطبيع في العلوم الاجتماعية، في توظيفات ميشيل فوكو لمصطلح التطبيع في كتابه "المراقبة والمعاقبة" للتعبير عن عمليات السيطرة النفسية التي تفرضها أدوات السلطة التأديبية في المجتمعات الحديثة، للتأثير على سلوك المجموعات البشرية بغية التحكم الاجتماعي بالذات روحًا وجسدًا، بغية الوصول إلى حالة من الانضباط السلوكي يجري فيها تطويع الناس بنسق تفكير واحد يتضمّن التشابه في الأفعال وفي ردود الأفعال كذلك (Foucault, 1991; Paternek, 1987). ضمن ثنايا هذا التوظيف، من الممكن الاستنتاج أن فوكو استخدم مفهوم التطبيع لوصف عملية مزدوجة ومتزامنة من التطبيع؛ تطبيع الفكر من جهة، وتطبيع الممارسة -سلوك المجموعة البشرية- من جهة أخرى. وعلى هذا، يتضمّن

تطبيع الفكر مجموعة من المعايير والقيم الاجتماعية تُصدرها السلطات التأديبية للدولة الحديثة ومؤسساتها الانضباطية، بحيث تصبح تلك المعايير "طبيعية" ضمن منظومة اجتماعية جماعية تعمل على كبت وطمس الإرادة الحرة للأفراد، مما يؤدي، في ذات الوقت، إلى رُفد الأدوات التأديبية النفسانية (كالمراقبة والمعاقبة) السلطوية بقيم ومعايير اجتماعية تُشَرِّعن عملية تطبيع سلوك الأفراد ضمن تلك المنظومة الاجتماعية.

ضمن حالة الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، يتفق العديد من الباحثين على أن تعريف مفهوم التطبيع يفيد بالاعتراف بدولة "إسرائيل"، وبحقها في الوجود؛ وبالتالي، عقد علاقات طبيعية معها في المجالات كافة (سمارة، 2011؛ عوض، 1988؛ المسيري، 1999؛ يقين، 2003). أما توظيف المفهوم في العلوم السياسية عالمياً، فقد استُخدم المفهوم للإشارة إلى عودة العلاقات إلى طبيعتها بين دولتين بعد حالة من الصراع، على نحو ما حدث بين الدول الأوروبية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، أو على نحو ما حدث بعد ذلك من تسويات سلمية برعاية الأمم المتحدة أدت إلى تطبيع العلاقات بين الدول؛ على سبيل المثال: اتفاق التطبيع بين جمهورية يوغسلافيا الاتحادية (سابقاً) وجمهورية كرواتيا عام 1996 (United Nations Peacemaker, 1996, August 23).

يجدر بي التوقف، هنا، للإشارة إلى الدلالات السياسية المختلفة لمفهوم التطبيع ضمن حالة الاستعمار الاستيطاني في فلسطين عن تلك المستخدمة عالمياً، والتي تكمن في نقطتين؛ أولاهما أن التطبيع مع كيان استعماري يشير دائماً (إلى يومنا هذا) إلى الشروع بممارسة العلاقات "الطبيعية"، لا إلى عودتها، بحكم أن الكيان الاستعماري حديث النشأة، وبحكم أنه لم تقم معه علاقات طبيعية في الماضي. وتكمن النقطة الثانية -وهي الأهم- في المفارقة الكامنة في أن استخدام لفظ "التطبيع" في علم السياسة يفيد بعقد تلك العلاقات بعد الانتهاء من حالة "الصراع" أو "النزاع"، سواء أكان ذلك الصراع مادياً أم فكرياً (أيدولوجياً). ولكن ضمن حالة الاستعمار الاستيطاني، يشير المفهوم إلى الشروع في عقد تلك العلاقات قبل التسوية السلمية أو فُضّ الخلاف. فالطرح الإسرائيلي للمفهوم ربط بين المفهوم ومفهوم السلام (عملية التسوية السلمية)، حيث يشير عوض وآخرون (2007) إلى أن لفظ "السلام" كان الأساس الذي تولّد منه لفظ "التطبيع" من قبل المجموعة الإسرائيلية نفسها، بحيث يصبح تحقيق المطالب العربية الفلسطينية أمراً موجَّلاً ومقروناً بتحقيق شرط التطبيع وفقاً لتصور المستعمر، وبذا بدلاً من أن يكون التطبيع أحد مُخرجات عملية السلام يصبح الخطوة الأولى في تحقيق السلام، أي من التطبيع إلى فُضّ الخلاف، على العكس من المتعارف عليه عالمياً: من فُضّ الخلاف إلى التطبيع. في هذا الصدد، قد يشير البعض إلى أن كامب ديفيد هي اتفاقية سلام رسمية، وأن التطبيع كان أحد مُخرجات عملية سلمية

متكاملة بين بلدين، كما هو حال اتفاقيات السلام الأخرى في العالم، إلا أنني -على الرغم من اتفاقي على ظهور مصطلح التطبيع وممارسات التطبيع الحكومي الرسمي كمخرجات لهذه الاتفاقية- أجد أنّ شرطي تحقيق السلام الشامل وإنهاء حالة الصراع العربي الإسرائيلي لم يتحققاً وفقاً لهذه الاتفاقية؛ فإذا نظرنا إلى نصوص اتفاقية كامب ديفيد ومضامين المفاوضات التي مهّدت لها في ما بين الجانبين المصري والإسرائيلي، نجد أنّها اتفاقية وُضعت تحت إطار رؤية شمولية للسلام في الشرق الأوسط ككل لا لمصر فحسب، حيث إنّها تتعدّى في بنودها حدود العلاقة الثنائية بين الطرفين، لتتناول مصير الأراضي الفلسطينية (Quandt, 1986)، كما أنّ تعنت الجانب الإسرائيلي في عدم الاستجابة لدعوة السادات أثناء المفاوضات لتطبيق قرار 242 يثبت أنّ التطبيع في هذه الحالة يُعتبر من شروط الوصول إلى السلام الشامل، وليس أحد مخرجاته، توافقاً مع المطالب الإسرائيلية.

بناء على ما سبق ذكره، يمكننا الاستنتاج هنا أنّ المكوّن الأساسي لمفهوم "التطبيع" الكولونيالي يكمن في نزع الاعتراف؛ اعتراف الآخر العربي الفلسطيني بالفكرة الصهيونية وشرعيتها، الأمر الذي يؤدي إلى القبول بالبنية الاستعمارية الاستيطانية، وبالتالي إعادة تصوّر الآخر الصهيوني، مع إمكانية تبادل العلاقات الطبيعية والودية معه. فالتطبيع هو عملية تفكيك للرفض عبر نزع الاعتراف ضمن رؤية وتصور المستعمر للحل المتخيّل.

## 2. الإطار النظري ومنهجية البحث

تاريخياً، انطلقت الأطر النظرية لما بعد الحداثة، ولما بعد الاستعمار من خطاب الشعوب المضطهدة أو ما يسمّى دول العالم الثالث، إضافة إلى خطاب الأقليات، وفقاً للتقسيمات الثنائية المهيمنة "الغرب - الشرق"، و "الشمال - الجنوب"، والتي حاولت روايتها المهيمنة، عبر خطاب الحداثة، إضافة سمة العادية لكل من التنمية والعلاقات غير المتكافئة بين المضطهدين والمضطهدين عبر التاريخ (Bhabha, 2012). لذا، أحد أهم أهداف نظريات ما بعد الحداثة يكمن في مقاومة تلك الهيمنة، عبر تتبّع واكتشاف الفجوات أو التحوّلات المعرفية التاريخية المبعثرة (Scattered historical contingencies) التي أهملت في الرواية المهيمنة.

بناءً على ذلك، ثمة حاجة إلى تقديم معالجة نقدية تفكيكية لكيفية إنتاج خطاب التطبيع ضمن سياق النظام الاستعماري الاستيطاني في فلسطين. فقد أصبح مصطلح التطبيع مكوّناً طبيعياً ضمن الخطاب السياسي العربي (بصرف النظر عن الموقف منه) قد تبلور في لحظة تاريخية معيّنة شهدت تحوّلاً معرفياً ما ضمن السياق العربي. بالتالي، ابتغاء تحدي الروايات التقليدية المهيمنة بشأن التطبيع، يتتبع هذا الفصل علاقات القوة التي أدت إلى

تشكّل واستخدام لفظ التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ، عبّر التحقّق من صحّة الفرضيّتين التاريخيّتين اللتين استقرّيتهما، وهما: الأولى، وجود فروق تاريخيّة بين ظهور مصطلح التطبيع وظهور ممارسات التطبيع الرسميّ ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ. بعبارة أخرى، أنا أدّعي أنّ ممارسات التطبيع الرسميّ ظهرت في ثنايا الخطاب السياسيّ العربيّ قبل ظهور المصطلح.<sup>3</sup> الثانية، التحوّلات التاريخيّة المعرفيّة التي طرأت على بعض التصورات العربيّة، والتمثّلات السياسيّة، التي تصف وترسم العلاقة مع المستعمر ضمن السياق العربيّ (والفلسطينيّ)، وذلك بسبب استخدام لفظ التطبيع بالممارسة السياسيّة وضمن الخطاب السياسيّ، وقد طرأت هذه التحوّلات على وجه الخصوص بعد انتقال المصطلح من حيّز الخطاب السياسيّ الرسميّ (لاتفاقيّات التسوية السلميّة) إلى الخطابات السياسيّة المناهضة للصهيويّة، الأمر الذي أدّى إلى إعادة إنتاج مفاهيميّ وقيميّ للنظرة إلى الآخر الإسرائيليّ، وللمشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ برمّته، ولكيفيّة التعامل معه.

كي يتحقّق البحث التاريخيّ السوسيوولوجيّ من تلك الفرضيّات ضمن الخطاب العربيّ السياسيّ (في الفترة التي شهدت ظهور مفهوم التطبيع)، اعتمدت اعتماداً أساسيّاً على طُرق تحليل الخطاب النقديّ (O'Regan & Betzel, 2016) ووفقاً لتوجيه إسهامات فوكو بشأن الاستقصاء التاريخيّ والتحليل المعرفيّ للخطاب، أي عبّر اتّباع منهجيّة الجينيولوجيا التي تبحث في تاريخ تبلور المفاهيم والحقائق الاجتماعيّة ومعانيها (Bowman, 2007)؛ إذ إنّ هذه المنهجية "تزوّد الناس بالمهارات النقديّة لتحليل ولكشف العلاقة بين المعرفة والقوّة والذات البشريّة في المجتمع الحديث، إضافة إلى الأدوات المفاهيميّة اللازمة لفهم كيفيّة تشكّل تلك العلاقة من خلال القوى التاريخيّة" (Crowley, 2009, p. 2).

لقد أشار فوكو (Foucault, 1970, 1981) في إسهاماته إلى الخطاب باعتباره ممارسة اجتماعيّة مختلفة (مُنتجة)؛ ومن ثمّ فإنّ منهجيّته في الجينيولوجيا تهتمّ بالتقصّي حول الظروف التاريخيّة للكيفيّة التي أنتجت فيها المعرفة والمعتقدات والمفاهيم الاجتماعيّة، والتي أصبحت بناءً طبيعيّاً في الخطاب الحاليّ -أي فكرة مقبولة في المجتمع- (Bowman, 2007)، وكذلك أصبحت حقيقة في المجتمعات الحديثة (Tamboukou, 1999). بالتالي، يسعى منهج الجينيولوجيا للتحقيق في ما وراء الخطاب المعاصر، من خلال تحدّي الروايات التاريخيّة التقليديّة (كالروايات الوطنيّة الرسميّة)، ليكشف عن علاقات القوّة

3. في هذا الصدد، قد تشير بعض الأدبيّات إلى ظهور سلوكيّات التطبيع السريّة بين بعض الدول العربيّة وإسرائيل في المراحل التاريخيّة التي سبقت اتّفاقيّة كامب ديفيد (صافي، 2019؛ عوض وآخرون، 2007). أمّا بالنسبة لما هو جديد عن ذلك ضمن هذه الفرضيّة، فهو ادّعاء ظهور ممارسات التطبيع العلنيّة ضمن لغة الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ في المرحلة التي سبقت ظهور المصطلح في عام 1978.

التي أنتجت المفاهيم الاجتماعية الحالية من جهة، والتي أعطتها معاني محدّدة من جهة أخرى (Foucault, 1978). في هذا الصدد، أفاد فوكو (Foucault, 1981, p. 117) بأنّ ما يسمّيه الجينولوجيا هو "شكل من أشكال التاريخ يمكن أن يفسّر تكوين المعرفة والخطابات... إلخ". في علم الاجتماع، تُنسب هذه المنهجية إلى فوكو الذي طوّرها بناءً على إسهام فريدريك نيتشه في هذا الشأن (Foucault, 1978; Nietzsche, 1967). ووفقاً لنييتشه (1967)، الجينولوجيا تركز على التفكير، بمعنى البحث عن الأصل؛ أي إنّه من وراء أيّ بداية (لرواية تاريخية اجتماعية) ثمة بدايات أخرى وروايات أخرى مُجيت عبر التاريخ التقليدي، وإنّ الجينولوجيا هي طريقة للبحث عن أصل أحكامنا الأخلاقية. في هذا الصدد، ذكر فوكو (1978) أنّ ما نجده في البدايات لظاهرة ما، أو في الاستخدام اللغويّ للتعبير عن ظاهرة ما، لا ينبغي بالضرورة أن يعبر عن هويتها الأصلية، وهو ما يؤكّد على الطرح النظريّ لنييتشه القائل بأنّ المعنى هو إرادة القوّة، لأنّ اللغة هي علامات ورموز لإرادة القوّة المنتجة للخطاب (Nietzsche, 1967). ومن هنا، بالاعتماد على إرادة القوّة، يمكن لمصطلحاتنا الاجتماعية الحديثة (ومعانيها) أن تخفي سرديات وبدايات لمعانٍ أخرى لم تعد موجودة (أو هُتمت) في لحظة تاريخية محدّدة (Foucault, 1978). وعليه، فإنّ هذا البحث يفترض أنّ ظهور مصطلح التطبيع في السياق العربيّ ربّما يكون قد استبعد مفاهيم ومعاني وروايات وحقائق أخرى. وفي هذا الصدد، أكد فوكو أنّ تداول خطاب معيّن في الوقت الحاضر يأتي على حساب خطاب آخر (Foucault, 1981; Mills, 2003). بناءً على هذا، لطريقة الجينولوجيا -إلى جانب البحث في علاقات القوّة التي أنتجت الخطاب- هدفٌ آخر يكمن في استعادة الروايات التاريخية المستبعدة أو إبراز تلك الروايات السائرة على طريق المحو. ووفقاً لذلك، مصطلح "التطبيع" هو وصف لمعنى محدّد للعلاقات البين-مجموعاتيّة (Intergroup relations) ظهر في لحظة تاريخية محدّدة. بناءً على ذلك، يرمي هذا البحث إلى استرجاع المفاهيم والمعاني التي استُخدمت لوصف ممارسات التطبيع في الخطاب السياسيّ العربيّ قبل ظهور المصطلح.

على الرغم من أنّ الجينولوجيا طريقة بحثية مناسبة لتوجيه هذا البحث في تحليل الخطاب السياسيّ، من حيث تتبّع تاريخ ظهور مصطلح التطبيع ودلالاته المعرفية، تبقى طريقة محدودةً من حيث الإجابة عن تساؤلات البحث الأخرى. على وجه العموم، تهتمّ الجينولوجيا بكشف وانتقاد الكيفية التي تُبنى من خلالها مفاهيمنا الاجتماعية ومعانيها، أو الحقيقة ومعانيها العديدة (Given, 2008). من خلال إظهار أنّ هذه المفاهيم والمعاني تمثّل هيمنة قوى اجتماعية معيّنة في فترات تاريخية مؤقّته، لكن الجينولوجيا تتجاهل تمامًا قضية البحث عن الحقيقة نفسها (وحكمها الأخلاقيّ) وتكتفي بالكشف عن مصدرها فقط. بالتالي، يقتصر التحليل النقديّ للجينولوجيا على شروط تكوين الحقيقة (والمعاني الاجتماعية

لها)، ويتجاهل أنّ هذه الحقيقة وُجِدَت في سياق محدّد، ممّا قد يشير إلى أنّ هنالك حقيقة واحدة أكثر إقناعاً من غيرها (Given, 2008; Tamboukou, 1999). ومن ثمّ، الجينياولوجيا ليست أداة ملائمة للبحث عن الحقيقة أو عن الحكم الأخلاقيّ بحدّ ذاته (Tamboukou, 1999). بناءً على ذلك، وبما أنّ مفهوم التطبيع يحمل في طيّاته معانيّ وتعاييدٍ عن حكمٍ أخلاقيّ حول العلاقات البين-مجموعاتيّة بين العرب والإسرائيليين، كانت ثمة حاجة في هذه الدراسة إلى أدوات تحليليّة أخرى تسهم في استكمال التحليل النقديّ للمعاني الكامنة في الخطاب السياسيّ العربيّ تجاه العلاقة مع الآخر (الإسرائيليّ). لذا، إلى جانب الجينياولوجيا، اعتمد هذا البحث اعتماداً أساسيّاً على طريقة تحليل الخطاب النقديّ CDA. لأنّها -بخلاف للجينياولوجيا- تسمح بالنقد بناءً على أسس أيديولوجيّة (Machin & Mayr, 2012)؛ أي إنّها تسمح بالبحث عن الحقيقة ضمن السياق الذي تبلورت فيه. وعلى هذا، حاولت في هذا الفصل الدمج بين عدّة أدوات فكريّة في تحليل ونقد الخطاب؛ فقد استخدمت إضاءات منهجيّة وتحليليّة مستقاة من تنظير علم النفس السياسيّ بشأن العلاقات البين-مجموعاتيّة، ولا سيّما تلك المستقاة من إسهامات نظريّة الهويّة الاجتماعيّة (Reicher, 2004)، إلى جانب الاستعانة بإسهامات الأطر النظرية حول الاستعمار، وعلى وجه التحديد إسهامات فانون حول الحركات الوطنيّة التحرّرية (Fanon, 1963) وإسهاماته الفكريّة بشأن الجوانب النفس-اجتماعيّة في العلاقة بين المستعمرين والمستعمرين (Fanon, 1952).

أعتقد أنّ الدمج السابق بين أطر نظريّة ومنهجية عابرة للتخصّصات لتحليل خطاب سياسيّ يخصّ العلاقات البين-مجموعاتيّة (كخطاب التطبيع -على سبيل المثال) يعمل على إحياء إسهامات نظريّة من النادر جدّاً استخدامها في التطبيقات البحثيّة لحقل علم النفس الاجتماعيّ؛ فقد ارتكز هذا الحقل تاريخيّاً على أسس نظريّة مختلفة من قبيل الماركسيّة والنسويّة، وما بعد البنيويّة، إضافة إلى علم النفس العامّ، مع غياب شبه تامّ لنظريّات ما بعد الحدائ (Hook, 2005). وفي هذا الصدد، يعتقد هوك (المصدر السابق) أنّ نظريّات ما بعد الحدائ قد تشكّل إسهاماً مهمّاً لعلم النفس الاجتماعيّ النقديّ، عبّر تنشيط التحليل القائم على أسس سياسيّة - نفسيّة (Psycho-politics) أو إعادة إحياء هذا التحليل، وبصورة أكثر تحديداً عبّر إحياء إسهامات فرانز فانون الفكريّة. لذا، من الممكن اعتبار هذا الفصل محاولة للإسهام في هذا الإحياء، عبّر معالجة مفهوم التطبيع ضمن الحالة الكولونياليّة الاستيطانيّة الصهيونيّة في فلسطين، ومن خلال استخدام الأدوات النظرية المستقاة من طرح فانون الفكريّ، إضافة إلى الأدوات التحليليّة من نظريّة الهويّة الاجتماعيّة. في ما يلي سأوضّح ماهيّة هذا الدمج والتوظيف لكلّ من هذه الأطر النظرية ضمن ثنايا هذا البحث:

**أولاً:** استخدام إسهامات فانون (1963)، فقد وُظفت في تحليل الخطاب السياسي العربي الرسمي من حيث التمييز بين أنواع الاتجاهات السياسية بين الدول العربية في ما يتعلق برؤيتها لمواجهة المشروع الاستيطاني في فلسطين. بالتالي، يمكن تصنيف الدول العربية وفقاً لمعيار قبولها أو رفضها للتعامل مع الإسرائيليين (أي التطبيع) بالاعتماد على إسهامات فانون بشأن تصنيف حركات التحرر القومي في مواجهتها للاستعمار.

ركّز فانون (1963) على نوعين من حركات التحرر الوطني المناهضة للاستعمار<sup>4</sup> من حيث تصوّراتها للتحرر، إذ تتبنى الحركة الوطنية في النوع الأول شكلاً من أشكال النضال المتواطئ مع البنية الاستعمارية، ممّا يعني أنّها تحافظ على حالة من الاعتماد الثقافي والسياسي على التصوّرات الاستعمارية للتحرر، وتحديدًا في ثقافتها الوطنية الناشئة. والنوع الثاني يتمثل في وجود حركة تحررية وطنية انعتاقية -أي ثورية شاملة- رافضة تمامًا للتعاطي مع البنية الاستعمارية ومع تصوّرات المستعمرين بشأن المصالحة والتحرر. بالتالي، هذه الحركة تتبنى بالضرورة عقيدة نضالية خاصة بأهداف أبناء وبنات الشعب المستعمر ومنبثقة عن تصوّراتهم وذواتهم الثقافية، وهو ما يتطلب تحرير الشعب المستعمر من التصوّرات الاستعمارية (كـتصوّرات المستعمر عن حقوقهم وحرّياتهم)، والذي يتحقّق عبر العمل الثوري الذي يؤدي إلى التطهير الثقافي والاعتناق (Fanon, 1952, 1963). وفقاً للتصنيف السابق، معظم حركات التحرر الوطني في دول "العالم الثالث"، التي حاربت من أجل التحرر من الاستعمار، لم تحرر تمامًا من البنية الاستعمارية ومن إرثها الاستعماري، بل حافظت على وجود عدّة أشكال من علاقات التبعية سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا. على سبيل المثال، حاليًا يمكننا تصنيف منظمة التحرير الفلسطينية على أنّها حركة تحرر وطني في شكلها الحالي ضمن الفئة الأولى، بمعنى أنّها تتخذ شكلاً من النضال في حالة تواطؤ وتماه مع البنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين. علاوة على ذلك، في القراءة النقدية لنتائج البحث ضمن هذا الفصل، استخدمت إسهامات فانون (1952) بشأن العلاقة النفس- اجتماعية بين المستعمر والمستعمر، لفهم كيف تبنّى الخطاب العربي السياسي المصطلحات الاستعمارية، التي يذوب فيها وعي السود (المستعمرين) في رؤية البيض (المستعمرين) لحرّيتهم.

**ثانيًا:** على نحو أساسي تعتمد هذه الدراسة على منهجيات تحليل الخطاب والجينولوجيا لفحص تمثيلات التطبيع ضمن الخطاب السياسي العربي (قبل عام 1978 وأثناءه وبعده)، ولكن من أجل تتبّع دقيق لتاريخ ظهور لفظ التطبيع ومرادفاته السابقة لظهوره كانت هنالك حاجة إلى أدوات منهجية إضافية؛ لالتقاط معايير الهويّات العربية: القومية الجامعة

4. للاستزادة في هذا الشأن، انظروا: (جيسون، 2013).



(بمعنى الهوية القومية العربية) والفطرية (نسبة إلى القطر العربي الواحد) الخاصة بوصف العلاقات البين-مجموعاتيّة بين العرب والصهيونيين. ولتحقيق هذا الهدف على وجه التحديد (المتعلّق بالتقاط تلك المعايير والتغيّرات التي طرأت عليها)، قمت باشتقاق وحدات التحليل المستخدمة في أسئلة هذه الدراسة، معتمدةً على إسهامات نظريّة الهويّة الاجتماعيّة حول نشوء الهويّات الجماعيّة والوطنيّة (Riecher, 2004; Reicher & Spears, 1979; et al., 2010; Tajfel et al., 1979). تطوّرت نظريّة الهويّة الاجتماعيّة في حقل علم النفس الاجتماعيّ (والسياسيّ) بناءً على إسهامات ومساعي كلّ من تاجفيل وتيزر في فهم السلوك الفرديّ ضمن العلاقات البين-مجموعاتيّة، وكذلك فهمهما لتأثير السياق الاجتماعيّ على سلوك كلّ من الأفراد والجماعات (Tajfel et al., 1979; Turner et al., 1987). وعلى وجه التحديد تركّز هذه النظرية على كيفية تأثر سلوك الأفراد بتصوراتهم عن أنفسهم كأعضاء في جماعات اجتماعيّة وسياسيّة، حيث ينبع إدراك الفرد لذاته من الانتماء إلى الجماعة، بالتالي فهو على وجه العموم يتبنّى معارف الجماعة وتصوراتها والمشاعر المرتبطة بها كذلك. وبذا، تمكّنا النظرية من فهم العلاقات البين-مجموعاتيّة من خلال تفسير سلوك الأفراد كأعضاء في الجماعة.

إضافة إلى ذلك، وفُفًا لنظرية الهويّة الاجتماعيّة، قد يعكس سلوك الجماعة الاستجابة للواقع الذي يعيشه الأفراد، وبالتالي في حالات معيّنة تُبنى هويّات اجتماعيّة جماعيّة، كالهويّة القوميّة على سبيل المثال، بحيث تشكّل فيها هذه الهويّة حركة تغيير اجتماعيّ كاستجابة لخطر معيّن يهدّد أمن ومصصلحة الجماعة. بالتالي، يتطلّب تأسيس الهويّة الجماعيّة القوميّة تحديداً وتعريفًا للمجموعة القوميّة الناشئة ("الذات") والجماعات الخارجيّة ("الآخرين")، وترسيم حدود العلاقة بين أعضاء المجموعة وأعضاء الجماعات الخارجيّة على مستوى الفرد والجماعة (Reicher, 2004). بكلمات أخرى، لقد كان بناء مشاريع الهويّات القوميّة مطلوبًا لتكوين رؤية وطنيّة لـ "مَن نحن؟". على سبيل المثال، تطلّب تكوين الجماعات القوميّة تعريفات لمعنى: "أن تكون أسكتلنديًا، أو إنجليزيًا، أو ألمانيًا، أو لاتفياً أو من أيّ جنسيّة" (Reicher & Hopkins, 2000, p. Vii-Viii). وفُفًا لمنظري نظرية الهويّة الاجتماعيّة، خطاب القيادات السياسيّة الذي يؤسّس لظهور أيّ جماعة قوميّة يؤثّر على صياغة المعايير الاجتماعيّة والسياسيّة والأحكام الأخلاقيّة للعلاقات بين المجموعات (Reicher & Haslam, 2005). بناءً على ذلك، استخدمت في هذا البحث إسهامات نظرية الهويّة الاجتماعيّة للوقوف على دور الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ في تعريف "الذات" (الجماعة العربيّة) مقابل تعريف "الآخر" (الجماعة الصهيونيّة)، ودور الخطاب كذلك في رسم حدود الجماعة العربيّة في تعاملها مع الآخر؛ عبر تحديد الجانب القيميّ (المعياريّ الأخلاقيّ) لتلك العلاقات قبل ظهور مصطلح التطبيع وبعد ذلك.

بناء على ذلك، تتبعتُ خلال تحليل النصوص (قبل عام 1978 وأثناءه وبعده)، كما سألين لاحقًا، المصطلحات والمعاني التي استُخدمت لوصف وتعريف وحدات التحليل التالية: 1. الأعضاء داخل الجماعة العربيّة (مَن نحن؟)؛ 2. الأعضاء داخل الجماعة الصهيونيّة (مَن هم؟)؛ 3. الأعضاء العرب الخارجين عن معايير الجماعة العربيّة القوميّة (أي المطبّعين ومرادفات هذا الاصطلاح)؛ 4. العلاقات الطبيعيّة أو الوديّة بين العرب والإسرائيليين (التطبيع ومرادفاته). علاوة على ذلك، في القسم الأخير من هذا الجزء سأجيب عن الأسئلة المتعلقة بكيفية إجراء التحليل وكيف اختيرت النصوص، والخطوات المنهجية التي تبنيها في هذا الفصل.

### الفترة التاريخية للدراسة وكيفية اختيار النصوص وأسلوب تحليلها

من أجل تتبّع تعريف وحدات التحليل المذكورة أعلاه (الذات والآخر، والتطبيع والمطبّع ومرادفاتهما السابقة)، والتغيّرات التي طرأت على تعريف كلّ من هذه الوحدات، حلّلتُ الخطاب السياسيّ العربيّ قبل وأثناء وبعد ظهور مصطلح التطبيع في العام 1978. في البداية، اخترت ثلاثة أنواع من النصوص: الأوّل، نصوص اتّفاقيات كامب ديفيد في عام 1978، واتّفاقيّة السلام المصريّة الإسرائيليّة في عام 1979، من أجل تتبّع اللحظة التي ظهر فيها مفهوم التطبيع وما رافقه من تغيّر قيّميّ (معياريّ) في النظرة إلى الذات وإلى الآخر. الثاني، نصوص الخطاب الرسميّ لجميع الحكومات العربيّة (القُطريّة)، ولبعض الأحزاب السياسيّة المناهضة للصهيونيّة التي كانت ردًّا فوريًّا على اتّفاقيّة كامب ديفيد في عام 1978، بغية التقاط اللحظة التاريخيّة التي انتقل فيها مفهوم التطبيع من نصوص الاتّفاقيات الرسميّة إلى حيّز الممارسة السياسيّة ضمن الخطاب السياسيّ اليوميّ (الرسميّ وغير الرسميّ). الثالث، جميع التقارير الختاميّة لجلسات القمم العربيّة خلال فترة الأعوام 1964-1979 (تسع قمم عربيّة)، من أجل الوقوف على المرادفات السابقة لاستخدام مصطلح التطبيع ومشتقاته. ومع ذلك، لم تكن جميع هذه النصوص ضمن هذا البحث كافية لالتقاط التغيير المعياريّ ضمن الخطاب السياسيّ للعرب من حيث وجهات نظرهم ومواقفهم تجاه العلاقات البيّن-مجموعاتيّة الوديّة بين العرب والإسرائيليين. المقصود أنّ التحليل استلزم المزيد من النصوص لالتقاط التغيير في تعريف الذات والآخر ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ، ولالتقاط التغيّر في معايير القبول مقابل الرفض للعلاقات الوديّة أو الطبيعيّة مع الإسرائيليين في ذلك الخطاب أيضًا، على نحو ما سأوضّح أدناه.

كان عام 1978، نظرًا لأهمّيّته بشأن التطبيع، نقطة انطلاق رئيسيّة في هذا البحث للكشف عن وقت وكيفية انتقال مصطلح التطبيع بالتحديد من نصوص الاتّفاقيات الحكوميّة إلى الخطابات السياسيّة الأخرى، بالإضافة إلى استكشاف ما إذا كان هذا الاستخدام (لمصطلح

التطبيع) يتزامن مع تغيير قِيمِيٍّ (معياريٍّ) في الخطاب السياسيِّ العربيِّ من حيث وصفه "للآخَر" الصهيونيِّ ولتعامل العرب الودِّيِّ معه، ولقبولهم للمشروع الاستعماريِّ الاستيطانيِّ في فلسطين. فقد افترضتُ في هذا البحث أنَّ ممارسات التطبيع ضمن لغة الخطاب السياسيِّ العربيِّ سبقت ظهور المصطلح. ومن ثَمَّ، ابتغاءَ إجراء تحقيق تاريخيٍّ يُعنى بالتقاط التحوُّل التاريخيِّ المذكور (التغيير القِيمِيِّ) الذي حدث ضمن الخطاب السياسيِّ العربيِّ أثناء عام 1978 وبعده، كان من الضروريِّ التركيز على تحليل خطاب الهُوِيَّة القوميَّة العربيَّة الجامعة والسابقة لعصر الاتِّفاقيَّات الأحاديَّة، والنزعات القُطريَّة التي سادت بين الدول العربيَّة في ما بعد عام 1978، الأمر الذي يفيد بضرورة تحليل وتناول المعايير السياسيَّة السائدة تجاه "الذات" العربيَّة وتعاملها مع "الآخَر" الصهيونيِّ في سنوات الخمسينيَّات والستينيَّات من القرن الماضي، فقد كان هذا الشكل من الخطاب السياسيِّ العربيِّ القوميِّ الجامع بصيغته الناصريَّة (نسبة إلى الزعيم المصريِّ جمال عبد الناصر) المرجع السياسيِّ والقاعدة الأيديولوجيَّة الرئيسيَّة للحكومات العربيَّة في تعاملها وفي مواقفها من المشروع الاستعماريِّ الاستيطانيِّ في فلسطين، كما قد كان هذا المشروع القوميِّ العربيِّ الجامع الأكثر انتشارًا والأكثر تأييدًا على مستوى القاعدة الشعبيَّة في الدول العربيَّة (الهندي، 2012).

لذا، أضفتُ في هذا البحث، إلى جانب النصوص المختارة المذكورة أعلاه، تحليلًا لخطاب جمال عبد الناصر السياسيِّ حول مكوّنات الهُوِيَّة القوميَّة العربيَّة وعلاقتها مع الآخَر الصهيونيِّ، وكذلك خطابات عربيَّة معارضة للخطاب القوميِّ الناصريِّ (الموقف العربيِّ الجامع آنذاك) من حيث رؤيته للتعامل مع المشروع الاستعماريِّ الاستيطانيِّ في فلسطين (كخطاب الحبيب بورقيبة عام 1965 - على سبيل المثال). هذا التحليل يتوافق مع دعوة منطري نظريَّة الهُوِيَّة الاجتماعيَّة، للتحوُّل من البحث في كيفيَّة تعريف الخطاب القوميِّ للجماعة القوميَّة الناشئة "ماذا يعني أن تكون أسكتلنديًّا؟" إلى التساؤل والبحث في آثار وعواقب تعريف الخطاب القوميِّ للجماعة على صيرورة واستمراريَّة هذه الجماعة (Reicher & Hopkins, 2000, p. 9)، حيث يرتبط تعامل العرب مع التطبيع اليوم بحيثيَّات بلوِّرة الخطاب السياسيِّ العربيِّ القوميِّ وبهزيمته في آن واحد.

## أسئلة البحث

1. كيف عرّفت الجماعة العربيّة "الذات" والجماعة الصهيونيّة "الآخر" ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ- "الذات" مقابل "الآخر" (The "self" vs. the "other")؟<sup>5</sup>
2. كيف تعاملت الخطابات الوطنيّة القوميّة مع حقيقة إعلان بعض الدول العربيّة "تطبيعها" أو قبولها للبنية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين؟ الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة (In-group) مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" (Out-group).<sup>6</sup>
3. متى وكيف ظهر مصطلح التطبيع وممارساته؟

## النصوص المختارة (البيانات)

ابتغاءً تجنّب الوقوع في فخّ الاختيار الانتقائيّ للبيانات، حلّلتُ جميع البيانات المتوافرة حول قرارات القمم العربيّة، وهذا غطّى سجّلات القمم العربيّة في فترة الأعوام 1964-1979، وإلى جانب ذلك حلّلت الردود الفوريّة لجميع حكومات الدول العربيّة على اتّفاقيّة كامب ديفيد عام 1978.

## النصوص المختارة قبل عام 1978:

1. كتاب - فلسفة الثورة (1953) لفائد القوميّة العربيّة الحديثة جمال عبد الناصر.
2. خطاب - الحبيب بورقيبة (أريحا / فلسطين، 1965) (Bourguiba, 1965).
3. التقارير الختاميّة للقمم العربيّة.<sup>7</sup>

## النصوص المختارة بعد عام 1978:

1. اتّفاقيّة كامب ديفيد للسلام (1978) ومعاهدة السلام المصريّة الإسرائيليّة (1979) (المعاهدة المصريّة - الإسرائيليّة: نصوص وردود فعل، 1979؛ الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980).

5. يعود استخدام مصطلح "الآخر" (The other) إلى إسهامات هيجل ضمن حقل الفلسفة (Russon, 2011). وبشير هذا الاصطلاح ضمن العلوم الاجتماعيّة إلى حدود الهوية الجماعيّة أو الفرديّة وُفقًا لعلاقتها مع الهُويّات الأخرى (Mead, 1934).

6. في العلوم الاجتماعيّة، يشير المصطلح "In-group" إلى المجموعة التي ننتمي إليها ونعرّف أنفسنا من خلالها، بينما يشير المصطلح "Out-group" إلى المجموعة التي لا ننتمي إليها ولا نُعرّف أنفسنا من خلالها (Hughes & Kroehler, 2009, p. 102).

7. الأولى (القاهرة، 1964)، والثانية (الإسكندريّة، 1964)، والثالثة (الدار البيضاء، 1965)، والرابعة (الخرطوم، 1967)، والخامسة (الرباط، 1969)، والسادسة (الجزائر، 1973)، والسابعة (الرباط، 1974) (جامعة الدول العربيّة، دت).

2. خطابات ردود الفعل على كامب ديفيد (منصور، 1978).<sup>8</sup>
3. كتاب - من مقاومة التطبيع إلى مواجهة الهيمنة (1993)، لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة.

### 3. مرحلة ما قبل عام 1978

كانت الحركة القوميّة العربيّة، بصيغتها الناصريّة، الحاضنة الرئيسيّة لمواجهة المشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ في فلسطين بعد قيام "إسرائيل". اعتمادًا على ما جاء في كتاب "فلسفة الثورة" عام 1954، يتجلّى واضحًا أنّ نكبة فلسطين كانت أحد أهمّ الأحداث التاريخيّة المؤسّسة لمخيال الهويّة العربيّة وخطابها القوميّ. أشار عبد الناصر في قراءته إلى نكبة فلسطين وحرّبها التي شارك فيها، بقوله: "أدركت أنّ القتال في فلسطين ليس قتالًا في أرض غريب وهو ليس انسياقًا وراء عاطفة وإنّما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس [...] فحرب فلسطين دخلتها الشعوب العربيّة بحماسة إذ إنّ هذه الشعوب تتشارك في شعورها وفي تقديرها لحدود سلامتها!" (عبد الناصر، 1954، ص 63).

تشير أدبيّات علم النفس الاجتماعيّ إلى أنّ التهديد يؤدّي أحيانًا إلى يقظة هويّة جماعيّة، تستدعي قيّمًا ومعايير اجتماعيّة تشكّل مشروعًا للتغيير الاجتماعيّ (Reicher, 2004)، بحيث تصبح صناعة الهويّة وتخليقها مشاريع للتغيير الاجتماعيّ من جهة، ومشاريع لمواجهة تغيير اجتماعيّ آخر من جهة أخرى (فهي تتأرجح بين الفعل وردّ الفعل في الوقت ذاته). وبهذا الاتجاه، على نحو ما ذكرت سابقًا، تُعتبر نظريّة الهويّة الاجتماعيّة من النظريّات التي حاولت أن تفسّر متى وكيف تؤثر البنى الاجتماعيّة والمعايير الاجتماعيّة على مشاريع الهويّة الجماعيّة (Reicher & Spears et al., 2010; Tajfel et al., 1979). وللتأكيد على ذلك، وردّ في ثنايا فلسفة الخطاب القوميّ العربيّ: "في هذه المنطقة هنالك دور يبحث عن (البطل). يحيل لي أنّ هذه الدور يزحف إلى بلدنا، الدّور ليس زعامة بل تفاعل وتجاوب" مع الظروف المحيطة من أجل التغيير، دور يتطلّب "تفجير الطاقة الهائلة الكاملة في كلّ اتجاه"، وهو "تجربة لخلق قوّة كبيرة في هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها، وتقوم بدور إيجابيّ في بناء مستقبل البشر" (عبد الناصر، 1954، ص 61).

8. شملت الخطابات وردود الفعل ما يلي:

1. بيانات مجالس رئاسة الوزراء الصادرة عن كلّ من: الأردن؛ لبنان؛ السعوديّة؛ قطر؛ البحرين؛ اليمن؛ الإمارات العربيّة المتّحدة؛ الكويت؛ سلطنة عُمان؛ السودان؛ تونس؛ المغرب. وبيانات كلّ من منظمّة التحرير الفلسطينيّة ومؤتمر جبهة الصمود والتصديّ (الذي ضمّ رؤساء سوريا واليمن وليبيا والجزائر ومنظمّة التحرير الفلسطينيّة).
2. بيان مؤتمر القمّة العربيّة التاسعة (بغداد، 1978)، والخطاب الافتتاحيّ الذي ألقاه الرئيس أحمد حسن البكر (بوصفه رئيس العراق ورئيس القمّة العربيّة التاسعة آنذاك).
3. خطاب القذافي (1978) في ذكرى الجلاء الإيطاليّ عن ليبيا.
4. بيانات بعض الأحزاب والقوى السياسيّة العربيّة الرئيسيّة (1978): القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في العراق؛ مذكرة أعضاء مجلس قيادة ثورة 23 يوليو في مصر؛ حزب التجمّع الوطنيّ التقدّميّ الوحدويّ في مصر.

يشير الطرح النظري لسيكولوجيا تكوين الجماعات البشرية، في تحليل سياسات وعمليّات تشكّل الهوية، إلى حاجة قيادة الجماعة الناشئة إلى الإجابة عن تساؤلات مركزية تتمحور حول تعريف الذات: من نحن؟ وماذا نريد؟ ومن هو الآخر؟ وكيف نواجه هذا الآخر لتحقيق ما نريد؟ (Reicher & Spears et al., 2010). وفي حالة الهوية الوطنية، يضاف إليها الأبعاد السياسيّة مثل الحدود السياسيّة والبشريّة للجماعة، إضافة إلى ترسيم للحدود النفس-اجتماعيّة مع الآخر، أو إعادة ترسيمها في أحيان أخرى. وهذا يظهر جليّاً في الخطاب القوميّ العربيّ، حيث ورد في فلسفة الثورة "هذه الخواطر ليست محاولة تأليف كتاب... بل (دوريّة اكتشاف)، استكشاف أنفسنا "النحن" لكي نعرف من نحن وما هو دورنا... أهدافنا والطاقة لتحقيق هذه الأهداف، استكشاف لظروف الميدان الذي نحارب فيه من أجل تحرير الوطن من كلّ الأغلال" (عبد الناصر، 1954، ص 7).

### 3.1. "الذات" مقابل "الآخر" في الخطاب القوميّ العربيّ

يؤكّد الخطاب القوميّ على تعريف أعضاء الجماعة القوميّة "الذات"، عبر الدائرة العربيّة؛ إذ جرى التأكيد على وحدة هذه الجماعة تاريخيّاً وثقافيّاً، إضافة إلى التركيز على ضرورة وحدتها الاقتصاديّة والسياسيّة والجغرافيّة في مواجهة التهديد أو الخطر، الذي يتمثّل في قوى الاستعمار والإمبرياليّة، والذي يتجسّد كذلك بتهديد ووجود المشروع الصهيونيّ في فلسطين. فقد ورد في فلسفة الثورة: "العدوّ واحد مَهْمَا تعدّدت أفعته". بالتالي، أحد أهمّ مقوّمات بلورة الهوية العربيّة القوميّة الجامعة (بصورتها الناصريّة) قد تمثّل في وحدة التهديد الخارجيّ، حيث جرى تعريف الآخر "العدوّ"، وتحديد العلاقة معه، انسجاماً مع الأهداف التي تريد الجماعة تحقيقها، والتي تتعلّق بتحرير الأرض العربيّة "فلسطين"، وأنّ الوسيلة لذلك تكمن في توحيد الكفاح العربيّ، بحيث يصبح مكوّن الكفاح والتحرير ضدّ الصهيونيّة حجارة أساس القوميّة العربيّة (الناصرية)، ووسيلتها في تحقيق الوحدة العربيّة ودرء الخطر. تجدر الإشارة إلى أنّ تعريف "الآخر" أو العدوّ، في الخطاب القوميّ الناصريّ، جرى التعبير عنه باستخدام اللفظين "الصهاينة" و "اليهود". أعتقد أنّ استخدام هذا الوصف الأخير ("اليهود") قد أسهم في تعميق ضبابيّة العلاقة بين اليهود العرب والقوميّة العربيّة لاحقاً، إن لم يكن أحد العوامل التي أسهمت في دعم تبلور الهوية الصهيونيّة لديهم.<sup>9</sup>

كما ذكرت سابقاً، يميّز قانون (1963) بين نوعين من الحركات القوميّة التحرّريّة، المتواطئة والأخرى التي تناضل ضمن حالة تحرّر حقيقيّ. بناء على ذلك، نجد أنّ العقيدة الثوريّة القوميّة العربيّة (الناصرية) تتناسب مع توصيف قانون للنوع الثاني من النضال التحرّريّ.

9. للتأكيد على دور لغة الخطاب السياسيّ في تكوين حدود الجماعة القوميّة، انظروا: (Reicher & Cassidy et al., 2006).

في هذه القراءة المقتضبة، نجد أنّ فلسفة ومخيال الهوية القوميّة العربيّة، كما مثلها عبد الناصر، قامت على قاعدة الرفض المطلق للقبول بالبنية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين، بدون أن تُطلق أو تُستخدم هذه التسمية - "الاستعمار الاستيطاني" - في خطابها. ولقد انعكس ذلك الموقف الرفض على سياسات جامعة الدول العربيّة، وكذلك جرى التعبير عنه على نحوٍ دائمٍ في كلّ من البيانات الختاميّة لمؤتمرات كلّ من القمّة العربيّة الأولى (القاهرة، 1964)، والقمّة العربيّة الثانية (الإسكندرية، 1964)، والقمّة العربيّة الثالثة (الدار البيضاء، 1965)، والرابعة (الخرطوم، 1967)؛<sup>10</sup> وقد أفادت بيانات هذه الأخيرة (قمّة الخرطوم) برفض الاعتراف بوجود إسرائيل، ورفض الأحقيّة التاريخيّة التي ادّعتها الرواية الصهيونيّة، والرفض المطلق كذلك لقرار الأمم المتّحدة للعام 1947، قرار تقسيم فلسطين (181). من الممكن اعتبار قرارات قمّة الخرطوم خير دليل على الرفض العربيّ للقبول بالبنية الاستعماريّة في فلسطين برمّتها، حيث أُقرّت خلالها اللاءات العربيّة الثلاث: لا للاعتراف بإسرائيل، لا للتفاوض معها، ولا للصالح معها، وهو ما كرّس مفهوم "الرفض التحرّري" (كما أوّد تسميته بناء على تصنيفات فانون السابقة الذكر). وبالتالي، عرّف الآخر الصهيونيّ بأنّه العدوّ ليس إلّا، ولا نفاذ أو حراك بين المجموعتين (Intergroup mobility) في ذلك (العرب والصهاينة).

### 3.2. الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة (In-group) مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" (Out-group) ضمن الخطاب القوميّ العربيّ

في مرحلة هيمنة الخطاب القوميّ العربيّ التحرّريّ، لم يكن لفظ التطبيع مستخدمًا بعد لتوصيف دعوات القبول بالبنية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين والتعاطي معها. حتّى في حال اتّخذ هذا القبول شكلًا من أشكال "النضال التفاوضيّ" (ووفقًا لتصنيفات فانون)، فقد نُعت بالخيانة العظمى والاستسلام والتأمّر على الوحدة العربيّة والمشروع التحرّريّ برمّته. ويظهر هذا جليًّا في تعاطي الخطاب القوميّ العربيّ وقاعدته الشعبيّة مع دعوة الحبيب بورقيبة الشهيرة التي طرحها في خطابه في مدينة أريحا عام 1965، وضمن مبادرته السياسيّة لمواجهة المشروع الاستعماريّ في فلسطين، التي قدّمها لمجلس جامعة الدول العربيّة (بورقيبة، 1965).<sup>11</sup> ضمن ثنايا خطاب بورقيبة ومبادرته التي تقضي بالقبول بسياسة "المراحل" والتخلّي عن سياسة "الكلّ مقابل اللا شيء"، التي انتقدتها بأنّها أوصلتنا إلى الهزيمة في فلسطين وجعلتنا في الوضع المحزن الذي نعاني منه اليوم. أمّا

10. قاعدة بيانات جامعة الدول العربيّة (مصدر دُكر سابقًا).

11. النسخة العربيّة من الخطاب على الموقع الإلكترونيّ لموسوعة مُقاتل:

[http://www.moqatel.com/openshare/Wthaek/Khotob/Khotub10/AKhotub1\\_1-1.htm\\_cvt.htm](http://www.moqatel.com/openshare/Wthaek/Khotob/Khotub10/AKhotub1_1-1.htm_cvt.htm)

في ما يخص سياسة "المراحل"، فقد عبّر عنها بورقيبة عبّر تشجيعه للعرب والفلسطينيين للقبول بقرار التقسيم 181، ومن ثمّ طرح فكرة التعاطي مع البنية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين (دون تسميتها بذلك)، عبّر النصح بالتفاوض مع ما وصفه بـ "القوى المعادية" تارة، ومحاربتها تارة أخرى، وعبّر أتباع منهجيّة "خذ وطالب"، مستشهدًا في هذا الشأن بتجربته الكفاحيّة الخاصّة ضدّ الاستعمار في تونس، والتي تمثّلت بتلك السياسة. كما أنّ مبادرة بورقيبة، وإن كان خطابها "القطري" التوجّه يحمل في ظاهره تصوّرًا لنضال تفاوضي، قوبلت هي والداعي إليها -على كلا المستويين؛ الرسمي والشعبيّ العربيّين- بتهمة الخيانة والتآمر والتعاون مع قوى الإمبرياليّة. فعلى سبيل المثال، ورد ما يلي في أوّل قرار سياسيّ أقرّته القيادة الفلسطينيّة لمنظمة التحرير في دورة مجلسها الوطنيّ الثانية، المنعقدة في القاهرة عام 1965: "يعلن المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ أنّ تصريحات الحبيب بورقيبة خيانة عظيمة للقضيّة الفلسطينيّة، وخروج على الإجماع العربيّ، وافتراء على حقّ الشعب الفلسطينيّ في تقرير مصيره. ولقد بادر الشعب في كلّ مكان إلى الإعراب عن بالغ سخطه واستنكاره لهذه التصريحات بمختلف الوسائل، وأنّ المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ يرفض هذه التصريحات جملة وتفصيلًا".<sup>12</sup> الأمر اللافت للنظر، وضمن بحثي عن مرادفات كلمة "التطبيع"، أنّي وجدت أنّ النقطة الرابعة في ذات البيان السياسيّ لمنظمة التحرير للعام 1965 قد حملت العنوان "التغلغل الإسرائيليّ"، الذي يتحدّث في نصّه عن سبل وطرق مقاومة التغلغل الإسرائيليّ في بعض الدول الآسيويّة والأفريقيّة، ضمن نصّ قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ في دورته الثانية (1965)، فقد جرى التعامل مع دعوة بورقيبة للتفاوض مع إسرائيل على أنّها دعوة للخيانة والتآمر، دون وصف هذه الدعوة بمصطلح "التطبيع".

على الجملة، قوبلت مبادرة بورقيبة بالرفض التامّ من قبل مجلس جامعة الدول العربيّة، وعلى أثر ذلك، وعلى خلاف مصر مع تونس بناء على هذه المبادرة، قاطعت تونس القمّة العربيّة الثالثة في الدار البيضاء عام 1965. وخلاصة القول أنّ التمثيلات السياسيّة للهويّة القوميّة العربيّة (الناصريّة) قد حدّدت العلاقات مع "الآخَر" الصهيونيّ، ضمن ثنائيّة واضحة (لا لبس فيها) تقرُّ بحدّ فاصل بين الرفض والقبول في المشروع الاستعماريّ في فلسطين. تلك الثنائيّة انعكست بدورها أيضًا على تحديد معايير واضحة لوصم الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" عبّر استخدام ثنائيّة "الوطنيّة" و "الخيانة" كجزء من الخطاب القوميّ العربيّ في مشروعه التحرّريّ.

12. يضاف إلى هذا شكرٌ "دولة الكويت للقرار الوطنيّ الذي أصدرته بقطع المعونة نظرًا لموقف الرئيس بورقيبة من قضيّة فلسطين" (قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ، 1965).



### 3.3. ظهور الممارسات الرسمية للتطبيع قبل عام 1978

تلك الرواية العربية والفلسطينية التحررية المركزية سرعان ما بدأت أرضيتها بالاختلال لاعتبارات سياسية عدّة، من أهمّها ما يتعلّق بنتائج نكسة الفكر القومي العربيّ عام 1967، ودور هذا الانكسار في ترسيخ وبروز خلاف سياسيّ بين الدول العربية على الموقف من القضية الفلسطينية. على سبيل المثال، ورد على موقع جامعة الدول العربية أنّ القمّة العربية الخامسة في الرباط، عام 1969، والتي عُقدت بمشاركة 14 دولة، "يهدف وضع إستراتيجية عربية لمواجهة إسرائيل"، لم تكن فاعلة، لأنّ "قادة الدول العربية افترقوا قبل أن يصدر عنهم أيّ قرار أو بيان ختاميّ" (جامعة الدول العربية، د.ت.). وبالإضافة إلى ذلك، أقرّ مؤتمر القمّة العربية السادس، في الجزائر في تشرين الثاني عام 1973، الاستعداد العربيّ للتفاوض من أجل عقْد السلام مع "إسرائيل"، على أرضية قرارات الأمم المتحدة، مثل قرار 13,242<sup>13</sup> حيث ورد في قرارات القمّة العربية: "إقرار شرطين للسلام مع "إسرائيل": الأول، انسحاب "إسرائيل" من جميع الأراضي العربية المحتلة، وفي مقدّمتها القدس. الثاني، استعادة الشعب الفلسطينيّ لحقوقه الوطنية الثابتة" (المصدر السابق). وتجدر الإشارة إلى مقاطعة دولتيّ ليبيا والعراق لهذه القمّة. يشير قبول قرارات الأمم المتحدة من قبل جامعة الدول العربية إلى تخليّ معظم الدول العربية عن الفكر التحرريّ النضاليّ الانعتاق، لصالح فكر النضال التفاوضيّ في مواجهتها للمشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين، الأمر الذي يفيد ضمناً بالقبول بحلّ الدولتين مبدئياً، ويحمل في طياته نزعات للاعتراف بالكيان الصهيونيّ.

أمّا بالعودة إلى مبادرة بورقيبة لعام 1965، فقد فرضت علاقات القوّة في ذلك الوقت إطلاق تهم "الخيانة" على شخص بورقيبة، ومبادرته، وحكومته، بحجّة التأمّر على المشروع القوميّ العربيّ. لكن بعد ثماني سنوات من تلك الحادثة الإقصائية، وبعد هزيمة عام 1967، التي أفصّت إلى ضعف عقيدة التحرر النضاليّ الانعتاق، قرّرت الدول العربية القبول جزئياً بالتعاطي مع البنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين من خلال الموافقة على قرارات الأمم المتحدة، وبالتالي اتّخاذ قرار مماثل لدعوة بورقيبة السابقة. لكن في هذه الحالة، وضمن الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ، لم يوصّف ولم يوصّم هذا القبول بتهم "الخيانة". ذاك يدلّ على الأثر الذي أحدثته التغييرات السياسية في موازين القوى السياسيّة في لحظة تاريخيّة محدّدة (بعد هزيمة عام 67، ووفاة عبد الناصر في أيلول عام 1970) على لغة الخطاب السياسيّ الرسميّ العربيّ لجامعة الدول العربية، والذي يفيد بتغيير معايير

13. صدر القرار 242 عام 1967، ونصّ على انسحاب "إسرائيل" من "أراض" عربية احتلتها عام 1967 دون تحديد وتعريف هذه الأراضي، إلى جانب ذكر حلّ مشكلة اللاجئين، أيضاً بدون تعريف اللاجئين، أو الإشارة لماهية الحلّ، وغيرها من النقاط (الموسوعة التفاعليّة للقضية الفلسطينية، د.ت.).

تعريف ثنائية "الوطنية" و "الخيانة"، في وصف الأعضاء الذين "داخل الجماعة" العربية، مقابل الأعضاء العرب الذين "خارج الجماعة" العربية. إنَّ القبول بالتعاطي مع البنية الاستعماريّة الاستيطانيّة في فلسطين من قبل بورقيبة عام 1965، أو من قبل جامعة الدول العربيّة عام 1973، لم يوصم بمصطلح التطبيع. مع ذلك، من الممكن الاستنتاج أنّ التغيير في لغة الخطاب السياسيّ العربيّ الرسميّ لجامعة الدول العربيّة نحو لغة النضال التفاوضي، وما ترتّب على ذلك من التغيير في محو الحدود الفاصلة بين ثنائية "الوطنية" مقابل "الخيانة"، يفيد بظهور ممارسات التطبيع ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ بشكل سابق لظهور المصطلح.

#### 4. ظهور مصطلح التطبيع في السياق العربيّ بعد عام 1978

تشير النتائج الأولى لتتبُّع الأدبيّات السياسيّة، التي تناولت العلاقات العربيّة مع "إسرائيل"، إلى أنّ تداول لفظ التطبيع، على صعيد الخطاب السياسيّ والممارسة السياسيّة، كان أحد مُخرجات عمليّات التسوية السلميّة مع هذا الكيان. وعلى نحو أدقّ نقول إنّ بداية ظهور مفهوم التطبيع تعود إلى حقبة المفاوضات المصريّة - الإسرائيليّة برعاية الولايات المتّحدة الأمريكيّة، والتي تُرجمت في توقيع اتّفاقيّة كامب ديفيد، عام 1978. وهي بدورها مهّدت لعمد اتّفاقيّة السلام المصريّة - الإسرائيليّة في العام 1979؛ حيث شكّلت اتّفاقيّة كامب ديفيد نقطة تحوّل مركزيّة في العلاقة مع إسرائيل ككيان استعماريّ ضمن السياق العربيّ، واشتملت على بنود تتعلّق بكلّ من: علاقة مصر و "إسرائيل"، وعلاقة "إسرائيل" مع الدول العربيّة، والحلّ المستقبليّ لوضع الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة (Sadat & Begin, 1978; United Nation, 1979, March 26).

ورد في ثنايا اتّفاقيّة كامب ديفيد: "على الموقعين أن يقيموا، في ما بينهم، علاقات طبيعيّة كتلك القائمة بين الدول التي هي في حالة سلام كلّ منها مع الأخرى" (الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980، ص 415-418). وبهذا أدخل استخدام لفظ العلاقات الطبيعيّة المترجم عن النصّ الإنجليزيّ الذي أوردَ كلمة "Normal" وفاقاً للغة القانون الدوليّ. وفي ما يخصّ ماهيّة العلاقات الطبيعيّة المرادة، تناولها الطرفان بإسهاب في معاهدة السلام التي وُقعت في العام 1979. فعلى سبيل المثال، ورد في النقطة الثالثة ضمن المادّة الثالثة: "يتفق الطرفان على أنّ العلاقات الطبيعيّة التي ستقام بينهما ستتضمّن الاعتراف الكامل والعلاقات الدبلوماسية والاقتصاديّة والثقافيّة وإنهاء المقاطعة الاقتصاديّة والحواجز ذات الطابع التمييزيّ المفروضة ضدّ حرّية انتقال الأفراد والسلع" (الوثائق الفلسطينيّة العربيّة لعام 1978، 1980، ص 2)؛ واستكمل وصف تلك العلاقات ضمن الملحق الثالث، الذي جاء تحت عنوان "بروتوكول بشأن علاقات الطرفين" (المصدر السابق، ص 19). واشتملت

المادّة الأولى على إقامة علاقات دبلوماسية وقنصلية، بينما اشتملت المادّة الثالثة على تفاصيل العلاقات الاقتصادية والتجارية، إضافة إلى العلاقات الثقافية، مع التركيز الواضح لصالح إقامة العلاقات الاقتصادية بين الطرفين (المعاهدة المصرية - الإسرائيلية: نصوص وردود فعل، 1979، ص 3-56).

#### 4.1. "الذات" مقابل "الأخر" في نص اتفاقية كامب ديفيد للسلام

ضمن اتفاقيات السلام المصرية - الإسرائيلية: عُرّف السلام وفقاً للرؤية الأمريكية التي تتفق مع الرؤية الإسرائيلية، وهما رؤيتان تشترطان إقامة العلاقات الطبيعية مع "إسرائيل" (مع تعريب طبيعة نظامها الاستعماري الاستيطاني)، قبل تنفيذ قرارات الأمم المتحدة (القرار 242 - على سبيل المثال). ما يعنيه الأمر أنّ المسار يبدأ من الشروع بعقد علاقات طبيعية (ومن ثمّ إلى فضّ النزاع، على العكس من معنى السلام وفقاً للغة القانون الدوليّ كما ذُكر سابقاً، الأمر الذي يعني فرض القبول بالبنية الاستعمارية الاستيطانية، والقبول بتصوّراتها المتعلقة بالهوية القومية للجماعة العربية بصورة عامّة، والمتعلّقة بالجماعة المصرية والفلسطينية على وجه التحديد. ومن المتوقّع من عمليّة سلام تتوخّى "المصالحة" إعادة تعريف القيم والمعايير الاجتماعية والسياسية، كإعادة تعريف الذات والأخر، والحدود النفس-اجتماعية بين ما يسمّى "طرفيّ النزاع" (Bar-Tal, 2000). للتدليل على ذلك، ورد ما يلي في نصّ معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، في المادّة الثالثة ضمن البند الثاني (المعاهدة المصرية-الإسرائيلية: نصوص وردود فعل، 1979، ص 2):

يتعهّد كلّ طرف بأن يكفل عدم صدور فعل من أفعال الحرب أو الأفعال العدوانية أو أفعال العنف أو التهديد بها من داخل أراضيه أو بواسطة قوّة خاضعة لسيطرته أو مرابطة على أراضيه ضدّ السكّان أو المواطنين أو الممتلكات الخاصّة بالطرف الآخر. كما يتعهّد كلّ طرف بالامتناع عن التنظيم أو التحريض أو الإثارة أو المساعدة أو الاشتراك في فعل من أفعال الحرب أو الأفعال العدوانية أو النشاط الهدّام أو أفعال العنف الموجهة ضدّ الطرف الآخر في أيّ مكان. كما يتعهّد بأن يكفل تقديم مرتكبي مثل هذه الأفعال للمحاكمة.

وبهذا، تُعيد اتفاقية السلام تعريف "الذات" المصرية العربية مقابل "الأخر" الإسرائيليّ الصهيونيّ، حيث باتت بعض أعمال الكفاح من أجل التحرّر (المُقرّة من قبل الخطاب القوميّ العربيّ سابقاً) تُسمّى الأفعال العدوانية، وبات الشخص الوطنيّ حسب الفهم السابق يعرّف كمرتكب لأعمال عدوانية يجدر أن يُقدّم للمحاكمة، وكذلك الأمر بالنسبة لأفعال التنظيم، والتحريض، والمساعدة، والإثارة التي شكّلت في ما سبق حجارة الأساس التي استند عليها

الفكر القومي العربيّ النضاليّ بصيغته الناصريّة. وبذا، تفكّكت الرواية التحريريّة الانعتاقية القوميّة في مهدها في مصر. لم يتعلّق الأمر بالجماعة المصريّة فحسب، بل تجاوز الحدّ ليطول محاولة تفكيك الرواية القوميّة الفلسطينيّة؛ فقد ادّعى السادات تمثيل الفلسطينيين لدى توقيعها على اتّفاقية كامب ديفيد، مستعيناً بالخطاب القوميّ العربيّ ذاته لتبرير شرعيّة تمثيله للفلسطينيين. لتوضيح ذلك، يجدر بي التوقّف عند ردّ فعل السادات على اعتراض الأردن وغيرها على اتّهام مصر بالتفرد بالاتّفاقية، وإنكار حقّ الفلسطينيين في تقرير المصير، إذ صرّح السادات في خطابه أمام الجالية المصريّة في الولايات المتّحدة قائلاً: "مصر لها مسؤوليّة تاريخيّة حيالها [حيال فلسطين]"، منكرًا أن يكون مشروع السلام الحاليّ "اتّفاقًا منفردًا بين مصر وإسرائيل"، معتبرًا إياه مشروعًا للسلام تُعدّ فيه القضية الفلسطينيّة الأساس، إذ قال: "ولقد أكدت أنّ المشكلة الفلسطينيّة ما لم تُحلّ قبل المشكلة المصريّة فلنكن جنبًا إلى جنب معها لأنّ الفلسطينيين ليس لهم مسؤول عنهم" (منصور، 1978)،<sup>14</sup> مبرّرًا ذلك بتشرذم المجموعة الفلسطينيّة الجامعة.<sup>15</sup> عند التمعّن في هذه الجمل، نجد أهميّة دور القيادة في تعريف الجماعة والتعريف بشرعيّة حقّ تمثيل الجماعة (Reicher & Haslam et al., 2005). ففي النصّ الأوّل، ارتكز السادات على الخطاب القوميّ العربيّ بصيغته الناصريّة، الذي لطالما شدّد على مسؤوليّة مصر التاريخيّة تجاه فلسطين كجزء لا يتجزأ من الوطن العربيّ؛ الأمر الذي لطالما تُرجم سابقًا بمسؤوليّة الكفاح والتحرير الشامل. أمّا ضمن ثنايا هذا الخطاب، فقد استُخدمت هذه المسؤوليّة التاريخيّة لرُفد وتبرير تمثيل السادات (مصر) للعرب، وللتغاضي عن الوجود (القوميّ الوطنيّ) الفلسطينيّ، عبّر تذيونه في الذات العربيّة التي لم تشهد وجودًا لكيان قوميّ جامع ومتّفق عليه بين الدول العربيّة جميعًا لتمثيلها (الذات العربيّة) في تلك الفترة.<sup>16</sup>

14. واشنطن، 1978/09/20، نقلًا عن: الأخبار، القاهرة، 1978/09/21.

15. وقد أضاف: "المشكلة السوريّة، مثلًا لها صاحب وهو الرئيس حافظ الأسد. مشكلتنا، سيناء نحن أصحابها. أمّا المشكلة الفلسطينيّة، فوالله ما يستطيع إنسان أن يقول لي ما إذا كان صاحبها هو ياسر عرفات، ولّا جورج حبش، ولّا السكّان في الضفّة الغربيّة، ولّا الموجودين في غزّة ولا في لبنان ولا في سورّيّة. وكلّنا نرى ونشاهد نتيجة هذا التضارب وانعكاسه على القضية الفلسطينيّة بكلّ أسف. ودور مصر كمسؤوليّة تاريخيّة وقياديّة، فقد أصرت أن يكون حلّ المشكلة الفلسطينيّة قبل حلّ المشكلة المصريّة" (منصور، 1978، ص 76).

16. مسألة نفي الوجود (القوميّ الوطنيّ) الفلسطينيّ وحقّ تقرير المصير أكد عليها أيضًا مناجم بيجن في العام ذاته (1978) في كلمته أمام البرلمان الإسرائيليّ (الكنيست) بعد توقيع اتّفاقية كامب ديفيد مباشرة، بأنّه "لن تكون هناك، في أيّ ظرف من الظروف بأيّ حال من الأحوال دولة فلسطينيّة [...] مننّمة القتلة، المسماة مننّمة التحرير الفلسطينيّة، لا تشكّل، ولن تشكّل أيّ طرف في أيّ مفاوضات" مع التركيز على وصف المننّمة بـ "النازيّة"، ووصف دورها "بالفعل التخريبيّ" (منصور، 1978، ص 64).

#### 4.2. الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" ضمن ردود الفعل العربيّة على اتّفاقيّة كامب ديفيد عام 1978

إنّ تناول الخطابات السياسيّة الرافضة للاتّفاقيّة وتحليلها يهدفان -إضافة إلى رصد ظهور مصطلح التطبيع- إلى الإجابة عن تساؤلات هامّة حول قاعدة الرفض التي انطلقت منها تلك البيانات: هل كانت المواقف السياسيّة القوميّة الرسميّة والحزبيّة رافضة للاعتراف بدولة إسرائيل، أي التطبيع مع الفكرة الصهيونيّة، أم كانت رافضة للتطبيع؟ والمقصود: حتّى لو اعترفت بإسرائيل، هل سيستمرّ الرفض لإقامة العلاقات الطبيعيّة معها، أم إنّ لهذا الرفض مستويات متدرّجة، بالاعتماد على التصنيف السابق الذكّر من حيث أشكال النضال التحرّريّ والتفاوضيّ؟

على وجه العموم، جاءت بياناتٌ وتصريحات مجالس وزراء كلّ من: الأردن، ولبنان، والسعوديّة، وقطر، والبحرين، واليمن، ودولة الإمارات العربيّة المتّحدة، والكويت، وتونس، والمغرب، وبيانُ اللجنة التنفيذيّة لمنظمة التحرير الفلسطينيّة، وبيانُ مؤتمر الصمود والتصدّي الثالث في دمشق (الذي ضمّ رؤساء سوريا واليمن وليبيا والجزائر ومنظمة التحرير الفلسطينيّة)، رافضة للاتّفاقيّة، مع وجود فوارق لغويّة في التعبير الضمنيّ أو الصريح عن ذلك الرفض، بينما جاء بيان سلطنة عُمان مؤيّدًا للاتّفاقيّة،<sup>17</sup> وفيما بعد جاء بيان السودان<sup>18</sup> معبرًا عن موقف محايد (البيانات كافة مقتبسة لدى: منصور، 1978).

بداية، لم تردّ كلمة "التطبيع" لفظًا في أيّ من تلك الخطابات، وفي هذه المرحلة من البحث بالتحديد، تحوّل تتبّع جينيلوجيا مصطلح التطبيع ضمن السياق العربيّ إلى "مغامرة مثيرة"، وأظهر التحليل أنّ هناك الكثير من الأشياء التي من الممكن اكتشافها (Tamboukou, 1999, p. 201). فالجينيلوجيا طريقة لا تتبّع أساليب محدّدة ومقيّدة، بل هي منهجيّة مرنة ومنفتحة ومخالفة لـ "جميع أنواع المنهجيات المغلقة" (Ibid). وبناء على ذلك، أثناء تحليلي لتلك الخطابات، وعبر معالجاتي للتساؤل حول معايير الخطاب السياسيّ الرسميّ (الحكوميّ) للدول العربيّة في تعريف الأعضاء "داخل الجماعة" العربيّة مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" ضمن ردود فعلهم على اتّفاقيّة كامب ديفيد عام 1978، توقّعت أن أتوصّل إلى وجود ثنائيّة واضحة تفيد بالقبول أو بالرفض للتعاطي مع "الآخر" الصهيونيّ،

17. وممّا ورد في التصريح: "ما أسفر عنه اجتماع كامب ديفيد لا يمكن اعتباره سلبًا بمُخْمَله"، مع الإشارة بالجهود الأمريكيّة التي "تستحقّ تقدير الجميع" (منصور، 1978، ص 136).

18. ورد في البيان أنّ السودان: "لا يرى حكمة في الدعوة لمقاطعة وعزل مصر واستعداد مصر"، مع التركيز على "أنّ مساعي السلام تصبح أكثر "إيجابيّة وفعاليّة"، إذا شاركت فيها الأطراف العربيّة بأسلوب جماعيّ وفي إطار الوفاق والتضامن العربيّ [...] وليس من حقنا أن ننقد مصر" ووردت في البيان توصية بعدم إغفال قضية القدس واللاجئين والضفّة وإشكاليّة الاستيطان (منصور، 1978، ص 130).

بمعنى قبول كامپ ديفيد أو رفضها، حيث كان هذا مُدرجًا على نحو واضح بأدبيات التحليل السياسي السابقة الذكر، ولكن، بدلًا من ذلك، من خلال التحليل والتدقيق في الخطاب السياسي القومي -على مستوى الحكومات العربيّة- الراض للاتفاقية، تبيّن أنّ هنالك عدّة مستويات من هذا الرفض، منها ما يشير إلى القبول بالبنية الاستعماريّة الاستيطانيّة عبر إقراره بشروط قرارات الأمم المتّحدة كالقراريّن 242 و 181، ومنها ما يشير إلى الرفض التام لهذه البنية ولتلك القرارات. بناء على هذا، نجد أنّ هذه النتائج تتوافق مع تصنيفات قانون لنضال حركات التحرّر القوميّ في مواجهتها للاستعمار (النضال المتواطئ مع البنية الاستعماريّة مقابل النضال التحرّريّ الانعتاقيّ، كما جاء في بداية هذا الفصل). هذه النتيجة تحدّ ذاتها تدلّ على وجود روح وممارسات التطبيع والاعتراف ضمن ثنايا الخطاب السياسيّ العربيّ المُعارض لاتفاقية كامپ ديفيد (أي لدى البعض من الحكومات العربيّة)، ودون استخدام هذا الخطاب لمصطلح التطبيع بعد، وهو ما يؤكّد مرّة أخرى، أنّ ممارسات مفهوم "التطبيع" (العلنيّة في لغة الخطاب السياسيّ) سبقت ظهور المصطلح في السياق العربيّ، حتّى ضمن الأصوات المعارضة له، على نحو ما سيُظهر التحليل.

أمّا بالنسبة لمستويات الرفض، فقد قمت بتصنيف المواقف الراضة لكامپ ديفيد ضمن مستويّين، يعبر أحدهما عن الرفض الذي يحتمل في طيّاته درجات من القبول بالبنية الاستعماريّة الاستيطانيّة، بمعنى الرفض المبنّي على الاعتراض على أسس التفاوض مع "إسرائيل". ولقد أظهر تحليل الأنماط أنّ هذا المستوى من الرفض يندرج ضمن قسميّين فرعيّين: (أ) الرفض بناءً على القرار 242؛ (ب) الرفض بناءً على قرار التقسيم 181. أمّا المستوى الثاني من الرفض، فيعبر عن الرفض الحقيقيّ التام للمشروع الصهيونيّ برّمته للتعاطي معه. بناء على ما سبق، أسميت هذين المستويّين الرّفص التفاوضيّ (للأول)، والرّفص التحرّريّ الانعتاقيّ (للمستوى الثاني)، على نحو ما يظهر في تحليل الأنماط التالي.

## 5. أنماط الرفض

### 5.1. الرفض التفاوضيّ

#### 5.1.1. الرفض المبنّي على الاعتراض على شروط التسوية السلميّة بناءً على

قرار 242 لعام 1967

لقد ارتكزت بيانات كلّ من الأردن والسعوديّة والكويّ وقطر والإمارات والمغرب ولبنان واليمن والبحرين -إضافة إلى الدول المشاركة في مؤتمر الصمود والتصدي- على عدم اتّفاقها جميعًا مع ما ورد في اتّفاقية كامپ ديفيد، لتجاهلها لتطبيق قرارات القمة العربيّة في الرباط

1974 (على وجه التحديد لكل من: قرار 242، ومنح الفلسطينيين حق تقرير المصير، وتمثيل منظمة التحرير الفلسطينية). فعلى سبيل المثال، ورد في بيان مجلس الوزراء الأردني: "إنّ أيّ تسوية عادلة ونهائية يجب أن تنصّ بوضوح على حقّ الشعب الفلسطينيّ في تقرير مصيره بحريّة كاملة وفي إطار التسوية الشاملة [...] إنّ بين الإيجابيّة وحبّ السلام من جهة، والتضحية بالمواقف القوميّة والمصالح الوطنيّة والحقوق التاريخيّة فرقاً واضحاً نعرفه جيّداً" (منصور، 1978، ص 115). وقد جاء في بيان مجلس الوزراء السعوديّ، بعد إشادته بجهود جيمي كارتر، أنّ السعوديّة أعلنت تحفّظها على الاتّفاقيّة، لأنّ "مؤتمر كامب ديفيد لا يُعتبر صيغة نهائيّة مقبولة للسلام" (المصدر السابق، ص 129). وقد جاء في بيان مجلس الوزراء القطريّ أنّ الاتّفاقيّة "لا تشكّل أساساً صالحاً للتمهيد السليم للتسوية السلميّة العادلة الشاملة المنشودة"، كما أكّد مجلس الوزراء الكويتيّ على عدم التزام الاتّفاقيّة "بقرارات مؤتمرات القمّة العربيّة وخاصّة الرباط" (المصدر السابق، ص 143). وأوضح المغرب أنّه "لا يمكن أن يتمّ حلّ في منطقة الشرق العربيّ دون أن تنسحب إسرائيل من كلّ الأراضي العربيّة التي احتلّت في 67، إضافة إلى الانسحاب من القدس" (المصدر السابق، ص 167). أمّا بيان مجلس الوزراء اللبنانيّ، فعبر عن "قلقه البالغ [...] لا سيّما ما ينطوي عليه هذا الموقف من نتائج قد تؤدّي إلى توطين الفلسطينيين خارج أرضهم" (المصدر السابق، ص 144-145). تلك البيانات البرلمانيّة (الصادرة عن مجالس النواب) لم تتطرّق بتاتاً إلى الاعتراض على مسألتيّ الاعتراف بـ "إسرائيل" وتطبيع العلاقات معها، وإنّما ارتكزت في اعتراضها على شروط التفاوض ونقض الالتزام بالتضامن العربيّ عبر الشروع بالحلّ السلميّ الانفراديّ (الأحاديّ الجانب).

كذلك ظهر هذا المستوى من الرفض في موقف المشاركين في مؤتمر الصمود والتصديّ الذي انعقد في دمشق، والذي يتجلى في الوثائق المنقولة عن المؤتمر كالكلمة الافتتاحيّة لكلّ من الرئيّسين حافظ الأسد وياسر عرفات، إضافة إلى البيان الختاميّ للمؤتمر، وإلى البيان المنبثق عن مؤتمر القمّة العربيّة التاسع في بغداد (الوثائق كافة مقتبسة لدى: منصور، 1978). لقد اتّفق كلّ من بيان مؤتمر الصمود والتصديّ وبيان مؤتمر القمّة العربيّ التاسع مع ما ورد في المستوى الأوّل من الرفض على الاعتراض على شروط التفاوض (عدم تطبيق القرار 242)، وعدم الالتزام بقرارات القمم العربيّة ولا سيّما قمّة الجزائر عام 1973 وقمّة الرباط عام 1974، وكذلك اعتبار معاهدة كامب ديفيد انتهاكاً لميثاق الأمم المتّحدة والقانون الدوليّ، حيث ورد في البيان الختاميّ لمؤتمر الصمود والتصديّ أنّ السادات قد تخلّى عن "المفهوم العالميّ للسلام العادل في المنطقة الذي يقوم على الانسحاب الكامل من جميع الأراضي الفلسطينيّة والعربيّة المحتلّة والاعتراف بالحقوق الوطنيّة الثابتة للشعب الفلسطينيّ، وخاصّة حقّه في العودة وتقرير المصير وإقامة الدولة المستقلّة فوق ترابه

الوطني الفلسطيني بقيادة منظمة التحرير ممثله الشرعيّ والوحيد" (المصدر السابق، ص 174). ولقد ظهر الموقف ذاته ضمن بيان اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وبيان المؤتمر الوطنيّ في القدس، وبيان مقرّرات المجالس البلديّة والقرويّة في قطاع غزّة، إضافة إلى بيان القيادة القوميّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ في سوريا (الوثائق كافّة مقتبسة لدى: منصور، 1978)، حيث ورد في البيان الأخير ما يلي: "اتّفاقيّات معسكر داوود هي، في الأساس والجوهر، خروج صريح على كلّ المواثيق الدوليّة، واستهانة فاضحة بكلّ قرارات الأمم المتّحدة، ونقيض لكلّ المفاهيم التي يتبنّاها المجتمع الدوليّ عن شروط السلام العادل والدائم في المنطقة" (المصدر السابق، ص 133).

اختلف موقف الدول المشاركة بمؤتمر الصمود والتصديّ عن مواقف الدول العربيّة السابقة الراضة، في اتّخاذه لردّ فعل عبّر إقرار مقاطعة مصر، باعتبارها عضوًا خارج الجماعة" العربيّة (Out-group member)، حيث ورد في البند الخامس من القرارات التي اتّخذها مؤتمر الصمود والتصديّ ما يلي: "قطع العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة مع النظام المصريّ، بما في ذلك المؤسسات والشركات، وتطبيق قرارات المقاطعة العربيّة على الأفراد الذين يتعاملون مع العدو" (المصدر السابق، ص 175). كذلك أقرّ مؤتمر القمة العربيّة التاسع في بغداد، عام 1978، تعليق عضويّة مصر، ونقل مقرّ جامعة الدول العربيّة منها. وكذلك اختلف خطاب الرفض هذا عن مواقف الرفض السابقة في توصيفه للاتّفاقيّة كامپ ديفيد، وفي توصيفه لدور السادات شخصيًّا في بلورتها، حيث ورد في البيان النهائيّ للمؤتمر، وبيان حزب البعث السوريّ، وفي كلمات الأسد وعرفات الافتتاحيّة، وصف الاتّفاقيّة بأنّها "أكبر مؤامرة إمبرياليّة صهيونيّة" على العرب، واعتبارها "استسلامًا" و "خيانة" و "ركوعًا" و "ذلًّا" و "تواطؤًا"، وتسميتها باتّفاقيّة "معسكر داوود"، في إشارة (تلميح) إلى الهيمنة الإسرائيليّة عليها. كذلك وُصف السادات بالشخص "المهزوم" و "الخائن" و "الحليف" و "المتواطئ" مع قوى الاستعمار والإمبرياليّة و "العدو الصهيونيّ". كما ركّز عرفات، في كلمته، على تشبيه السادات بـ "بيتان العرب"، في إشارة إلى الرئيس الفرنسيّ فيليب بيتان (المصدر السابق، ص 169-170). ضمن جميع الأوصاف السابقة الذكر، لم تردّ كلمة التطبيع بالملق، كما ذُكر سابقًا.

أمّا بالنسبة للموقف من "تطبيع" الفكر الصهيونيّ الاستعماريّ، أي اعتراف النظام المصريّ بدولة إسرائيل على الرغم من أنّها كيان استعماريّ، فقد ورد ذلك فقط ضمن كلمة الرئيس الأسد الافتتاحيّة. وقد جاء الاعتراض على الاعتراف بـ "إسرائيل"، ضمن استخدام الأسد للغة القانون الدوليّ المستقاة من القرار 242 (عبارة "الأراضي العربيّة المحتلة") حيث قال: "بالأمس كان الرئيس أنور السادات يؤكّد تمسّكه بالتحديد الكامل لكلّ الأراضي العربيّة



المحتلّة. وبالأمس كان يكرّر لكلّ العرب أنّه لا يمكن أن يقبل أو يفكّر بأيّ حلّ منفرد. وبالأمس كان يؤكّد أنّه لن يقبل الاعتراف بإسرائيل، وأنّ هذا الأمر متروك للأجيال المقبلة [...] فما الذي حدث؟ كيف وُقِع صلحًا منفردًا وأدار ظهره للعرب ولتاريخ مصر القوميّ؟ كيف تخلّى عن القدس محطّ أنظار العرب والمسلمين؟" (منصور، 1978، ص 169-170). يظهر في هذه الكلمات اعتراض الأسد على الحلّ المنفرد الذي أُقدّم عليه السادات أكثر من اعتراضه على مسألة اعتراف السادات بـ "إسرائيل". أضيف إلى هذا أنّ التنقل بين لغة الرفض ولغة الاعتراف تجلّى واضحًا في تلك البيانات. فعلى سبيل المثال، كان الأسد، في كلمته، يكرّر استخدام كلمة "إسرائيل" في وصف الآخر الصهيونيّ، بينما تكرّر وصف الآخر الصهيونيّ بـ "العدوّ" ضمن كلمة ياسر عرفات.<sup>19</sup>

## 5.1.2. الرفض المبنيّ على الاعتراض على شروط التسوية السلميّة بناءً على قرار التقسيم 181 الصادر عام 1947

وأما بيان الرفض الصادر عن مجلس الوزراء التونسيّ، فقد جاء متفوّقًا على ما سبق ذكره من مواقف سابقه، بالاعتراض على الاتّفاقيّة، بسبب تجاهلها لقرار التقسيم 181 -قرار الأمم المتّحدة للعام 1947- ولتجاهلها لإقامة الدولة الفلسطينيّة المستقلّة. وردّ في البيان التونسيّ:

تتبعت الحكومة التونسيّة، بكامل الاهتمام، المحادثات التي دارت بمخيم داوود، وترى من واجبها التذكير بالمبادئ التي ينبنى عليها الموقف التونسيّ إزاء القضية الفلسطينيّة وقضايا الشرق الأوسط: أولاً: احترام الشرعيّة الدوليّة المتمثّلة في قرار الأمم المتّحدة سنة 1947، الذي ينصّ على إحداث [إقامة] دولة فلسطينيّة مستقلّة. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنّ تونس هي أوّل من دعا إلى التمسك بهذا المبدأ في معالجة قضايا فلسطين (منصور، 1978، ص 127-128).

أودّ التوقف هنا، لأشير إلى أهميّة المنظومة اللغويّة المستخدمة في الخطاب السياسيّ في عرض موقف الرفض؛ حيث إنّ الأدبيّات السياسيّة تُجمّع على تبنيّ الموقف الثوريّ الرافض للاتّفاقيّة كامپ ديشيد من قبل معظم الدول العربيّة، ولكّتها تمنح الأولويّة في هذا لدول مؤتمر الصمود والتصديّ بالدرجة الأولى، مستبعدةً بذلك الموقف التونسيّ المتقدّم ثوريًّا في مستوى الرفض عن موقف مؤتمر الصمود والتصديّ؛ إذ يعتمد الموقف التونسيّ الرافض على قرار التقسيم 181، الذي يمنح الفلسطينيّين حصّة أكبر من الأرض المُقرّة

19. في موضع آخر ضمن خطاب الأسد، جاء ما يلي: "مصر الشقيقة خرجت من خندق العرب، ولا تُصّر أكبر من هذا النصر ممكن أن يحققه أعداء العرب" (منصور، 1978، ص 169).

ضمن القرار 242، الذي يعتمد عليه الموقف الراض لمؤتمر الصمود والتصدي. وأعتقد أنّ هذا التفضيل لدول مؤتمر الصمود والتصدي، ضمن أدبيات التحليل السياسي، يكونها صاحبة الموقف الثوري الراض المتقدم على بقية الدول العربية، يعود إلى أمرين، أولهما يتعلّق باتّخاذ المؤتمر لإجراءات المقاطعة بحقّ مصر، ويتعلّق ثانيهما بتمسك الخطاب السياسي، لهذه المواقف، بالنزعة القومية العربية وبمنظومتها اللغوية الثورية، حيث نجد أنّ ألفاظ "الاستعمار" و "العدو" و "الخيانة" و "الاستسلام" و "الكفاح المسلح"، لا زالت حاضرة بقوة في لغة الخطاب السياسي ضمن المؤتمر.

لكن على الرغم من ذلك، يبقى هذا التوجّه مندرجًا تحت معاني النضال والرفض التفاوضي، لا التحرريّ الاعتقائيّ من البنية الاستعماريّة الاستيطانيّة، بسبب تبلور الرفض على قاعدة تجاوز الاتفاقيّة لشروط السلام المُقرّة في مؤتمرِ القمّة العربيّة في الجزائر عام 1973، وفي الرباط عام 1974، إذ إنّه يعبر في انطلاقه من الشرعيّة الدوليّة عن القبول الضمنيّ بالبنية الاستعماريّة و "التطبيع" مع الفكرة الصهيونيّة، الذي يفيد بإمكانية التفاوض والاعتراف بالكيان الاستعماريّ مشروعًا بتطبيق القرار 242، وحقّ تقدير المصير للفلسطينيين. حتّى في حال كانت هذه القرارات العربيّة تحتل إمكانيّة التعبير الضمنيّ عن إستراتيجيّة تتبنّى سياسة المراحل، وتهدف إلى التحرير الشامل فيما بعد، فإنّها وُفّقًا للنصّ ولغة الخطاب المستخدم تُقرّ بالقبول بالبنية الاستعماريّة عبر الموافقة على السلام والاعتراف بإسرائيل مقابل الانسحاب من الأراضي العربيّة المحتلة عام 1967، ومنح الفلسطينيين حقوقهم التي أُقرّت وُفّقًا للغة القانون الدوليّ التي لا زالت إلى اليوم مبهمّة وغير واضحة تجاه هذه الحقوق (مثل تحقيق تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين، التي وردت ضمن القرار 242 الذي لا يحدّد من هم اللاجئين، وما معنى التسوية العادلة، ولا يُقرّ بحقّ عودتهم). أمّا قاعدة الرفض (التفاوضيّة أيضًا) ضمن الخطاب التونسيّ، فتعود إلى ذات المبادرة السابقة لبورقيبة في السّنينيات من القرن العشرين، والمرتكزة على قرار التقسيم 181، والتي وُصِف بورقيبة بسببها في المرحلة التاريخيّة السابقة بالخائن. بينما هنا نجد أن نفس المبادرة باتت، بعد توقيع اتّفاقيّة كامب ديفيد، تقع ضمن نفس المستوى من "الرفض التفاوضي" الذي ظهر في البيان الختاميّ لمؤتمر دول الصمود والتصدي، وإن كانت بشروط أفضل.

## 5.2. الرفض التحرريّ الاعتقائيّ

على الرغم من اشتراك دولتيّ العراق وليبيا في مؤتمر الصمود والتصديّ الثالث في دمشق (1978)، واتّفاق كلتا الدولتين على ما جاء في بيان المؤتمر الختاميّ، من الرفض المنيّ على الاعتراض على شروط التسوية، فإنّ الخطاب السياسيّ لكلّ من الرئيس القذافي، والرئيس العراقيّ أحمد حسن البكر، وبيان مجلس قيادة الثورة العراقيّ، وبيان القيادة القوميّة لحزب

البعث العربي الاشتراكي في العراق (الخطابات والبيانات كافة مقتبسة لدى: منصور 1978، ص 145، 194، 183، 186)، تضمنت رفضاً للاتفاقيّة متمرّكاً حول رفض الاعتراف بالكيان الاستيطاني الاستعماري الذي تمثّله إسرائيل. على سبيل المثال، ورد في الكلمة التي ألقاها القذافي في ذكرى جلاء الإيطاليين عن ليبيا ما أسماه الموقف "الخيائي" لمصر والمتمثّل في الاعتراف بـ "العدوّ"، وورد كذلك ما يأتي:

إنّ ما أقدمَ عليه الرئيس المصري يُعدّ كارثة على الأمة العربيّة كلّها، فهو قد أخرج مصر من العروبة وأخرجها من المعركة [...] أنّه لأوّل مرّة يعترف بعدوّ يحتلّ أرضاً عربيّة ليست له، وهي أرض فلسطين. [...] أنّ سگان فلسطين المحتلة الإسرائيليّين هم نازحون من أوروبا وروسيا وأميركا، فكيف نسلم بأنّ هؤلاء الناس هم من سگان الشرق الأوسط أو الشرق العربيّ، وأنّ هذه هي أرضهم، ليس هناك شخص يسلم بهذا إلّا إذا كان مفروضاً عليه بقوة السلاح. وإذا كان الرئيس المصريّ المهزوم قد اعترف بأن يكون سگان فلسطين العربيّة أناساً من أوروبا وأميركا فإننا لن نقبل بذلك (المصدر السابق، ص 146).

أمّا بالنسبة لبيان القيادة القوميّة لحزب البعث العربي الاشتراكي في العراق، فقد قدّم -بخلاف جميع الخطابات السابقة الذكر- وصفاً للحركة الصهيونيّة كحركة استعمار استيطانيّ؛ إذ جاء فيه: "هذه الصهيونيّة هي حركة استعمار استيطانيّ عربيّ طائفيّ متعصب حاد توسّعيّ وعدوانيّ. وإنّ التناقض بينها وبين حركة الثورة العربيّة تنافّض لا يُحلّ بالتفاوض بينهما ولا بالمساومة ولا بمحاولات التوصل إلى حلول وسطى، بل بالمجاهبة الشاملة الكاملة لحين تحقيق الأهداف القوميّة" (المصدر السابق، ص 186). وتكرّر في البيان، على نحو لافت للنظر، لفظ التطويع (في إشارة إلى ما سمّيه اليوم التطبيع)، وتبلور موقف الرفض في البيان بشأن اعتبار "الخطّ الاستسلاميّ مع العدو" غير موصول لأيّ غاية، وإنّما القصد من مشاريع التسوية "تثبيت أقدام الصهيونيّة من جهة، وتطويع العقل العربيّ لتقبّل مبدأ الوجود الصهيونيّ الدائم من جهة أخرى" (المصدر السابق، ص 187). فقد انتقد البيان استجابة حكومات الدول العربيّة لحثّ الصهيونيّة والإمبرياليّة لها للقبول بالقرار 242، والذي فتح الأبواب أمام المشاريع "الاستسلاميّة" و "التطويع". والأهمّ من ذلك أنّ القبول بالقرار فتح الأبواب كذلك لطريقة الاستسلام في الردّ على زيارة السادات لإسرائيل (عام 1977)، التي نظر إليها البيان على أنّها "تنازل للعدوّ من جهة، وتحطيم لروح المواجهة والمجاهبة والنضال من جهة أخرى" (المصدر السابق)؛ وأنّ القوى العربيّة التي عارضت السادات "اكتفت بمعارضة الفرع دون الأصل [...] بحيث أصبحت أقصى أمانٍ كثير من هذه القوى أن يتحقّق انسحاب من الأراضي العربيّة المحتلة عام 1967، وأن تقام دولة فلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع

غزة مع الاستعداد الكامل للاعتراف بكيان العدو الصهيوني" (المصدر السابق، ص 188).  
في المحصلة، أكد البيان أن:

السبيل الوحيد لمجابهة الهجمة الإمبريالية الصهيونية الشرسة والتنازل الساداتي المهين هو طريق رفض المساومات والمفاوضات نفسها والعمل على تجميع القوى في جبهة تطرح جانباً كل محاولة للاتصال بالعدو، سواء أكانت في القدس المحتلة أم في جنيف، وسواء أكانت منفردة أم مجتمعة، وسواء أكانت تحت مظلة الأمم المتحدة أم خارجها: جبهة تستمد وجودها من الإرادة الثورية العربية وحدها، إرادة الصمود الحقيقي والتصدي الحقيقي والتحرر الحقيقي (المصدر السابق).

هذا الموقف الانعتاقى التحري الرافض للبنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين قد قابلته بالرفض "جبهة الرفض" (جبهة الصمود والتصدي) ذاتها.<sup>20</sup>

تجدد الإشارة إلى أن كل ما ورد أعلاه بشأن موقف العراق الرافض لمشاريع التسوية وقرارات الأمم المتحدة جرى التأكيد عليه ضمن الخطاب الافتتاحي للرئيس العراقي أحمد حسن البكر، في مؤتمر القمة العربية التاسع في بغداد عام 1978، وكذلك ضمن بيان مجلس قيادة الثورة العراقي الذي ناشد الحكومة السورية بالتجاوب مع مطالب العراق بإرسال قوات عسكرية لمواجهة "العدو" كرد على الاتفاقية، إضافة إلى مطالبة مصر بالتراجع الفوري عن الاتفاقية مقابل قيام العراق بتأمين احتياجات مصر المادية عبر دعوة الدول العربية لإنشاء صندوق قومي يتولى مساعدة مصر وتأمين جبهات المواجهة ومتطلبات منظمة التحرير ودعم "صمود الشعب العربي الفلسطيني في الأرض المحتلة" (المصدر السابق، ص 184)، الأمر الذي جرت الدعوة إليه في مؤتمر القمة العربي التاسع في بغداد.

تُظهر مراجعة جميع مواقف ومستويات الرفض السابقة الذكر (التحري الانعتاقى، والتفاوضي)، والتي تنطوي على درجات مختلفة ومتفاوتة من الرفض (من رفض مطلق إلى رفض مشتبك مع القبول)، استخدامها لألفاظ "التغلغل الصهيوني"، و "التواطؤ"، و "التطبيع"، و "التحالف" مع أمريكا والصهيوتيين، و "عقليات الاستسلام"، و "التنازل"، و

20. ورد في بيان القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي في العراق (منصور، 1978): "ولقد كان هم حزب البعث العربي الاشتراكي، منذ تمت الزيارة، ومنذ عقد مؤتمر قمة (جبهة الصمود والتصدي) في طرابلس، أن يكشف المخاطر العظيمة المتضمنة في مثل هذا النوع من التفكير، وقدم إلى مؤتمر طرابلس مشروع ميثاق يستهدف طرح خط المساومة والمفاوضة جانباً واتخاذ موقف التصدي والمجابهة، مبدئياً استعداداً الكامل لوضع إمكانات حكم الثورة في العراق تحت تصرف الجبهة. وبدلاً من أن يجد هذا الموقف الفهم والتفهم اللازمين، تعرّض الحزب والثورة في العراق إلى هجمات وافتراءات شرسة، لم يكن لها من تفسير أو تبرير سوى محاولة عزل هذا الموقف الأصيل الجذري، الموقف القومي الوحيد القادر على رؤية مستلزمات النجاح في صراع الأمة مع عدوها" (المصدر السابق، ص 188).

"الهزيمة"، و "التسوية السلمية"، لوصف العلاقة مع الآخر الصهيوني في عهد كامب ديفيد. تلك الصفات مجتمعة تظهر أنها لم تأت على ذكر اسم ووصم "التطبيع"، لا لوصم الاتفاقية ولا لوصف السادات، على الرغم من أنها جميعها تنطلق من الموقف الراض لتسوية كامب ديفيد ولما فرضته من "تطبيع" مع البنية الاستعمارية. إذًا، أين وردَ لفظ التطبيع ضمن الخطاب المناهض لاتفاقيات التسوية السلمية (على وجه التحديد كامب ديفيد)؟

## 6. ظهور لفظ التطبيع ضمن الخطاب المناهض لكامب ديفيد في مصر عام 1978

على ما يبدو، الخطاب المناهض "للتطبيع" انطلق من مصر بالتوازي مع انطلاق معاهدات "السلام"؛ إذ كان لتوقيع كامب ديفيد أثر بالغ على الشعب المصري ذاته. وأعلن العديد من النخب، ضمن الأوساط السياسية الرسمية والشعبية، رفض الاتفاقية؛ نحو: استقالة ثلاثة رؤساء مجلس الوزراء المصري اعتراضًا على الاتفاقية (كامل، 1984)، ومذكرة أعضاء مجلس قيادة ثورة الـ 23 من يوليو إلى الرئيس أنور السادات (القاهرة، 1978/10/01) (منصور، 1978، ص 161)، التي استُهلّت بالقول:

فَلتَعْلَم يا سيادة الرئيس، وليعلم المواطنون جميعًا، أننا كبقية شعبينا طلاب سلام، وأنّ أعزّ أمانينا هي تحرير أرضنا من دنس الاحتلال الإسرائيلي. ولكتتنا نعلم، أيضًا، أنّ هناك فرقًا بين سلّم صحيح فيه عدل وأمن ومحافطة على السيادة الوطنية يُرجع الحقّ إلى أصحابه ويوفّر الأمن لهم، وبين سلام خادع لا الحقّ فيه عاد ولا الأمن استقرّ، ولكن يضيع فيه كفاح الماضي وأمل المستقبل (المصدر السابق، ص 161).

واعترض أصحاب المذكرة على اشتراط "إسرائيل" إقامة علاقات طبيعية "قبل إتمام عملية الانسحاب الكامل من سيناء وقبل تنفيذ الاتفاق الشامل مع باقي الأطراف"، موضحين أنّ هدف "إسرائيل" هو السيطرة الاقتصادية، وأنّ ذلك "يتناقض مع ميثاق جامعة الدول العربية وما يتضمّنه من اتفاقيات دفاع مشترك واتفاقيات ثقافية واقتصادية ومشروعات تكامل اقتصادي" (المصدر السابق، ص 165). وقد طرح أعضاء مجلس قيادة الثورة تساؤلات حول أثر الاتفاقية على علاقة مصر مع الأمة العربية بعد أن "تعاونت وتصادقت مع الفكر الصهيوني"، و "ما هو مدى البلبلة التي ستحدث لفكر شباب مصر عند محاولة تفسير طبيعة علاقات الصداقة الجديدة مع إسرائيل، وكيف يمكن أن يواءم بينهما وبين علاقاتنا مع باقي الأمة العربية" (المصدر السابق، ص 165).

في العام ذاته، 1978، وكردّ فعل مباشر على اتّفاقيّة كامب ديفيد، حضر لفظ التطبيع بكتابة ضمن ثنايا خطاب حزب التجمّع الوطنيّ النقديّمّ الوحدويّ في مصر (القاهرة، 1978/09/25) (المصدر السابق، ص 146-161)، الذي قدّم بيانًا نقديًا مفصّلًا حول اتّفاقيّة كامب ديفيد، بشقيّها المتعلّقين بكلّ من العلاقة المصريّة الإسرائيليّة (وضع سيناء)، وعلاقة "إسرائيل" مع الفلسطينيين والدول العربيّة، منتقدًا بحدّة تراجّع السادات عن تصريحاته السابقة التي جاء فيها أنّ "تطبيع العلاقات مع إسرائيل وتبادل التمثيل الدبلوماسي غير وارد بالمرّة"، وأنّه (السادات) "التزم أمام الرئيس الأمريكيّ كارتر [...] بأنّه يمكن النظر في تطبيع العلاقات مع إسرائيل على أنّ لا يكون ذلك قبل 5 سنوات من جلاء القوّات الإسرائيليّة من الأراضي العربيّة المحتلة كآفة، واستعادة شعب فلسطين حقوقه القوميّة المشروعة" (المصدر السابق، ص 149). معنى ذاك أنّ السادات رضخ لشروط الإسرائيليّين بتحقيق التطبيع، قبل تطبيق قرارات الأمم المتّحدة، وقبل الانسحاب من سيناء.<sup>21</sup>

أمّا الموضوع الثنائي في بيان حزب التجمّع المصريّ، والذي ورد فيه لفظ التطبيع، فقد كان ضمن النقطة الرابعة في البيان، التي حملت العنوان "مضاعفات تطبيع العلاقات مع إسرائيل على السيادة المصريّة" (المصدر السابق، ص 152)، والتي حدّرت فيها البيان من مخاطر التطبيع السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والتاريخيّة. على سبيل المثال، وردّ في البيان، بغية التحذير من مخاطر التطبيع ثقافيًا:

فإنّ القاهرة ستكون الباب الذي تدخل فيه ثقافة إسرائيل الصهيونيّة العنصريّة إلى المنطقة، بما تنطوي عليه من التناقض مع الثقافة العربيّة والإسلاميّة والمسيحيّة. وسيكون على مصر أن تعيد كتابة التاريخ والثقافة القوميّة التي تدّرس لأبنائنا في المدارس والجامعات من أجل إدخال إسرائيل، الدولة الصديقة الجديدة، إلى وعي وضمير المصريّين، في تحدّد سافرٍ للمشاعر الوطنيّة والقوميّة والدينيّة (المصدر السابق، ص 152).

منذ ذلك العام، تشكّلت حركات ثقافيّة عدّة انطلقت من المجتمع المصريّ، وهدفت إلى مقاومة التطبيع ونشر الوعي للتحذير من مخاطره، مثل لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة في القاهرة التي أسّست في العام 1979، وتساعد نشاطها ضمن الاتّحادات والنقابات المهنيّة ممتدًا إلى سائر الدول العربيّة لاحقًا. وبالنظر إلى بيانات اللجان الثقافيّة العربيّة لمقاومة التطبيع، يتجلّى أنّ خطاب مناهضة التطبيع ينقسم إلى مستويّين، الأوّل يرفض التطبيع، أي يرفض الاعتراف بدولة "إسرائيل" والمشروع الصهيونيّ برّمته، من باب الإيمان باستحالة

21. دُكر ذلك واثقّد في المقدّمة لدى: (منصور، 1978).

التعايش معه، كونه "يشكّل تهديدًا خطيرًا على مشروع التحرّر العربيّ وتطلّع شعوب المنطقة إلى مستقبل أفضل" (رفض تحرّريّ). من الأمثلة على ذلك بيان لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة (القاهرة) في الذكرى الأربعين لإقامة دولة إسرائيل، وتحيّة لانتفاضة الشعب الفلسطينيّ في عام 1988 (لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة، 1993، ص 8-9). أمّا المستوى الثّاني، فهو الرفض المشروط للتطبيع، أي رفض أو "تعليق" تطبيع العلاقات والاعتراف بدولة "إسرائيل"، قبل قيام الدولة الفلسطينيّة المستقلّة، وهو الأمر الذي أجمعت عليه معظم الاتّحادات والنقابات المهنيّة والاتّحادات (المصدر السابق، ص 20) (رفض تفاوضيّ).

## مناقشة النتائج

ضمن السياق العربيّ (والفلسطينيّ)، كما ذكرت سابقًا، اقتضت معالجة سؤال التطبيع في الأدبيّات على التحليلات التاريخيّة والسوسيولوجيّة (السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة) لكلّ من دوافع ومخاطر وأشكال التطبيع مع إسرائيل ضمن المستويّين العالميّ والمحليّ (على سبيل المثال: سمارة، 2011؛ شعبان، 1999؛ عوض، 1988؛ عوض وآخرون، 2007؛ ققر، 2011؛ المسيري، 1999؛ مكاوي، 2016؛ نوفل، 2010؛ يقين، 2003)، إضافة إلى تناول بعض الدراسات الأكاديميّة لمواقف العرب (والفلسطينيّين) من ممارسات التطبيع الرسميّ وغير الرسميّ (على سبيل المثال: Mi'ari, 1999; Albzour et al., 2019, 2022). كذلك أشارت بعض تلك الأدبيّات إلى دور سياسات التطبيع الاستعماريّة في دحر أيّ تصوّر لهويّة عربيّة قوميّة جامعة تحرّريّة، ولدورها كذلك في دفع عجلة تبنيّ العرب لتعريفهم ضمن ما يسمّى "هويّة شرق أوسطيّة" جديدة، تَقْبَلُ وجود الكيان الاستعماريّ في فلسطين وتتعامل معه على أنّه بناء بات طبيعيًّا (على سبيل المثال: الكوثري، 1995).

استكمالًا لهذه الإسهامات المهمّة، وعبر تتبّع جينالوجيا مفهوم التطبيع، أظهر التحليل السابق ضمن هذا الفصل محاولة ترمي إلى تفكيك رواية "التطبيع" ضمن حالة الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين، من خلال التحقّق من صحّة فرضيّتين تاريخيّتين، تفيد أولاهما بادّعاء وجود فرق بين ظهور "التطبيع" باللفظ، وظهوره بالممارسة السياسيّة، ضمن الخطاب السياسيّ العربيّ (الرسميّ). وعلى الرغم من وجود أدبيّات تحليل سياسيّ معاصرة أسقطت لفظ "التطبيع" بفهمه المعاصر لوصف النزعات التاريخيّة الداعية إلى الاعتراف بـ "إسرائيل"، علنًا كانت أمّ ضمّنًا، (على سبيل المثال: سمارة، 2011؛ قطامش، 2003)، فإنّ التتبّع التاريخيّ في هذا الفصل يثبت أنّ ظهور مفهوم التطبيع، كممارسة سياسيّة، قد سبق ظهور مصطلح التطبيع، وما استخدمنا لمصطلح التطبيع حاليًّا إلا إسقاط لغويّ من الحاضر

على الماضي التاريخي<sup>22</sup>. ويتجلى ذلك واضحًا ضمن الحقائق التاريخية السابقة الذكر، إذ إن لفظ التطبيع لم يجرِ تطويعه من أجل التعبير عن القبول أو الاعتراف أو التعاطي مع الكيان الاستعماري الاستيطاني الصهيوني فيما قبل العام 1978، لا في الأدبيات السياسية، ولا في الأوساط الشعبوية، حيث أدت التمثلات السياسية للهوية القومية العربية في حينها إلى حصر العلاقة مع الآخر الصهيوني بثنائية واضحة المعالم، ذات حدود فاصلة: ألا وهي ثنائية الرفض والقبول بالبنية الاستعمارية الاستيطانية، والتي يترتب عليها ثنائية "الوطنية" و "الخيانة"، ضمن مشروع التغيير القومي العربي آنذاك. وقد كشف التحليل كذلك أنّ ظهور مصطلح التطبيع كان نتيجة لواقع علاقات القوة غير المتكافئة بين العرب والإسرائيليين وداعميهم، حيث فرض اصطلاحًا وممارسةً كشرط كولونياليّ ضمن عملية التسوية السلمية لعام 1978، دون تحقيق شرط ما أسماه العرب السلام العادل المقترح من قبلهم (مصر)، بناء على قرارات قمة الرباط العربية (1974) المنبثقة من قرارات الأمم المتحدة.

إضافة إلى ذلك، أظهرت نتائج هذا البحث أنّ انتقال مصطلح التطبيع من الاستخدام الرسمي ضمن نصوص اتفاقية كامب ديفيد إلى حيز الممارسة السياسية الشعبوية (الاستخدام الشعبي)، حصل من خلال تبني القوى السياسية المصرية لمصطلح التطبيع ضمن خطابها السياسي المعارض لكامب ديفيد في عام 1978، من خلال استخدام المصطلح لنقد ما ينطوي عليه من سياسات. هذه النتيجة تتوافق مع مهمة تحليل الخطاب النقدي، التي تتمثل في الكشف عن كيفية إنتاج وإعادة إنتاج علاقات القوة ضمن سياسات الهوية وتعبيراتها اللغوية الخطابية وفقًا لموازين القوى في ما بين المضطهدين والمضطهدين (Wodak & Meyer, 2009)، الأمر الذي يعني استدخال المجموعات المقهورة للمصطلحات الكولونيالية، وهو ما يعني -بكلمات أخرى- الوقوع في فخ "إرادة القوة" (Nietzsche, 1967). علاوة على ذلك، كشف التحليل أنّ الرفض والقبول في بنية الاستعمار الاستيطاني في فلسطين قد اتخذ أشكالًا مختلفة عبر التاريخ، ذات مسميّات ومعانٍ ومعايير مختلفة لهذا الرفض أو ذاك القبول، تبعًا لعلاقات القوة بين العرب أنفسهم وكذلك بينهم وبين الصهايين هذه النتيجة على وجه التحديد تذهب إلى ما وراء الخطاب التاريخي التقليدي، وتتحدّى ما ورد فيه بشأن وجود حدود واضحة لثنائية الرفض والقبول في البنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين (كالادعاء أنّ مصر قبلت، وسائر العرب رفضوا وقاطعوا... إلخ). بالتالي يثبت تحليل الخطاب السياسي في هذا الفصل وجود تسلسل تاريخي يعكس في

22. وردّ اللفظ كذلك في وصف تطبيع اليهود الشرقيين مع الرواية الصهيونية، فقد جاء ما يلي: "من ناحية عملية فإنّ جذب اليهود الشرقيين لم يكن مهمة سهلة. ففي حالات كثيرة كان لا بُدّ لعملاء الصهيونية أن يجتازوا مصاعب مالية وأخرى فتيّة، كان لهم من توظيف قائمة طويلة من الخدع، والاحتيالات، والغش كي يحصلوا على تعاون الأنظمة العربية من جهة، وتطبيع نفس اليهود الذين يريدون اجتذابهم من جهة ثانية" (بن-دور، 1997، ص 54). وكذلك ورد المفهوم في وصف التأثير الاجتماعي والديني من ثقافة الغرب واليهود على الهوية الإسلامية والثقافة الإسلامية. (نور الدين، 1999).



انتقال متدرج من القبول إلى الرفض (Continuum)، الأمر الذي يؤكّد هدف الجينيلوجيا في تفكيك خطاب الرواية التاريخية الرسمية التقليدية.

بدأ عصر التسوية السلمية مع دولة "إسرائيل-الكيان الاستعماري الاستيطاني"، مع معاهدة كامب ديفيد، محدثًا ومعلنًا بذلك انقسامًا علنيًا داخل الجماعة العربية (الدول العربية)، من حيث القبول بتلك العملية السلمية الأحادية الجانب ورفضها. لقد أدى فحص الفرضية التاريخية الثانية ضمن هذا البحث، إلى الكشف عن وجود تغيير في النظام القيمي (الأخلاقي أو المعياري) (Normative change) بات يأخذ مجراه ضمن الخطاب السياسي العربي المناهض للمشروع الصهيوني، من استخدامه لثنائية الوطنية في مقابل الخيانة لوصم الأعضاء "داخل الجماعة" العربية في مقابل الأعضاء العرب "خارج الجماعة" العربية، إلى استخدام ثنائية لغوية جديدة تتمثل في استخدام المصطلح "مناهضي التطبيع" (المقاطعين) في مقابل "المطّبعين".

بيد أنني أعتقد أنّ تبني لفظ التطبيع، واستخدامه ضمن الخطاب المناهض للمشروع الاستعماري الاستيطاني، قد أسهما في إحداث إزاحة معيارية (في القيم والمعايير) ضمن الخطاب السياسي المقاوم لدى الحركات العربية المناهضة للصهيونية؛ إذ يُعتبر استخدام تلك الحركات لمصطلح "التطبيع" المستقى من لغة القانون الدولي (الذي يفيد بإقامة علاقات طبيعية بين دولتين) كردّ فعل على اتفاقية التسوية السلمية (كامب ديفيد)، وقوعًا في فخ منظومة اللغة التفاوضية ومصطلحاتها، وذلك أنّ لفظ التطبيع يحمل، هو بحدّ ذاته، نزعة وروح الاعتراف بإسرائيل-الكيان الاستعماري الاستيطاني، ويحصر الإشكالية والاشتباك معها في إقامة العلاقات الطبيعية معها. وبذا فهو يشكّل ردّ فعل (بالتعبير الفانوني) إن صحّ التعبير، وليس استجابة (Fanon, 1952)،<sup>23</sup> حيث يُفترض بالخطاب التحرري أن يستخدم منظومته اللغوية التحررية الاعتقائية؛ فهو استخدام، إن صحّ التعبير أيضًا، يؤدي إلى أن يرى المستعمر مطالبه النضالية ضمن تصوّر المستعمر لتلك المطالب، ويؤدي إلى أن يعبر المستعمر عن حريته وطريق تحرره وفقًا للمنظومة اللغوية والمعايير السياسية التي أقرّها واشترطها المستعمر، والتي ستؤثر بالضرورة على حدود ومعايير الهوية القومية العربية والقُطرية كذلك في علاقتها مع الآخر الصهيوني. وبذا، فإنّ استخدام الخطاب العربي السياسي المناهض للتسوية السلمية لمصطلح التطبيع (وانتقاه لتعبيرات تشتمل على المصطلح "مناهضة التطبيع")، يعبر عن وضع حدّ فاصل لاستخدام

23. لقد تأثر فانون (1952) في نظيره حول سيكولوجية العلاقة بين المستعمر والمستعمر، بفلسفة الاعتراف-فلسفة الاعتراف لسارتر وفلسفة هيجل حول علاقة السيد والعبيد- حيث استنتج فانون أنّه عندما يسعى الأسود إلى الحرية والعدالة، فإنّ تصوّره عن كليهما يكون أبيض أو بعيون البيض (دلالة على تصوّر البيض لحرية والعدالة تجاه السود)؛ أي -بعبارة أخرى- يسعى المستعمر إلى الاعتراف من قبل المستعمرين من خلال استيعاب تصوّراتهم تجاه العلاقات في ما بينهم.

وبروز المنظومة اللغوية التحريية السابقة، التي استخدمت وارتكزت على ألفاظ "الخيانة" و "التواطؤ" و "التطبيع" و "التغلغل"، بدلاً من التطبيع، الذي، في حد ذاته، يستحضر آليات وأفعالاً وردوداً أفعال تخفف من وقع الخيانة أو التواطؤ مع البنية الاستعمارية. ووفقاً لعلم النفس الاجتماعي، فإن أحد المداخل النقدية على تطور دراسات نظرية الهوية الاجتماعية والتصنيف الاجتماعي، يفيد بالتمحيص في مدلولات لغة خطاب الهوية، حيث اللغة ليست مجرد وعاء لنقل الأفكار، بل إنها تعمل كذلك كمحرك وموجه للأفكار (Hopkins, et al., 1997)، إذ إن بعض المفاهيم تنطوي على الإشارة إلى أفعال، ومنظومة فكرية مرافقة لتلك المصطلحات. على سبيل المثال، استخدام لفظ "الخيانة"، السابق في هيمنته على وصف "التواطؤ" أو ما صار يسمى "التطبيع"، يستحضر أفعالاً وردود أفعال معينة تحمل في طياتها معايير اجتماعية وعقوبات اجتماعية وسياسية وأعباءً نفسية ترتب على معنى الخروج عن الجماعة وعن المكون النضالي التحريي لهوية الجماعة الجمعية الثقافية أو القومية. هذا الاستخدام يعبر عن انتقال لغوي ودلالي في لغة خطاب المقاومة، وإن كانت عبارة "مناهضة التطبيع" (المستخدمة ضمن الخطاب) في تلك الفترة تتوازي في ثقلها ومعناها مع معنى الخيانة، إلا أنها عملت عبر فترة من الزمن على إزاحة معرفية ومعيارية، أدت فيها دلالات مفهوم التطبيع إلى حصر إشكالية التواطؤ مع المستعمر بعقد العلاقات معه، لا بالاعتراف به والقبول ببنية الاستعمارية الاستيطانية.

تجدد الإشارة إلى أن ما ناقشته في هذا الفصل انحصر ضمن تحليل لغة الخطاب السياسي، ولم يطل العوامل السياسية والاقتصادية الدولية والإقليمية والداخلية (ضمن المجموعة القومية ذاتها) التي سببت تلك التحولات التاريخية من النضال التحريي نحو النضال التفاوضي، بمستوياته المتباينة بين الفاعلين السياسيين ضمن السياق العربي والفلسطيني. لقد اقتضى هذا التنويه، بسبب اتفاقي مع الفكرة التي تفيد بأن التحليل ضمن البنية فوقية (المستوى السياسي والفكري والأيدولوجي) يبقى منقوصاً إذا لم يطل انعكاسات العلاقات الاقتصادية على الخطاب السياسي وسياسات الهوية. فضلاً عن هذا، البحث الحالي يبقى منقوصاً كذلك من حيث اقتصار التحليل الوارد فيه على تناول الخطاب السياسي العربي السياسي الرسمي في الغالب، وفي فترات تاريخية محدّدة أيضاً. بالتالي، يجدر بالأبحاث المستقبلية التوسّع في هذا الشأن، عبر معالجة سؤال التطبيع ضمن نطاق الخطابات الثقافية والإعلامية والسياسية، وضمن سياقات وفترات تاريخية أخرى.

وأخيراً ضمن محدّدات هذه الدراسة، وعلى الرغم من دعوة هذا البحث لاستحداث أو استعادة مصطلحات لغوية بديلة لمصطلح التطبيع، لعلّ أحد أهم أوجه القصور في هذه الدراسة هو استخدام مصطلح التطبيع ذاته لوصف ممارسات الاعتراف والقبول والتعامل

مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ، الأمر الذي يتناقض مع القراءة النقدية لهذا الاستخدام ضمن مناقشة نتائج البحث.

## استنتاج

خلص باتريك وولف إلى أنّ الاستعمار الاستيطانيّ "بنيّة وليس حدثاً" (Wolfe, 2006). تؤكّد نتائج التحليل ضمن هذا الفصل أنّ "التطبيع" مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين لم يكن حدثاً ظهر عام 1978، بل هو عملية بنيوية مستمرة. في هذا الشأن، يعتمد أحد الأدوار الرئيسيّة للخطاب (كالخطاب السياسيّ حول التطبيع) على "الحفاظ على الوضع الاجتماعيّ الراهن وإعادة إنتاجه" (Tamboukou, 1999, p. 303). في الآونة الأخيرة، انتشر الخطاب السياسيّ الذي يتناول مصطلح "التطبيع" لوصف العلاقات مع الكيان الاستعماريّ الاستيطانيّ على نطاق واسع، ليس فقط على المستوى الإقليميّ، بل على المستوى العالميّ كذلك، الأمر، الذي يؤكّد هيمنة المنظومة اللغوية للقوى الاستعماريّة. ووفقاً لووداك وفيركلوخ، "عندما يفكّر الناس، في مجتمع ما، بطريقة متشابهة حول مسائل معيّنة، أو حتّى ينسون أنّ هناك بدائل للوضع الراهن، يصل المرء إلى مفهوم جرامشي [1978] للهيمنة" (Fairclough et al., 2014, p. 306). بالتالي، ربّما يسهم هذا البحث الاستقصائيّ التاريخيّ في التأثير على الحاضر من خلال الكشف عن روايات بديلة؛ قد تسهم في استحضار أو استحداث مصطلحات مختلفة عن التطبيع (ومشتقاته) لوصف علاقات العرب الطبيعيّة الودّية مع الإسرائيليّين والقائمين عليها من العرب، لتجاوز هيمنة المنظومة اللغوية للقوى الاستعماريّة.

## المراجع

- البزور، مي. (2017). التطبيع ما بين ثنائية الرفض والقبول. **جدل**، 31. ص 1-10.
- بن-دور، تسفي. (1997). تاريخ لا يصدّق لليهود الشرقيين. **كنعان**، 85. ص 51-64. نقلًا عن: مركز إحياء التراث العربي في الطيبة.
- جامعة الدول العربيّة. (د.ت). **مؤتمرات القمة العربيّة (1946-2012)**. جامعة الدول العربيّة. مستقاة من: <http://arableaguesummit2013.qatarconferences.org/arabic/arab-league.html>
- چيسون، نايجل. (2013). **فانون المخيّلة بعد \_ الكولونياليّة** (ترجمة خالد عايد). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.
- خليل، عادل عبد الغفّار. (2003). **الإعلام والرأي العام: دراسة حول تطبيع العلاقات المصريّة الإسرائيليّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- روحانا، نديم. (2014). المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ: نحو استعادة الإطار الكولونياليّ الاستيطانيّ. **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، 97. ص 18-36.
- سمارة، عادل. (2011). **التطبيع يسري في دمك** (الطبعة الثانية). رام الله: مركز الشرق، العامل للدراسات الثقافية والتنمية.
- شعبان، أحمد بهاء الدين. (1999). **ما بعد الصهيونيّة وأكذوبة حركة السلام في إسرائيل ودراسات أخرى**. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.
- صافي، خالد. (2019، 6 شباط). نقد تاريخيّ لبدء ملامح التطبيع في الوطن العربيّ. **الهدف**. مستقاة من: <http://hadfnews.ps/post/51353/في-الوطن-العربي-في-ملامح-التطبيع>
- عبد الناصر، جمال، (1954). **فلسفة الثورة** (الطبعة الخامسة). مصر: دار المعارف.
- علّوش، إبراهيم. (2013، 11 أيار). متى تكون زيارة فلسطين تطبيعًا مع العدو الصهيونيّ؟ **الصوت العربيّ الحرّ**، مستقاة من: <http://www.freearabvoice.org/?p=2698>
- عوض، محسن، (1988). **الإستراتيجيّة الإسرائيليّة لتطبيع العلاقات مع البلاد العربيّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- عوض، محسن؛ وسالم، ممدوح؛ وعبيد، أحمد. (2007). **مقاومة التطبيع - ثلاثون عامًا من المواجهة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- فانون، فرانز. (2004). **وجوه بيضاء أفنعة سوداء** (ترجمة خليل أحمد خليل). بيروت: دار الفارابي.
- فوكو، ميشيل. (1990). **المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن** (ترجمة علي مقلد). لبنان: مركز الإنماء القوميّ.
- قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ. (1965). **قرارات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ: الدورة الثانية، القاهرة 1965/5/21 - 1965/6/4**. مركز المعلومات الفلسطينيّ - وفا. مستقاة من: [https://info.wafa.ps/ar\\_page.aspx?id=3239](https://info.wafa.ps/ar_page.aspx?id=3239)

- قرقر، مجدي. (2011). **بين التطبيع الرسمي والرفض الشعبي لإسرائيل**. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد.
- قطامش، أحمد. (2003). **التطبيع والهوية**. لدى: قطامش، أحمد؛ الصبّاغ، زهير؛ سمارة، عادل؛ صبيح، ماجد؛ كرز، جورج؛ معاري، لينة؛ وناشف، إسماعيل (مؤلفون). **أبحاث ومدخلات**. رام الله: مركز منيف البرغوثي الثقافي. ص 187-194.
- كامل، محمد إبراهيم. (1984). **السلام الضائع: في اتفاقيات كامب ديفيد**. سوريا: دار طلاس للدراسات والنشر.
- الكوثاني، وجيه. (1995). **الشرق الأوسطية والتطبيع الثقافي مع إسرائيل: البعد التاريخي وإشكالات راهنة**. *مجلة الدراسات الفلسطينية*، 23(6). ص 3-21.
- لجنة الدفاع عن الثقافة العربيّة – القاهرة. (1993). **من مقاومة التطبيع إلى مواجهة الهيمنة**. الأردن: منشورات اتحاد الكتاب الأردنيين.
- مسلسل أم هارون يثير الجدل بعد "خطأ تاريخي" واتهامه "بالدعوة إلى التطبيع". (2020، 26 نيسان). **BBC NEWS** عربيّ. مستقى من: <https://www.bbc.com/arabic/trending-52433851>
- المسيري، عبد الوهاب. (1999). **اليهود واليهودية والصهيوتية**. القاهرة: دار الشروق.
- المعاهدة المصرية – الإسرائيلية: نصوص وردود فعل**. (1979). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 3-56.
- مكاوي، إبراهيم. (2016). **مواقف في النقاش مع الفكر الذي استدخل الهزيمة**. إنتلجنسيا. مستقاة من: <https://www.intelligentsia.tn/>
- منصور، كميل. (1978). **كامب ديفيد وأخطاره: عرض وثائقي**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- المؤشر العربيّ 2018/2017**. (2018). الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات.
- الموسوعة الفلسطينية التفاعلية. (د.ت). **القرار 242 (1967): بنود ملتبسة لتسوية في الشرق الأوسط**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. مستقاة من: <https://www.palquest.org/ar/highlight%/283/D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1-242-1967>
- نور الدين، محمد. (1999). **اليهود والتطبيع في القرآن**. الأردن، عمّان: دار عمّار.
- نوفل، أحمد. (2010). **دور إسرائيل في تفتيت العالم الوطن العربيّ**. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.
- الهندي، هاني. (2012). **الحركة القومية العربيّة في القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- الوثائق الفلسطينية العربيّة لعام 1978**. (1980). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ ومركز الوثائق والدراسات أبو ظبي.
- يقين، سعيد. (2003). **التطبيع بين المفهوم والممارسة: دراسة حالة التطبيع العربيّ - الإسرائيليّ** [رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت، فلسطين].

- Albzour, Mai. (2020). The Deconstruction of the concept of normalization within the context of the settler-colonialism in Palestine: The duality of acceptance and rejection. **Journal of Language, Discourse & Society**, 7. Pp. 1–21.
- Albzour, Mai; Bady, Zacharia; Elcheroth, Guy; Penic, Sandra; Reimer, Nils, & Green, Eva G. (2022). Talking to a (segregation) wall: Intergroup contact and attitudes toward normalization among Palestinians from the Occupied Territories. **Political Psychology**, 44(1). Pp. 43-59. <https://doi.org/10.1111/pops.12816>
- Albzour, Mai; Penic, Sandra; Nasser, Randa, & Green, Eva G. (2019). Support for "normalization" of relations between Palestinians and Israelis, and how it relates to contact and resistance in the West Bank. **Journal of Social and Political Psychology**, 7(2). Pp. 978–996.
- Bar-Tal, Daniel. (2000). From intractable conflict through conflict resolution to reconciliation: Psychological analysis. **Political Psychology**, 21(2). Pp. 351–365.
- Bhabha, Homi K. (2012). **The location of culture**. Routledge.
- Bourguiba, Hbib. (1965). **President Bourguiba Jericho speech (1965)**. The Economic Cooperation Foundation (ECF). Retrieved from [https://ecf.org.il/media\\_items/1217](https://ecf.org.il/media_items/1217)
- Bowman, Brett. (2007). Foucault's 'philosophy of the event': Genealogical method and the Deployment of the Abnormal. In Hook, Derek (Ed.). **Foucault, psychology and the analytics of power** (pp. 138–177). Palgrave Macmillan UK.
- Crowley, Una. (2009). Genealogy, method. In Kitchin, Rob, & Thrift, Nigel (Eds.). **International encyclopedia of human geography** (pp. 341–344). Elsevier.
- Fairclough, Norman; Mulderrig, Jane, & Wodak, Ruth. (2014). Critical discourse analysis. In Wodak, Ruth (Ed.). **The Routledge companion to English studies** (pp. 302-316). Routledge.
- Fanon, Frantz. (1952). **Black skin, white masks** (Charles Lam Markmann trans.).
- Fanon, Frantz. (1963). **The wretched of the earth** (Richard Philcox trans.). New York: Grove Press.
- Foucault, Michael. (1970). The archaeology of knowledge. **Information (International Social Science Council)**, 9(1). Pp. 175–185.
- Foucault, Michel. (1981). The order of discourse. In Young, Robert (Ed.). **Untying the text: A post-structuralist reader** (pp. 48-78). London: Routledge.

- Foucault, Michel. (1978). Nietzsche, genealogy, history. In Bouchard, Donald F. (Ed.). **Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews** (pp. 139-164). Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, Michel. (1991). **The Foucault effect: Studies in governmentality**. University of Chicago Press.
- Given, Lisa. M. (2008). **The Sage encyclopedia of qualitative research methods**. Sage publications.
- Gramsci, Antonio. (1978). **Selections from political writings (1921-1926)** (Vol. 1). International Publishers.
- Guzansky, Yoel. (2015). Israel and the Arab Gulf states: From tacit cooperation to reconciliation? **Israel Affairs**, 21(1). Pp. 131–147.
- Hook, Derek. (2005). A critical psychology of the postcolonial. **Theory & Psychology**, 15(4). Pp. 475–503.
- Hopkins, Nick; Reicher, Steve, & Levine, Mark. (1997). On the parallels between social cognition and the 'new racism'. **British Journal of Social Psychology**, 36(3). Pp. 305–329.
- Hughes, Michael, & Kroehler, Carolyn J. (2009). **Sociology: The core** (9th ed.). New York: McGraw-Hill.
- Jones, Clive, & Guzansky, Yoel. (2017). Israel's relations with the Gulf states: Toward the emergence of a tacit security regime? **Contemporary Security Policy**, 38(3). Pp. 398–419.
- Machin, David, & Mayr, Andrea. (2012). **How to do critical discourse analysis: A multimodal introduction** (6th ed.). SAGE.
- Mead, George H. (1934). **Mind, self and society** (Vol. 111). Chicago University Press.
- Mi'Ari, Mahmoud. (1999). Attitudes of Palestinians toward normalization with Israel. **Journal of Peace Research**, 36(3). Pp. 339–348.
- Mills, Sara. (2003). **Routledge critical thinkers: Michel Foucault**. London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich W. (1967). **The will to power**. Vintage.
- O'Regan, John P., & Betzel, Anne. (2016). Critical discourse analysis: A sample study of extremism. In Hua, Zhu (Ed.). **Research methods in intercultural communication** (pp. 281-296). Wiley & Sons.
- Parker, Ian. (2013). Discourse analysis: Dimensions of critique in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, 10(3). Pp. 223–239.

- Paternek, Margaret A. (1987). Norms and normalization: Michel Foucault's overextended panoptic machine. **Human Studies**, 10(1). Pp. 97–121.
- Quandt, William B. (1986). Camp David and peacemaking in the Middle East. **Political Science Quarterly**, 101(3). Pp. 357–377.
- Reicher, Stephen. (2004). The context of social identity: Domination, resistance, and change. **Political Psychology**, 25(6). Pp. 921–945.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00403.x>
- Reicher, Stephen; Cassidy, Clare; Wolpert, Ingrid; Hopkins, Nick, & Levine, Mark. (2006). Saving Bulgaria's Jews: An analysis of social identity and the mobilisation of social solidarity. **European Journal of Social Psychology**, 36(1). Pp. 49–72.
- Reicher, Stephen; Haslam, Alexander S., & Hopkins, Nick. (2005). Social identity and the dynamics of leadership: Leaders and followers as collaborative agents in the transformation of social reality. **The Leadership Quarterly**, 16(4). Pp. 547–568.
- Reicher, Stephen, & Hopkins, Nick. (2000). **Self and nation**. SAGE.
- Reicher, Stephen; Spears, Russell, & Haslam, Alexander S. (2010). The social identity approach in social psychology. In Wetherell, Margaret, & Mohanty, Chandra T. (Eds.). **Sage identities handbook** (pp. 45–62). SAGE Publications.
- Russon, John. (2011). Self and other in Hegel's phenomenology of spirit. **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, 18(4). Pp. 1–18.
- Sadat, Muhamad A., & Begin, Menachem. (1978). **The Camp David accords: The framework for peace in the Middle East**. The Economic Cooperation Foundation (ECF).
- Scham, Paul L., & Lucas, Russell E. (2003). "Normalization" and "Anti-Normalization" in Jordan: The public debate. **Israel Affairs**, 9(3). Pp. 141–164. <https://doi.org/10.1080/13537120412331321573>
- Sitaraman, Ganesh, & Wuerth, Ingrid. (2014). The Normalization of Foreign Relations Law. **Harvard Law Review**, 128(7). Pp. 1897–1979.
- Tajfel, Henri; Turner, John C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In Austin, William G., & Worchel, Stephen (Eds.). **The social psychology of intergroup relations** (pp. 33–47). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Tamboukou, Maria. (1999). Writing genealogies: An exploration of Foucault's strategies for doing research. **Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education**, 20(2). Pp. 201–217. <https://doi.org/10.1080/0159630990200202>



Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D., & Wetherell, Margaret S. (1987). **Rediscovering the social group: A self-categorization theory**. Basil Blackwell.

Ulrichsen, Kristian C. (2016). **Israel and the Arab Gulf states: Drivers and directions of change**. Rice University: James Baker III Institute for Public Policy.

United Nation. (1979, March 26). Egypt-Israel peace treaty/ "Camp David"—Text/ Non-UN document. **The Question of Palestine**. <https://www.un.org/unispal/document/egypt-israel-peace-treatyt-camp-david-text-non-un-document/>

United Nations Peacemaker. (1996, August 23). **Agreement of normalization of relations between the Federal Republic of Yugoslavia and the Republic of Croatia**. United Nations. Retrieved from <https://peacemaker.un.org/croatiaserbia-normalizationagreement96>

Vaughan, Diane. (2005). On the relevance of ethnography for the production of public sociology and policy. **British Journal of Sociology**, 56(3). Pp. 411-416.

Wodak, Ruth, & Meyer, Michael. (2009). Critical discourse analysis: History, agenda, theory and methodology. **Methods of Critical Discourse Analysis**, 2. Pp. 1–33.

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

الاستعمار الاستيطاني ومهجّرو المدن الفلسطينية: ما بين المدن المهجّرة ومدن المهجّرين

## الاستعمار الاستيطاني ومهجر المدن الفلسطينية: ما بين المدن المهجرة ومدن المهجرين<sup>1</sup>

هبة يزبك

### مقدمة

تشهد السنوات الأخيرة تزايدًا واضحًا في الدراسات التي تُعنى بتاريخ المدن الفلسطينية، وعلى وجه التحديد تلك المتعلقة بالفترة الواقعة بين أواخر الحقبة العثمانية وفترة الانتداب البريطاني (Yazbak, 1998; Abbasi, 2013). في ما يتعلّق بتأثيرات النكبة والاستعمار الصهيونيّ على مكانة المدن الفلسطينية، يلاحظ أنّ الأدبيات القائمة حول النكبة عمومًا تتطرق إلى مسألة احتلال المدن الفلسطينية كتحصيل حاصل للنكبة والحرب عام 1948 (پاپه، 2006؛ الدبّاع، 1988؛ عارف العارف، 2013؛ Levine, 2003; Kimmerling & Migdal, 2004). وقد بدأت تظهر في السنوات الأخيرة دراسات تتناول تدمير الحيّز والمجتمع المدنيّ الفلسطينيّ خلال النكبة، إلّا أنّها لا زالت تتسم بالمحدودية من حيث الكمّ ومن حيث الموضوعات التي تعالجها (حسن، 2018؛ منير، 2003؛ Abbasi, 2014; Yazbak & Weiss, 2011). ولا زال واضحًا قصور الدراسات القائمة عن تناول تجارب المدن الفلسطينية كافة.

المدن الفلسطينية تمتعت بأهميّة ومكانة مركزيّة في حياة الفلسطينيّين قبل النكبة، وشكّلت هدفًا مركزيًا للتدمير والتطهير العرقيّ ضمن الخطة الصهيونيّة لاستعمار فلسطين، وتحديدًا من خلال الخطة "د" (Khalidi, 1988)<sup>2</sup>. من خلال هذه الخطة، جرت مهاجمة المدن على نحو منهجيّ من قبل العصابات اليهوديّة بدءًا من نيسان عام 1948، أي قبل إعلان قيام دولة إسرائيل في الـ 14 من أيار في العام ذاته. بيّد أنّه من اللافت للنظر أنّه خلال العقود الأخيرة ثمة تشديد -على وجه التحديد- على ريفيّة وقرويّة المجتمع الفلسطينيّ قبل النكبة، وهو ما أسهم في تهميش المدن من البحث العلميّ على مدار عقود.

ولعلّه من قبيل المفارقة أنّ بداية المحاولات لتسليط الضوء على تدمير المدن الفلسطينية

1. يعتمد هذا المقال على أجزاء من رسالة الدكتوراة التي تحمل العنوان: مواطنون مقتلعون: الذاكرة، الحيّز والنوع الاجتماعيّ في أوساط المهجرين الفلسطينيين الداخليّين عام 1948، جامعة تل أبيب، 2019.

2. انظروا كذلك: (Morris, 1988).

بمستوى "الميكرو" كان قد بدأ باكراً، على نحو ما نجد -على سبيل المثال- في دراسة وليد الخالدي "سقوط حيفا" (1959، 2008). بيّد أنّ مثل هذه المحاولات قد بقيت دون تراكُميّة بحثيّة. في جميع الأحوال، منذ نُشر دراسة الخالدي كُثِفَ عن موادّ أرشيفيّة واسعة أسهمت في تطوير بعض الدراسات التي تمحورت حول المدن الساحليّة والمركزيّة، مثل حيفا ويافا والقدس بالدرجة الأولى، والناصرّة والرملة واللّد بالدرجة الثانية. أمّا بيسان وطبريا<sup>3</sup> وعكا وبئر السبع، فبقيت طيّ النسيان والتهميش، وهذه الدراسة تفترض أنّ ذاك يعود -على ما يبدو- إلى موقعها الريفيّ من جهة (Abbasi, 2014)، ومحدوديّة مدى تطوّرها الاقتصاديّ - الاجتماعيّ في حقبة ما قبل النكبة من جهة أخرى، إضافة إلى تطهيرها عرقياً على نحو كامل أو شبه كامل خلال النكبة. ويفترض هذا البحث أنّ تمكّن بعض الفلسطينيين من البقاء في مدنهم كان قد أسهم بالتالي في إبقاء هذه المدن على "الخريطة" السياسيّة والأكاديميّة وفي الوعي الجماعيّ لدى الفلسطينيين مقابل المدن التي واجهت تطهيراً عرقياً شاملاً خلال النكبة.<sup>4</sup> إلى جانب ذلك، الموقع الجغرافيّ "غير المركزيّ" لهذه المدن، واعتبارها مدناً ريفيّة، جعّلاً التعامل معها في الوعي الجماعيّ يبدو كتعامل مع قرى كبيرة، على الرغم من حقيقة كونها مراكز إداريّة في فترة الانتداب البريطانيّ. بيسان -على سبيل المثال- شكّلت موضوعاً لأغنية ليفيروز المعروفة "خذوني إلى بيسان". هذه الأغنية تصوّر بيسان قريةً صغيرة<sup>5</sup> لا مدنيّة، على الرغم من تطوّرها قبل عام 1948.

وعليه فقد أترّك ذلك في طبيعة تناول تجارب المدن من خلال الأدبيّات المتنوّعة، وبالتالي أسهم كذلك في خلق أدبيّات تناولت تجارب "المدن المركزيّة والمتطوّرة" وأهمّلت واقع ما يمكن اعتبارها "مدن الضواحي"<sup>6</sup> (Peripheral) وتجارب مَن عايشوها. من هنا تحاول الدراسة الحاليّة سدّ القليل من هذه الفجوة، وذلك من خلال سرد روايات التهجير للمهجّرين الداخليين في المدن ("مهجّري المدن") دون التمييز أو المفاضلة بين أنماط المدن ومكانتها. ويعتمد هذا التوجّه أيضاً على الادّعاء أنّه ليس ثمة سرد مدينيّ واحد، بل إنّ السرديات والروايات الشخصيّة والجمعيّة حول التهجير تتعلّق بعدّة عوامل ستأتي على تناولها هذه

3. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ دراسة منار حسن (2018) تُعتبر من أوائل الدراسات التي تناولت مسألة مكانة النساء في طبريا وبيسان.

4. يتناول مصطفى عبّاسي (2014)، في كتابه "مدن الجليل خلال حرب عام 1948"، روايات احتلال وتدمير أربع مدن فلسطينيّة: عكا، الناصرة، صفد؛ طبريا -وذلك اعتماداً على الموادّ الأرشيفيّة والمكتوبة-، وتُعتبر دراساته هذه من الدراسات الطلائعيّة التي تتناول استعمار بعض هذه المدن، وتحديداً صفد وطبريا.

5. كلمات أغنية "بيسان" التي غنتها فيروز عام 1956: كانت لنا من زمان / بيّارة جميلة / وصيّعة ظليّة / بنام في أفيائها نيسان / صيّعنا كان اسمها بيسان / خذوني إلى بيسان / إلى صيّعتي الشتائيّة / هناك يَشبع الحنّان / على الحفافي الرماديّة.

6. يأتي استخدام المصطلحين "ريفيّ" و "ضواحي" للإشارة إلى موقعها الهامشيّ جغرافياً مقارنةً بمدن الساحل التي اعتُبرت مدناً مركزيّة وأكثر تطوّراً على الصعيد الاقتصاديّ والثقافيّ، وبذا لا يُقصد باستخدام المصطلح "ريفيّة" أنّها ذات طابع ريفيّ أو قرويّ، وإنّما الهدف من هذا هو الإشارة إلى موقعها الجغرافيّ في الضواحي والأرياف وبالتالي باتت أكثر تهميشاً.

الدراسة، ومن ضمنها النوع الاجتماعي، وكذلك "التهجير داخل المدينة" و "التهجير في ما بين المدن" وهو أحد أهم هذه العوامل في سياق التهجير الداخلي المدني للفلسطينيين. بالتالي تحاول الدراسة الحالية الإجابة عن السؤال المركزي: كيف يروي مهجرو المدن تهجيرهم في النكبة؟ بغية الإجابة عن ذلك، يعتمد البحث الحالي على التاريخ الشفوي للمهجرين أنفسهم، وذلك من خلال إجراء مقابلات شخصية مع من عايشوا التهجير من بين أبناء المدن.<sup>7</sup>

## مهجرو المدن يروون التهجير: كتابة التاريخ من خلال منهجية الروايات الشفوية

فقد المهجرون أراضيهم وبلداتهم وبيوتهم وأفرادًا من عائلاتهم. رواياتهم وأصواتهم هُمّشت على مدار عقود. وفي إطار التوجّه التاريخي الذي يسهم في إصلاح الغبن التاريخي الحاصل بحقهم في عملية التأريخ القائم، تعتمد هذه الدراسة على رواياتهم الشفوية بحيث يُعتبر التاريخ الشفوي مصدرًا مركزيًا لكتابة "التاريخ من الأسفل" (Hobsbawm, 1978; Thompson, 2001). بخلاف المصادر المكتوبة والتي عدّها المؤرخون أكثر مصداقية على مدار عقود عديدة، لا تكمن أهميّة التاريخ الشفوي في كونه تأريخًا جامعًا شاملًا، بل في أنّه ينقل القارئ إلى أعماق التجارب الفردية وإلى النفوس (الحوت، 2015)، وفي اهتمامه بكيفية تذكّر الرواة ما جرى.

علاوة على ذلك، لا تشترك هذه الدراسة فقط مع منهج "كتابة التاريخ من الأسفل"، بل تشترك أيضًا مع نموذج "دراسات المقموعين" (Guha, 1982) كمنهج يُنتج تحليلات تاريخية في سياق مجموعات تُنظر إليها كموضوعات (Subject) تاريخية. يشير چوها (Guha, 2005) إلى أنّ دراسات المقموعين والمهمّشين تتعارض مع الممارسة الأكاديمية القائمة للتأريخ، وذلك لفشلها في تعريف المقموعين كصنّاع لمصيرهم. وبهذا كان قد أولى المجموعات المضطّدة اجتماعيًا في الهند اهتمامًا من خلال التركيز على مسألة العلاقة بين النصوص المكتوبة والقوّة. ويُعدّ السجال بين مؤرّخي التاريخ الوثائقيّ ومؤرّخي التاريخ الشفويّ غير متعلّق بأيّ من بينهما أصدق أو يسعى للوصول إلى الحقيقة، وإنّما هو صراع بين روايتين تاريخيتين: رواية تاريخية مهيمنة تعبّر عنها الوثائق المكتوبة والمصادر الرسمية في الأغلب، ورواية أخرى لجماعات وشعوب مهمّشة لا تملك أرشيفات وموادّ مكتوبة (يحيى 2015، ص 479).

7. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدراسة الحالية تستخدم المصطلح "المهجرين" للإشارة إلى الفلسطينيين الذين هُجّروا من مدنهم في النكبة، ولكنهم بقوا في وطنهم وقرّضت عليهم المواطنة الإسرائيلية (انظروا لاحقًا).

في الواقع، أثّرت النكبة على نحوٍ بالغ وملحوظ على القدرة على كتابة التاريخ الفلسطيني؛ وذلك لفقدان غالبية الموادّ والمصادر المكتوبة كنتيجة مباشرة للترحيل والافتلاع، وكذلك في أعقاب عمليّة "النهب الثقافيّ" من قِبَل دولة إسرائيل بُعَيْدَ قيامها (Amit, 2011). وبذا فإنّ افتلاع الجسد كان يعني افتلاع التراث الثقافيّ أيضًا. وقد أوجد دافع الاستعمار الصهيونيّ إلى التخلّص من الصوت والوجود الفلسطينيّين إصرارًا معاكسًا على أشكال المقاومة كلّها بما فيها الكلام (صايغ، 2015) إذ يرى عدد من الباحثين الفلسطينيين في التاريخ الشفويّ ردًّا على السرديّات الصهيونيّة (حنفي، 2015).

تعود كتابة التاريخ الشفويّ حول النكبة -كما تشير بيان نويهض الحوت (2015)- إلى المجهود الذي قام به عارف العارف وتأريخه للنكبة في "النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود"، وإلى جهد مصطفى مراد الدبّاغ في "بلادنا فلسطين"، إضافة إلى إسهامات وليد الخالدي المبيّرة في كتابة التاريخ الشفويّ.<sup>8</sup> أمّا عبّاد يحيى (2015)، فيشير إلى أنّ بداية دخول التاريخ الشفويّ الفلسطينيّ إلى مجال البحث التاريخيّ والاجتماعيّ في فلسطين كانت في أواخر ستينيّات القرن العشرين وسبعينيّاته، وذلك من خلال الدراسات الفرديّة، وهي -في الأغلب- عبارة عن أطروحات دكتوراة ورسائل ماجستير.<sup>9</sup>

أمّا الدراسة الحاليّة، فتلتقي مع ما جاء حول مركزيّة ودور التاريخ الشفويّ مَصْدَرًا أساسيًا لفهم معاني وتجليّات النكبة والتهجير أيضًا في أوساط مهجّري المدن الفلسطينية. وتشير الدراسة إلى الاختلافات المتعلّقة بالنوع الاجتماعيّ، وذلك من خلال الاشتباك مع ادّعاء سبيفاك (Spivak, 1986) الذي مُفادُهُ أنّ مسألة النوع الاجتماعيّ أساسيّة في دراسات المقموعين، خاصّة بعد تغييرها على مدار عقود، إذ احتكرت النزعة الذكوريّة الرواية الفلسطينيّة للنكبة (Davis, 2011; Hammami, 2010). لبشكّل البحث التقاءً مع دراسات ماري صايغ التي تعمل على إعطاء روايات النساء المكانة اللائقة في الكتابة التاريخيّة، وبذا فإنّ التاريخ الشفويّ لا يعمل على مجابهة الرواية الرسميّة الإسرائيليّة فحسب، بل يعمل كذلك على مجابهة التهميشات الاجتماعيّة (يحيى، 2015).

بغية الإجابة عن السؤال المركزيّ للدراسة، "كيف يروي مهجّرو المدن تهجيرهم؟"، تعتمد الدراسة على روايات المهجّرين التي وُثِّقت من خلال المقابلات الشخصيّة. فشملت مجموعة الدراسة ثماني عشرة (18) امرأةً ورجلاً تراوحت أعمارهم ما بين 75 و 96 عامًا؛ أي إنّهم كانوا أبناء ثماني سنوات على الأقلّ حين هُجّروا. وقد أُجريت المقابلات خلال العامين

8. انظر كتابات وليد الخالدي عام 1959 حول "سقوط حيفا" ولماذا نزع الفلسطينيون (Khalidi, 1959, 2008).

9. من أبرزها دراسات كلّ من: بيان نويهض الحوت حول القيادات والمؤسّسات السياسيّة في فلسطين 1948-2017؛ نافذ نزال حول اللجوء الفلسطينيّ من الجليل؛ روز ماري صايغ وجولي بيتيت اللتين درستا أحوال اللاجئين في لبنان.

2015-2016. وتعود أصول المهجّرين المشاركين في البحث إلى المدن: طبريّا؛ يافا؛ حيفا؛ بيسان؛ اللد؛ الرملة؛ صفد. وبهذا يعمل البحث الحاليّ على استحضار رواياتٍ من عايشوا وهجّروا من المدن "المهمّشة" كذلك، لا المدن التي اعتُبرت "مركزية" فقط.<sup>10</sup>

## المهجّرون، المدن والنوع الاجتماعيّ

يُعتبر مهجّرو المدن جزءًا لا يتجزأ من المهجّرين الفلسطينيين داخل إسرائيل، إذ تتناسب حالة المهجّرين مع تعريف الأمم المتّحدة الذي ينصّ على "أنّ المهجّرين الداخليين هم الأشخاص أو المجموعات الذين أُجبروا على الهرب أو مغادرة بيّتهم ومكان سكناهم الطبيعيّ دون قطع حدود الدولة المعترف بها دوليًا، وذلك كنتيجة أو لأجل الحماية من تأثيرات النزاعات المسلّحة، أو العنف العامّ، أو المسّ بحقوق الإنسان، أو بسبب كوارث طبيعيّة أو إنسانية" (UNHCR, 2007). ويجدر بالإشارة أنّ عدد المهجّرين الداخليين في العالم قد بلغ مع نهاية العام 2014 نحو 38 مليون شخص (UNHCR, 2021). وعلى الرغم من تطابق حالة المهجّرين مع التعريفات العامّة للأمم المتّحدة، فإنّ إسرائيل تعدّت عدم إحصاء المهجّرين كمجموعة سكانيّة خاصّة؛ وذلك -على ما يبدو- بغية منع المهجّرين من بلوّرة مطالب جماعيّة ومنعهم من المطالبة بالعودة إلى قراهم ومدنهم المهجّرة (كوهن، 2000). تعود جذور قضية المهجّرين إلى وقوع النكبة. لقد هجّرت القوّات الصهيونيّة ما يقارب 750 ألف فلسطينيّ، ليتبقّى منهم 156 ألفًا داخل الحدود التي تحوّلت إلى دولة إسرائيل، ومن ضمنهم شريحة المهجّرين الداخليين التي قُدّر عددها بما يتراوح بين 25,000 و 11,40,000 غالبيّتهم من القرى، وما يقارب الثلث فقط من المدن (حسن، 2018).

لقد هُجّرت نحو 530 قرية (الخالدي، 1997)، فضلًا عن تهجير 10 مدن فلسطينيّة، خمس منها (كانت مأهولة في معظمها أو بأكملها من قِبَل فلسطينيين) هُجّر منها سگانها الفلسطينيون بالكامل خلال النكبة وهي: طبريّا؛ صفد؛ بيسان؛ بئر السبع؛ عسقلان. وكذلك طُهرت عرقيًا على نحوٍ شبه كامل خمس مدن أخرى: يافا؛ حيفا؛ عكا؛ اللد؛ الرملة. من ناحية أخرى، كانت الناصرة المدينة الوحيدة التي نجت من مصير التهجير الذي واجهته سائر المدن (عبد الجواد، 2006). وعلى الرغم من ذلك، تميّزت الأدبيّات المتعلّقة بالتاريخ الفلسطينيّ للنكبة بتمرّكزها في المقام الأوّل حول هدم وتهجير القرى الفلسطينيّة، وبدرجة

10. هُمّشت مناطق لمصلحة القدس وبافا وحيفا، وحديثًا لمصلحة نابلس وعكا كما يشير دوماني (2010).

11. التقدير الأدني هو وفقًا لكيمان (Keman, 1987)، والتقدير الأعلى هو وفقًا لمؤسسة البديل (Badil, 2009). تشير هذه التقديرات العدديّة الواسعة النطاق إلى ضعف حالة المعرفة في ما يتعلّق بهذه الظاهرة الرئيسيّة. عن إشكاليّات معرفة عدد المهجّرين، انظروا: عميد صعبانة (2016) "هل نعرف كم عدد المهجّرين الفلسطينيين؟ إشكاليّات في التعريف والعدّ".

أقلّ حول فقدان المدن وهدمها وتهجيرها. الحنين إلى الماضي القرويّ أسهم في تغييب المدن (المصدر السابق)، وإيلاء الفلاح والقرية الاهتمام رمى إلى إعادة كتابة فلسطين ما قبل النكبة والوصول إلى صورة عن حياة القرية الفلسطينية في ما قبل النكبة من خلال الروايات الشفويّة، حتّى إنّهُ يُمكن الافتراض أنّ هذا التأثير منبعه من أنّ معظم الباحثين الذين توسّعوا في استخدام التاريخ الشفويّ كانوا أنثروبولوجيين ودارسي فولكلور، وكان الاهتمام بروح من الحنين إلى القرية والريف<sup>12</sup> بمنطق برجوازيّ يحتفي بالفولكلور (يحيى، 2015). في معرض ذلك يشير عبّاد يحيى (المصدر السابق)، من ناحية أخرى، إلى أنّ النخبة اهتّمت بكتابة تاريخ الطبقة الوسطى وما فوقها، كما أنّه أعطيت المدينة مركزية في الأدوار الوطنيّة والثقافيّة والاهتمام بكتابة تاريخها. وتبرز الروايات وأصوات النخب المدنيّة في صياغة الرواية التاريخيّة والخطاب الوطنيّ والسياسيّ، وهي في الغالب روايات تابعة للرجال (Humphries & Khalili, 2007, p. 209). تبدو روايات نساء المدن أقلّ إخراساً من روايات نساء القرى (Hammami, 2010)،<sup>13</sup> إلّا أنّهنّ أيضاً يبقين أقلّيّة مقابل روايات الرجال، ونادراً ما يُطلب إليهنّ أن يروين تجربتهنّ من وجهة نظرهنّ كنساء، بل تُستخدم رواياتهنّ لاستعراض تجربة المدن قبل النكبة أو خلالها (المصدر السابق).

وبذا تسهم هذه الدراسة في استحضار روايات نساء المدن بشأن التهجير<sup>14</sup> لتشتبك مع الدراسات الساعية إلى الإسهام في التعويض عن التهميش الأكاديميّ والبحثي المتراكم الواقع ضدّ النساء، وإعطاء النساء مكانة لاثقة في التأريخ الفلسطينيّ والمتعلّق بالتهجير واللجوء على وجه الخصوص. ومن الدراسات الطلائعيّة في هذا المجال دراسة فاطمة قاسم (2011) التي تناولت روايات النساء بشأن النكبة، المهجّرات وغير المهجّرات، القاطنات في مدينتيّ الرملة واللدّ، فقد أسهمت الدراسة في إعطاء النساء مكاناً في التأريخ للنكبة وأحداثها (Kassem, 2011; Peteet, 1991; Sayigh, 1998; Slymovics, 1998).

تتناول الدراسة الحاليّة روايات الرجال وكذلك النساء، انطلاقاً من كون الرجال والنساء يعرفون أنفسهم وتاريخهم ومسار حياتهم ضمن العلاقة القائمة بينهم، أي إنّ تجربة أيّ منهم تحتاج إلى فهم تجربة الطرفيّن ضمن النظام الاقتصاديّ والسياسيّ القائم (Davis, 1975). وبذا تشتبك الدراسة الحاليّة مع الادّعاء المركزيّ لدى جون سكوت (Scott, 2007)

12. انظروا لينا ميعاري (2010) بشأن أدوار النساء القرويّات من خلال دراسة حالة قرية البروة، والإشارة إلى أنّ القرية هي موقع للتذكّر الرومانسيّ والنوستالجيّ دون تقديم قراءة تتعمّق في العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة البنيويّة السائدة.

13. وُفقاً ليحيى (2015)، موقع "فلسطين في الذاكرة" يوتّي 621 مقابلة مصوّرة عن النكبة وما قبلها -تغطّي 395 موقعاً من قرية ومدينة- بحيث إنّ حصّة النساء من المقابلات لا تتعدّى الأربعين (40) من أصل 621 مقابلة. كذلك هو الشأن لدى ديفيس (2011) في بحثها حول الكتب التذكاريّة للقرى المهجّرة، إذ تشير إلى شخّ الروايات النسائيّة.

14. تغييب روايات النساء عن روايات الحرب يُعتبّر حالة عالميّة وغير حصريّة للفلسطينيين. في هذا انظروا: (Cooke, 1997).



الذي من خلاله تعارض الباحثة حصر مفهوم "النوع الاجتماعي" كمرادف للنساء"، بل تشير إلى أنّ الجندر هو عنصر تأسيسي للعلاقات الاجتماعية يعتمد على الاختلافات بين النساء والرجال، وهو ما يجعل الجندر الطريقة الأساسية للدلالة على علاقات القوة.

بذا تلتزم هذه الدراسة باستحضار روايات النساء والرجال باعتبار كلتا الفئتين من مجموعة المهجّرين الذين همّشوا، ولا سيّما أنّ روايات المهجّرين الداخليين عمومًا غير مشمولة ضمن عمليّة التأريخ الفلسطينيّ. بعبارة أخرى، الروايات الإنسانيّة والشخصيّة للرجال المهجّرين مغيّبة أيضًا عن الأدبيّات القائمة، ومع هذا من المهمّ الإشارة إلى أنّ الدراسة الحاليّة لا تتعامل مع الرجال والنساء المهجّرين كمجموعات متجانسة ومتساوية، بل تتناولهم ضمن إدراك تشابك الاضطهاد الاجتماعيّ والسياسيّ الذي تواجهه النساء. تستحضر الدراسة الادّعاء الذي مُفادُهُ أنّ التهجير لم يميّز بين امرأة ورجل، وبذا حولهم إلى "متساوين" أمام ممارسات المستعمر وضمن عمليّة التهجير.

### التهجير الداخليّ في سياق الاستعمار الاستيطانيّ

يتّضح من روايات المهجّرين إدراكهم (الفوريّ أو اللاحق) أنّ اليهود قد قَدِموا إلى بلادهم ابتغاءً للبقاء؛ "ورثوها من الإنجليز" على نحو ما أشارت أمّ عمر (صفد) بشأن دَوْر البريطانيين. "إحنا ركبنا بالزحافة رايعين على عكّا... وكان علينا حرس إنجليز [...] خاينين هنيّ سلّموا البلاد لليهود وقال بديروا بالهن علينا. كلّ كذب بكذب".

أمّا عطف (حيفا)، فتروي إدراك عمّها الفوريّ لهدف اليهود أن يبقوا في البلاد، إذ تستذكر تردّد عائلتها في الخروج من حيفا حين جرّت مهاجمتها:

أبوي كان يقول لعمّي منشان الله خَلينا نروح [أبوي الصغير] عمّي كان يُقلُّه: أنا؟! أنا! أدشّر بلادي لليهود؟! أدشّر بيتي لليهود؟! خاف من الله خاف من الله يقوله [والدها] طبّ في عندك 5 اولاد وفي عندي 5 اولاد شو نساوي فيهن هدول؟ يقوله الله اللي بساوي الله اللي بساوي أنا بساويش ولا إنت بتساوي. الله بساوي قلّه اقعد قلّه أَقَلِّك ليلة الليلة الحاسمة اللي هي كانت النهائيّة كان كثير كثير طَحّ وكان فيه علينا؛ يعني لَمَّا قَدَّر أبوي يطلع كُنّا لازم نقطع الشارع اللي بدنا نقطعه، كان الرصاص عليه بشكل هيّك إشي يلمع، يلمع الرصاص والدنيا ليل ويطلّوا ويشوفوا المنظر، ويطلّوا ويشوفوا هالمنظر.

يشير باتريك وولف (Wolfe, 2012) إلى أولويّة منطوق المحو في مشروع الاستعمار الاستيطاني، وإلى بنية المجتمع الاستيطاني الاستعماريّ على أنّه يؤسّس لعلاقة من عدم المساواة بين المستوطنين والجماعات الأصليّة. ويدّعي هذا المقال في أساسه أنّ المهجّرين هم جزء من مشروع التهجير "الخارجي" بحيث يعني مفهوم المحو الصهيونيّ التعامل مع المهجّرين بعنف ابتغاء المحو والافتلاع، معتبراً وجودهم وبقائهم تناقضاً أيديولوجياً وجسدياً مع مشروع الاستيطان الصهيونيّ.

يروى المهجّرون قائمة طويلة من الممارسات الصهيونيّة/الإسرائيليّة التي مورست ضدهم، وهو ما يُحيل إلى فكرة أنّ بنية الاستعمار الاستيطانيّ قد تطوّرت ضمن مسار طويل ومستمرّ منذ بدء النكبة. يُعتبر المهجّرون الذين شاركوا في المقابلات بنية الاستعمار الاستيطانيّ أمراً ملموساً ومعيّناً، إذ إنّها تشمل القتل والموت، والتهجير والتشريد، وهدم البيوت وتدمير قرى وأحياء ومدن، فضلاً عن المضايقات والملاحظات المستمرة وقوانين الطوارئ.

وبهذا يُعدّ الاستعمار الاستيطانيّ إطاراً تحليلياً مناسباً لحالة المهجّرين؛ حيث يشيرون إلى ذلك أيضاً بكلماتهم الخاصّة كما رأينا آنفاً، ولا سيّما أن الميّزة الأساسيّة لمشروع الاستعمار الاستيطانيّ هي أنّه يحمل نزعة مؤسّساتيّة دائمة لاستبدال السكّان الأصليين بمجتمع من المستوطنين (المصدر السابق)؛ وذلك أنّ الاستيطان هو عمليّة إنتاج انتقائيّ مستمرّ (Veracini, 2015).

على وجه العموم، تتركّز معظم الدراسات في رؤية الصهيونيّة كنظام استعمار استيطانيّ في المناطق الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967 (Salamanca, et al., 2012). ستحاول الدراسة الحاليّة الإسهام في فهم كيف أنّ الاستعمار الاستيطانيّ هو الإطار المفاهيميّ المؤسّس في أوساط المهجّرين الداخليين، إذ إنّ التهجير في السياق الفلسطينيّ لا يشير إلى استعمار الحيز فحسب، بل كذلك إلى استيطانه من قبل الآخرين وفقدان السيادة.

وتنطلق هذه الدراسة من اعتبار الحيز الفلسطينيّ الواقع تحت حالة الاستعمار الاستيطانيّ حيزاً مقتلغاً، صودرت أراضيه وفُرض عليه مسارّ من التهويد الذي في أساسه يعتمد على عمليّة استعماريّة تسعى لضمان سيطرة مجموعة واحدة على الحيز الذي كان مُلكاً لمجموعة أخرى في وقت سابق، إلى جانب السيطرة على الأراضي والموارد (Yiftachel, 2010; Zuriek, 1979).

وتقع التنقّلات الحيزيّة للمهجّرين ضمن الانتقال من حالة الاستعمار البريطانيّ إلى وضعيّة الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ المستمرّ حتّى يومنا هذا، وهو ما يجعل الحيز وحدة تحليليّة جوهرية ومركزيّة لفهم تجربة المهجّرين عند بحث الهجرة القسريّة. وهو ما

يُطَلَق عليه البحث الحاليّ في حالة المهجّرين "التهجير داخل الحيّز المستعمّر" الذي يقترح البحث الحاليّ فهمه ضمن مساريّن من التهجير المدنيّ في النكبة: "التهجير داخل المدينة" و "التهجير في ما بين المدن".

## مهجّرون داخل مدنهم

في حين تحوّلت غالبية الشعب الفلسطينيّ إلى لاجئين خارج حدود وطنهم، وفي حين بقي من بقي منهم، ومن ضمنهم من تحوّل إلى لاجئ في وطنه، هناك أقلية قليلة لم تتحوّل إلى مهجّرين في وطنهم فحسب، بل كذلك إلى مهجّرين داخل مدنهم التي ترعرعوا فيها وعاشوها طيلة حياتهم ليعانوا عن كثب هدم ومحو مدينتهم ومعالمها، ومن ضمنها البيوت والأحياء، وليعاشوا حالة خاصّة من الحياة داخل "الچيتو" خلال حقبة الحكم العسكريّ إضافة إلى حالة الانقطاع عن العائلة وإسكانهم في بيوت اللاجئين الخاوية.

ستحاول الدراسة الحاليّة الوقوف على حيثيات بقائهم في مدنهم من خلال استعراض روايات المهجّرين في يافا واللّد كما يروونها هم بأنفسهم.

شكّلت مدينة اللّد ملجأً لِمَا يقارب الخمسين ألف نسمة خلال أحداث النكبة، وقبل تهجيرها، بحيث لجأ إليها الفلسطينيون من القرى المجاورة ومن مدينة يافا بعد احتلالها. من بين هؤلاء، شكّل أهل اللّد ما يقارب 17,000 نسمة (منيّر، 2003؛ Yacobi, 2007). وقد احتلّت المدينة ضمن خطة "داني"<sup>15</sup> في ال 13 من تمّوز عام 1948، وغالبية من قطنوها ولجأوا إليها هُجّروا وأصبحوا لاجئين خارج الوطن (پابه، 2006؛ Morris, 2001). على الرغم من أنّه كان من المفترض أنّ مدينة اللّد هي جزء من الدولة الفلسطينيّة العربيّة ووفقاً لحظّة وقرار التقسيم التابع للأمم المتّحدة (العارف، 2013). وبهذا بقي في اللّد ما يقارب ألف فلسطينيّ فقط (منيّر، 2003)؛ إذ وُفّقاً ليعقوبي (2007)، واعتماداً على أرشيفات الجيش الإسرائيليّ، سُمِح لهم بالبقاء لحاجة الدولة الجديدة إليهم، وذلك للعمل في مجالات معيّنة وتحديداً في سكّة الحديد في اللّد.

سميرة (85 عاماً) تروي عن بقائها مع عائلتها وتحوّلهم إلى مهجّرين:

لما دخلوا اليهود إحنا كُتّا بالبيت، إمّي وأنا وأخوي الزغير. كانوا خواتي التنتين يشتغلوا بالإسعاف، وحدة نارس [ممرّضة] رسميّة [...] أهل اللّد كانوا جدران [...] يروحوا يحاربوا... ييجوا اليهود يدخلوا على قرية يروحوا يساعدوا [...] وبالليل يحطّوا دوريات من أهل البلد يديروا بالهم بالبلد [...] عاد كانت

15. لاستزادة بشأن خطة داني التي من خلالها هُجّرت مدينتنا اللّد والرملة، انظروا: (Morris, 1986).

هوني مستعمرة بِن شِيمِن... هادي المستعمرة اتفقوا معها إنهم ما يُدخلوش اليهود يعني يكونوا دايماً متفقين مع بعض [...] عاد طلع الإشي منهم منتي عرفاهم هدول أُونُطَجِيَّة [...] عاد لَمَّا دخلوا يوم أحد الضهر أختي طالعة عالبلكون إلّا شافت جيش جاين من شِقَّة [جهة] بِن شِيمِن، آي! قالت للأُمبولنس للشوفير إرْمَحْ إرْمَحْ جيب إمِّي، إحنا ساكنين هون قريب يعني على المستشفى [...] أجت أخذتنا بالأمبولنس ونزلنا على المستشفى... أنا وإمِّي وأخوي رجع، الطبيخ عالباور والعجين معجون أجا خبز العجين بالفرن جنب الدار وجاب العجين وجاب الطنجرة الطيخ وأجا عاود [...] بعد تاني يوم دخلوا اليهود هلاًّ رسمي وصار القتل ويقتلوا ويطحّوا بالشوارع [...] صاروا الناس تهرب لَمَّا دخلوا اليهود الناس تطّلع... اليهود صارت تُطّلع [تُخرج] الناس من دُوْها. وين يروحوا؟ إشي يمشي واللّي ميقدرش يمشي يعُبر على الجامع على الدير والكنيسة واحنا بالمستشفى [...] أجا كم عيلة هَلّي بشتغلوا زَيّ خواتي يعني ورجال وبنات كمان، عائلاتهم أجا كمان هناك ع المستشفى عِنّا [...] الناس كلّها دفقت الكنيسة ودفق الجامع وامتلأ بالعالم والناس تروح [...] شوب ولا مَيَّة ولا في إشي وماشيين خفي [...] في ناس بقول لك طلعت مشي في ناس تقعد بالشوارع في ناس اللّي حامل هادا من التعب يرميه، الأغراض، اللّي حامل أُوْعيه أو إشي واللّي حامل ابْنُه يتركُه... يعني إشي... وهُم ماشيين خلف اخوي بقلك حاطين خرام [اليهود] اللّي معُه ذهب اللّي معُه صيغة اللّي معُه سبعة وهدا، واللّي ميقتلش يسلح يقطعولُه... يعني فطّعوا [...] هلاًّ بدنا نطلع مع هالناس، صاروا يقولوا لأ بَدُو يبجي الصليب الأحمر يوخذكم مع العيّانين والدكاترة، صاروا الدكاترة مش قبلانين يخلّونا نمشي... عشان إمِّي بقت [كانت] إجّرها توجعها ع العصاي بتقدرش تمشي [...] الناس اللّي طلعت طلعت، واللّي ضلّت ضلّت. هلاًّ إحنا ضلينا على أساس يبجي الصليب الأحمر ويوخذ العيّانين ويوخذنا. لا شفنا صليب أحمر ولا بطيخ.

رواية سميرة تدلّ على رغبتها -شأنها في ذلك كشأن العديد من الفلسطينيين الذين بقوا في اللد وفي أماكن أخرى- في الخروج والنجاة من القتال والموت، إذ تحوّلت اللد في نظرها إلى ساحة للقتل والموت والانتهاكات. ويتبيّن من روايتها -بخلاف الرواية الشائعة بشأن دَوْر الرجال والنساء في حماية أفراد عائلاتهم وإنقاذهم وبقائهم- أنّ النساء (وفي هذه الحالة: أخت سميرة) قد قمن بدَوْر جوهريّ في حماية أفراد عائلتهنّ وبقائهم في وطنهم.

وبذا أمسى المهجّرون في اللدّ قليلي الحيلة، فقد جرى تقويض ثقافة مدينتهم وهُوِيَّتْهم الجمعيّة وقياداتهم، إذ شهدوا كذلك تهجير أصحاب البيوت وتهويد المدينة وإسكان المهاجرين اليهود في بيوتهم وفي بيوت اللاجئين (Yacobi, 2007).

هكذا كان الحال أيضًا في مدينة يافا التي كانت المركز الاقتصادي والثقافي للفلسطينيين؛ فقد سقطت يوم الـ 13 من أيار عام 1948، قبل يومين من انتهاء فترة الانتداب البريطاني (يايه، 2006). وقد قطن يافا قرابة السبعين ألف نسمة وما يقارب الثلاثين ألفًا سكنوا القرى المحيطة بها (الدباغ، 1988). قرابة أربعة آلاف فلسطيني فقط بقوا فيها بعد سقوطها واحتلالها (العارف، 2013) وهم الفقراء من الفلسطينيين الذين لجأوا إليها من القرى المجاورة، إضافة إلى قليل من اليافيين، بينما جرى إسكان المهاجرين اليهود في بيوت اللاجئين الفلسطينيين الفارغة بُعيد لجوئهم (Levine, 2005).

يوسف (92 عامًا)، يعتبر نفسه "قرميّة يافا"، وهو راضٍ عن تمتّعه بذاكرة قويّة، إلاّ أنّه يتحائل قدر الإمكان كي لا يتحدّث عن سقوط يافا وهجرتها كما يسمّيها (حيث إنّها "بتوقفلي هون" - بإشارة منه إلى حنجرته). هو يرفض الاعتراف باحتلال يافا، ويتشبّث بما تعنيه له قبل احتلالها: يافا الآمنة، المتطورة والمكتفية بذاتها ولذاتها؛ إذ إنّ رواية "هجرة يافا" كما يدعوها هي بمثابة الاعتراف بالهزيمة. بالتالي، روايته لأحداث يافا في النكبة جاءت مقتضبة غالبًا. يستذكر:

الهجرة... اللي قَلَّك يافا كان فيها جيش كذاب. اللي قَلَّك كان فيها سلاح كذاب. يافا كانت كوم لحم نزلت عليها الصواريخ البدائية من تل أبيب. يافا نزل عليها أكثر من 4 آلاف صاروخ على ذمّة الله. أنا بحكي صاروخ بدائي لكن ينزل بالدار يهدّها. جامع يافا الكبير اللي اسمو المحموديّة نزل فيه 5. أكثر الدور نزلت فيها الصواريخ. الصاروخ نزل في الدار يهدّها. الناس عيال وولاد صغار. إنت بتخفّش من الموت، لكن إذا عندك ولدين صغار، تنجّن. الناس تخاف على أولادها، تُخفّش على حالها. صار اللي يحمل اولاده ويحمل لحاف والّا بطايتة ويخشوا بين البيّارات.

وفقًا ليوسف، 30 عائلة فقط بقيت في يافا (من بينها عائلته التي يعود بقاء أفرادها إلى رفض والده الخروج). يروي قائلاً:

إحنا شباب [هو وإخوته] نُقلّه يابا خَلينا نهاجر زَيّ الناس. يقول لا انتوا مشفتوش المهاجرة. الموت أفضل من المهاجرة. الموت بتموت بتتريح، أمّا المهاجرة بتتعب طول عمرك. بُتَنَقَلّ قيمتك. بُتَنَقَلّ كرامتك. بُنِدِّعْس...

وكان يَزْمَح بالبلد زَيّ الحصان: يا عالم، ما تهاجروش. اللي مَسْفُش المهاجرة يَجِي يسألني. لكن هاجرت يافا... بديش أحكي عن هجرة يافا. خَلينا نحكي عن زرع يافا.

من خلال رواية يوسف، تُلاحَظ أَنَسَنَةُ المدينة كمدينة مهاجرة، وأنَّ يافا المدينة تُجسّد أهلها، والتعبير "هاجرت" يعود لناسها وسكّانها ومَعالمها التي هاجرت مع تهجير سكّانها، وبذلك يتملّ موت المدينة التي عرفها وعايشها بأهلها وناسها وحضارتها. فقد مُجِيت العديد من معالمها في عيد احتلالها (Levine, 2005; Monterescu & Rabinowitz, 2007)، وهنا تكمن ماهيّة الاستعمار الاستيطاني كمشروع يعتمد على محو الإنسان، وكذلك محو الحيّز وثقافته (Wolfe, 2006)، على نحو ما روى يوسف:

يوم ما حَسَّت اليهود، بدت مسح بالسكنات [أي الأحياء الواقعة خارج السور ويسكنها المزارعون]. العجمي ما وقّفوش النسف فيه إلّا لما قاموا عن بعضهن اليهود [أي اختلفوا في ما بينهم]. الكنيسة قالوا الدُّور مليحة؛ ليش بتهدّوها؟! سكّنا فيها. جابوا ناس من رومانيا وناس من بلغاريا وسكّنوهن. المنشية انمسحت عن وجه الأرض. أبو كبير انمسحت عن وجه الأرض. سكنة الدرويش انمسحت عن وجه الأرض. فُسّ كلّه انمسح فُسّ! خلص بدناش نحكي عن الهجرة بلعن أبو الهجرة..

البقاء في المدينة بعد تهجيرها هو بمثابة فصل جديد للعيش في مدينة مسقط الرأس، يحمل في طياته معاني جديدة لمكانة جديدة من خلالها وجد المهجّرون أنفسهم يواجهون "عقاب" البقاء. نقول "العقاب" لأنهم أصبحوا استثناءً لقاعدة التطهير العرقيّ التي عمل وفّقها المشروع الصهيونيّ. يدّعي المقال الحاليّ أنّ فترة العامّين 1948-1949 شكّلت انطلاقة لمرحلة "المرئية" (Visibility) التي عايشها الفلسطينيون عمومًا، ومهجّرو المدن خصوصًا، والتي امتدّت حتّى نهاية حقبة الحكم العسكريّ عام 1966. على نحو ما سنستعرض لاحقًا، الحديث هنا يدور عن "مرئية" تعتمد على الحصار والسيطرة والقمع كجزء من عمليّة الهيمنة الاستعماريّة. يدّعي فوكو (Foucault, 1977) "المرئية هي فخّ" (Visibility is a trap). وفي سياق المهجّرين، يجري الحديث عن المرئية الهادفة إلى القمع؛ إذ إنّ مرئية المهجّرين مشتقّة من رؤية الصهيوتية لهم كمستهدفين في حالة من التفحص المستمرّ الذي يؤسّس لحالة من الرقابة التي تمكّنتهم من التصنيف والعقاب، وبهذا تُفرض حالة من "المرئية" على المهجّرين بغية تمييزهم ومعاقبتهم. هذه الحالة لم تنته مع انتهاء حقبة الحكم العسكريّ؛ فقد واصل المهجّرون العيش داخل المدن الفلسطينية ضمن حالة مستمرّة من التهميش والتمييز والسيطرة، إذ إنّ "مرئية القمع" تتخذ أشكالًا مختلفة، ولا

سيّما أنّها في نهاية المطاف تشكّل انعكاسًا لوضعيّة "اللا مرتيّة" القائمة على نسق مفهوم القمع والتهميش.<sup>16</sup> ضمن محدوديات هذه الدراسة، سيستعرض مفهوم ومعنى "مرتيّة القمع" التي واجهها مهجّرو المدن مباشرة بعد احتلال مدنهم، وذلك من خلال التطرّق إلى ممارستين اثنتيّين مركزيّتين ضدّهم: "الچيتو" و "انتهاك حرّيات الجثث".

## معايشة الچيتو

مع احتلال يافا واللّد، تحوّل الفلسطينيون الذين بقّوا في مدنهم إلى محتجزين داخل "الچيتو". لقد رُكّزوا وحُصروا داخل "الچيتو" بموجب الأحكام العسكريّة، ومنهم من تحوّلوا بهذا إلى مهجّرين داخل مدينتهم، شهدوا تحوّل وتدمير أحياء المدينة التي اعتادوا على العيش فيها. لم يُكتب سوى القليل عن الچيتوهات الفلسطينية في المدن. عارف العارف، في كتابه المذكور أعلاه، أشار إلى چيتو يافا باقتضاب (العارف، 2013، ص 260). أمّا حرّان ومونتيريسكو (2011)، في دراستهما حول الشيخوخة والقوميّة في يافا، فقد خصّصا بعض الفقرات للچيتو، وكذلك استحضره وتذكّره أحد المشاركين في المقابلات. أسبير منير (2003) كان قد خصّص فصلًا كاملًا من كتابه حول تجربته في چيتو اللّد. نشر الروائيّ اللبنانيّ إلياس خوري عام 2016 روايته "أولاد الغيتو -اسمي آدم" التي تدوي حكاية چيتو اللّد اعتمادًا على شهادتٍ من عايشوه، لتتحوّل روايته -ربّما- إلى المصدر الأساسيّ وإلى أهمّ الأعمال التي تناولت الموضوع حتّى الآن.

تسهم روايات المهجّرين الشفويّة في ما يخصّ معايشتهم الچيتو في إثراء المعرفة بشأن هذه المرحلة. وذلك أنّه دون شكّ يعود جزء مهمّ من الجهل القائم حول هذا الجانب من النكبة -وإنّ جزئيًّا- إلى صمت سگان الچيتو أنفسهم عن تجربتهم على مدار سنوات طويلة. وهي حالة تميّز الفلسطينيين عمومًا، ويطلق عليها الروائيّ إلياس خوري في روايته "أولاد الغيتو -اسمي آدم" التسمية "صندوق الصمت"، ويشير في روايته إلى أنّ "الصمت منوش عتمة، الصمت موقف" (خوري، 2016، ص 382)؛ فهو يحاول في روايته الخروج عن الصمت والكشف عن الذاكرة وعن تفاصيل مجزرة اللّد وعن تجربة من عايشها. يشير رائف زريق (2016)، في مقالاته حول الرواية، إلى أنّها محاولة لفهم هذا الصمت على مجزرة بهذا الحجم، ومحاولة إعطاء الضحيّة حقّها في الكلام. وفي هذا السياق، الصمت هو الغياب، الغياب المطلق، وهو رديف للموت، أمّا استرجاع صوت الضحيّة فهو عبارة عن محاولة إنقاذ لها من براثن النسيان. ويضيف أنّه في مقابل ثنائيّة "الصمت: موت" وثنائيّة "الكلام: حياة"، تعرض لنا الرواية الثنائيّة المقابلة للكلام: موت، والصمت: حياة، ونجاة.

16. حول لا مرتيّة الفلسطينيين في إسرائيل انظروا:

(حسن، 2005، 2003؛ Yiftachel & Yacobi، 2007؛ Monterescu & Rabinowitz، 2007؛ Levine، 2005؛ Hazan & Monterescu، 2011).

يشير روحانا وصّبّاغ-خوري (2017)، في دراستهما حول الذاكرة وعودة التاريخ في سياق الاستعمار الاستيطاني، من خلال معاينة حالة الفلسطينيين في إسرائيل، إلى أنّ الفلسطينيين في إسرائيل -شأنهم في ذلك شأن سائر الفلسطينيين الذين في المنفى- لم يتمكّنوا من التعبير عن ذاكرتهم التي عبّر عنها الصمت لعقود طويلة. في محاولة تفسير هذا، يشير الباحثان إلى عدّة عوامل أسهمت في ذلك، ومن ضمنها حالة الصدمة وحالة الخوف؛ فقد أسهم الخوف الشخصي في إخراس الخطاب العامّ حول التاريخ الفلسطيني، وذلك خوفًا من المستعمر وما قد يُفدّم عليه من عمليّة تهجير محتمّلة ضمن حالة الحكم العسكريّ والحاجة إلى مواجهة التحدّيات السياسيّة اليوميّة. ويرى السعدي وأبو لغد (2007) أنّ الضحايا يحتاجون سنوات طويلة إلى تشكيل معنى وإطار لصدمتهم والتعبير عنها، وما دام الماضي لا يزال راسخًا في تجربة الحاضر وما دامت الظروف غير مهيّئة للنش في الذاكرة، فإنّه لا زال التهديد المستمرّ بالترحيل قائمًا، بمعنى أن كون النكبة مستمرّة يُصعب على من عايشها أن يرويهّا كأثها أحداث من الماضي البعيد، والدائرة لم تُغلق بعد.

وبالفعل، فإنّ صعوبة البوح بتفاصيل الحياة في الجيتو لا زالت ترافق من قابلناهم من خلال هذا البحث أيضًا، وهناك من رفض الحديث عنه بتاتًا.

أبو محمود شارك بعضًا من تجربته في الجيتو قائلاً:

كنا 3,000 عربيّ بالجيتو...الجيتو ضلّ تقريبًا من الـ 1949-1951 [...] جمعوا كلّ العرب بمنطقة وحدة وحطّوا عليهم سلك... هاد السلك حطّوه علينا من البحر من العجمي [...] لعند فوق منطقة الجليّة وطوّقوا وحطّوا عليهم حراسة، حراسة قويّة يعني جابوا مرتزقة [...] بعدين بتعرفي لاقوا العرب بتضايقوا كثير فتحوا سلك [...] كانوا يسمّوه جيتو ألماني [...] أنا سكنت بدار تاجر سجاير من عيلة "سكّجها" [التي تحوّلت إلى لاجئة] خسّيت [دخلت] على الدار لقيت فيها بيانو... دار كبيرة... لما خسّيت إمّي عليها شافت صور اولاد صغار. وحياة الله صارت تعييط من المنظر. بقلّها: مالك يما؟! قالت لي: بدي أقعد هون! فتحت أوضة لاقّت كلّو عفش مصفّط قالت: هدول للمساكين اللي هاجروا.

تُعتبر مشاركة "أبو محمود" المقتضبة من المشاركات القليلة للمهجّرين حول حياتهم في الجيتو. شكّل الجيتو أداة مركزيّة لتعقّب الفلسطينيين والسيطرة عليهم من جهة، كما وضع المهجّرين في صدام مع بقائهم في منازل من هجّروا من جهة أخرى، الأمر الذي جعل العقاب مضاعفًا وذلك في أكثر الفترات توتّرًا وعدم وضوح في حياتهم. وقد أشار أبو محمود إلى انتزاع الجيتو لأبسط مقوّمات الترفيه الممكنة في يافا، ألا وهي النزول إلى البحر الذي كان



عقابه القتل. نجده يستذكر قائلًا: "انقتل ولد طلع على البحر في منطقة كلّها رمل مَفِشّ كان فيها دور ولا إشي. شافوه وهو ينزل على المَيّ طَحّوه".

كذلك هو الأمر في مدينة اللدّ، إذ سُيّد الجيتو مباشرة بعد احتلال المدينة واستمرّ لمُدّة عام واحد (منبّر، 2003). في هذا الشأن تروي سميرة قائلّة:

بساحة الجامع هناك بالساحة كلّ العرب اللي ضلّوا سكّروا علينا. حطّوا چيتو من عند قهوة أبو طبيخ إذا هلاًّ بتعرفي، سكّروا علينا چيتو صرنا بالچيتو فِشّ لا روحة ولا جيني [چيتو يعني] بسكّروا على الواحد.. جماعة مسكّر عليهم [...] المستشفى كانت جزء من الجيتو، والكنيسة والجامع والبيوت المهجورة اللي سكنوا فيها [المهجّرين] [...] بقينا ممنوع نطلع.. جيش كلّه. عَ الباب بقى جيش، وين... أول ما تفوتي البلد قبل الجامع بعد الجامع بِشَوَيّ في هناك دكّانة مَفِشّ محصورة يَمّ الجيش عَ الباب وحاطّين براميل سلوكي وإشي ممنوع تطلعي.

تبنّى المهجّرون تسمية "چيتو" على الرغم من أنّها لم تكن متداولة بين الفلسطينيين، فقد أشاروا إلى استخدام المصطلح من قِبل اليهود أنفسهم، وسرعان ما تحوّل المصطلح للتسمية المتداولة من قِبل الضحيّة كما المستعمرين لتوصيف حصار المهجّرين. كذلك قالت سميرة: "هَيّ [اليهود] بقوا يسمّونا چيتو"، وبذلك تشير سميرة إلى تماثلها مع الجيتو، إذ إنّها -ضمن تجربتها- تشعر أنّها/ أنّهم (كأشخاص) والچيتو (كحَيّز) لا ينفصلون أو يختلفون بنظر المستعمرين الذين عملوا على قمعهم ومحاصرتهم.

## مدن مليئة بالجثث

يروى أبو محمّد حول دفنه الجثث في مدينة يافا:

كنت وقتها عمري 17 سنة، كبير وواعي [...] كُنّا نروح عالبحر نلّم الجثث [...] يكونوا تنفّخوا [...] كُنّا نحملهن ونودّيهن عالمقبرة. في عنّا مقبرة اسمها مقبرة جماعيّة [...] يعني مش لحالهن يندفونا. مَكْنُوش يفتحوا قبور. كانوا يدفونهن فوق بعض [...] يحطّوا [أهل يافا] عليهن عمود هاي بالحيّ الجبليّة... يعني عشان يعرفوا إنّو هدول جماعيّين.

أمّا سميرة، فتستذكر أحداث حرق الجثث في اللدّ وتقول:

أخدوهم [المقصودون زوجها وإخوته وعدد من الرجال] على الجامع في هناك بقوا فوق ال75 نفر.. رشّوهم رشّ كلّهم لِسّاتهم مكّومين بالجامع ميّتين

مفطّسين بالحّم [...] قالولهم بدكوا تيجوا تقيموهم. طَبّ كيف يقيموهم، وين يقيموهم؟! المهّمّ غصبٍ عنهم أطلعوهم [...] هلاً كيف بدهم يقيموهم بقدروش يحملوا، صاروا يجيبوا بواب من المقبرة يحضّوهم ويحمّلوا عليهم ويروحوا يوصلوهم على المقبرة هي قريبة... حضّوهم كلّهم كوّموهم الـ75 نفر ومش قابلين يدفونهم اليهود الجيش، لأ بس في وخذة مرّة [امرأة] بقلّك ومعها بنتين لابسة توب فلاحى المرّة، دفنوهن لحالهن هي وبناتها. والباقي جابوا هالأواعي من الدور وجابوا هالقشّ ويلملمو وهالخشب وشو بقلّك حريقة باقية للسما [...] حرقوا الجثث... كلّهم، آه ولا بقلّك، يعني على كلام [زوجي] هادا كلّه [...] كنا نعيّط من كتر هالمناظر. إشي بكشش البدن [...] الخواتم اللي معهُ ساعة اللي معهُ سكّينة اللي بجياّبه إشي باقيين إذا في ضايل يعني هادا يوخذوهم قبل ما يحرقوهم.

الرواية التي تنقلها سميرة (ونساء أخريات)، بناء على رواية زوجها بشأن مجزرة دهمش وأحداث أخرى، تمثّل أنّ روايات الرجال (Histories) شكّلت أيضاً روايات النساء (Herstories). ولا شك أنّ أحداث مجزرة جامع دهمش لا تشكّل حدثاً مهمّاً ومفصليّاً لمن سكنوا اللدّ فحسب، وإنّما للفلسطينيين عمومًا؛ فقد تحوّل الجامع ومجزرته إلى موطن غير رسميٍّ للذاكرة الجمعيّة (a Lieu de mémoire) (Nora, 1989) لتذكّر بفقدان الحياة خلال نكبة عام 1948. ويُعدّ حرق الجثث انتهاكاً ثقافيّاً ودينيّاً لحرمة الجسد في سياق المجتمع الفلسطيني؛ إذ تكمن كرامة الجسد الميت في دفنه واحترامه، ويؤلّى ذلك أهمّيّة كبرى. وتمثّل روايات المهجّرين حول الأجساد الميتة تاريخهم السياسيّ، إذ تحمل الجثث دوراً مهمّاً في بناء الذكريات المجتمعيّة (Connerton, 1989)؛ فجسد الفرد يُعدّ ساحة للوكالة الشخصيّة، وفي نفس الوقت يتفاعل ويندمج ضمن الجسد الجماعيّ والوطنيّ (Sa'ar & Yahia-Younis, 2008). وبما أنّ الجسد متداخل تداخلاً مباشراً في الحقل السياسيّ، فإنّ علاقات القوّة لها تأثير فوريّ عليه (Foucault, 1977)، وبهذا يشير المهجّرون إلى الجثث كموطن تتجلّى من خلاله تجربتهم الجماعيّة.

إضافة إلى ذلك، الدفن وحرق الجثث الفلسطينيّة من قبل الفلسطينيين أنفسهم، وذلك من خلال إخضاعهم للقمع ورقابة المستعمر، يمثّلان القمع المضاعف الذي عايشه هؤلاء المهجّرون في المدن من خلال التخلّي عنهم وتركهم لمواجهة مصيرهم لوحدهم. لقد شمل هذا المصير في الغيتو دفع الثمن مقابل البقاء على قيد الحياة من خلال "القبول" بموت الآخرين -أفراد العائلة والأقارب والجيران- والتواطؤ القسريّ في إخفاء الجريمة التي ارتكبت ضدّهم. وبهذا تُشكّل هذه الثنائيّة العقوبة القصوى للفلسطينيين الذين بقوا، وذلك من خلال خدمتهم المشروع الصهيونيّ عنوةً.

## التهجير ما بين المدن

عمومًا، لجأ مهجّرو المدن إلى مدن أخرى، وقلّمًا تحوّلوا إلى مهجّرين داخل القرى الفلسطينية التي نجت من التهجير. المدينتان المركزيتان اللتان استقبلتا المهجّرين من أبناء المدن -بناء على المقابلات في البحث الحالي- هما عكا والناصرة. وقد أطلق المهجّرون أنفسهم على هذه المدن تسمية "مدن المهجّرين" لاستضافتها أعدادًا كبيرة من المهجّرين، وخاصّة من المدن التي هُجّرت.

عكا استوعبت المهجّرين من القرى الفلسطينية المهجّرة المجاورة، كما استقبلت اللاجئين عبر البحر من حيفا بُعيد احتلالها في نيسان عام 1948، وذلك على الرغم من أنّ عكا نفسها كانت قد تحوّلت إلى مدينة مهجّرة في أعقاب سقوطها في الـ 13 من أيار. بلغ عدد سكّان عكا الفلسطينيين 13,400 نسمة، تبقى منهم بعد النكبة ما يقارب 4,000 شخص، منهم 1,000 من المهجّرين (Abbasi, 2010)، في حين تحوّل الباقون إلى لاجئين خارج وطنهم.

أمّا الناصرة، وبخلاف حالة عكا، فقد بقي سكّانها في المدينة ولم يُهجّروا. حين احتلت يوم الـ 16 من تمّوز عام 1948، كانت قد شكّلت ملجأً لما يقارب ستّة آلاف من المهجّرين الذي قديموا إليها من القرى المجاورة ومن المدن، ولا سيّما بيسان وطبريا وحيفا (Abbasi, 2014). وبذلك اكتسبت هذه المدن صبغة "مدن المهجّرين".

بخلاف ما رواه المهجّرون القرويون<sup>17</sup> حول مسار التهجير الذي يتّصف بكونه مشيًا على الأقدام، غير منظم، ومتعدّد المحطّات تنقلوا فيه من قرية إلى أخرى إلى حين الاستقرار، يروي مهجّرو المدن عن مسار تهجير وطرد منظم؛ إذ لم يكن التهجير عشوائيًا، بل إنّ مسار النزوح في الغالب كان "مباشرًا" إلى المدن التي استقبلتهم، وفي المعتاد نُقلوا بحرًا (إضافة إلى النقل برًا). من خلال البحث الحالي، يصف المهجّرون الذين اشتركوا في المقابلات ثلاثة مسارات للتهجير: من حيفا إلى عكا؛ من بيسان إلى الناصرة؛ من طبريا إلى الناصرة.

## الطرد عن طريق البحر: من حيفا إلى عكا

في أعقاب الهجوم الشامل على حيفا، سقطت المدينة واحتُلت في الـ 22 من نيسان عام 1948. من بين ما يقارب 74,000 فلسطيني مقيم في المدينة لم يبق سوى 3,000 نفر (Yazbak & Weiss, 2011). مع سقوط حيفا، هُجّر السكّان من خلال البحر، البعض وصل بهم المطاف إلى عكا، وأمّا الآخرون فقد رسّوا في لبنان (العارف، 2013). من وصلوا إلى عكا تحوّلوا إلى مهجّرين في وطنهم، والآخرون تحوّلوا إلى لاجئين.

17. الذين شملتهم الدراسة الكاملة التي تعتمد عليها هذه المقالة.

ويظهر من روايات المهجّرين أنّ الخوف من الموت والقتل كان أحد الدوافع المركزيّة الذي حدّا بسكّان المدينة إلى اللجوء إلى أماكن أخرى بغية الاحتماء والنجاة.

تروي عطف، التي هُجّرت من حيفا مع عائلتها حين كانت في العاشرة من عمرها، قائلة:

الصوت [الرصاص] اللي براسنا كبير كبير وصلنا للمينا. إسا بالمينا هناك تجمّعت ناس الدنيا. بعد شويّ كان في سفن. بلّشوا يُطلّعون فينا على السفن... مش عارفة مين هتّي جيش ناس مين مش عارفة [...] بالمرة مش متذكّرة. بلّشوا يُطلّعون يُزّتوا هالأولاد ويللا... إسا شوفي أنا جيت أحتي وأعطيتها لإمي [كانت قد نسيته في البيت] وهي بعرفش كيف حسّت محسّتش أنا بعرفش كيف أنا لمين أعطيتها أصلاً مش متذكّرة إسا على ظهر السفينة كان هناك في ناس بعد ما راقت الأمور وإحنا قاعدين كان في ناس هيك يعيّنوا وهيك ماسكين مخدّة قرنة بقول لإمي طيّب ليش بتعيّن هاي مثلاً طلّعي هئنا وصلنا السفينة وفشّ ضرب وفشّ طخّ. بتقللي إمي اسكتي يما هاي بتحسّب حالها حاملة بنتها... هي هديك بتحسّب حالها ماسكة بنتها أمّا إمي ناسية إنّها دسّرت بنتها [...] من الحالة اللي كانوا فيها أبصر كنهها فطنت بعدين... المهمّ الكركة [السفينة] وصلتنا لعگا [...].

إمّ عمر، التي وُلدت في صفد وانتقلت في سنّ السادسة عشرة مع عائلتها إلى حيفا في سبيل البحث عن عمل، تروي:

في دكتور قبانا عنده عيادة. أنا عالسطوح بتطلّع إلا السيّارة ملانة دم متصاوبين يعني وإشي ميّت [...] كّنا بحيفا لّمّا سقطت. كّنا بدنا نطلع على صفد. قالوا صفد وحيفا وعگا [سقطوا] يا صباح الشوم! [...] الطخّ قايم. إحنا هربنا [...] أجت إمي قالت له يا فؤاد [أبي] تعال نوحذ شاشنا ونروح عالشام. قلّها اقعدي واسكتي بلا الشام بلا بطيخ. هون خلقنا هون بنعيش هون بنموت... ثلاث بلاد أخذوا شو بعد يا بنت الحلال؟! نادوا إنّه اللي بدو يروح على عگا يروح عالمينا تبعه حيفا عشان يجي على عگا [...] عاد لّمّا وصلنا على المينا [في حيفا] شفت العالم عم بنهجّ [...] الإشي لأبوي وإمي. أنا شو خصني؟ المهمّ قالوا يلا على عگا إلي خالة، أخت إمي، كانت هون ساكنة. أجبنا قعدنا عندها.

استهداف حيفا والهجوم عليها أسهمًا كبيرًا إسهامًا في تهجير سكّانها بحثًا عن النجاة. من الملاحظ أنّ تهجير حيفا كان مننظمًا ومخطّطًا؛ فقد كانت السفن تنتظر الفلسطينيين من

أجل تهجيرهم من مدينتهم، وهم من كانوا يبحثون عن تفادي الموت والقتل. يلاحظ من روايات عطايف وأم عمر أنّ الرغبة باللجوء إلى عكا تنبع أساسًا من وجود أقارب لمن لجأوا ومن كون ذلك أشبه بنافذة لبقائهم في وطنهم. في حالة عطايف، انتقلت العائلة من عكا إلى الناصرة ثم إلى سولم (بلد مسقط رأس الأب)، ثم إلى حيفا من جديد. وتشير النساء ضمن رواياتهنّ إلى حالات الهلع التي أصابت أبناء المدينة وأدت إلى حالات قصوى من نسيان الأبناء.

وفي رواية أكثر تحقُّطًا يقول أبو ساهر:

متذكّر إنّه بلد الشيخ على طريق الناصرة فاتوا عليها وذبحوا ناس هناك وخرّبوا وقتلوا الشباب [...] والناس كانوا يهربوا إلّا شو بدّهن يعملوا؟! [...] كانوا نسوان إخوتي يخافوا لأنّه إحنا تقريبًا ثاني بيت من حارة اليهود [في حيفا] يجوا مثلًا من شقّة العرب يقعدوا يطخّوا عاليهود... اليهود تطخّ ويخافوا... عاد أبوي أجا استأجرلهم دار في عكا هون وضلّوا بعكا [...] واحنا كمان طلّعنا أبوي. استأجر بيت للكّل [...] جينا على عكا لأنّه عنا خالتي كانت ساكنة هون [...] ولما صار الاستحلال طلّعونا من الدار [اليهود] وجينا سكنّا بالزاوية بعكا.

إزاء هذا الاضطهاد، قدّم الرجال والنساء سرديات متنوّعة ومختلفة بناء على النوع الاجتماعي؛ إذ نلاحظ اختيار النساء لرواية تفاصيل الألم والقهر الشخصي الذي عايشنه هنّ وأبناء عائلتهنّ عند التهجير، إزاء روايات متحفّظة أكثر حول الألم الشخصي لدى الرجال. كذلك لوجّه اهتمام النساء بالروايات التي تعلّقت بأحداث الموت التي رافقت عملية التهجير، بينما اهتمّ الرجال بالروايات حول موقعهم ودورهم أثناء التهجير ذاته. وقد قدّمت نساء المدن روايات تشير إلى انقطاع مسار الحداثة في أعقاب التهجير، ولا سيّما في ما يتعلّق بانقطاع مسارات التعليم المدرسيّ والاندماج في سوق العمل لاحقًا، وبخاصّة في ظلّ وجود حكم عسكريّ صرّح بخروج الرجال للعمل في المهن التي تتلاءم مع احتياجات بناء الدولة العبريّة الجديدة.

تمثّل رواية "أبو ساهر" محاولته لإظهار الرجولة من خلال تنصّله من مخاوفه الشخصيّة ونسبها إلى نساء العائلة؛ إذ هو يحاول إظهار دوره المنخيل كرجل متوقّع منه أن يُظهر الشجاعة في دفاعه وحمايته لوطنه ونسائه.

عطايف وأم عمر وأبو ساهر كانوا قد انتقلوا مع عائلاتهم إلى حيفا في وقت سابق؛ إذ لقد عُرفت حيفا بأواسط الفلسطيين في مرحلة الانتداب البريطانيّ بالتسمية "أمّ الغريب" (Yazbak, 1998). توسّع الصناعات والتجارة، ووجود السكّة الحديدية، شجّع العديد من

العائلات الفلسطينية المقتردة على الانتقال إلى حيفا والاستثمار والعيش فيها، وذلك مع بدايات القرن العشرين (Yazbak & Weiss, 2011). النمو الاقتصادي المتواصل للمدينة خلال فترة الانتداب البريطاني جعل من المدينة وجهةً جذّابة للمهاجرين، وهو ما أسهم في تطوير المدينة. تبيّن أنّ النكبة أوقفت مسار الازدهار في حيفا، وأدّى سقوطها إلى بعث موجات من الخوف في أرجاء فلسطين (المصدر السابق).

عن ظروف التهجير والخروج من المدينة، تستذكر عفاف فتقول:

كنت بصّفّ ثالث. صرنا نحسّ الحركة تبعه الحرب. ضرب، طحّ بالليل. طحّ كثير. في ناس كانت تموت. إحنا بنعرفش ليش طبعًا [كأطفال]. يمكن الكبار عارفين. واحد يموت هون، واحد انقتل، والناس تعيظ [...] الكلّ كان يقرا الجريدة ومتابع راديو والأخبار. بعدين قويت الحركة. بطلنا نروح بالمدرسة. بعدين أغلب الناس من الخوف بديوا يتركوا بيوتهم وينهزموا... إسا إحنا كان بيتنا طابق أوّل وطابق ثاني. في ناس ساكنين الطابق الثالث. صاحبين البيت طلوعوا. شوفي يعني إحنا كأطفال كان عتّا مرح [فرحنا] إنهن طلوعوا. صرنا نطلع على بيتهم نلعب وننظّ، وبرندات ومحلّ وسيع وقدّ ما يكون أوسع من بيتنا... يعني هيك صار.

يُلاحظ من رواية عفاف، وروايات نساء مدنيّات أُخزيات، أنّ رواية التهجير تدور حول نواح متعدّدة من حياتهنّ، وعلى رأسها مسألة التعليم التي احتلّت حيزًا مركزيًا من روايات نساء المدن -بخلاف نساء القرى-، إذ تشكّلت ذاكرتهنّ بشأن التهجير وأحداثه بطبيعة الأحوال حول ظروف حياتهنّ قبيل النكبة، ومن ضمنها روايات التعليم والمدرسة والثقافة.

## إلى الناصرة: التهجير من طبريا وبيسان

### طبريا: أولى المدن المهجّرة

قبل النكبة، سكن في طبريا العرب واليهود. مع ذلك، وعلى الرغم من التاريخ الطويل للعلاقات الخاصّة التي سادت بين المجموعتين، كانت هي المدينة الأولى التي سقطت على يد المليشيات الصهيونيّة، وأوّل مدينة طرد منها الفلسطينيون يوم الـ 18 من نيسان عام 1948 (العارف، 2013؛ Abbasi, 2008). باسم، الذي كان آنذاك ابن عشرين عامًا وكان من الشبان المقاتلين والمدافعين عن المدينة، يستذكر قائلاً:

[العلاقات كانت منيحة] ميّة بالميّة! تصوّري لحدّ وين، يعني إذا كان في عربي بدّه يعمل عرس، الفرقة الموسيقيّة اللي يجيها يهود، من المغرب وتونس

والجزائر. مَكْنَش أَيّ خلاف بالمرّة، يقعدوا مع بعض، البيوت مشتركة مع بعض وكلّ إشي مع بعض [...] بس بالمدارس العرب لحال واليهود لحال [...] لَمَّا صارت المعارك وجمّيت، خصوصًا بعد ما طلع قرار التقسيم، كانت صدمة، خصوصًا بهاي البلد [طبريًا] كانت محبوبة بفلسطين وبغير فلسطين [...] وكانت عيشة كثير كثير ممتازة بين الجهتين، يعني بين عرب ويهود، مَفِش فرق بالمرّة... بس لَمَّا دخلوا اليهود اللي جابوهن من برّ، فُزُز الشكيناز [يعني بحكوش عبراني... كانوا يحكوا بالشكيناز] ودخل الجنس الثاني هذا بيتعلّموا الإيدش تُغَيّر الوضع، حتّى نظرتهم للعرب كانت غير شيكل [...] يعني طبريًا أكلوها هواي منيحة منيحة [...] كان في ضرب بين العرب واليهود [...] البلد كان مختلط، وكان في ضرب بين عرب ويهود. الحّي اليهودي كان عالي والحّي العربي كان واطي جنب المعبر. كانوا هتي يضرّبو عالرب. فالعرب اللي كانوا، كانوا محافظين عالبلد وبدهن إياها [القيادة] طلبوا السلاح، كانوا يتصلوا بسوريا، فبعثولهن أسلحة 20-25 بارودة وكم طلقة رصاص [...] من سوريا بعثوهن للعرب عشان يدافعوا عن طبريًا. والنتيجة إنّو صار الضرب متواصل. وهذوك [اليهود] كانوا ييجوا بالميات والأسلحة حديثة كليّاتها فاشتدّ الضرب [...] كانت مدّة الانتداب تبعهن تُبَحَلَص ر 15 أيار فممنوع يطلعوا قبل 15 أيار. لازم يضلّهن محافظين إنّهن حامين البلد. القائد البريطانيّ اللي كان بطبريًا أخذ [زعماء العرب واليهود] لعند أول بلدة طبريًا من فوق... قلّهن أنا هون ل 15 أيار وبحبّش أيّ إشي يكون، لا من عرب ولا من يهود. وهاي كانت خدعة... يدّش مشاكل ولا ضرب. هاي الخدعة تهدئة، والعرب كانوا دايمًا متسامحين، تبتّهن بسيطة، فالعرب صدّقوا الإشي هذا. وقال إنّو مضطّر إنّو يحطّ الدبابات بأول البلد من تحت، يعني وين العرب، والمنطقة اللي يُبَطَّل منها قنابل بتنضرب بالمدفعية [...] فإحنا منضلّ ع حسن تية وصدّقنا الإشي هذا. وكانوا حاكمين 25 سنة الإنجليز في طبريًا، فانجبروا إنّه يصدّقوا الحكي هذا، بالوقت اللي كانوا هدوك يتحصّروا للهجوم على طبريًا. إسا لَمَّا في عندهن أسلحة جديدة وعندهن القوّة الكافية مش عشرات العرب اللي يدافعوا عن البلد [...] العرب مع قلّة عددهن، 20-25 واحد، انجبروا ينسحبوا من البلد. يعني إشي أجا من طريق طبريًا للناصرّة أو لعيلبون المغار، وإشي ركب القوارب ونزلوا بالبحرّة يعني البحرّة عرضها 12 كيلومتر وراحوا للناحة الثانية ونزلوا بالشطّ الثاني وطلعوا الجبال وفاتوا على سوريا، وقسم ثاني اللي ودّوهن [الجيش البريطانيّ] على منطقة الأردن [...] يعني كان المنقذ الرئيسيّ للعمليّة والمسّهّل هو الجيش البريطانيّ. كانت مؤامرة. متأمّرين مع اليهود.

بعد صدور قرار الأمم المتحدة لتقسيم فلسطين في الـ 29 من تشرين الثاني عام 1947، طلبت الهيئة العربية العليا من قادة المجتمع في جميع أنحاء فلسطين إنشاء لجان محلية، للتعاطي مع التطوّرات السياسيّة ومواجهتها وتشكيل جبهة موحّدة. في طبريا، تشكّلت اللجنة الوطنيّة العربيّة لطبريا وقضاها. وكانت إحدى مهامها الدفاع عن المدينة وتجنيد الشبان لتأدية واجب الحراسة، بحيث نُشيدوا على الحدود مع الأحياء اليهوديّة وفي المواقع الرئيسيّة في الأحياء العربيّة. كان من المفترض أن تقوم اللجنة بتدريب الشبان على المهارات القتاليّة وتطوير الكفاءات العسكريّة لمواجهة الميليشيات الصهيونيّة، لكنّها فشلت في هذه المَهْمَة تمامًا (Abbasi, 2008). يروي باسم أنّه هو ورفاقه أرادوا حماية مدينتهم ووطنهم. يقول:

حطينا ع كلّ 10-12 بيت فرقة حراسة من العرب اللي هناك. كانوا 43 مع 43 بارودة. كلّ أربعة مسؤولين عن حارة. فكلّ المنطقة العربيّة تسلّحنا بهذا الشيء. أنا شخصياً سلّمتي بارودة كمان، كنت بعدي مش متدرّب؛ يعني ابن 20 سنة [...] يعني التدريب وقتها كان بساعة الساعة. يعني اشي بسيط مش زيّ التدريب الرسمي.

على الرغم من تفاني هؤلاء الشباب، انهار دفاع المدينة وتحطّم بعد معركة قصيرة. بعد مهاجمة الأحياء العربيّة في المدينة، رفض البريطانيون التدخل، ولم تَلَقْ نداءات العرب للحصول على مساعدة من الخارج أيّ اهتمام. في غضون أربع وعشرين (24) ساعة، انهارت المقاومة ورفض اليهود الهدنة، ورفض البريطانيون حظرًا على التجوّل، وهجّر الفلسطينيون من طبريا على نحو كامل (أكثر من 5,000 شخص) وتحوّلت طبريا إلى مدينة يسكنها اليهود بصورة كاملة (المصدر السابق)، في حين قام اليهود بنهب الأحياء العربيّة المهجّرة (Morris, 2001, p. 210). الافتقار إلى الأسلحة (العارف، 2013)، والتعاون البريطاني مع الميليشيات اليهوديّة، كانا من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى سقوط المدينة السريع. وفي غضون أيام، جرّفت المدينة القديمة في طبريا وهُدّمت في محاولة لمنع ترك أيّ ذكر لماضيها الفلسطينيّ (Abbasi, 2008).

هَجَّر أهل طبريا إلى الأردن ولبنان والناصرة (العارف، 2013) كما يروي باسم. ما يقارب 500 شخص فقط هَجَّروا إلى الناصرة (Abbasi, 2014)، في حين تحوّل الباقون إلى لاجئين خارج حدود الوطن.

كما في حالة حيفا التي استعرضناها، وحالة بيسان التي سنتناولها لاحقًا، في طبريا كذلك هَجَّر السكّان على نحو منظم من خلال الباصات. يروي باسم صعوده مع المقاتلين الشباب إلى الباصات أوّلًا دون أن يُشيدوا إلى أنّهم مقاتلون، وذلك أنّ مصيرهم بعد الاحتلال هو المحاكمة والانتقام. حتّى حين انطلقت الحافلات خارج المدينة، أُطلقت النار عليها، وذكّر باسم مقتل ثلاثة



أشخاص يعرفهم قُتِلوا قُبَيْل الصعود إلى الحافلات. أمّا عن الحافلات المنظّمة، فيروي باسم:

لما دخلوا رجال الدين من كلّ النواحي، حكوا مع الضابط البريطاني وَقَلَّهْن أنا بسايركو بإشي واحد وهو إيّ برخلكو لوين بدكو، لأَيّ بلد بدكو إيّاها. الباصات تبعة الجليل اللي بالناصرّة والعفيفي كانوا مركزنا بطبريّا. راحت كلّ الباصات ع نَصّ البلد بطبريّا وين السوق، وقال إنا إنتو بتختاروا اللي بدكو إيّاها. إذا بدكو ع الناصرّة بتوخذوا باص، بس ممنوع توخذوا أيّ إشي معكو. بس أواعي النوم اللي إنتو فيها، بس ولا إشي ثاني، ولا إشي من البيت، يعني شقفة خبزة بدو يوكلها الولد مع جبنة ممنوع، ولا إشي بالمرّة، زيّ ما إنتو وأنا بوعدكو إيّو جمعيتين زمان وبترجعوا [...] الضابط البريطاني قال جمعيتين وبترجعوا لبلدكو توخذوا اغراضكو... ضل كلّ إشي زيّ ما هو والي راحوا بأواعي النوم من كلّ الحارات على نَصّ البلد، هناك كان في الباصات. إنا كلّ عيلتنا راحت عالآردن [...] أبوي كان زلمة كبير، ويسمع هاي الأشياء كليّاتها [بالأخبار] ويقول القدس والناصرّة هي بلد دوليّة، ممنوع يكون فيها حرب، لذلك عشان هيك أنا بعيد عن القدس فَبَرُوح للناصرّة، على قرار هيئة الأمم المتّحدة، فقال خَلينا نروح عالناصرّة. إشي راح عالآردن، وإشي راح ع سوريا عن طريق البحرة، وإشي بسيّارات العفيفي كانوا يرگّبوهن من طبريّا لجسر المجامع حَدّ سَمَخ. في جماعة عيلتهن بالآردن فقالوا بروحوا عالآردن وفي سوريا أو في لبنان.

### بيسان: موجتان من التهجير

لربّما تُعَدُّ بيسان المدينة الأكثر تهمةً<sup>18</sup> ضمن الأدبيّات المتوافرة، ومن المرجّح أنّ ذلك يعود من جهة إلى تعداد سگانها القليل مقارنةً بسائر المدن الفلسطينيّة، وتحديدًا المدن الساحليّة، ومن جهة أخرى ربّما موقعها غير المركزيّ مقابل مدن الساحل أسهم في هذا التهميش، إضافة إلى تطهيرها عرقياً تطهيراً كاملاً، وهو ما أسهم في تهمةً أكثر من الوعي العامّ الفلسطينيّ.

كانت بيسان المدينة الأخيرة التي هُجّرت قبل يافا. من بين سگانها الذين بلغ تعدادهم نحو 5,180 نسمة عام 1945 (الدباغ، 1988)، لم يتبقّ أيّ فلسطينيّ تهجيرهم أنجز من خلال موجتيّ تهجير مركزيتين. يروي أحمد، الذي هُجّر من بيسان من خلال موجة التهجير الثانية في تموز، عندما كان في الثامنة عشرة (18) من العمر، فيقول: "هاد التهجير الكامل هو

18. مصادر قليلة جدّاً ذكرت احتلال مدينة بيسان، وفي المعتاد على نحو مختصر. على سبيل المثال: عارف العارف (2013) وإيلان بابيه (2006) كترس كلّ منهما صفحة واحدة فقط من كتابتهما بشأن سقوط بيسان، في حين أنّ بيني موريس (2001) خصّص فقرة واحدة فقط عن بيسان في كتابه.

اللي نَظف البلد من العرب"، إذ إنّه بعد سقوط المدينة بُعيدَ موجة التهجير الأولى والكبرى، سُمِحَ لبعض سكّانها بالبقاء بشرط تسليم الأسلحة، ولكنْ بعد شهر واحد فقط هُجِّروا كليًّا (العارف، 2013).

تعرّضت بيسان لقصف كثيف، وهو ما دفع لجنتها المحليّة إلى التسليم (پاپه، 2006). بلغ عدد المدافعين عنها ما يقارب 75 مقاتلاً أردنيًّا (العارف، 2013)، وكان هناك متطوّعون محليّون (پاپه، 2006)، وقد امتلك المقاتلون بعض المعدّات القتاليّة القديمة من الحرب العالميّة الأولى وعددًا من الأسلحة.<sup>19</sup>

يروى أحمد عن الموجة الأولى للتهجير قائلاً:

كانت معركة دير ياسين التي دَبَّت الرعب بقلوب الشعب العربيّ الفلسطينيّ [...] كانت إذاعة فلسطين هنا القدس وكانت جريدة الدفاع فلسطين موجدون بهداك الوقت وتصلنا الجرايد والناس تقرا الأخبار وتسمع والخوف دَبَّ بقلوب الناس وإذاعة الشرق الأذنيّ [...] احتلّوا وقتلوا يعني مثل معركة الدير ياسين لغاية إشا يعني إشي فظيع كان سجّلها التاريخ على اليهود وعلينا لأنّها لا تنسى معركة الدير ياسين الحبالى النساوين الناس فطّعوا كثير يعني [...] كانت كلّ يوم الأخبار سمعنا وهجموا وبعدين صاروا نسمع الأخبار صغد انتصرت. اليهود سلّموا وخلّصوا، ثاني يوم وإذا اليهود منتصرين والعرب هَجَّوا، واليهود قتلوا هون وقتلوا هناك. يعني كانت الأخبار السيّئة تصل قبل الأخبار المنيحة [...] والناس تخاف، اللي هرب عالناصره أو اللي هرب عجنين هاد يعني من 5,000 نفس فضلوا 1,500 إشي ما يقارب 1,000-1,500 بس [...].

تُعدّ مجزرة دير ياسين (9 من نيسان عام 1948) حدثًا مركزيًّا ومؤثّرًا أدّى إلى إخافة سائر الفلسطينيين من مواجهة نفس المصير إنْ لم يتركوا مدنهم وقراهم ويفرّوا لإنقاذ أرواحهم. تهجير أهالي بيسان في الموجتين كان تهجيرًا "منظّمًا" (پاپه، 2006، ص 102). هُجّر بعضهم ونُقِلوا بالباصات إلى الناصرة التي لم تكن وقتذاك قد وقعت تحت الاحتلال بعد، وثمّة آخرون نُقلوا إلى جنين، والأغليبيّة إلى ما بعد نهر الأردن (المصدر السابق). أهالي بيسان الذين وصلوا إلى الناصرة تحوّلوا إلى مهجّرين داخليّين ومُنِعوا من العودة إلى بيسان، في حين تحوّل

19. يشير العارف (2013) إلى امتلاكهم ما يقارب 150 بندقيّة.

الآخرون إلى لاجئين خارج الوطن. يروي عبد، الذي كان في السابعة<sup>20</sup> من عمره حين هُجّر من بيسان في الموجة الأولى في شهر أيار، فيقول:

كان عمري 7 سنين تقريبًا لما تهجّرنا من بيسان. قعدت بيسان 3 أيام تحت القصف. كان حياة الوالد عامل ملجأ لأهل الحارة. كلّ أهل الحارة تحت... الزلام بحاربوا وأنا بُحضن الوالدة. كنت شو ابن 7 سنين. بس أسمع صوت انفجار، أجفل. قعدت 3 أيام بعدين قالوا بيسان سلّمت. أجوا الزلام يعيطوا على أساس سلّموا سلاحهن وبدهن يهجّرون، وقالوا لنا خلال جمعيتين بترجعوا متوخدوش إشي معكوا. خذوا الإشي اليومي، سكّروا بيوتكو، خلال جمعيتين بترجعوا؛ لأنّه خايفين عليكو وعلى حقوقكو. طلّعنا بالباصات. كان في حوالي 6 باصات. أجت النسوان مناحة. يعني الباصات كانت كلّها مناحة، وأنا ابن 7 سنين شو بفهم بالعياط والتهجير وهاي [...] الوالد سكّر الباب، سكّر الدار، وأخذنا معنا بتعرفي اللوازم. مأخذش لا اوراق ولا إشي بالمرّة. كان أبوي من أكبر مقاولين عمار في بيسان. كان عنده كسّارة و 6 تَرَكّات. كُنّا شراكة في باصات بيسان؛ هدول الباصات الي اتهجّرنا فيهن هدول إلنا. كان شريك أبوي ضابهن بالبيارة. راحوا أخذوهن وعبّوهن!

عبد، الذي كان طفلًا صغيرًا حين هُجّر مع عائلته، يروي خوفه وهلعته هو وسائر الرجال؛ وذلك لأنّه كان لا يزال طفلًا صغيرًا آنذاك، وهو ما يعطيه شرعيّة لذلك (بخلاف رواية أبي ساهر من حيفا). روايته تؤكّد من جديد دور البريطانيين المركزيّ في تهجير المدن وتقديمهم الوعود للمهجّرين بالعودة في غضون أيّام، وبالتالي ترتيب وتنظيم تهجيرهم، وهنا في حالة عبد فإنّ المفارقة تكمن في هؤلّ التهجير، إذ كان مضاعفًا حين اضطرّ مع عائلته إلى الهجرة بباصاتهم التي يملكونها دون أن يملكوا إمكانيّة للمعارضة أو الاحتجاج، وكما سائر المهجّرين تميّز موقفهم بقلة الحيلة.

20. يشار هنا إلى أنّ أجيال المشاركين في الدراسة تراوحت بين 75 و 96 عامًا، أي إنّهم كانوا أبناء 8 سنوات على الأقلّ عند التهجير. وهو السنّ الذي تعتمد الأدبيّات كحدّ أدنى عمومًا، حيث يمكن اعتبار الذاكرة على أنّها ناضجة نسبيًا ويمكن الوثوق بها في هذه المرحلة (Abrams, 2010). على الرغم من ذلك، أتضح خلال مقابلاتين أنّ الأشخاص المقابلين لم يبلغوا سوى 7 سنوات خلال التهجير، ومع ذلك اخترت اعتماد المرأتين لإجراء المقابلة معهما، لتميّزهما بثناء الرواية والتفاصيل والمعلومات.

## خاتمة

سلّطت الدراسة الحاليّة بعض الضوء على تجربة الهجرة القسريّة في أوساط المهجرين الفلسطينيين الداخليين الذين هُجّروا من مدنهم المختلفة في أعقاب النكبة. على الرغم من أنّ الخطاب السياسي والوطني الفلسطيني بعد النكبة انبثق من خلال النخب الفلسطينية المدنيّة، لم يعن هذا إعطاء تمثيل للشرائح المتنوّعة التي عايشت المدن الفلسطينية وواكبته، ومن ضمنها شريحة المهجرين الداخليين في المدن الذين بقيت روايتهم مهمّشة سياسيًا وأكاديميًا وخارج السرد التاريخي على مدار عقود.

أظهرت نتائج الدراسة مواجّهة مهجّري المدن للاقتلاع والسلب والقتل وتدمير الحيّز تمامًا، شأنهم في هذا كشأن مهجّري القرى، لكن كما تبين من الدراسة وجد مهجّرو المدن ملجأهم (في الغالب) في مدنٍ أخرى، ويعود هذا الأمر أيضًا إلى التهجير المنظم الذي أسهمت فيه قوّة الانتداب البريطاني آنذاك، إذ نُقل أهل المدن في الغالب إمّا إلى مدنٍ أخرى أو إلى خارج الحدود بحرًا أو برًا. وعاش المهجّرون -الذين تناولنا تجاربهم ضمن التمييز بين مدن مركزيّة ومدن ريفيّة- مساريّن من التهجير الداخلي: "التهجير داخل المدينة"، و "التهجير في ما بين المدن". ومن خلال كلا المسارين، عمل مشروع الاستعمار الاستيطاني الصهيوني على منع المهجّرين من العودة إلى مدنهم الأصليّة أو إلى بيوتهم، وكذلك عمل على محو الحيّز جسديًا وثقافيًا واستبدال السكّان الفلسطينيين بأخرين مستوطنين.

أشار المهجّرون داخل مدنهم إلى كونهم شهودًا مباشرين على تقويض ثقافة مدينتهم، وهدمها، وتفريغها وإعادة إسكانها بالمستوطنين أمام أعينهم، وتحويل أحياء المدن إلى "جيتوهات" تعمل على استهداف الفلسطينيين الباقي في مدينته، وتؤسّس لحالة من الرقابة المباشرة التي تُمكّن المستعمر من ممارسة العقاب ضدّ من بقوا في مدنهم. وقد استحضرت البحث الحاليّ ممارستين مركزيّتين اضطرّ المهجّرون في مدنهم إلى مواجهتها دون إرادتهم: القمع في الجيتو وحرق الجثث، ومن خلالهما تجلّى صدام وصراع البقاء من جهة، وإخضاعهم للهيمنة الاستعماريّة وممارساتها القمعيّة من جهة أخرى.

أمّا من هُجّروا واضطّروا إلى التحوّل إلى مهجّرين في مدنٍ أخرى، فقد أشاروا إلى مسارات طردهم المنظمة إلى مدنٍ أخرى، وعلى وجه التحديد إلى مدينتي الناصرة وعكا، فقد كان البحث عن النجاة وتفادي الموت والقتل دافعًا أساسيًا لتهجيرهم. ومع تهجير المدن وتفريغها من أبنائها، انقطع مسار الازدهار والتطوّر، بل إنّه كما في حالة تهجير مدينة حيفا -على سبيل المثال - أدّى ذلك إلى تصدير موجات من الخوف إلى سائر أرجاء فلسطين؛ إذ كان لسقوط المدن وتهجير أهلها وقعٌ خاصّ على سائر المدن والقرى وما ينتظرهم من مصير.

لم يَسَلَم من تهجّروا إلى مدن أخرى من الملاحظات المستمرة وتفعيل آليات عقابيّة تجاههم، فهم أيضًا اضطرّوا إلى مواجهة النهب والقتل ومنعهم من العودة إلى مدنهم وإسكانهم القسريّ في بيوت اللاجئين، أو في كنائس المدن وجوامعها مجرّدين من كلّ ما يملكون، ويواجهون حالة من قلّة الحيلة والعوز والملاحقة التي استمرّت وتساعدت في فترة الحكم العسكريّ لاحقًا.

أظهرت الدراسة أنّه على الرغم من مواجهة المهجّرين، نساءً ورجالاً، ظروفًا مماثلة من الاقتلاع وما تلاه من ممارسات، تباينت رواياتهم وتجاربهم من حيث التجربة الشخصيّة وتجلياتها في سردهم لها. وعلى الرغم من أنّه في كثير من الأحيان يبدو أنّ تجربة الرجال قد أسهمت في تشكيل روايات النساء أيضًا، أظهرت الروايات أنّ النساء كنّ ذوات فاعلات، مؤثّرات ومُشكّلات للسرديّات حول أحداث التهجير والبقاء ضمن رؤيتهنّ للجمعيّ أيضًا، لا فقط ضمن الخاصّ وعن كشفهنّ النقاب عن تجارب وأحداث لا يتطرّق إليها الرجال بالضرورة. وهذا ما تكشفه لنا الروايات الشفويّة التي عُيِّبت عنها النساء على مدار عقود.

## مراجع

- الحوت، بيان نويهض. (2015). التاريخ الشفوي الفلسطيني: ذاكرة شعبية أم مصدر تاريخي؟ لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفوي: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**، (المجلد الثالث). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات.
- الخالدي، وليد. (1997). **كي لا ننسى، قرى فلسطين التي دمرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- الدّبّاع، مصطفى مراد. (1988). **بلادنا فلسطين** (الطبعة الرابعة). بيروت: دار الطبيعة.
- العارف، عارف. (2013). **النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود 1947-1949** (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- پاپه، إيلان. (2006). **التطهير العرقي في فلسطين** (ترجمة أحمد خليفة). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
- حزان، حاييم؛ مونتيريسكو، دانييل. (2011). **مدينة في طور الأفول: قومية تهرم في يافا. القدس: فان لير وهكيبوئس همئوحداد**. [بالعبرية].
- حسن، منار. (2005). **دمار المدينة والحرب ضدّ الذاكرة: المنتصرون والمهزومون. نظرية ونقد ("تؤزيا أفكورت")**. ص 27. 197-207. [بالعبرية].
- حسن، منار. (2018). **المعقبات عن العين: النساء والمدن الفلسطينية**. القدس: فان لير وهكيبوئس همئوحداد. [بالعبرية].
- حنفي، ساري. (2015). **حيفا ولاجئوها: ما يُتذكر وما يُنسى وما يُتكتّم عليه**. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفوي: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**، (المجلد الثالث). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات.
- خوري، إلياس. (2016). **أولاد الغيتو- اسمي آدم**. بيروت: دار الآداب.
- دوماني، بشارة. (2010). **المحذوفون من السرد التاريخي. مجلة الدراسات الفلسطينية**، 84. ص 41-35.
- زريق، رائف. (2016). **كيف يتكلّم الصمت ويصمت الكلام. مجلة الدراسات الفلسطينية**، 107. ص 198-189.
- صايغ، روز ماري. (2015). **القضية الفلسطينية: التاريخ الشفوي والأزمة والدولة**. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفوي: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)**، (المجلد الثالث). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات.
- صعابنة، عميد. (2016). **هل نعرف كم عدد المهجّرين الفلسطينيين؟ إشكاليات في التعريف والعدّ. ملفّات مدى**، (8).
- عبد الجواد، صالح. (2006). **لماذا لا نستطيع كتابة تاريخنا المعاصر من دون استخدام المصادر الشفوية؟ حرب 1948-دراسة حالة**. لدى مصطفى، كيه (محرّر). **نحو صياغة رواية تاريخية للنكبة - إشكاليات وتحديات** (ص 25-55). حيفا: مدى الكرمل المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

- كوهن، هليل. (2000). **الغائبون الحاضرون، اللاجئون الفلسطينيون في إسرائيل منذ 1948**. فان لير. القدس.
- منير، إسبير. (2003). **اللّد في عهدَي الانتداب والاحتلال** (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.
- يحيى، عبّاد. (2015). التاريخ الشفويّ والتهميش المرّكب: الفلّاحة الفلسطينيّة ورواية النكبة. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفويّ: مقاربات في الحقل السياسيّ العربيّ (فلسطين والحركات الاجتماعيّة)**. (المجلّد الثالث). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات.
- Abbasi, Mustafa. (2008). The end of Arab Tiberias: The Arabs of Tiberias and the battle for the city in 1948. **Journal of Palestine Studies**, 37(3). Pp. 6-29.
- Abbasi, Mustafa. (2010). The fall of Acre in the 1948 Palestine war. **Journal of Palestine Studies**, 39(4). Pp. 6-27.
- Abbasi, Mustafa. (2013). Samakh: The rise and fall of a Palestinian Arab town on the shores of the Sea of Galilee. **Holy Land Studies**, 12(1). Pp. 91-108.
- Abbasi, Mustafa. (2014). **The cities of Galilee during the 1948 war: Four cities and four stories**. LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Abrams, Lynn. (2010). **Oral history theory**. London: Routledge.
- Amit, Gish. (2011). Salvage or plunder? Israel's "collection" of private Palestinian libraries in West Jerusalem. **Journal of Palestine Studies**, 40(4). Pp. 6-23.
- Badil. (2009). **Survey of Palestinian refugees and internally displaced persons, 2008-2009**. Bethlehem: Badil Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights.
- Connerton, Paul. (1989) **How societies remember**. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cooke, Miriam. (1997). **Women and the war story**. Berkeley: University of California Press.
- Davis, Natalie Z. (1975). Women's history in transition: The European case. **Feminist Studies**, 3(3/4). Pp. 83-103.
- Davis, Rochelle. (2011). **Palestinian village histories: Geographies of the displaced**. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel. (1977). **Discipline and punish: The birth of the prison** (A. Sheridan, Trans.). London: Penguin.
- Guha, Ranajit. (1982). **Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India**. Delhi: Oxford University Press.

- Guha, Ranajit. (2005). On some aspects of the historiography of colonial India. In Desai, Gaurav G.; Desai, Gaurav, & Nair, Supriya. (Eds.). **Postcolonialisms: An anthology of cultural theory and criticism** (pp. 403-409). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hammami, Rema. (2010). Gender, Nakba and nation: Palestinian women's presence and absence in the narration of 1948 memories. In Pappé, Ilan, & Hilal, Jamil (Eds.). **Across the wall: Narratives of Israeli-Palestinian history** (pp. 235-268). London: I.B. Tauris.
- Hobsbawm, Eric J. (1978). **Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the nineteenth centuries**. Manchester: Manchester University Press.
- Humphries, Isabelle, & Khalili, Laleh. (2007). The gender of Nakba memory. In Sa'di, Ahmad, & Abu-Lughod, Lila. (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory** (pp. 207-227). New York: Columbia University Press.
- Kamen, Charles S. (1987). After the Catastrophe 1: The Arabs in Israel, 1948-1951. **Middle Eastern studies**, 23(4). Pp. 453-495.
- Kassem, Fatma. (2011). **Palestinian women: Narrative histories and gendered memory**. London: Zed Books.
- al Khalidi, Walid. (1959). Why did the Palestinians leave? **Middle East Forum**, 35(7). Pp. 21-25.
- al Khalidi, Walid. (1988). Plan Dalet: Master plan for the conquest of Palestine. **Journal of Palestine Studies**, 18(1). Pp. 4-33.
- al Khalidi, Walid. (2008). The fall of Haifa revisited. **Journal of Palestine Studies**, 37(3). Pp. 30-58.
- Kimmerling, Baruch, & Migdal, Joel. (2003). **The Palestinian people: A history**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LeVine, Mark A. (2005). **Overthrowing geography: Jaffa, Tel Aviv, and the struggle for Palestine, 1880-1948**. Berkeley: University of California Press.
- Meari, Lena. (2010). The roles of Palestinian peasant women: The case of al-Birweh village, 1930-1960. In Kanaaneh, Rhoda A., & Nusair, Isis (Eds.). **Displaced at home: Ethnicity and gender among Palestinians in Israel** (pp. 119-132). Albany, NY: SUNY Press.
- Monterescu, Daniel, & Rabinowitz, Dan. (Eds.). (2007). **Mixed towns, trapped communities: Historical narratives, spatial dynamics, gender relations and cultural encounters in Palestinian-Israeli towns**. Burlington, VT: Ashgate.



- Morris, Benny. (1986). Operation Dani and the Palestinian exodus from Lydda and Ramle in 1948. **Middle East Journal**, 40(1). Pp. 82-109.
- Morris, Benny. (1988). Haifa's Arabs: Displacement and concentration, July 1948. **The Middle East Journal**, 42(2). Pp. 241-259.
- Morris, Benny. (2001). **Righteous victims: A history of the Arab-Zionist conflict, 1881-2001**. New York: Vintage.
- Morris, Benny. (2004). **The birth of the Palestinian refugee problem revisited**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nora, Pierre. (1989). Between memory and History: Les Lieux de mémoire. **Representations**, 26. Pp. 7-24.
- Peteet, Julie. (1991). **Gender in crisis: Women and the Palestinian resistance movement**. New York: Columbia University Press.
- Rouhana, Nadim, & Sabbagh-Khoury, Areej. (2017). Memory and the return of-history in a settler-colonial context: the case of the Palestinians in Israel. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 393-432). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sa'ar, Amalia, & Yahia-Younis, Taghreed. (2008). Masculinity in crisis: The case of Palestinians in Israel. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 35(3). Pp. 305-323.
- Sa'di, Ahmad H., & Abu-Lughod, Lila (Eds.). (2007). **Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory**. New York: Columbia University Press.
- Salamanca, Omar J.; Qato, Menza; Rabie, Kareem, & Samour, Sobhi. (2012). Past is present: Settler colonialism in Palestine. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 1-8.
- Sayigh, Rosemary. (1998). Dis/solving the "refugee problem". **Middle East Report**, 207. Pp. 19-23.
- Scott, Joan W. (2007). Gender as a useful category of historical analysis. In Aggleton, Peter, & Parker, Richard (Eds.). **Culture, society and sexuality: A reader** (pp. 77-97). London: Routledge.
- Spivak, Gayatri C. (1986). Can the subaltern speak? In Williams, Patrick, & Chrisman, Laura (Eds.). **Colonial discourse and colonial studies: A reader** (pp. 66-111). New York: Columbia University Press.
- Slyomovics, Susan. (1998). **The object of memory: Arab and Jew narrate the Palestinian village**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Thompson, Edward P. (2001). History from below. In Thompson, Dorothy (Ed.). **The Essential E. P. Thompson** (pp. 481-489). New York: New Press
- UNHCR. (2007). **Internally displaced people: Questions & answers**. Retrieved from: <http://www.unhcr.org/basics/BASICS/405ef8c64.pdf>
- UNHCR. (2021). **Internally displaced people**. Retrieved from: <https://www.unhcr.org/internally-displaced-people.html>
- Veracini, Lorenzo. (2015). What can settler colonial studies offer to an interpretation of the conflict in Israel-Palestine? **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 268-271.
- Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387-409.
- Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 133-171.
- Yacobi, Haim. (2007). From urban panopticism to spatial protest: The case of the 'mixed town' of Lydda. In Monterescu, Daniel, & Rabinowitz, Dan (Eds.). **Mixed towns, trapped communities: Historical narratives, spatial dynamics, gender relations and cultural encounters in ethnically mixed towns in Israel/Palestine** (pp. 223-258). London: Ashgate.
- Yazbak, Mahmoud. (1998). **Haifa in the late Ottoman period, 1864-1914: A Muslim town in transition**. Leiden: Brill.
- Yazbak, Mahmoud, & Weiss, Yfaat (Eds.). (2011). **Haifa before & after 1948: Narratives of a mixed city**. Dordrecht: Republic of Letters.
- Yiftachel, Oren. (2010). From Sharon to Sharon: Spatial planning and separation regime in Israel/Palestine. **Hagar**, 10(1). Pp. 71-103.
- Yiftachel, Oren, & Yacobi, Haim. (2003). Urban ethnocracy: Ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city'. **Environment and Planning D: Society and Space**, 21(6). Pp. 673-693.
- Zureik, Elia. (1979). **The Palestinians in Israel: A study in internal colonialism**. London: Routledge.

## الذاكرة كموقع مقاومة: تحرير التاريخ من أشر حاضر مستعمر

### أميرة سلّمي

#### مقدّمة

المستعمر، في حالته المهزومة والضعيفة، قد يبحث عن خلاص وهمي وسهل في ماضٍ بعيد؛ إذ من الأسهل النظر إلى ما كان بدلاً من البحث عمّا لا يوجد بعد. لكن هذا الخلاص من حاضر مهزوم وضعيف لا يمكن أن يتحقّق بالبحث عن الماضي؛ فالعودة إلى الماضي غير ممكنة، ولكن يمكن اختراع ماضٍ يلائم حاضراً بائساً يسعى لتأييد نفسه. من هنا توظيف المشاريع الاستعماريّة الرأسماليّة ومقاييلتها القوميّة للماضي في إضفاء شرعيّة على النظام الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ القائم في الحاضر، حيث تُعاد صياغة الماضي بما يعطي سيمّة الأصاله لحاضر غير قادر على تجاوز نفسه. لكن في حالة المستعمرين المناضلين من أجل الحرّيّة، تأييد الحاضر يعني تأييد حياة مستعمرة، أي نقض وإجهاض أيّ إمكانيّة تحرّريّة.

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

تاريخيًا، بقي جزء أساس من نضال المستعمرين قائمًا على تحرير الماضي من أشر الحاضر، حيث الحاضر مستعمر ومهزوم. لكن النضال هنا ليس لتسجيل تاريخ مجيد يعوّض عن حاضر مهزوم، بل لبحث عن ماضٍ يكشف هزيمة الحاضر، ويفتح الإمكانيّة لمستقبل لا يكرّر ما هو حاضر. هذا البحث عن ماضٍ مُغاير لما هو حاضر كان الأساس الذي صوّر معظم ما كُتب عن النضالات المناهضة للاستعمار على أنّها "قبل \_ استعماريّة"<sup>1</sup>. وسواء كان هذا

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

الحال فيها كلّها أو في بعضها، تبقى الحقيقة أنّ الكتابات المناهضة للاستعمار لا تقوم على أساس إمكانية استعادة ما مضى قبل \_ استعماريّ، بل على أساس أنّ في الماضي ما يشير إلى إمكانية عالم آخر لا يعود فيه وجود للاستعمار.

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

وبحسب نيتشه، نحن البشر مقيّدون بالماضي، نسير حياتنا مكبّلين بسلسله، وتتفوّق علينا سائر الحيوانات في قدرتها على النسيان. مع ذلك، يمكننا نحن البشر -على نحو ما يتّضح من الأشكال الثلاثة السابقة لاستخدام التاريخ- أن نعيد صياغة علاقتنا بالماضي بحيث لا يصبح قيدًا مكبّلًا لنا. في جينالوجيا الأخلاق، يبيّن نيتشه (Nietzsche, 1989) أنّ الحياة التي تتمتع بالقوّة والصحة -سواء في هذا حياة الفرد وحياة الثقافة- تكون قادرة على أن تقرّر ما تتذكّره وما

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

## تحرير ذاكرة مستعمرة

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

المستعمَرُونَ يجدون طريقة للتصالح مع ذواتهم المستضعفة في التعامي عن الحاضر المستعمَر، وتثبيت النظرة على ماضٍ مَجدٍ قبل-استعماريّ. على نحو فعليّ، المستعمَر بحاجة إلى الماضي في مشروعه التحرّريّ؛ فالماضي يذكّره أنّ ما هو حاضر ليس طبيعة الأشياء، أنّه كان هناك ويمكن أن يكون هناك ما هو مختلف عمّا هو حاضر، وهذا يتضمّن رؤية ما هو قائم ونزع سِمَة الطبيعيّة والألفة عنه. في زمن الاستعمار، المستقبل نفسه يكون مستعمَرًا من قبل الحاضر، من خلال إدماج المستعمَر في زمن المستعمِر ضمن تعميم تاريخ أوروبا الحديث، مثلاً، باعتباره تاريخ البشريّة ككلّ، بحيث يبقى الماضي المكان الذي يتجاوز منه المستعمَر ما هو قائم إلى ما يمكن أن يكون. بحث المستعمَر هنا يكون عمّا هو مخفى ومدفون من قبل الحاضر، لكن هذه الحركة نحو الماضي مهدّدة دائمةً بالانزلاق إلى فخّ التشييء بدلاً من إتاحة المجال لحياة حرّة، من خلال اللجوء إلى تاريخ أسطوريّ يكون هروبًا من الحاضر بدلاً من معارضته ومواجهته. عندما يكون الحاضر منحطًا ووضيغًا، فإنّه

يبحث عن العَظْمَة في ماضٍ مُسَيَّأً (Marx, 1978). عندما يغلق الجمود أيّ إمكانيّة للحركة أو التغيير، فإنّ الموت هو ما يُستحْصَر من الماضي ويُعطى قناع الحياة؛ الماضي هنا ليس إيجاد أفقٍ لِمَا هو آخَر ومختلف، بل تبرير لموت الحاضر.

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

حياة الفلسطينيين المقتلَع من أرضه، كما تظهر في نصوص کنفاني، هي حياة من بؤس وفقير وذلّ تأتي ثلاثتها مع عدم القدرة على الفعل والقتال من أجل المصير. ومعها يأتي نوع من محاولة حماية الذات من وعي بالظلم الذي لحق بها، وعجزها عن دفعه من خلال الإنكار والوهم، ومن خلال محاولة خلق ماضٍ آخَر غير ذلك الذي يذکّر بالأذى، أو بمحاولة تطبيع ما هو حاضر، مع إحالة كلّ ما هو ظالم فيه إلى عالم غير مرئيّ ضمن الماضي الآخَر الذي بواسطته يُكبَّت الحاضر ويُنکّر. لكن جميع هذه المحاولات، التي تنکر ما هو موجود، لا يمكنها إلّا أن تعيد إنتاج حاضر من الظلم والاضطهاد ضمن حياة مريضة أو محتصرة على نحوٍ لا نهائيّ.

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

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

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

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

عمليّتا التذكّر والنسيان عند كلّ من سيزير ونيتشه تعتمدان على قوّة الحياة في الإنسان، فمن يتمتّع بقوة الحياة يعرف متى يتذكّر ومتى ينسى، فهذه معرفة فطريّة توجد في خدمة الحياة. ما هو طبيعة داخلية -أي التوق للحريّة والقوّة، بدلًا من القيد والضعف- يحتاج أن يُعدّى بحيث يتمكّن المستعمر من أن يتغلّب على كيانه كمستعمر. التمرد تكون له هذه القيمة لأنّه يحرك ما هو راكد ومدفون، محرّكًا بذلك قوّة الحياة ومعها عمليّات التذكّر والنسيان التي تساعد الإنسان على تخطّي حاضره.

المستعمر الذي يلجأ إلى الهروب والفرار بدلًا من المواجهة، وإلى الإنكار والنفي بدلًا من التأكيد على حالته المستعمرة، يُحوّل شعوره بالغبن والظلم إلى حقد وكراهية موجّهة نحو الذات، ناتجة عن وجود شعور مستمرّ ومكبوت لديه بالذنب بسبب دَيْن غير مسدّد. هذا الشعور بالذنب يبيّم حالة أيّ كائن مخضع، وهو يأتي -على نحو ما يصفه نيتشه- من كبت حرّيّة الغريزة، من نكران الذات، ورفض حَمَل مسؤوليّتها، وطمع الحاجة إلى التمرد. هذه العمليّة تتضمّن بالضرورة أيضًا خلق "أنا" وآخر، آلهة وشياطين لا تمثّل أكثر من اغتراب

وانفصال الإنسان المُخَصَّع عن ذاته مُشكَّلةً عقلائيَّةً تساعد على تبرير وجوده والحفاظ عليه (Nietzsche, 1989, p. 92). الشيطان هنا يكون كلُّ ما هو منكّر ومكبوت من ذات الإنسان، فلا وسيلة لتخليصه من شعوره بالذنب لتقصيره بحقِّ ذاته، لقبوله بخضوعها، سوى أن يحوّل جزءًا منها إلى آخَرٍ شيطانٍ يستحقُّ الإخضاع. هذا الآخَرُ الشيطان في حالة المستعمر، على العكس من الأوروبي الذي وجد في النساء، السود، والمستعمرين آخَرَهُ، يكون هو ذاته. من هنا يمكننا فهم كُزّه المستعمرين واحتقارهم لذواتهم ما داموا في حالة من العجز والخضوع.

وبحسب كلود مكاي، عمليَّة الإنكار والاستثناء والكبت هذه تشكّل جزءًا أساسيًا من كيان المستعمر. فالمستعمر الأسود يتعلّم -على نحو ما يبيّن مكاي- أن يحتقر ذاته ويعظّم من يستعمره. في مارتنيك، البلد الكاريبيَّة المستعمرة فرنسيًّا، الأسود يشعر بفخر لعلاقته (الاستعماريَّة) بفرنسا، وكلّما رأى نفسه أقرب إلى ما هو فرنسيّ سَعَرَ أَنَّهُ أبعد عن كونه أسود. ينكر المارتنيكيّ أيّ انتماء إلى أفريقيا، ويؤكّد على ذلك بابتعاده عن الأفارقة. ولكن أفريقيا حاضرة في العالم الأبيض، بوجود السود فيه، وهذا الحضور هو ما يكرهه الأسود الذي ينكر سواده، كما يكرهه المستعمر الذي ينكر استعماراه، وهو مقتنع أَنَّهُ لولا هذا الحضور لِمَا هو أفريقيّ "لَكُنَّا محبوبين، محترمين، ولكن ... (McKay, 2000, p. 171). المارتنيكيّ الذي يتمتّع بمساواة قانونيّة مع المواطن الفرنسيّ ينكر تاريخه، لأنّ العبوديّة بحسبه تمثّلها أفريقيا، وهي جزء من كيانه الذي يريد الهروب منه، والإنكار والكبت والإسقاط على آخَرٍ يشنّقه ويفصله عن ذاته. هذه إستراتيجيَّته لإثبات أَنَّهُ ليس آخَرٍ مستعبداً، بل هو ذاتٌ مثل الذات المستعمرة، وهذا يمكّنه أن يجد لنفسه أفريقيا أكثر سوادًا منه أو أكثر أفريقيَّةً منه، وبذا هو يحتلّ مكان الآخَر ويتيح لنفسه أن يكون الذات البيضاء. لكن هذه الذات، التي لا يمكنها أن تكون بيضاء تمامًا، تبقى في حاجة مستمرة أن تقوم باستعمار وقمع ما هو أسود فيها.

وهناك دائمًا هؤلاء الذين لا يمكنهم تجاوز حقيقة كونهم لم يُصنعوا على صورة الله بل على صورة الشيطان، هؤلاء الذين يعتقدون أنّ كونهم سودًا يعني أن يكونوا موظّفين من الدرجة الثانية، بانتظار عرض أفضل وصعود للأعلى؛ هؤلاء الذين يضربون طبول المساومة أمام أنفسهم، هؤلاء الذين يعيشون في جحرم المحصّن؛ هؤلاء الذين يسترون أنفسهم بشبه تحوّل مختال؛ هؤلاء الذين يقولون لأوروبا: "أترّين: يمكنني أن أنحني وأن أرحف، مثلك أقدم احترام، باختصار، لست مختلفًا عنك، لا تهتمّي بجلدي الأسود، الشمس جعلته كذلك (Césaire, 1983, p. 79).

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



بدلاً من الإثبات والمواجهة، يحوّلان دون إيجاد طريق للخروج من مناهة العقوبة المستمرة هذه للذات. الوضع السابق ليس سِمة للحياة بل للموت، وهو يأخذ -في المعتاد- شكل حياة مَيّية، حيث المكونات الأساسية تتضمّن العجز والضعف والجبن. سيزير، في مواجهة هذا الوضع، كتب عن العبودية، وقصد استثارة حركات تؤدّي إلى تدمير وتكسير وشقّ وخرق وهزّ جدران الإنكار التي يقوم عليها الحاضر المستعمر. هذه الحركات يمكنها أيضاً أن تظهر على السطح وتخرج وتسقط وتزيل الكيان المستعمر الأسود: "سفينة العبيد تتصدّع في كلّ مكان [...] بنها يقبض ويرتدّ صدى [...] الدودة الشريطية المريعة لبضاعتها تلتهم الأحشاء التنتة لرضاعة البحر الغريبة!" (Césaire, 1983, p. 79)، حتّى لو تضمّنت هذه الحركات قتل هذا الكيان المستعمر، إذ فقط "بدمه المراق" يمكن "للحالة السوداء أن تعيد اكتشاف المذاق المرّ للحريّة" (Ibid, p. 81). الأسود عليه أن يعود بالذاكرة إلى بواخر العبيد، وسيكون عليه أن يقف ويواجه كلّ ما جاء ويأتي في طريقه خلال الثلاثمئة سنة من رحلة العبودية حتّى يتمكّن من التحرّر.

يحارب سيزير المواقف الخانعة عبّر تأكيد مؤلم ومثير للغضب، ومن خلال مواجهة العبودية، بمعاناتها، جروحها، هزائمها، خياناتها وفقرها: "كنت أختبئ وراء قَدْر مغرور أسميته أنا، كنت أختبئ وراءه وفجأة كان هناك رجل على الأرض، دفاعاته الضعيفة مبعثرة / مواظمه المقدّسة مَدُوسة تحت الأقدام، خطابته المتحدّقة تنرّ هواءً من كلّ جرح. هناك رجل على الأرض / وروحه عارية / والقدر ينتصر بمشاهدة هذه الروح التي تحدّت الانساخت في الوحل الموروث" (Ibid, p. 65). لدى سيزير، التأكيد على العبودية يتضمّن تحريصاً واستنفاراً لمشاعر العار والغضب. بدلاً من الإنكار وتغطية الجروح، الشعور بالعار والغضب يُحوّل القبول السلبيّ إلى رفض وتمرد؛ بينما غياب هذه المشاعر ليس عَزْماً لحياة مسالمة ومتصالحة مع نفسها، بل هي عَزْض لحياة من الخضوع، حياة عقيمة لا تُنتج سوى ذاتها وتحوّل دون وجود إمكانيّة لحياة أخرى، كما كانت الحال بالنسبة للمتمرد في مسرحيّة "وصمت الكلاب"، حيث البطل يرى نفسه "حاصداً مهزوماً للحم بليد" (Césaire, 1990, p. 25)، في إشارة إلى عدم جدوى فعله الثوريّ أو عُمَم هذا الفعل في مجتمع قَبِل لنفسه هزيمة وكياناً مستعمرًا، معقلاً إيّاها بإنكار كينونته المستعمرة وتجاهلها، عقلنة مفروضة بالضعف والخوف من قمع السلطة من جهة، ومن الفقر والجوع من جهة أخرى. كان سيزير يرى في التذكّر حرباً على عمليّات الإنكار والعقلنة المهزومة؛ فتذكّر الماضي يشكّل كشفاً للجروح، وإثارة للألم والغضب الذي يحمل معه القدرة على المواجهة والقتال، ومع هذه يصبح ثمة احتماليّة لحياة أخرى، ويصبح من الممكن التخلّص من كينونة العبد.

الماضي الذي يترك آثاره وجروحه على أجسادنا يصبح شيئاً يسكننا كما نَسكنه، يتحوّل إلى منطقتنا المظلمة، مصدرًا للقوّة، ونبعًا لا ينضب للقتال من أجل الحياة. أمّا إذا كُتبت ومُنِع من الوصول إلى وعينا، فإنّه يتحوّل إلى معيق للحياة (Lorde, 1984)، كما هو الشأن في حالة أبي الخيزران<sup>2</sup> في رواية كنفاني "رجال في الشمس"؛ فالذاكرة عند أبي الخيزران لم تتمكّن من تغيير شيء في حاضره، إذ هي معاقبة بشعوره بعدمّيّة الحياة المطبوعة على جسده. قبله بأنّ حياة نصف رجل أفضل من الموت عَنَى أنّه فعليًّا مَيّت، والذاكرة في حالته لا يمكنها أن تعمل على توليد حياة أخرى (كنفاني، 1994، ص 109-110).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الآن سوف أضطاد هناك لسان الليل الحقود بمسحه<sup>3</sup> الهامدا! (Césaire, 1983, p. 85).  
 ثمة صورة شبيهة نجدها في كتاب فانون "بشرة سوداء، أبقعة بيضاء"، حيث كلّ محاولة  
 للأسود للخروج ممّا شكّل على أنّه الأسود العبد ترتطم بجدار، ويكون على الأسود الالتفاف  
 ومحاولة إيجاد طريق آخر (Fanon, 1967).

في قصيدة "مذكرات العودة إلى البلد الأصلي"، السقوط المتكرّر في "الحفرة السوداء الكبيرة"  
 ليس هرباً إلى الماضي كتعويض عمّا هو حاضر. في الحقيقة، سيزير ينفي أيّ ماضٍ عظيم  
 للأفريقيّ المستعبّد، ما يراه المستعمّر في ماضيه كما في حاضره هو العبودية والضعف  
 والاستكانة، حياة دون طموح، دون رغبة أو قدرة على القتال. الصبر على العبوديّة كان الإنجاز  
 الوحيد الذي حقّقه الأسود. المتكلّم في القصيدة يجردّ نفسه من ملجأ آخر، مغليّاً السماء التي  
 كان يعتقد أنّه بإمكانه فتحها بالبحث عن أفريقيّا ضائعة في الماضي (Césaire, 1983, p. 61).  
 لكن تأكيد العبوديّة على أنّها تاريخ الأنتيلي ليس قبولاً أو خضوعاً؛ ففي هذا التأكيد مواجهة مع  
 ما يُنكر، ما يُراد نسيانه، ولكّنه بدلاً من أن يُنسى يُكَبَّت ويبقى جرحاً لا يلتئم، مصدرّاً للشعور  
 بالعار يُطمّر بدلاً من الثأر له. الأسود المستعبّد بحاجة لأن يرى نفسه كعبد حتّى يتمكّن من  
 انتزاع العبد من داخله. التأكيد هنا ليس كون الأسود ضحيّة، بل هو فتح للجرح ومحاولة  
 لإخراج الإهانة والذلّ من جسد وكيونة المستعمّر ليستعيد قوّة الحياة وروحها، التي هي  
 -لدى كلّ من كنفاني وسيزير- الشرط الأساسيّ لحياة حرّة. النضال الحرّ يتطلّب استذكّار  
 عناصر من الماضي، لا تكون تكراراً لِمَا كان، بل تعبئة لِمَا هو مختلف، للتوتّر الذي يجلبه  
 للحاضر، و "الذي يمكنه أن يحركنا نحو مستقبل لا يكون في مستطاع الحاضر فيه أن يتعرّف  
 على نفسه" (Grosz, 2004, p. 117).

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

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

## في مواجهة الحاضر

بعض من الماضي يمكنه أن يعطي أفقاً للمستقبل، ويمكنه أن يتيح لنا رؤية الحاضر كما لا يريد الحاضر أن نراه، كما يمكنه أن يرينا إمكانيّة وجود حياة أخرى. تذكّر حدثٍ يعني تذكّر أنّ الأشياء موجودة وتنتهي، بينما من ليس له حاضر لا يمكنه مواجهة هذه الحقيقة من حقائق الحياة، وبالتالي لا يمكن أن تكون له ذكريات؛ وبدلاً من ذلك يعلن: "لم يحدث أيّ شيء، ولا لأول مرة". ما يفعله هو أن يبقى عالقاً في تكرار غير منتهٍ "دون نهاية، دون بداية، دون مستقبل" (Blanchot, 1982, p. 30). وكما يتبدّى في كتابات كنفاني عن نضال الفلسطينيين قبل احتلال فلسطين، وأثناء الاحتلال وبعده، في قصصه ورواياته عن النضال ضدّ الاحتلال عام 1948، وبعد عام 1967، التذكّر -على نحو ما نجد في روايته "ما تبقى لكم" و "عائد إلى حيفا"- هو قوّة إيجابية وثوريّة عند مواجهة حاضر مستعمر ومهزوم. يبيّن أنّ هذه المعركة ليست بين الحاضر والماضي، بل بين ما هو ثوريّ في الحاضر والماضي، وما هو مهزوم وانهزاميّ فيهما. فقدرتنا على التذكّر تبقى مرتبطة بمدى قدرتنا على مواجهة الألم الذي يتضمّنه التذكّر، لأنّ وعينا يعمل كما يبّين والتر بنجامين كقوّة تحميّننا ممّا يهدّدنا بالألم، تعمل على صدّ الحدث وتفصيل وقوعه الحقيقيّة في الماضي (Benjamin, 2007)، وتصدّ حتّى قدرتنا على تحديد معالمه. يبيّن أنّ وعينا، مع ذلك، لا يستطيع أن يحول دون عودة الآثار التي ترتبت على الحدث في أنفسنا، فهذه تبقى خارج نطاق عمله. وعندما تلاحقنا آثار مأساة من الماضي ما زلنا نهرب منها حتّى الآن، وإنّ على نحو غير واعي، نجد أنفسنا نشعر بأننا في الموقف الذي نُضطرّ فيه إلى الاختيار بين مواجهة الموت، والهروب (كنفاني، 1987، ص 45).

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

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

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

في رواية "ما تبقى لكم"، حامد، الفلسطينيّ المقتلّ، مع أب ميّت وشعور مستمرّ بالعجز وعدم القدرة على الفعل، وأمّ مفقودة وحين وانتظار مستسلم لاستعادة ماضٍ مفقود، يصبح مجبرًا على الحركة والفعل عندما يجد نفسه مواجهًا بخيانة زكريّا مرتين: عندما وشى بالفدائيّ، وعندما تسبّب في حَمَل أخت حامد دون زواج، وكذلك مواجهًا ببراءته (عجزه) عن الفعل والمقاومة مرتين. عندما يكشف حامد أنّ السّمة الرئيسيّة لحياته أصبحت التأجيل المستمرّ لكلّ شيء، يبحث عن خلاص من حياة الذلّ والعجز التي يعيشها بالبحث عن ماضٍ مفقود، عن أمّه التي بإمكانها أن تعيد الأشياء كما كانت (أو كما يجب أن تكون). فالأمّ تصبح بالنسبة له المستقبل الأفضل الذي يحلم به ويسعى إليه عندما يهرب من قسوة الحاضر. في بحثه عن الماضي المفقود، وعلى الرغم من أنّه بحث لا يؤدّي إلّا "لضياع بلا قرار" (كنفاني، 1994، ص 202)، هناك شيء من التحرّر، تحرّر يترافق مع الحركة التي يتضمّننها البحث. ففي البحث عن الماضي، ثمة نوع من إعادة اكتشاف الذات. في الحركة نحو الماضي، كما في السباحة بين الأمواج، شعر حامد بنفسه "قويًا وضخمًا ويتدفّق بصلابة لا تصدّق ولكنّه مملوء أيضًا، بالعجز المهيض الكامل" (المصدر السابق، ص 162). حركة حامد نبعث من اليأس والغضب في آن واحد، بينما توقفت حواسّه وقدرته على التفكير عن العمل. لكن ما واجهه بعجزه هو فقدانه لوجهته في بحثه عن وهمٍ غدّاه بفشله وعجزه. مع ذلك، مواجهة حامد مع عجزه لا تؤدّي إلى أكثر من كشف هذه الحقيقة، بحيث لا تشير إلّا إلى فراغ، فراغ دون أفق، ممّا أعاد حامد إلى حاضره البائس حيث يبقى متردّدًا بين كينونة الفدائيّ الذي كان ينبغي أن يكوّنه وفشل، والعميل شبه الميّت الذي أصبح الآن زوج أخته ويسكن بيته. المواجهة مع العدو وعدم القدرة على الالتفاف عليها أو تأجيلها أو تحويل مسؤوليّتها إلى آخر أعطته الشعور بالرغبة والقدرة على القتال (المصدر السابق، ص 204). مواجهة الخطر أعادت الحياة لحواسّه، وشعوره بقوة جسده لم يرافقه هذه المرّة شعور بالعجز.

ما حدث في حالة حامد أنّ الزمن توقّف في لحظة المواجهة. هذا التوقّف بدأ مع ثورة حامد على حركة الزمن الدوّراتية غير المنتهية، والتي معها صار كلّ شيء في حياة الفلسطينيين المقتلَع من أرضه مؤجّلاً، فحلقة التاريخ المتّصلة يمكن خرقها كما يرى بنجامين عندما نتوقّف عن رؤية الحاضر كمرحلة انتقالية، عندما ننتبه أنّ الزمن يقف مكانه، ولا يعود باستطاعته أن يعبداً بالخلاص. التوقّف عند "زمن الآن" يمكّننا من الإمساك بالتشكّلات التي تحمل توترات، وتحويلها من خلال الصدمة التي يتضمّن هذا التوقّف إلى كلفة متبلورة (Benjamin, 2007, pp. 262-263). بهذه الطريقة، لن يستطيع المرء أن يهرب أو يلتف على ما هو قمعيّ في الحاضر، سواء أكان آتياً من الماضي أم من الحاضر، ما دام لا يزال قائماً؛ فعنده وبمواجهته علينا أن نقف، وإلا فإننا نعود للالتفاف عليه، أي إلى الحركة الدائرية التي لا تتضمّن أيّ تجاوز لِمَا هو قائم، بل تتضمّن إعادة إنتاج له.

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

حياة الفلسطينيين الحاضرة قد تكون حياة صراع واشتباك مستمرّ من أجل البقاء اليوميّ، لكن ما دامت ليست من أجل الأرض فهي ليست المعركة التي بإمكانها أن تحرّر الفلسطينيين من حياة معلّقة بساعة تدور دورتها الدائرية، كما يظهر في رواية "ما تبقى لكم"، حيث الساعة تبقى بطلاً أساسياً في الرواية ما بقي الفلسطينيون عاجزاً عن اختراق هذه الحركة الدائرية، وحيث يلتحم حامد بجسد الأرض من جهة، وبمواجهته مع العدو من جهة أخرى، بدلاً لهيمنة الزمن الدائريّ على حياته، ويتكرّر هذا الموقف مع مريم، أخت حامد في موقف مواجهتها مع زكريّا وقتله.

الحياة الحرّة تستدعي السؤال عمّا يأتي فيما بعد، والذي يستدعي طرحه إيقاف الزمن الدائريّ. في "أبعد من الحدود"، يطرح الفلسطينيون المقتلَع عند غسان كنفاني السؤال عندما يكتشف نفسه كآخر مستعمر. عندما يكتشف بطل القصة أنّ جرحه النازف كان ناتجاً عن هروب (كان مهذّباً بإلقاء القبض عليه من المسؤولين في البلد المستضيف) بدلاً من أن ينتج عن محاولته اجتياز الحدود إلى فلسطين. ويكتشف البطل الفلسطينيون نفسه كمطارذ وهارب، كضحية وموضوع سياحة وشفقة، أي يكتشف وجوده كآخر. هذا الاكتشاف يضعه



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

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

وعلى نحو ما رأينا في حالة حامد، وكما في أعمال كنفاني على وجه العموم، وأعمال غيره من الكتاب المناهضين للاستعمار، الخطوة الأولى للحركة نحو ما هو آخر تكون بتحويل النظر إلى الماضي، الذي يُستحضر من خلال التذكّر. التذكّر نفسه يكون محقّرًا بحدّث معيّن في الحاضر، ممّا يؤكّد أنّ ما نتذكّره من الماضي ما زال له وجود في الحاضر وإنّ كان مطمورًا وغير مرئيّ. ما نتذكّره قد يكون قوّة، وقد يكون مّصدر ضعف، لكن قوّته وضعفه مرتبطة أيضًا بحالة الحاضر.

الذاكرة تعمل كمعرفة معارضة، فهي تستحضر صورًا من ماضٍ وحاضر يجب أن يُنسى حتّى تتمكن الكينونة الاستعماريّة من الاستمرار. التمرد يستحضر ذاكرة متمرّدة، بحيث تتحوّل هي نفسها إلى قوّة تغدّي هذا التمرد، لأنّها توقّر معارف من غير المفترّص أن تكون معروفة، متّجبةً وعيًا غير مضبوطٍ أو غير مدجّن. هذا الوعي ليس وعيًا تعويضيًا مزبّقا عن عظمة تعطي انحطاط الحاضر، بل هو وعي ينبع من الخروج على هذا الانحطاط، أي إنّه ينمو في مواجهة وحلّ الحاضر بدلًا من الغرق فيه مع إنكاره.

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

متصالحين مع حاضرهم. قصة المقاتل الذي فاتته المعركة لأنه انتظر بندقية، قصة الزمن الذي راوح بين كونه حليفاً وعدوًّا، هي قصة الحاضر كما هي قصة الماضي. وهذا ما يعطيها قوتها.

الماضي في القصة لا يعود كما كان؛ فثمة أشياء أخرى من الماضي لم يعد لها وجود في الحاضر: شجاعة هؤلاء الذين قاتلوا من أجل القرية، الذين حمّوها وخسروها عدّة مرّات حتّى لم يتبقّ منهم أحد؛ العروس التي باعها أبوها مقابل البندقية؛ الأب الذي باعها. فقط قصة الهزيمة غير المقبولة بقي لها صدى في الحاضر، كاشفة عن جرح لم يندمل.

الماضي في قصص كنفاني ليس شبحاً يُثقل على كاهل الأحياء، بل هو ذاك الذي ما زال له وجود مادّي في الحاضر؛ مادّيته لها قوّة التردّد والصدى. قد لا تكون مرئية، ولكنها قادرة على ترك أثر وتحفيز الحركة، في حالة المقاوم، الرجل الشجاع. الجرح لا يتحوّل إلى ضعف دائم يُفضي إلى حياة مريضة ومحتصرة، بل الجرح المفتوح والمرئي يصبح مَصَدراً للقوّة لمعركة أخرى، حتّى لو كانت الخطوة الأولى لهذه المعركة باتجاه الماضي، فهي كما رأينا أعلاه محكومة بالارتداد إلى الحاضر ومواجهته.

في "عائد إلى حيفا"، يقرّر سعيد وَصَفِيَّة (اللدان هُجْرًا من حيفا خلال نكبة عام 1948) الذهاب إليها بعد هزيمة عام 1967 وفتح الحدود من قبل الاحتلال الصهيونيّ. سعيد وَصَفِيَّة كانا في المكان، يعرفانه، يشعران به جزءًا من لحمهما وعظمهما. هما في المكان الذي اقتلعا منه. الماضي يندفع وكأنّه البركان (كنفاني، 1994، ص 344). ولكن الماضي والحاضر في حالة المستعمر يتداخلان ويختلط كلّ منهما بالآخر. التداخل نفسه يحدّث في ما يتعلّق بألفة المكان؛ فهم يعرفونه ولكنّهم يشعرون أنّه لا يعرفهم. في نصّ كنفاني، الذاكرة تُخبر عمّا فُقد، ولكنها لا تعيده. هي تُخبر عن خسارة المعركة، ولكنها أيضًا تُخبر عن ضرورة خوض معركة أخرى.

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

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

## أفق آخر

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

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

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

الشجاعة؛ الإيمان. في تمثيلية "الخالدون"، يستحضر كنفاني أبطالاً من التاريخ العربي القديم والمعاصر، ويعطيهم صوتاً يتفاعل مع الحاضر: فنسبته من الماضي تُعلم الحاضر الإيمانَ بحتمة النصر في معارضة للهزيمة التي تسكن الحاضر، بينما يكون عبد القادر الحسيني البرهان على أنّ الرعب الحقيقي يكمن في الحياة الذليلة المهزومة. وفي الحاضر، شخّص جمال عبد الناصر يذكّرنا أنّ الهزيمة لا يمكنها أن تكون أساساً للفرار ما دام نداء المعركة موجوداً بصرف النظر عن نتيجتها، لتتدخل نسبية مرّة أخرى مؤكدة أنّ سؤال النتيجة سؤال فلسفيّ يعيق الفعل، بينما يبقى الإيمان شيئاً "أشدّ دفْعاً للإنسان من الفلسفة". ويقول لنا العربيّ بن المهدي "إنّ الفلسفة أكثر شغلاً للفرار من الإيمان، وعالمنا اليوم يشكو من الفراغ الكثير" (كنفاني، 2009، ص 100)؛ فبينما يقدر أبطال كنفاني الفعل البطوليّ بالعقيدة والإيمان، يبقى الفكر والفلسفة وكأتهما بديل وتعويض عن المعركة التي يجب أن تُخاض.

لدى كلّ من كنفاني وسيزير، الحرّيّة تكمن في الإيمان بإمكانية وجود عالم آخر فيه حضورٌ للعاطفة والأخلاق والإيمان. هذه المفاهيم -لدى كنفاني وسيزير كليهما- قادرة على مواجهة عالم "لم يعد يؤمن إلا بالمعادلات والمادّة" (المصدر السابق، ص 144). لكن هذا لا يعني الاكتفاء بشعور رمزيّ بالتفوّق الأخلاقيّ، بل هذا الإيمان بالأخلاق والعاطفة بحاجة لأن يتجسّد مادّيّاً إبان النضال؛ إذ إنّ الإيمان بالأخلاق عند كنفاني ليس أيديولوجياً تخلق "إنساناً قطيعاً"، بل هو الذي يعيد الإنسان إلى كونه إنساناً.

في قصة كنفاني "شيء لا يذهب"، يسعى البطل لوضع باقة ورد على قبر الخيّام، معتقداً أن هذا ما أرادته منه ليلي البطلة التي قاتلت واستشهدت من أجل فلسطين. لكن من المحتمل أنّ ليلي ليست كائنًا حقيقيًّا وُجد ومات، بل قد تكون كياناً وهمياً خلقه "إنسان لا يعيش على أرضه"، إنسان غير قادر على التغيير، "ميت لا فائدة منه"، لأنّه بحث عن شيء يتذكّره. لكن ليلي التي يتذكّرها أرادت "أن يبقى لها شيء لا يذهب" (كنفاني، 1987، ص 67)، وباقة ورد على قبر هي شيء يذهب. في نسخة غير منشورة من القصة نفسها، يبيّن كنفاني أن البحث عن ليلي كان بحثاً عن "القاع الطيب" في شخصيّة الراوي الذي استعاض عمّا في داخله بخيال سقيم يقيد قدرته على الفعل بدلاً من أن يحزّره، بينما الوصول إلى هذا القاع هو تحرير له من خيال استعاضيّ وبالتالي من حالة العجز التي يعيشها (كنفاني، 2009، ص 73).

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

استعادة روح الثورة قد تكون هي الفكرة من مجموعة كنفاني "عن الرجال والبنادق". فمع أن أبطالها لا يمكنهم أبداً أن يكونوا رموزاً أسطورية، حيث إنهم كانوا جميعاً فلاحين مفتقرين للقوة، يحملون أسلحة غير ملائمة، وفي معظم الأحيان لا يحققون نصراً، فإن قوتهم وإنجازهم الوحيدين كانا شجاعتهم، وأفعالهم البطولية تشكّل نموذجاً وقوة دافعة للمقاتل في الحاضر والمستقبل (حمود، 2005، ص 56).

في المجموعة القصصية "عن الرجال والبنادق"، يروي كنفاني قصص تمرد الفلاحين ودفاعهم عن الأرض. ولكنّه يبيّن كذلك افتقارهم إلى القوة العسكرية التي تمكّنهم من ربح المعركة. المستعمر يسيطر على الفضاء وعلى أرض المعركة. الفلسطيني لا يسعه إلا أن يقاتل من الأرض أو من تحتها (كنفاني، 1987، ص 655)، وشعورهم بالقوة جاء من معرفتهم بالأرض. كانوا يعرفون كلّ حجر، وكلّ شجرة، بما في ذلك تاريخ كلّ شجرة (المصدر السابق، 677). لم يملكوا أسلحة، مع أنهم حاربوا، إلا أنّ القتال بأيديهم العارية لم يسعفهم لتحرير صفاً والافتقار إلى الأسلحة ليس مبرراً لكيان مهزوم؛ فالضعف والعجز يحلمان معهما شعوراً بالمرارة والعار ويتحوّلان إلى قيد. كنفاني يخبرنا هنا، كما في كتابه عن ثورة عام 1936، أنّ خسارة المعركة كانت لافتقار الفلسطيني إلى السلاح، فضلاً عن اعتماد الفلسطيني على الآخرين لتوفير الأسلحة. الإنسان لا يستجدي السلاح. الرجل يحصل على سلاحه (المصدر السابق، 708). كنفاني لم يلمّ الفلسطيني على الخسارة، فالإنسان لا يمكنه أن يفعل أكثر من أن يقاتل، ولكن الفلسطيني يصبح مذنباً ومداناً ما لم يقاتل. كنفاني هنا لا يسعى إلى مواساتنا أو إدانتنا على ما ضلّنا فيه المعركة، بل يدكّرنا أنّ هناك معارك أخرى علينا أن نخوضها، للخروج من حالة الهزيمة التي نعيشها في الحاضر كالتّي عشناها في الماضي.

بحث كنفاني في ثنايا الذاكرة عن الطاقة الكامنة داخلنا، ما أسماه نيتشه (1989) غريزة الحرّيّة والتمرد التي يعمل عالم الرأسمالية على كبتها تحت مسميات الحضارة. فسالم، الشهيد في رواية "ما تبقى لكم"، هو الذاكرة الباقية التي تحوّل دون استسلام حامد لحاضر الهزيمة والخيانة الذي يمثله زكريّا، وبقي تذكرة مستمرة لحامد بفقدانه للبطولة وتذكرة مستمرة له بالحاجة إلى استعادتها. التذكّر هنا ليس هروباً إلى الماضي، بل هو استحضار للطاقة الكامنة داخل الفلسطيني في حاضر مهزوم.

لم يكن كنفاني يبحث عن أبطال لأنصاب تذكارية ضمن مشروع دولة وطنية مقابل تلك الاستعمارية، بل كان يبحث عن الحرّيّة في عالم الجميع فيه ذواتٌ مُخضّعة، مع حفظ الاختلاف في أشكال الخضوع ضمن تقسيم العمل العالمي. وبما أنّ الحاضر الرأسمالي أغلق أيّ أفق آخر غيره، مهدداً بمقولة نهاية التاريخ (Marx, 1978) أيّة محاولة لإيجاد أفق آخر، فإنّ كنفاني -على نحو ما نجد لدى سيزير- يبحث عنها في قاع وجود المستعمر، في ما هو

مطمور وغير مرئي، في مقاومة لا تقتصر على أن توجه ضد هيمنة ثقافة غربية لا يرى فيها مجال لوجود حر، بل تتجاوز ذلك لتكون مقاومة لأسطرة الماضي. في حالة المقتل من أرضه، مثل حالة السود في الأمريكيتين أو في أوروبا، كما في حالة من هو على أرضه ولكنّه مفصول عنها بالعلاقات الاستعمارية والرأسمالية، العودة إلى الأرض الأصلية قد تكون أمرًا مستحيلًا (Kane, 1963, p. 150)؛ في قصة الشيخ حميدو قدم كين وصفًا لطغيان معرفة غربية ونمط حياة حداثي متعزّين على حساب نمط الحياة والمعرفة الأفريقية، بحيث لا يبقى من الماضي في هذه الحالة شيء مادي أو جسدي، ولكن في الوقت نفسه يبقى هناك أثر معيّن وشعور معيّن، و "كلمات المعلم المحفورة بالنار داخل طلابه" (Ibid, p. 63).

ما يوجد من الماضي في الحاضر لا يكون ميّثًا، بل هو مفتاح معلق على جدران غرفة في مخيم اللاجئين. المفتاح يرتبط ويشير ذلك الجزء من الذي ينتمي إلى حياة أخرى ونمط آخر من العيش. المفتاح ليس أصلًا ولا يشير إلى أصل، ولكنّه يحمل معه ريح القرية التي اقتلع منها حامل المفتاح. المفتاح يربط الوطن بالأرض. المفتاح بانفصاله عن البيت الذي كان مفتاحًا له، وعن الأرض التي كان يحرقها فأس يشبهه، يتحوّل إلى مجرّد مفتاح معلق على الحائط، ولا يعود يشير إلى حياة أخرى اقتلع منها صاحبه. لكن إذا كان صاحبه في حاضره المُطَبَّع غير قادر على رؤية حياة أخرى في المفتاح، فإنّ الطفل -الذي لم يتعلّم تطبيع الواقع بعد عندما يراه يتحرّك- يرى فيه شيئًا بالفأس التي تحرث الأرض.

في قصة كنفاني، المفتاح ليس رمزًا للوطن، وليس رمزًا لشيء ضاع ولا يمكن استعادته؛ ولكنّه الشيء الذي يحمل معه حياة مدفونة لكن ليست ميّثة، وإنّ بدت كذلك. أن يذكر المفتاح الصغير بالفأس يعني أنّه حتّى في حاضر مخيم اللاجئين حياة القرية ما زالت موجودة في مكان ما فيه، وهي قابلة لأن تتدفّق مرّة أخرى عند استشارتها. الوطن، كما تقول منه-ها تُرنه في كتابها عن الحياة في مكان غير الوطن، متجدّد في الجسد، في الإمكان رؤيته في السماء وشمّه وتدوّقه في الماء، أو سماعه في الصمت أو في اللغة الأم (Trinh, 2011, p. 12). في قصة كنفاني، الحاضر الميّث لا يمكنه أن يرى الحياة الكامنة في المفتاح، ولكن الطفل (المستقبل واحتمالية حياة أخرى) يمكنه أن يرى ما هو كامن.

لدى كنفاني، البحث في الذاكرة كان بحثًا عن الروح الإنسائية، تلك التي رأى أنّه لم يعد لها وجود في عالم المادّة. من هنا جاء الربط بين البطولة في قصصه وحياة القرية الفلسطينية (حمود، 2005، ص 60). ربّما أراد كنفاني -كما تقول حمود- أن يطرح التاريخ من وجهة نظر شعبية، ولكنّه أيضًا وبشكل أكثر أهميّة أعطى التاريخيّة معنى يربطها بالروح الإنسائية وقدرتها على المقاومة والنهوض. ففي رواية "العاشق"، تكون الروح الإنسائية هي البؤرة والنواة التي يتشكّل حولها نسيج حكايات الماضي والحاضر. هذه الروح مستمدّة من روح

القرية الفلسطينية التي تتسم بعشق الأرض، وبالاستماتة في الدفاع عنها. "العاشق" كانت عن بطل متمرد، يحمل عدّة أسماء ويمارس عدّة مهن، ينتقل من قرية إلى أخرى ولا يرتبط بشيء سوى الأرض والخيل. العاشق كان مطارداً من ضابط إنجليزي، وفي القصة يبدأ نسج الحكايات عنه عند إلقاء القبض عليه. وبينما تنسج منه الحكايات بطلاً أو مجرماً أو كائناً أسطورياً، فإننا نراه في زنزاته يختنق بالجدران التي تحيط به، وتبقى الحكايات تعكس الواقع المهزوم والضعيف الذي أنتجها.

لم يسع كنفاني إلى إعطاء الفلاح الفلسطيني سمة البطل الأسطوري، ولا إلى تحويله إلى ضحية للاستعمار بحاجة إلى من يتحدث باسمه، بل كان يبحث في حياة الفلاح الفلسطيني عن نظام قيمى آخر (Kilpatrick, 1976, p. 57). عن الأخلاق والعاطفة التي يمكنها أن تتجسد على هيئة فعلٍ مقاومٍ في مقابل مادية المدنية الحديثة، بينما في الوقت نفسه ترفض حياة القطيع سواء أكانت تأتي من عالم القرية أم من عالم المدنية الديمقراطية حيث يتماثل الجميع كرووس في قطيع.

على الرغم من أنّ أبا قيس في "رجال في الشمس" يشير إلى الفلاح الفلسطيني الذي يكون -في الغالب- رمزاً للغياب في حاضر استعماريّ (Layoun, 1990)، ومن هنا رمزيته في الخطاب الوطنيّ المقابل لذلك الاستعماريّ، فإنّ شخصيّة أبي قيس تتمثّل رفضاً من كنفاني لإعطاء قيمة رمزية أو أسطورية للفلاح الفلسطيني أو لحياة القرية الفلسطينية. ما كان يعني كنفاني بحكاياته عن الفلاح والقرية هو فعل المقاومة الذي خاضه العديد من القرى وأبناؤها ضدّ الاستعمارين الإنجليزيّ والصهيونيّ. المعيار لدى كنفاني للروح الإنسانيّة التي يبحث عنها هو القدرة على المقاومة والحياة الحرّة ورفض حياة القطيع. ومع أنّها فعلاً لم تأتِ إطلاقاً في روايات كنفاني من حياة المدينة الحديثة، فهي لم تبقى محصورة في ماضٍ ريفيّ انتهى، بل ما زالت موجودة في الحاضر. وإن كان جزء أساسيّ من المشروع الاستعماريّ بعامة، والصهيونيّ بخاصّة، هو إنهاء الوجود الريفيّ الذي يقوم بالأساس على الارتباط العضويّ بالأرض، فإنّ المخيم ما زال التذكرة بالقتل الذي يعيشه الفلسطينيّ، بحيث لا يكون أبداً ماضياً، بل يكون جرحاً من الماضي ما زال مستمراً ومفتوحاً في الحاضر.

حضور البطل ضرورة عند كنفاني، لأنّه "يقدم للناس معنى النضال من أجل المستقبل"، ولكن هذا البطل ليس بطلاً أسطورياً. فهو "ليس إنساناً منفصلاً عن جماهيره، بل هو تمثيلهم الكامل، هو النتاج الأعلى للتفاعل بين الناس، ولذلك فإنّ البطل يحتوي في أعماقه كلّ مجتمعه، هو ليس شيئاً هامياً على المجتمع، بل هو نابع منه، وأهمّيته ليست في كونه أعلى من الناس، بل في كونه داخلهم في أعماقهم" (كنفاني، 2009، ص 174). في رواية "العاشق"، المقاتل هو شخص من الماضي والحاضر معاً. كنفاني لا يعطينا لحظة تاريخية محدّدة، لكن نمة ما يشير

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

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

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

المجازفة بالموت في سبيل الحياة ليست تعبيراً عن العدميّة أو القدريّة، بل هي في الحقيقة تعبير عن إيمان عميق بجودها. المناضل في سبيل الحرّية يوقف الحسبة العقلانيّة. جميلة بوحيرد -وفق ما وصفّ فانون- جازفت بحياتها من أجل الاستقلال، ولم يكن ذلك عملاً بطوليّاً عقيماً، ولا كان نتيجة لحالة من اللاوعي (Fanon, 1994, p. 73)، بل إنّ هذه المجازفة كانت نابعة من إصرار المناضلة وكرامتها. قدرتها على أن تتبسم في وجه الموت (Ibid, p. 75) تعبير عن عشق عميق لحياة حرّة. حبّ الحياة، كما حبّ الشعب الذي ينتمي إليه الإنسان، لا يمكنه أن يحتمل وجوداً خاضعاً، كينونة ضعيفة، كتلك الخاصّة بالذات المدجّنة، أو كينونة القطيع. البطولة -على نحو ما يصفها سيزير- تشير إلى الفضيلة المنضّمة في وضع قيم معيّنة فوق الحياة؛ فعندما يكون إخضاع الحياة مبرّراً بالحفاظ عليها، البطل هو الإنسان الذي يفضّل أن يرفض الحياة على أن يفقد أسبابها. وعندما تقتضي العقلانيّة أن يعمل كلّ فرد للحفاظ على حياة محدّدة ومعرفّة ضمن حدود وحسابات عقلانيّة معيّنة، تصبح البطولة نوعاً من اللامبالاة (من منظور العقلانيّة الرأسماليّة). مواجهة الموت من أجل القيم، من أجل فكرة، تتجاوز الحياة، بل تحرّرها (Césaire, 2013, p. 253).



في قصة كنفاني "قتيل في الموصل"، الفعل المتمرد يقوم على المواجهة، بينما ذلك الخاص بالقطيع يقوم على الانتقام، وينبثق من الحقد الذي يسيم حالة الذات الضعيفة والمدجّنة التي لا يمكنها أن تهاجم إلا من الأسفل ومن الخلف. هكذا يظهر أولئك الذين قادوا "ثورة" القطيع كديدان خرجت من بطن الأرض، كعبيد لم يتمكّنوا من اقتلاع العبوديّة وسوادها من قلوبهم (كنفاني، 1987، ص 387)، بينما اغتيل البطل برشاش مصوّب إلى ظهره. كينونة المتمرد عند كنفاني تتطلّب الشمس والهواء، بينما تلك الخاصة بالقطيع تعتاش تحت الأرض. في عالم الذوات المدجّنة، انتصار القطيع يقتل الحياة، بينما موت المتمرد يبقى إشارة إلى حياة حرّة يحملها جسد، حتّى في موته "يرفض أن يستوي مع بقية الأجساد، كان منحنيًا، مرتاحًا على ركبتيه وجبهته... كأنه يصلي..." (المصدر السابق، ص 390). المتمرد لدى كنفاني هو فرد خارج عمليّات التبادل والتدوير التي تحوّله إلى ذاتٍ مدجّنة، ولا يمكن أن تحويه قصة واحدة تحوّله إلى صورةٍ أبعاها محدّدة. تحويله إلى نُصب تذكاريّ، كما تحويله إلى رقم يستبدل اسمه، يعني تغييرًا له على عدّة صُعد (كنفاني، 1994، ص 428). المتمرد إنسان غامض، معروف وغير معروف، فهو لا يتكلّم كثيرًا. أفعاله مثله غامضة. هو صلب، لا ينصاع، ولا يمكن لأية إجراءات قمعيّة أن تُخضعه، فهو يتمكّن دائمًا من أن يجد لنفسه مخرجًا غير ذلك الذي حُطّط لذاتٍ مدجّنة، بما فيها الذات المجرّمة أو حتّى الذات البطلة. المتمرد يرتبط بالأسلحة والمقاومة، "يجيد إطلاق الرصاص إجابة لا تصدّق، وقادر على استعمال مختلف أنواع الأسلحة بحذق وإتقان"، ولكنّه "كان معروفًا بصوته الجميل أيضًا، وقد غنّى مرارًا في أعراس مجد الكروم مواويل عميقة فيها حنين للحبّ والأرض والسماء". وهو يحرث الأرض بينما يلبس بدلة ضابط إنجليزيّ (يقال إنّه كان يحصل عليها من معسكرات الإنجليز)، ومع أنّه متمرد ومعدم فهو خلوق وخجول وكريم (كنفاني، 1987، ص 697-698).

المتمرد لدى كنفاني، في رواية "العاشق"، يتحمّل الألم من أجل الحبّ، ولكن تحمّله الألم لا يعني أنّه لا يشعر به؛ فعاشق كنفاني ليس كائنًا معجّرًا، مجنونًا أو نبيًّا. قد يبدو مجنونًا أو نبيًّا لمن هم غير قادرين على تحمّل الألم، أو على تحمّل العشق دون التصريح، أو الشعور دون أن يتدلوا مشاعرهم وأنفسهم في عمليّات الاعتراف التي تشكّل الذات المدجّنة. العاشق يفرّ بشكل مستمرّ من حياة مدجّنة، مع فرس تربطه بها علاقة تشاركيّة في المصير بدلًا من علاقة تملك. العاشق يجد حرّيته في الخلاء والجمال (كنفاني، 1994، ص 461)، وفضاؤه يبقى بعيدًا عن ذلك الخاصّ بالمجتمع وقواعده وعن حياة التداول. المتمرد لا يجد نفسه محتاجًا إلى القيم التبادليّة التي تكون قيمتها في فضائه كقيمة بندقيّة دون رصاص.

يقراً خوري (1974) رواية "العاشق" على أنها "ملحمة شعبية"، تحيك نفسها حول بطل شعبي له عدة أسماء ويسير في دائرة تجمع ذكريات مختلفة بحيث توحد الناس في زمن البطل. معنى ذلك أنها، وفقاً لقراءة خوري، تخلق زمناً أسطورياً يجعل الزمن العادي غير ذي قيمة. الرواية، كما يراها خوري، تكون استنطاقاً للذاكرة الجماعية، وتوفقاً لمستقبل يأتي من آفاق الذاكرة. لكن هذه "الملحمة الشعبية" غير المكتملة تبقى على هيئة قطع وأجزاء منفردة مرتبطة في حياكة لم تكتمل على مستوى النص كما على مستوى التاريخ. استشهاد كاتبها قبل إنهاؤها يجعل السؤال عن كيفية انتهائها السؤال الذي يعاود الظهور عند كل قراءة لها. قيامها على التعددية ونهايتها المفتوحة لا يسمحان لها أن تتحول إلى أسطورة، ولكنها تبقى موقعاً يفتح آفاقاً مختلفة لفعل ثوري مستمر.

لم يكتب كنفاني ملحمة، ولكنه ترك لنا مجموعة كبيرة من القصص. قصصه كانت بحثاً في الذاكرة، ومواجهة مع حاضر ينكر هزيمته وبؤسه، وبحثاً في قاعه عن أمل في حياة أخرى، غير تلك التي يستعمرها الزمن الرأسمالي. قصص كنفاني مثل ذلك القاع الطيب الذي كان يبحث عنه بطل قصته، شيء لا يذهب؛ حيث تبقى هي نفسها أثراً وقوة كامنة، تماماً كما يصف بنجامين القصّة، فهي "لا تستنفد نفسها. بل تحفظ وتركز قوتها وتبقى قادرة على إطلاقها حتى بعد مرور زمن طويل" (Benjamin 2007, p. 90). حتى في لحظات الهزيمة -عندما لا يعود ثمة صدى للكلمات أو لصراخ المظلومين- الكلمات كأبي أثر لفعل لا تختفي، بل تبقى كامنة كبذرة مستعدة دائماً للنمو والخروج إلى السطح عندما تتوافر الشروط اللازمة.

في رؤية كل من سيزير وكنفاني، عالم المستعمرين سيأتي عندما يتحول عالم الزيف والخداع والخيانة والاستعباد إلى ماضٍ. هذا لا يتضمن انتظراً سلبياً لنهاية العالم، بل يتضمن تأكيداً على استحالة خلق عالم أفضل ضمن عالم قوامه الاستغلال والعبودية، بحيث تكون رؤيتهما نابعة من رفض إيجابي لما هو قائم ولا يجب أن يكون، وتأكيداً على ضرورة المواجهة والقتال.

هذا العالم -على نحو ما عتَوَنَ كنفاني مجموعته القصصية التي يصف فيها الحياة في العالم الرأسمالي- ليس لنا، ولكن تبقى فيه احتمالية لعالم آخر، يحمله الطفل الذي سقط من عين أبيه الذي قُتِلَ في أيار وما زال يركض تحت التراب رافضاً الاستسلام للموت الذي يلاحقه (قصة "الأخضر والأحمر") (كنفاني، 1987)، هو الفلسطيني الذي حتى لو وجد نفسه يركض تحت التراب خائفاً أن يصعد إلى السطح حتى لا تدوسه الأقدام، فإنه مع ذلك يرفض الموت، وينتظر اللحظة التي يصبح فيها نذاً، ليستردّ حقه / حياته، وضمانة هذه اللحظة هي الضوء الأبيض الذي يحمله الأسود الصغير الهارب تحت

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

## المراجع

- حمّود، ماجدة. (2005). **جماليات الشخصية الروائية لدى غسان كنفاني**. دمشق: دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع.
- خوري، إلياس. (1974). **تجربة البحث عن أفق**. بيروت: منظّمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث.
- سلمي، أميرة. (2009). **عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية**. رام الله: مواطن.
- شاترجي، بارثا. (2019). **الفكر القومي والعالم الاستعماري: خطاب اشتقاقي** (ترجمة عدنان حسن). بيروت: قدمس للنشر والتوزيع.
- كنفاني، عدنان. (2009). **معارج الإبداع: ما لم يُنشر من الكتابات الأولى للشهيد الأديب غسان كنفاني ما بين 1951-1960**. دمشق: مؤسسة فلسطين للثقافة.
- كنفاني، غسان. (1987). **الأثار الكاملة** (الطبعة الثالثة)، (المجلد الثاني: القصص القصيرة). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة ومؤسسة غسان كنفاني الثقافيّة.
- كنفاني، غسان. (1994). **الأثار الكاملة** (الطبعة الرابعة)، (المجلد الأوّل: الروايات). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة ومؤسسة غسان كنفاني الثقافيّة.
- عاشور، رضوى. (1981). **الطريق إلى الخيمة الأخرى**. بيروت: دار الآداب.
- وادي، فاروق. (1985). **ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية: غسان كنفاني، إميل حبيبي، جبرا إبراهيم جبرا**. عكا القديمة: الأسوار.
- اليوسف، يوسف. (1999). **رعشة المأساة**. عمّان: دار أزمّة.

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

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

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

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

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

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

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

- Fanon, Frantz. (1994). **Toward the African Revolution** (H. Chevalier.). New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz.(2004). **The Wretched of the Earth** (C. L. Markmann Trans.). New York: Grove Press, 2004. Print
- Foucault, Michel. (2000). **Power** (R. Hurley & Others Trans., J. D. Faubion Ed.). New York: The New Press.
- Grosz, Elizabeth. (2004). **The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely**. Durham and London: Duke University Press.
- Kane, Cheikh Hamidou. (1963). **Ambiguous Adventure** (K. Woods Trans.). London: Heinemann.
- Kilpatrick, Hilary. (1976). Tradition and innovation in the fiction of Ghassan Kanafani. **Journal of Arabic Literature**, 7. Pp. 53-64.
- Layoun, Mary N. (1990). **Travels of a genre: The modern novel and ideology**. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
- Lorde, Audre. (1984). **Sister outsider: Essays and speeches**. Trumansburg: Crossing Press.
- Marx, Karl. (1978). **The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**. Peking: Foreign Languages Press.
- McKay, Claude. (2000). **Banjo**. London: X Press Print.
- Nietzsche, Friedrich. (1909). **The use and abuse of history in thoughts out of season part II** (A., Collins Trans.). Edinburgh and London: T. N. Foulis.
- Nietzsche, Friedrich. (1989). **On the genealogy of morals** (W. Kaufmann Trans.). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. (1999). **The birth of tragedy** (R. Speirs Trans., R. Geuss Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Trinh, T. Minh-ha. (2011). **Elsewhere, within here: Immigration, refugeeism and the boundary event**. New York and London: Routledge.



## المشروع الاستيطاني الصهيوني في الأغنية الشعبية السياسية: قراءة في الشفاهية الفلسطينية الثورية 1917-1952 قَسَم الحَاخ

يسعى هذا الفصل إلى قراءة الكيفية التي عبّرت فيها المختلة الشعبية الفلسطينية عن فهمها لطبيعة المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني منذ بداياته المبكرة، والكيفية التي عبّر بها الفلسطينيون عن مقاومتهم لهذا المشروع عن طريق أغانيهم الشعبية السياسية. يتناول هذا الفصل الفترة الزمنية الواقعة بين العام 1917، أي بدايات الاستعمار البريطاني، والعام 1952، العام الذي نجحت فيه ثورة الضباط الأحرار وابتدأت الإرهاصات الأولى للمشروع القومي العربي. ويجادل الفصل طارحاً أنّ الأغنية الشعبية السياسية، بوصفها نوعاً من "الرأسمال المحكيّ/الشفاهي" الذي سنعرّفه خلال الفصل، تُعدّ وثيقة تاريخية غير رسمية تسجّل الحدث التاريخي وتتفاعل معه، فتكون تارة تعقيباً على الحدث وراوية له، وتكون تارة أخرى عاملاً مهمّاً يسهم في صناعته، حيث عملت الأغنية السياسية الشعبية على تعبئة الجماهير وتحريضهم على الثورة ضدّ الانتداب البريطاني والاستعمار الاستيطاني الصهيوني.

يتكوّن هذا الفصل من مقدمة وخاتمة وثلاثة أقسام تغطّي كرونولوجياً الفترة التاريخية المبحوثة للفصل: 1. جدليّة الثقافة الشعبية والاستعمار في "الحقبة العتبية" في فلسطين (-1917 1921)؛ 2. الشّعور الثوريّ الغنائيّ ورفض الاستعمار البريطانيّ - الصهيونيّ (1922-1948)؛ 3. المحو السكانيّ والطرّد من المكان: أغاني البؤس الفلسطينيّ بعد النكبة (1948-1952).<sup>1</sup>

يجادل الفصل طارحاً أنّ الوعي السياسيّ الكافي لدى الفلاحين، وقراءتهم العفوية لواقعهم السياسيّ والاجتماعي، قد قدّباهم من الأرض، وأنّ تَعَلُّقهم الجينيّ بها مكّنهم، على نحو مبكّر، من قراءة ملامح المشروع الاستعماريّ الاستيطانيّ الصهيونيّ القائم بصورة أساسية على سرقة الأرض وطرّد سكّانها ومحو الآثار الدالّة عليهم وإحلال المستعمرين مكانهم

1. بعد ثورة الضباط الأحرار 1952 وبداية تدشين المشروع الناصريّ القوميّ في الخمسينيات، كان لمصر تحديداً، وللدول العربيّة عامّة، أهميّة مركزيّة في الغناء لفلسطين. وفي هذه الفترة، كانت الأغنية السياسيّة الفلسطينيّة هي الأغنية العربيّة، ولا سيّما الأغاني المصريّة التي أشادت بالزعيم المصريّ الراحل جمال عبد الناصر وبمشروعه القوميّ التحرّريّ.

(وولف، 2006/2012)، ومكّنهم كذلك عن طريق الأغنية الشعبوية السياسية من التعبير عن رفضهم للمشروع الاستعماري وعن مخاوفهم منه، والتعبير عن حالة الفقد العميق والتشتت الهويّاتي الذي عاشوه بعد نكبة العام 1948. وبالتالي، فالأغنية الشعبوية السياسية هي انعكاس مرآوي يعبر عما شعر به الناس أنفسهم تجاه مخاطر فقدهم لأرضهم ووطنهم، وتجاه الخطابات السياسية والرسمية، التي انتقدتها الناس بغنائهم أيضًا وعبروا عن استيائهم منها.

وما أفضده بالأغنية السياسية الشعبوية هنا كلّ أغنية قيلت في الغالب باللهجة العامية، أو بالفصحى، وعكس مضمونها الظرف السياسي الفلسطيني في المرحلة التي قيلت فيها، أو استُعيدت في مراحل لاحقة وأسهمت في إعادة ترسيم الظرف التاريخي الذي تتحدّث عنه، ويركّز مضمونها على إحدى القضايا ذات العلاقة بفلسطين المستعمرة. ويمكن استخدامها كدليل تاريخي - تسجيلي لهذه المرحلة. هذا التعريف يعتمد على تعريف عز الدين المناصرة للثقافة الشعبوية (المناصرة، 2013، ص 7) التي هي "أحد مستويات الثقافة الوطنية والقومية لشعب ما، وهذا المستوى يتعلّق بالتكوين الروحي العاطفي عبر تحولات التاريخ الشعبوي الذي يتجلّى في أدبه اللهجويّ، الذي يكتبه فرد معلوم أو مجهول، ليصبح جزءًا أساسيًا في الوعي الجمعي".

أدرس هنا كيف فهمت الأغنية الشعبوية السياسية والمخيّلة الشعبوية الفلسطينية المشروع الاستيطاني الصهيوني وعبرت عنه، وأعتمد على المقولة النظرية لدى زياد فهمي حول الإعلام الرأسمالي (Media Capitalism)، والتي يجادل من خلالها بأنّ مصطلح "الإعلام الرأسمالي" أكثر ملاءمة لفحص العمليّات الثقافية في الدول الحديثة من استخدام الرأسمال الطباعيّ، كما رسّخ له بندكت أندرسن؛ وذلك أنّها تشتمل على كلّ أشكال الإعلام الجماهيريّ من وسائل طباعية أو تسجيلات صوتية أو البرودكاست أو وسائط البثّ، وغيرها (Fahmy, 2010, p. 48). وهذا بالنسبة لفهمي أكثر شمولية ودقّة في تحليل عمليّات صناعة الهويّات الجماعية والقومية، وذلك لسهولة وصول الصوت والأغاني لعدد كبير من الناس، ولذا فإنّ الإعلام الرأسماليّ يودّي دورًا تكميليًا لا يُستهان به، بجانب الرأسمال الطباعيّ، في صناعة الهويّة الوطنية المصرية (Ibid, p. 91). ويذهب فهمي إلى ما أسماه "التاريخ الأخرس/ الصامت"، وهو وصف لصيق بالتاريخ العربيّ المعاصر، الذي برأيه يعاني من صمته لعدم إيلائه الأهميّة الكافية للصوت في عمليّة التأريخ، ويعدّها عمليّة منقوصة إذا أهملت عنصر الصوت في فهم التجربة الماضية المبحوثة (Fahmy, 2013, p. 305).

الإعلام الرأسماليّ، بوصفه مدخلًا نظريًا، مهمّ لرصد صوت الناس، وبخاصّة في ظلّ ازدهار صناعة التسجيلات والأسطوانات الغنائية والجرامافون في العالم الحديث، وانعكاسها



انعكاسًا كبيرًا في السوق المصريّ، حتّى أُغْرِقَ السوق المصريّ بها وأصبحت ذات سعر أرخص ومتناولة في يد عدد كبير من المصريّين (Fahmy, 2010, p. 87). اختصّ فهمي في دراسته في تحليل الثقافة الشعبيّة المصريّة كنموذج لمقاومة السلطة، آخذًا بعين الاعتبار أنّ نسبة الأمميّة في المجتمع المصريّ عالية، في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وبالتالي فإنّ الرأسمال الطباعيّ لن يكون ذا قوّة في فهم المجتمع المبحوث. وبالنسبة له، في غياب عمليّة القراءة والكتابة، يصبح الصوت ذاته ذا أهميّة مركزيّة في تحليل الثقافة الشعبيّة المصريّة ومقاومة السلطة الاستعماريّة وطبقة النخبة (Ibid, p. 83).<sup>2</sup>

عطفًا على ما سبق، بوّديّ التوضيح أنّي سأعتمد في تحليلي لوعي الأغنية الشعبيّة السياسيّة في فلسطين على المقولة النظرية للإعلام الرأسماليّ كما وردت لدى زياد فهمي، وسأقرنها على نحوٍ أوسع بالرأسمال الشفاهيّ نظرًا لارتباط انتشار الأغنية الشعبيّة في فلسطين بالزجاليين والقوّالين،<sup>3</sup> إذ أسهم هؤلاء إسهامًا أساسيًا في توسيع انتشار الأغاني الشعبيّة بين الناس. وهكذا يشكّل الشعر الشعبيّ السياسيّ وسيلة إعلاميّة كما يعبر عنه غسان كنفاني (كنفاني، 1972، ص 16). وعلى الرغم من وجود آلات التسجيل والجرامافونات في فلسطين، وأكثرها كان في المقاهي الشعبيّة، ليس لدينا إحصاءات دقيقة بشأن عدد آلات التسجيل والأسطوانات الغنائيّة التي وُجِدَت في الريف الفلسطينيّ. ولكن نعلم بوجود إذاعة تابعة لبريطانيا في فلسطين في فترة الثلاثينيّات، وهي "إذاعة فلسطين: هنا القدس" التي كانت تحت رقابة بريطانيّة (ستاتون، 2012، ص 22-32).<sup>4</sup>

2. من أمثلة ذلك ما نجده في أغنية "استعجبوا يا أفنديّة/ اللتر الجاز ربوبيّة"، التي ينتقد فيها الصعوبات الاقتصاديّة التي عاشها المصريّون في عشرينيّات القرن العشرين، وغلاء أسعار الكاز والكبروسين في مصر. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ أغاني سيّد درويش شكّلت نقلة نوعيّة من نمط الأغاني الكلاسيكيّة العثمانيّة التي انتشرت في مصر إلى الأغاني الحديثة ذات الجمل القصيرة واللحن الجذّاب لتلائم احتياجات التسجيل (Fahmy, 2010, p. 84).

3. الزجّالون والقوّالون: وصف لصنف من الشعراء الشعبيّين أو رواة الشعر الشعبيّ. ميّزتهم أنّهم دائمو التنقّل من مكان إلى آخر، ولذا فقد أسهموا إسهامًا مركزيًا في انتشار وتعميم الأغاني الشعبيّة بين الناس في الريف. بهذا الوصف هم يشبهون شعراء التروبادور في جنوب فرنسا (عباسة، 2014، ص 7-25).

4. منذ العام 1930، أفترت حكومة الانتداب افتتاح خدمة البثّ الإذاعيّ الخاصّ بفلسطين تحت إدارة حكومة الانتداب الاستعماريّة، وأُتيق في بداية الأمر على ألاّ تبثّ هذه الإذاعة أيّ محتوى سياسيّ، وأن يقتصر محتواها على الشؤون الثقافيّة والتسليّة. وكان هدف حكومة الانتداب -برئاسة المندوب السامي آرثر واكهورب آنذاك- هو نشر "التحديث" في فلسطين الانتدابيّة، والشروع في ذلك عن طريق الموسيقى والإذاعة. وفي العام 1932، أصدرت حكومة الانتداب رخصة لبثّ موجة متوسطة لإذاعة مندل أبراموفيتش، وكانت موالية كثيرًا لحكومة الانتداب، إلّا أنّه في وقت لاحق (لعدّة أسباب، من بينها تداخل خطوط بثّ الإذاعات والتشويش عليها وانحصارها إلى موجة واحدة) درست حكومة الانتداب تأسيس إذاعة محلّيّة فلسطينيّة بجانب إلغاء موجة بثّ أبراموفيتش. إلى جانب ذلك، وافقت حكومة الانتداب على إصدار نحو 5,900 رخصة امتلاك مذياع في فلسطين، تمهيدًا لتوسيع جمهور الإذاعة من المستمعين. وفي العام 1936، أعلن عن افتتاح الإذاعة الفلسطينيّة تحت إشراف حكومة الانتداب، وأطلق عليها اسم "إذاعة فلسطين: هنا القدس".

وهذا مدخل مهم لإعادة قراءة فاعلية الموسيقى والأغاني ودورها في التأثير على صناعة الهويات، لكونها قناة سمعية في أصلها، وهذا يدخلها في مصاف الحديث عن ازدواج الثقافة الشفاهية والكتابية ويعيد النظر إلى دور الشفاهية في التأصيل التاريخي. ولكن ليتحقق هذا الدور، فإنه يتطلب الانتشار والتعميم حتى يُفضي إلى تعزيز وجود هوية قومية وطنية شفاهية وكتابية على اختلاف الجغرافيات.

## هل يمكن للفلاح أن يتكلم ويغني؟

لا تزال دراسة المفكرة الهندية التفكيرية سيفاك "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" (1988) تتصدر التحليلات الأكاديمية والجدل الفكري في حقل دراسات ما بعد الاستعمار ودراسات التابع (Subaltern Studies). وعلى الرغم من التعقيدات المحيطة بدراستها وانفتاحها على التأويلات المختلفة، فإن مجرد استخلاص إجابتها للدراسة في "لا"، لأن هناك من ينبون عنه بالكلام، يعيدنا إلى الكتابات التأسيسية الأولى لمدرسة التابع الهندية، كما عند مؤسسها راناجيت غوها في دراسته حول حركات التمرد في الريف الهندي، الموسومة في "نثر مكافحة التمرد" والتي كتبها في العام 1982 (غوها، 2017). يسعى غوها من خلال دراسته، معتمداً بعض الشيء على القراءة الماركسية الجرامشيانة لكتابة التاريخ من الأسفل، ومعاكساً لها في الوقت نفسه (تشاربارتي، 2016، ص 12)، إلى إثبات أن تمرد الفلاحين في الريف الهندي هو نتاج وعيهم الخاص وإرادتهم بالمقاومة، وليس نتيجة حركات عفوية كما حللها التأريخ المعاصر لحركات التمرد الفلاحية في الهند (غوها، 2017، ص 147). وبذلك يعيد غوها الاعتبار إلى صوت التابع /المستعمر وإلى وعيه وأدوات مقاومته للبنى السلطوية المفروضة عليه والتي تهّمسه.

وعلى هذا، في السياق الاستعماري الفلسطيني في زمن الاستعمار البريطاني، قد وجد الفلاحون أنفسهم في خطر، وأن عليهم التصرف أمام التوسع الاستعماري الاستيطاني، فعبروا عن ذلك من خلال شعرهم الشعبي الذي انتقل آنذاك نقلة نوعية من الثقافة الشعبية التقليدية المتدنية -التي كانت تبرر حالة الخضوع والاستسلام للقيادات الإقطاعية بسبب ثقل الضغط والقهر القومي والطبقي (كنفاني، 1972، ص 16)- إلى الثقافة الواعية التي تحرض على الثورة وتلهب مشاعر المقاومة والكفاح المسلح لدى الفلاحين. ونشأت خلال ذلك علاقة جدلية عميقة، كما يصفها كنفاني، بين الشعر الشعبي في الريف والشعر الفصيح في المدن (المصدر السابق). فقد أدت الثقافة الشعبية -وتحديداً الشعر الشعبي السياسي المغنى- إلى خلق حالة من التعبئة والثورة على الاستعمار البريطاني والحركة

الصهيوتية<sup>5</sup> كانت انعكاسًا "لطرز من الوعي" الذي أصبح ينمو في الريف، والذي يعاني من التحديّ اليوميّ المباشر، الأمر الذي يدفعه ليبقى دائم التحفُّز والتيقُّظ (المصدر السابق، ص 14).

وعُي الفلّاحين لضرورة الثورة والإقدام عليها أفضى إلى استخدامهم لمختلف أساليب المقاومة. وكان الصوتُ والغناء السياسيّ الثوريّ الذي يتحدّى السلطة الاستعماريّة ويكشف مثالبها وخطورتها أحدَ أساليب وأشكال مقاومة الناس. فمن مميّزات الاعتماد على الأغنية المسموعة كوسيلة لنشر الوعي السياسيّ عدمُ إمكانيّة السيطرة على مادّتها الأساس بسهولة، أي السيطرة على الصوت وعلى حناجر الناس ومخيلتهم الشعبيّة. فهي مختلفة عن المنتج الثقافيّ المطبوع الذي يُمْكِن منعه بسهولة، خلّاقًا لشفاهة أصوات الناس وما تجود به حناجرهم التي يمكن أن تشكّل أقوى ما يمكن أن يقاوم به، ولا تمكن السيطرة عليه. لذا تجري خلخلة عميقة لعلاقات السلطة والسيطرة التقليديّة. وهذه الخلخلة تأتي من الشعب نفسه، وعلى نحوٍ سلسٍ لكنّ واعٍ سياسيًا وقادرٍ على تشخيص الواقع السياسيّ الاستعماريّ بدقّة عالية.

## 1. جدليّة الثقافة الشعبيّة والاستعمار في "الحقبة العتبيّة" في فلسطين (1917-1921)

يسمّي سليم تماريّ الفترة الممتدّة بين العامين 1917-1921 بالحقبة العتبيّة، وهي حقبة الانتقال من حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى سيطرة الانتداب البريطانيّ بعد وعد بلفور في فلسطين (تماري، 2004، ص 1)، حيث سادت في تلك الفترة حالةٌ من الغموض بشأن المستقبل القادم لفلسطين بين الاحتفاء الشعبيّ بنهاية حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة القاسي، والترقّب الحذر لدور الانتداب البريطانيّ، قبل أن تتضح وظيفته الاستعماريّة التي كانت تمهد لمساعدة الحركة الصهيونيّة في استعمار فلسطين (المصدر السابق). وتبعًا لتماري، يضاف ذلك إلى أنّ الانتداب البريطانيّ كان قد بدأ وقتذاك في وضع الأساسات لبناء الدولة الحديثة (حدائث الانتداب والكولونياليّة) (المصدر السابق، ص 10)، وافتتاح عدد من المشاريع التي سعى من خلالها لكسب ودّ الناس واهتمامهم وتحسين أوضاعهم الاقتصاديّة (المصدر السابق، ص 3-4). فعلى سبيل المثال لا الحصر، قام رونالد ستورز، الحاكم العسكريّ البريطانيّ الأوّل في القدس، بإنشاء دار الإذاعة الفلسطينيّة في العام 1931، وافتتاح العديد من المقاهي والبارات الجديدة، حيث كان أشهر مهيتين في مدينة القدس آنذاك: "مقهى العرب" في عين كارم، و"مقهى وبار الجوهريّة" الذي كان مخصّصًا لاستقبال

5. للاستزادة بشأن ثورة العام 1936 انظروا: (زعيتر، 1992؛ كنفاني، 1972، ص 45-77؛ موسى، 2004؛ ياسين، 1967؛ Swedenburg، 2003).

الفنانين والمغنيين والمغنيات من القاهرة والإسكندرية وبيروت (تماري ونصار، 2005، ص 9). أمّا على صعيد القوانين، فقد عملت حكومة الانتداب على فرض قوانين جديدة واستحداث الأنظمة القانونية والضرائبية، نحو: إلغاء نظام الضرائب وأنظمة حيازة الأراضي، التي عُمل بها إبان فترة الحكم العثماني (تماري، 2004، ص 108).<sup>6</sup>

ككيف إذن عبّرت المحيّلة الشعبوية الفلسطينية بالأغاني السياسية الشعبوية، وتحديدًا أغاني الموسيقى واصف جوهرية، عن هذه الفترة المضطربة من تاريخ فلسطين؟ وكيف عكست هذه الأغاني الفهم الشعبي للمشروع الاستعماري الاستيطاني في حاضنة الانتداب البريطاني؟ يُعدّ واصف جوهرية (1897-1973) ملحّنًا وعازف عود ومؤرّخًا مقدسيًا، وهو واحد من أهمّ الموسيقيين الذين أُرخت أغانيهم ومذكراتهم لملامح حساسة ودقيقة من الفترتين: العثمانية والبريطانية الاستعمارية التي أسهمت في التأثير على تشكّل تاريخ فلسطين الحديث (الواصل، 2009، ص 22-23). وقد عكست أغانيه بعض الظروف السياسية والاجتماعية التي واجهت المجتمع الفلسطيني آنذاك، حيث تُعبّر أغانيه الشعبوية السياسية عن مواقف الفلسطينيين والحركة الوطنية الفلسطينية تجاه الانتداب البريطاني وأهدافه الاستعمارية في فلسطين.

وبأسلوبه الهزليّ والجادّ في آنٍ معًا، هزى جوهرية بأغنيته "طقطوقة الكرسيّة والفول" (تماري ونصار، 2005، ص 12) من النظام الضريبيّ لحكومة الانتداب، وكذلك هزى -وهنا المفارقة- من عمله نفسه في دائرة الأراضي في حسابات ملكية الأراضي وضرائبها، إذ شمل عمله "إدخال حسابات تسجيل الأراضي وضرائبها في عهد كيث-روش" (المصدر السابق، ص 18-19).

تقول الأغنية:

واللي أدهى مِنْ كُـلِّ دَه	تَرتيبِ القوابعِ ذُ
والله نُجتنُ نِفْضَلُ نِحْسِبُ ونُقُولُ	كِرْسَنَة وَجِنْطَة وَفُـوُلُ
أعْشَار وويركو على طـوُلُ	وَنَحْصَـل وَتَنزَلُ وَتُدورُ
	لِغَايَةِ شَهَرِ أَيُّـلُولُ
وادخل بالاستاد وآتي باليومية	مِنْ حِسَابَاتِ عَامٍ وَمُقَرَدَاتِ شَخْصِيَّةِ
ووارداتٍ ووصـادراتِ	مِنْ سَابِقَةٍ وَحَالِيَّةِ
وتحويلِ العَمَلِ المَصْرُفِيَّةِ	لِلدَاهِيَةِ الفِلسَطِينِيَّةِ
في الشَطْبِ والدَّكْمَاتِ	وتَعْدَادِ الحَيـوانَاتِ
من حيثٍ وليست	وَاحْتِنَا صـابرينُ

6. للاستزادة بشأن استعمال سلطات الانتداب البريطاني للضرائب الجديدة بغية تسهيل نقل الأراضي لليهود ودعم المشروع الاستيطاني الصهيوني، انظروا فصل محمود يزبك في هذا الكتاب.

يعقّب سليم تماري وعصام نصّار على هذه الطقووة قائلين: "استطاع هذا النوع من الأغاني والطاقيق أن يلقي ضوءًا ساخرًا على بيروقراطية الدولة وجهاز موظفيها، وأن يرسم صورة مشعّة لبروز شخصيّة وهويّة فلسطينيّة في هذه الحقبة العتبيّة" (المصدر السابق، ص 12-13).

وفي أغنية أخرى لجوهريّة غنّاها إثر "الثورة الأولى" التي حدثت في القدس في العام 1920 كما يسرد في مذكراته (المصدر السابق، ص 352)،<sup>7</sup> يستبصر جوهريّة الدّور الاستعماريّ لحكومة الانتداب منذ تعيين اليهوديّ الصهيونيّ هربرت صموئيل في موقع المندوب السامي البريطانيّ على فلسطين. ويظهر في هذه الأغنية، التي التقط جوهريّة مفتاحها من بيت شعر شعبيّ كان منشورًا في جريدة الكرمل الحيفاويّة (المصدر السابق)، نغْد جوهريّة الضمنيّ للاستعمار الاستيطانيّ، دون الذكر المباشر لمصطلح الاستعمار الاستيطانيّ. تقول الأغنية (المصدر السابق، ص 352-353):

طلع يا ما أصعب نصّه	تلغراف سان ريمو
واللي يقول لك ما بيخصه	رّبنا لا يعينه
دور	
ما قريتش يا خويا أخيرًا	في جريدة الكرمل
وممن في الدنيا ما سمعشي	دلّال بيدلّل
دور	
لا تقول مسيحي ومسلم	ما دام باعونا
كلمة (شالوم) يا خونا	راح يجبرونا
دور	
بدال عن اسم أنور	وجمال حكّمونا
يا خسارة عليك يا وطننا	راحت رجّالنا
دور	
كيف بدنا بكره نسلم	للي اشترونا
وكمان (ما سلّمونا)	يا ربّي تفرجها علينا
دور	
شبتايّ وشلوم وحاييم	اللي يكرهونا
وبيظهر (غزلنا)	تقلّبت بقرود حوالينا

تُلقي هذه الأغنية بأسلوبها البسيط الضوء على عدد من القضايا ذات العلاقة بالسياسة الاستعماريّة للانتداب البريطانيّ وتحالفاته مع الحركة الصهيونيّة، وأثرها الخطير على الفلسطينيين وهويّتهم الجماعيّة. فهي منذ السنوات الأولى للحكم الانتدابيّ على فلسطين قدّمت صورة تنبئيّة عن الواقع الاستعماريّ الذي ينتظر الفلسطينيين في سنوات لاحقة

7. اندلعت الثورة الأولى في آذار عام 1920، إذ في يوم عيد العمّال "تظاهر عمّال من تل أبيب وهدفوا ضدّ العرب، واتّجهوا إلى يافا بحماية قوّات الحكومة [...] فاصطدموا مع العرب، فامتدّ لهيب الثورة إلى جميع أنحاء فلسطين مدّة خمسة عشر يومًا، وقُتل من اليهود والقوّات المسلّحة 146 نفرًا، ومن العرب 147 وجرح 700 فتدخّل رؤساء الدين وزعماء العرب فوقفّت الثورة" (تماري ونصّار، 2005، ص 352).

وطويلة، ومن ملامح هذا الواقع: سيادة لغة المستعمر على لغة المستعمَر، وهو ما يتجلى في الاستعمار الاستيطاني الصهيوني اليوم (الشيخ، 2010، ص 78): وطرده سگان الأرض الأصليين وإحلال المستعمرين مكانهم، ويتضح ذلك في جملة "يا خسارة عليك يا وطنًا راحت رجالنا/ ويبظهر غزلًا تَقَلَّبَتْ بقروود حوالينا". وهذا ما يشكّل الأسس المركزيّة للاستعمار الاستيطاني تبعًا للتنظيرات اللاحقة حول الاستعمار الاستيطاني لفايز صايغ (1965) وپاتريك وولف (2006/2012). كذلك تقدّم الأغنية نصائح للسگان ليتحدّوا جميعهم حكومة الانتداب ومشروعها الاستعماريّ الصهيونيّ، إذ تدعو إلى اتّحاد السگان معًا بغضّ النظر عن دياناتهم. فضلًا عن هذا، تعطي الأغنية إمّاحة عن حالة التوتّر التي أصابت السگان الفلسطينيين في السنوات الأولى للحقبة العتبيّة؛ إذ بعد احتفالهم وتهليلهم بانتهاء الحكم العثمانيّ الظالم على فلسطين وجدوا أنّ الانتداب البريطانيّ يخطّط لِمَا هو أشدّ خطورة من الحكم العثمانيّ، فعادوا للتغّي ببعض الشخصيات العثمانيّة، مثل أنور باشا وجمال باشا؛ قائد الفيلق الرابع في الجيش العثمانيّ والذي استبدّ بالسگان أيّما استبداد، وتحديّدًا في فترة الحرب العالميّة الأولى، وكان سببًا مباشرًا في تعميق الأزمة الاقتصاديّة والغذائية للفلسطينيين والمجاعة التي لحقت بالسگان في العام 1915-1916.

ومن الأغاني التي انتشرت في فلسطين في الحقبة العتبيّة أغنية الفؤاد مخلوق لحبك التي وثّقها واصف جوهرية في مذكراته (تماري ونصار، 2005، ص 15)، إذ انتشرت انتشارًا واسعًا في عشرينيات القرن الماضي، ونُسبت شفاهيًا بين الناس إلى كمال أتاتورك ودوره في هزيمة الحلفاء في الأناضول في الحرب العالميّة الأولى، على الرغم من أنّها -في الأصل- أغنية للشاعر إبراهيم القبّاني كان قد نظّمها بالأصل في مديح الملك فؤاد الأوّل، وقد قام الموسيقيّ زكي مراد بتلحينها وتأديتها لأوّل مرّة عام 1921 في مدينة القدس (تماري 2004، ص 23). يقول سليم تماري: "لاقت أسطوانة "الفؤاد مخلوق لحبك" رواجًا واسع الانتشار في العشرينيات إذ كان الطلب عليها كثيرًا، في محلات أبو شنب للموسيقى، المستورد الرئيسيّ للأسطوانات المصريّة والعربيّة، وذلك عندما بدأ الفلسطينيون يشعرون بأنهم خُدعوا بأهداف الحكم البريطانيّ" (المصدر السابق). لذا لجأ الناس للتغّي بالرموز العثمانيّة المعادية لبريطانيا.

تقول الأغنية:

والعُيون عَلسانُ تَرَاكُ	والفؤادُ مخلوقُ لِحُبِّكُ
والنفوسُ تحيا بِقُرْبِكَ	والمُلوکُ تَطْلُبُ رِضاكَ
اشفِ صَبِّكَ مِنْ لَمَاكَ	راعي رَبِّكَ.. رِقُّ قَلْبِكَ

وهنا تقع المفارقة اللاذعة بين الموقف الشعبيّ الفلسطينيّ تجاه سياسات الإمبراطوريّة العثمانيّة، في بلاد الشام عامّة، وفلسطين خاصّة، قبل الانتداب البريطانيّ، وبعده، على فلسطين، كما ورد سابقًا في أغاني واصف جوهرية، وغيرها. فالتغنيّ ببعض الرموز العثمانيّة ومدحهم ليس تراجعًا عن الموقف الفلسطينيّ الشعبيّ الناقد للإمبراطوريّة العثمانيّة، وإنما يمكن تفسيره على أنّه كان رغبة في استعادة العدوّ القديم أمام جبروت العدوّ البريطانيّ الجديد، حيث إنّ الرموز العثمانيّة التي جرى التغنيّ بها سبق لها أن سجّلت مواقف معادية تجاه الحكومة البريطانيّة.

وعليه، فقد كانت أغاني واصف جوهرية، التي سجّلها بصوته على أسطوانات غنائيّة موجودة حتّى اليوم، محاكاةً تعبيريةً غنائيّة عن مرحلة حسّاسة في التاريخ الفلسطينيّ، وهي مرحلة الانتقال من الحكم الإمبراطوريّ العثمانيّ حتّى الحكم الكولونياليّ الحديث في عهد بريطانيا. وتدلنا أغاني جوهرية في هذه الحقبة على الملامح المبكّرة للاستعمار الاستيطانيّ وتحالف الاستعمار البريطانيّ معه، إذ هكذا قرأها الشعب وهكذا تنبأ بها.

## 2. الشعر الغنائيّ الثوريّ ورفض الاستعمار البريطانيّ - الصهيونيّ (1948-1922)

تُعَدّ فترة الاستعمار البريطانيّ لفلسطين (1917-1948) فترة مضطربة ومعقّدة هيّأت فيها بريطانيا السبيل لإقامة الوطن القوميّ اليهوديّ والاستيطانيّ في فلسطين. ويُعتبر غسان كنفاني (1972)، في تحليله ذي البعد الماركسيّ الجرامشيّ العميق لأسباب ثورة العام 1936، أنّ الاستعمار البريطانيّ بعد أن ألحق بسياساته الضرر بالفلاحين والعمّال، قد ألحق ضربة عميقة وقاصمة بالقوى المشكّلة للبنى الاقتصادية الفلسطينيّة والاجتماعيّة آنذاك، وهما الإقطاع الفلسطينيّ الإكليديكيّ والبرجوازيّة العربيّة المدنيّة الصغيرة والمتوسطة، التي ألفت نفسها مهذّدة أمام صعود اقتصاد رأسماليّ يهوديّ متحالف مع الاستعمار البريطانيّ، على الرغم من محاولة بعضها التعاون والاستفادة من هذه الطبقة الاقتصاديّة الاستعماريّة الجديدة (المصدر السابق، ص 12). قاد المثقّفون، الريفيّون والمدنيّون على حدّ سواء، حملات تحريض ثوريّ ضدّ الاستعمار البريطانيّ والاستيطانيّ الصهيونيّ، وكلّ ما يرتبط به من علاقات اقتصاديّة واجتماعيّة محليّة (المصدر السابق، ص 20). وقد انعكس هذا التحريض على نحو قويّ بالأغاني الشعبيّة السياسيّة بمختلف أنواعها والشعر الفصيح كذلك، بحيث نشأت "علاقة جدليّة" عميقة بين هذين النوعين من التعبيرات الثقافيّة (المصدر السابق، ص 15). وهذا ما ميّز فترة النضال ضدّ الاستعمار البريطانيّ؛ إذ إنّ أغاني وأهازيج الناس -العامة- وتلك الفصيحة - انتشرت إذّاك انتشارًا منقطع النظير، وصارت بمثابة منبر إعلاميّ وثوريّ تحريضيّ يخبر عن حال الثورة ضدّ الانتداب، وعن حال الوضع

السياسي عامة. واتضح ذلك أكثر خلال فترة الثلاثينيات حيث استضاء شعر المثقفين المدنيّين الفصيح بواقع القهر الفلاحيّ وبواقع الجماهير، حتّى أصبح صورة مرآوية لا للواقع السياسيّ فحسب، بل كذلك صوتاً تحذيرياً مستبصراً بالخطر الاستعماريّ القادم. وبذلك يصبح من المتعدّد، في هذه الفترة تحديداً، أن نفصل بين الشعر الشعبيّ العامّيّ والشعر الفصيح، بالنظر إلى "الانعكاسات التحريضية" (المصدر السابق، ص 14) التي عكستها الحركة الأدبية الشعرية (بنوعها شعراً ونثراً) آنذاك، والتي كانت ترصد السياسيّ اليوميّ المعيش وانعكاساته على الشعب. وقد ساعد أيضاً القوّالون والجوّالون في نشر هذه الثورة الثقافيّة الشعريّة الغنائيّة على ألسنة الناس كثيراً، وهو ما ساعد على تعزيز التحريض الثوريّ للناس ضدّ الاستعمار. شكّلت مثل هذه القصائد الفصيحة والأشعار الشعبيّة أدوات ووعي ثوريّ، إذ أبصرت الواقع كما هو، وحدّرت منه ونقدته وتنبأت بمآلاته الخطيرة التي أدت لاحقاً إلى النكبة الفلسطينية في العام 1948. فقد رأت بالخطر الذي يحيط بفلسطين ثلاث ركائز كبرى، هي: الخطر الخارجيّ الإمبرياليّ المتمثّل ببريطانيا، حليفة الحركة الصهيونيّة وأداتها العمليّة لتحقيق المشروع القوميّ الصهيونيّ؛ الخطر العربيّ المتمثّل بتواطؤ القيادات العربيّة مع المشروع البريطانيّ الصهيونيّ؛ القيادات الإقطاعيّة المحليّة والبرجوازية المدنيّة التي حاولت تحقيق مصالحها من خلال تقديم الدعم والعون للحكومة البريطانيّة (المصدر السابق، ص 20).

نظّم الشاعر إسكندر الخوريّ البيتجالي قصيدة ناقدة مخاطباً فيها آرثر بلفور، وزير الخارجيّة البريطانيّ آنذاك، بعدما حضر إلى فلسطين في العام 1925 ليشترك في حفل افتتاح الجامعة العبريّة مع عدد من الشخصيات الاعتباريّة، ومن بينهم أحمد لطفي السيّد مندوباً عن الحكومة المصريّة. وقد انتقد فيها البيتجالي التواطؤ البريطانيّ مع الحركة الصهيونيّة الواضح مُذاك وتهاوؤ "المملكة المصريّة"، المستقلّة حديثاً، مع المشروع الاستعماريّ الإمبرياليّ العالميّ (المصدر السابق، ص 17):

تقول القصيدة:

من لندنٍ هرولتُ تُضرمُ نارَ هَذي الواقعةُ  
يا لوردُ ما لومي عليكِ فأنتِ أصلُ الفاجعةُ  
لومي على مصر تمُدُّ لنا أكفّاً صافِعةُ

في ما يلي، سأقدّم نماذج من القصائد الفصيحة والأشعار الشعبيّة الثوريّة التي أسهمت في تشكيل جذور المدّ والتعبئة الثوريّة والحراك الجماهيريّ منذ بداية الثلاثينيات.



## 2.1. القصيدة الفصحى: اللغة في مواجهة الاستعمار البريطاني

في حقبة الثلاثينيات، شكّل الشعراء عبد الرحيم محمود وإبراهيم طوقان وعبد الكريم الكرمي (أبو سلمى) وغيرهم أعلامَ ثورة ثقافيةٍ قادت إلى إذكاء جذوة الكفاح المسلّح وجعله "جزءًا من التراث الثقافيّ للجماهير" (المصدر السابق، ص 36، ص 58).

ففي قصيدة للشاعر الشهيد عبد الرحيم محمود، ينتقد فيها موقفَ السعودية من الانتداب البريطاني، وتحالّفها معه وضعّف موقفها في مناصرة الشعب الفلسطينيّ، يقول مخاطبًا الأميرَ السعوديّ الذي حضر في العام 1935 لزيارة المسجد الأقصى:

المسجدُ الأقصى، أجنّت تزورُهُ أمّ جئتَ مِنْ قَبْلِ الضياعِ تودّعُهُ؟!

وكذلك الأمر مع قصيدة عبد الكريم الكرمي "انشر على لهب القصيد"، القصيدة اللاذعة والناقدة للحكومات العربيّة التي لم تدعم ثورة الفلاحين على الاستعمار البريطانيّ وإضرابهم الطويل في العام 1936، وسعت إلى التوسّط لإيقافها (المصدر السابق). فيها يقول:

انشرْ على لهبِ القصيدِ	شكوى العبيدِ إلى العبيدِ
إني لأرسلها مجلجلةً	إلى الملك السعودي
أستارُ مكةَ كيف تُسدّلها	على الخصم اللدود؟

وعبّر إبراهيم طوقان عن تخاذل طبقة كبار مُلاك الأراضي، وبيعهم الأراضي لليهود والحركة الصهيونيّة، بقوله:

باعوا البلادَ إلى أعدائِهِمْ طمعًا	بالمالِ، لكنّما أوطانَهُمْ باعوا
قد يُعذِّرونَ لو أنّ الجوعَ أرغمَهُمْ	والله ما عطشوا يومًا ولا جاعوا

ليس ذلك فحسب، بل لقد جسّد إبراهيم طوقان، في قصيدته الشهيرة "الفدائي"، صورةً للنائر والفدائيّ الرافض لواقع الخضوع والاستسلام الذي حاولت بريطانيا والقوى المحليّة والعربيّة والعالميّة المتحالفة معها أن ترسخه. تظّمها طوقان في التاسع من حزيران عام 1930 لمناسبة إقدام أحد الثوّار على محاولة اغتيال النائب العامّ في القدس أمام مقدر دار الحكومة في القدس، فأصابه بجروح. وكان النائب العامّ يهوديًا بريطانيّ الجنسيّة، نكّل بالفلسطينيين عبر القوانين الظالمة التي فرضها عليهم (طوقان، 2013، ص 127).

يقول أحد مقاطع القصيدة:

منهج الحقّ مظليماً	لا تلوّموه، قد رأى
ركنُها قد تَرَدَّما	وبلاداً أحبَّها
ضجّت الأرض والسّما	وخصوصاً بِبَعْغِيهِمْ
مَرَّ حينٌ، فكادَ يقتلُهُ اليأسُ، إنّما	
والردى منه خائفٌ	هوَ بالبابِ واقفٌ
حَجَلًا من جِراءِته	فاهدئي يا عواصِفُ

تمثّل هذه القصيدة انعكاساً لمرحلة ثورية جديدة في النضال ضدّ الاستعمار البريطاني والصهيوني، وهي تبين تخوّف الناس من الاستعمار البريطاني وما سيجلبه لهم، وثورتهم عليه، حتّى شكّلت ثورة الشيخ عزّ الدين القسام (1935) وثورة الفلاحين في العام 1936 مساحة للناس لتفريغ غضبهم التائر، ولرفضهم للحركة الاستعمارية البريطانية-الصهيوتية ومقاومة كلّ من يدين بالولاء لها. عبّرت هذه القصيدة، وقصائد أخرى مثيلة، عن الصور المتعدّدة للشهيد، أو من سيكون بمقامه، ومنها: "الفدائيّ"، "التائر"، "المقاتل". وقصيدة "الثلاثاء الحمراء" (إبراهيم طوقان أيضاً) روت حكاية استشهاد الشهداء الثلاثة عطا الزير ومحمّد مجوم وفؤاد حجازي، الذين أعدمهم الانتداب البريطاني في العام 1930، وكذلك قصيدة "سأحمل روح على راحتي" (للشاعر الشهيد في معركة الشجرة عبد الرحيم محمود). تلك قصائد لا زالت معروفة ومشهورة إلى اليوم.

فضلاً عن ذلك، تمثّل هذه الأشعار، ذات الإيقاع اللحنيّ السلس السهل الغناء، الوجه الآخر للشعر الشعبي؛ فهي - وإن كانت باللغة الفصحى، التي ترتبط غالباً بطبقة النخبة والمثقفين- كانت هنا أداةً لمقاومة الاستعمار البريطاني الذي كان يسعى لتجهيل الفلاحين، ومنع استخدام اللغة الفصحى في الإذاعة البريطانية في الفترة العربية، إذ كانت تقسم فترات بثّ الإذاعة إلى فترات ثلاث: العربية والعبرية والإنجليزية (ستانتون، 2012، ص 31). ولكن مع ذلك، كانت هذه الأشعار تُتناقل بسهولة وسرعة على ألسنة الناس ويغنّونها، حتّى غدت من القصائد المعروفة والشهيرة إلى يومنا هذا. واعتماداً على تحليل غسان كنفاني (1972، ص 14)، الشعر الفصيح والشعر العامي، معاً، قد رافقاً ثورة الناس في الثلاثينيات، وكان وسيلةً للتعبئة الثورية والتحرير ونشر الوعي السياسي بين الناس، وهذا ما ساعد بصورة عامّة في تأجيج ثورة العام 1936، وعبّر خلالها الناس عن مخاوفهم وموقفهم من الحركة الصهيوتية ومقاومتهم لها (المصدر السابق، ص 18).

## 2.2. الثائر المطارد في الأغنية الشعبىة

جسدت بعض الأغاني الشعبىة شخصية المطارد أو المطلوب الفلسطينى من قبل الاستعمار. فقد تغتت بعضها بحكايات الثوار الفلسطينىين المطاردين الذين ثاروا على الانتداب البريطانى، ومن بينهم الثائران اللذان عُرفا بـ "أبو جلدة" و "العرميط"، وهما على الترتيب: أحمد المحمود (من قرية طَمون شمال شرق مدينة نابلس)، وصديقه صالح أحمد المصطفى (من قرية بيتا، من قضاء المدينة نفسها). هذان الثائران شكلا لمدة طويلة إرباگًا شديدًا لحكومة الانتداب التي طاردهما مطوَّلاً، إذ أسسا مجموعة لمقاومة الانتداب البريطانى تكوَّنت بغالبها من الفلاحين وتمركزت في الجبال، وذلك إثر ثورة العام 1929. ألقت حكومة الانتداب القبض عليهما بعد مطاردة مريرة وأعدمتهما في العام 1934 (صديقي، 2001، ص 103؛ رشيد، 2007). وقد أرخت المخبلة الشعبىة لبطولتهما بالأغاني والروايات الشعبىة، وهذا بعض ما ورد فيها (صديقي، 2001، ص 103):

قال أبو جلدة وأنا الطموني	كلّ الأعادي ما بهمّ—وني
قال أبو جلدة وأنا العرميطي	وأنا إن متت بكقيني صيتي
قال أبو جلدة يا خويا صالح	أضرب لا تخطي والعمر راخ
وأبو جلدة ماشي لحاله	والعرميط راس ماله
وأبو جلدة والعرميط	يا ما كسروا برانـيط

شكل هذان المطاردان صورة للبطل الشعبى الثائر في المخبلة الشعبىة التي ذهبت -في بعض الأحيان- إلى أسطرتهم، وشكلت قصة نضالهما موضوعًا خصبًا تداوله الإعلام في العامين 1933-1934؛ فقد ذكر خالد عايد (2015، ص 174-175) أنّ مجلة "للطائف العصريّة" الشهيرة آنذاك، والتي كانت تصدر في بيروت (لصاحبها أديب يوسف)، كانت قد نشرت قصة عن "أبو جلدة" في عددها الصادر في أيار عام 1934، وعنونت القصة بـ "الرواية التامة: الثائر أبو جلدة". ولم تخلُ القصة هذه من مبالغات وأحداث غير واقعية ابتغاء الإثارة والتشويق واستقطاب الجمهور. وفي فترة لاحقة بعيدة، أصدرت حنان بكر روايتها في العام (2014) عن الثائر "أبو جلدة"، وفيها اعتمدت في كتابتها اعتمادًا كاملًا على ما سبق أن نشرته مجلة "للطائف العصريّة". وهي رواية غير دقيقة، وفيها الكثير من اللغط وعدم الدقة؛ فقد أفحمت الرواية شخصية حسناء يهودية، مرسلّة من قبل البوليس للإيقاع بـ "أبو جلدة". وحسب روايتها، وقع كلّ من "أبو جلدة" والعرميط في غرامها، فدبر العرميط خطة لتسليم صديقه "أبو جلدة" للبوليس. وهي رواية تجافي الصواب، وفيها تجنُّ على الشخصيات الحقيقية واتهامٌ باطل لهما، وبخاصة العرميط، الصديق المقرب من "أبو

جلدة" والذي أُعِدَّ معه. وفي خضمّ تضارب الروايات التي كُتبت عن الثائرين "أبو جلدة" والعرميط، تُعدّ الأغنية الشعبوية، في هذه الحالة تحديداً، إحدى الموادّ الخام في الأدب الشعبي (عايد، 2015، ص 178)، والتي أضاءت أحد جوانب قصّة الثائرين اللذين همّشا من التاريخ الرسمي، وفي أحيان أخرى جرت شيطنتهما حين ادّعى بعض أفراد الثّخَب أنّهما لَصان ومن قُطاع الطرق، وبالتالي كانت هناك محاولة لاغتيالهما معنوياً من التاريخ الرسمي والنخبوي، إلى حدّ تشويه قصّتهما، بعمدٍ أو دونما عمد (المصدر السابق، ص 179).

لقد قاوم "أبو جلدة" ورفيقه العرميط البدايات الأولى للمشروع الاستيطاني الصهيوني؛ فقد ترافقت حركتهما الثورية مع بعض وقائع مقاومة الشعب للمحاولات الاستعمارية الصهيونية لسرقة الأراضي لصالح المشروع الصهيوني، على نحو ما نجد في مقاومة عرب وادي الحوارث لتسريب أراضيهم للحركة الصهيونية؛ وانتفاضة تشرين الأول في العام 1933؛ وتصادف التحذير من تزايد الهجرة اليهودية إلى فلسطين عقب صعود الحركة النازية في أوروبا، وفي ألمانيا تحديداً (المصدر السابق، ص 175). وهذه الأغنية الشعبوية تخبر عن رفضهما للحركة الاستعمارية البريطانية - الصهيونية (صلاح الدين 2012، ص 305):

طَلِعَ أَبُو جَلْدَةَ مَعَ الثَّلَاثَةِ  
مِنْ هَذِي الدَّوْلَةِ مَا صِرْنَا نَخَافِ  
حَاكِي الكَوْمِنْدَارِ بِالتِّلْغَرَاغِ  
مِنْ هَذِي الدَّوْلَةِ وَبَنِي صِهْيُونَا

ومن الأغاني الشعبوية والتراثية التي انتشرت على نحو واسع في فلسطين والأردن، أثناء الانتداب البريطاني عليهما، كانت أغنية حيد عن الجيش غبيشي (بن-غازل، 2011، ص 31 تشرين الأول، فيديو)، وهي أغنية تروي قصّة من قصص المطاردين المطلوبين للاستعمار البريطاني في تلك الفترة. وعلى ما يبدو من مضمون الأغنية، كان غبيشي من المطاردين المطلوبين للجيش البريطاني أثناء قيادة الضابط البريطاني السير جون باچوت چلوب (چلوب باشا، الملقّب "أبو حنيك") للجيش الأردني في فترة الأعوام 1939-1956. وتسرد الأغنية حواراً بين شخصين الحكاية التي تتكوّن من "غبيشي" وحبيبته "حَسْنَا"؛ إذ تُحدّر حَسْنَا غبيشي من خطر الوقوع في قبضة حشد من فرق الجيش البريطاني بقيادة "أبو حنيك" التي جاءت للبحث عنه واعتقاله بينما كان يتخفّى في الجبال. الأغنية ترد على شكل حوار بين غبيشي ومحبوبته حَسْنَا، وهذه مقاطع منها:

حَسْنَا

حَيْدٌ عَنِ الْجَيْشِي  
قَبْلَ الْحَنَاطِـيِرِ  
يَا غَبِيـشِي  
مَا يَطْلُـوْا.. مَا يَطْلُـوْا

غَبِيـشِي

مَا حَيْدٌ عَنِ الْجَيْشِي  
وَاللِّي يَعَادِي غَبِيـشِي  
لَوِ يَـبْشِي؟  
يَا ذَلَّهُ يَا ذَلَّهُ

حَسْنَا

عَيْنٌ وَاضْرِبْ زَيْنَ  
وَاقْطَعْ عَرْضَ الصِّينِ  
تَرَاهُمْ جَـايِيـنُ  
مَعَاهُمْ مَرْتَبِيـنُ  
شَيْلُ شَدِّي..  
وَلَا تُهْـدِي  
فَنَدِي وَفَنَدِي..  
وَبِرَابِلُهُ.. بِرَابِلُهُ

غَبِيـشِي

مِيخِذُ مِتْرَاسِي  
فِرُودِي حُرَّاسِي  
بَسَاحَةُ بُرْجَاسِي  
وَمِنْ عَنَّةِ رِصَاصِي  
وَقَاعِذُ حَاضِرُ..  
وَالْحَنَاجِرُ  
وَمَمِيـنُ يَخَاطِرُ..  
يَـوْلُـوْا.. يَـوْلُـوْا

حَسْنَا

هَدَّرَ الْمَـتَـاتُورُ  
ثَمْتَعَشَّرُ طَـابُورُ  
بِالسَيْفِ الْمَشْهُورُ  
وَعَدَدُهُمْ مَوْفُورُ  
نَزَلُوا الْعَسْكَرُ..  
وَالْأَكْثَرُ  
وَفَرْدُ الْمَوْزُرُ..  
اللَّهُ يَقُلُّ.. اللَّهُ يَقُلُّ

غَبِيـشِي

مَا يَهْمُنِي الْعَسْكَرُ  
وَبِقَدَمِ كُرَّارِ  
عِنْدَ شِبُوبِ النَّارِ  
بُو حَنِيكَ الْغُدَّارِ  
وَلَا الدُّوَلَةَ..  
وَالِهَـا صَـوْلَةَ  
تَبْقِي تَقْـوِي  
اللَّهُ يَذَلُّ.. اللَّهُ يَذَلُّ

غَبِيـشِي

وَيَنِيكَ يَا حَسْنَا وَقَتِ الْعَرِكَةِ  
وَدُمُومَةِ سَايِلِهِ زَيِّ الْبِرِكَةِ

حَسْنَا

يَا وَبِلِي عَلَيْكَ وَبِلِي حَيْتِكَ  
وَإِنْ صَابَكُ مِثْلِي وَحَيَاةِ عَيْتِكَ  
مَالِكُ قَبِيلِهِ حَتَّى تَعْيِيَتِكَ  
بِقُصِّ الْجَدِيلِ وَشَعْرِي بَجَلِّهِ.. وَبِحُلَّتِهِ

إنّ غبيشي و "أبو جلدة" والعرميط قاوموا الاستعمار البريطاني، ولكنهم لوحقوا وطوردوا برسم القانون البريطانيّ بسبب مقاومتهم له؛ فقد عملت دولة الاستعمار البريطانيّ على قوّنة تجريم المقاومة الفلسطينية عقب هبة البراق في العام 1929، واستخدمت القانون أداةً للسيطرة الاستعماريّة على السكّان المحليّين بحجّة تحقيق "العدالة" الاستعماريّة (بركات، 2013، ص 55)، حيث فرض جون تشانسلور، المفوض السامي البريطانيّ في فلسطين، قانونَ إيقاع عقوبة الإعدام بالضالعين بأحداث المظاهرات والاشتباكات مع البريطانيّين (المصدر السابق، ص 61)، التي أُعدم في أعقابها شهداء الثلاثاء الحمراء (محمد جمجوم وفؤاد حجازي وعطا الزير)، بينما في ذات الوقت لم تتلّ عقوبة الإعدام من اليهود الذين أسهموا في إشعال هذه الاحتجاجات.

وقد نالت هذه الإعدامات، في الفترة الممتدّة بين خريف عام 1929 وشتاء عام 1930، من الثّوار العرب الذين كانوا في منطقة جبال الخليل وصفد (المصدر السابق، ص 63)، إلّا أنّ بريطانيا، على الرغم من فشلها في تقويض المقاومة الفلسطينية، قد استمرّت في السنين التي تلت في تنفيذ هذا القانون الجنائيّ الساعي إلى تجريم فعل المقاومة واجتثاثه؛ إذ لُوحيق وأُعدم ثّوار آخرون كما تخبرنا الأغنية الشعبوية في قصّة النائرّين "أبو جلدة" والعرميط في العام 1934، وقصّة المطارد غبيشي، الهارب من جيش چلوب باشا. إنّ ورود اسم چلوب باشا (بلقبه المعروف شعبيّاً "أبو حنيك") في الأغنية يدلّ على الفترة التاريخيّة التقريبيّة التي تناولها الأغنية بين العامين 1939-1956، وهي الفترة ذاتها التي قاد فيها چلوب باشا الجيش العربيّ الأردنيّ. وليس هنالك من دلائل في الأغنية بشأن التفاصيل الدقيقة لقصّة غبيشي أو مكانها بالتحديد، أو الإفصاح عن السبب الأساسيّ لهروب غبيشي من جيش "أبو حنيك"، وبشأن ما إذا كان سبباً اجتماعيّاً، كما هو شائع في الثقافة الشعبيّة عن زواجه من حَسنا دون موافقة عشيرتها وهروبها معاً، أم سبباً سياسيّاً (محارمة، 2016)؛ بيّد أنّ ما تركّز عليه الأغنية ويظهر فيها بوضوح هو بطولهُ غبيشي وتحديّه البطوليّ للعدد الكبير من الجنود الذين يلاحقونه، ومحاولة رفيقته حَسنا حمايته وتحذيره منهم للتواري عن أعينهم.

لَنُوَلِّي	حظي إيدك بيدي
وما يندلّي	مطرخ ما تُريدي
ولا اندلّي <sup>8</sup>	وانّ عيشت ردي
ولا نخصّغله نخصّغله	ولا نقوله سيدي

8. ردي بمعنى رديء، وفي سياق الأغنية تعني تمّي العيشة الرديئة على العيشة الذليلة.

وهنا، أُغْلِبُ الاعتقاد، ومن خلال مضمون الأغنية نفسه، أنّ غيبشي هو أحد المطاردين من قِبل الجيش البريطانيّ، ويرتكز هذا الاعتقاد على بُنية العسكرة والتسليح التي تَرِدُ في كلمات الأغنية من قَبيل: مارتين؛ برايلو؛ فرد؛ خنجر؛ رصاص؛ سيف؛ فرد الموزر. ومثل هذه المصطلحات تحيل المعنى إلى سياق الحرب أو المواجهة المسلّحة، وغيبشي المطارد لا بدّ أن يكون نائراً على الاستعمار البريطانيّ ومنظومته السياسيّة حتّى تستلزم مطاردته هذه المواجهة العسكريّة التي ترونها الأغنية، أكثر من كونه نائراً على المنظومة الاجتماعيّة التقليديّة للمجتمع، أو قد يكون نائراً على كلتا الجهتين.

إذن، أسهمت مثل هذه الأغاني الشعبيّة السياسيّة في إبراز صورة للمقاوم الفلسطينيّ، هُمّشت من التاريخ، وهي صورة المطارد أو النائر، وهي أحد جوانب شخصيّة الفلسطينيّ المستعمَر وهُوَيْتته. وقد ساعدت هذه الأغاني في إبراز هذه الشخصيّة النائرة/المتمرّدة على الاستعمار، وأسْطَرتها، والتهوّلِ بشأنها. وبذا تتحوّل هذه الشخصيّة إلى رمز بطوليّ يُحتذى به، وهذا مهمّ جدّاً في خلق ثقافة وطنيّة بطوليّة مشتركة لدى الجمهور.

واعتماداً على تحليل غوها لحركات التمرد الهنديّة، وجد أنّ الهنود الفلاحين المتمرّدين في الهند الكولونياليّة قد قرأوا واقعهم المعاصر قراءة صحيحة (شاكرابارتي، 2016، ص 13). وقد تحدّوا السلطة الاستعماريّة المسيطرة عليهم باختراعهم لشيفرات خاصّة في الكلام واللبس والتعبير عن آرائهم، وهي شيفرات لا يفهمها الأسياد المسيطرون ولا يستطيعون السيطرة عليها، فقلّب رموز السلطة هو الفعل الحتميّ الأوّل لتمرد الفلاحين (المصدر السابق). نجد ذلك، على نحوٍ مدهش، في الأغنية الشعبيّة الشهيرة "يا طالعين الجبل"، وهي نوع من الغناء المسمّى "الملولاله"، والتي اشْتُهرت زمن الاستعمار البريطانيّ حيث "[...] تسرد وقائع أغنية "يا طالعين الجبل" كيف أنّ النسوة كنّ يعنّين للأسرى حول سجون الاستعمار في محاولة ترميز رسالة مُفادها أنّ الفدائيّين سيحرّرونهم من الأسر. تعتمد تقنيّات "الملولاله" على إضافة حرف اللام إلى الكلمات لتمويه السجّان والمخبرين" (الحزقي، 2017). وقلّب الرموز هذا، تبعاً لشاكرابارتي، يدمّر رمز قوّة عدوّه أملاً بذلك إزالة علائم تبعيّة وتدمير إمكانيّة فرض السيطرة عليه (شاكرابارتي، 2016، ص 14).

ومن تتابع الثورات والهبات الشعبيّة الجمعيّة أو الفرديّة التي كانت رديفة لها والتي قاوم فيها الفلسطينيون الخطر الاستعماريّ المزدوج، نشأ أكثر حديثين مؤسّسين بالوعي الثوريّ وبالتاريخ الفلسطينيّ، وبمقاومة الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ الممرّكز أوروبياً خلال فترة الثلاثينيّات من القرن الماضي، هما ثورة الشيخ عزّ الدين القسام وثورة الفلاحين وما ترتّب

9. غنّت ريم بتّا وأعدت توزيع العديد من الأغاني الشعبيّة الفلسطينيّة، إسهاماً منها في إحيائها وتخليدها. من تلك، على سبيل المثال، "يا طالعين الجبل" (نسخة تي في، 2012، فيديو).

عليها. وقد عبّرت الكثير من الأغاني السياسية الشعبوية عن هذين الحدثين، ولعلّ أكثرها شهرة هي أغاني الشاعر الشهيد نوح إبراهيم (1911-1938).

### 2.3. أغاني نوح إبراهيم: بريد الحرب السريع

يُعدُّ نوح إبراهيم من أهمّ شعراء ثورة الفلاحين عام 1936، وهو الشاعر الشعبي الحيفاوي المولود في وادي النسناس في العام 1911.<sup>10</sup> وقد استشهد عام 1938 في معركة ضدّ الانتداب الاستعماريّ البريطانيّ قرب القرية الجليليّة "طمرة". وأسهمت شخصيته الحماسية الوطنية في جعله خطيبًا وطنيًا وثورياً لعدد من المناسبات في مختلف الأوضاع السياسيّة، وخاصّة في ظلّ الصراع ضدّ الانتداب الاستعماريّ البريطانيّ ودوّره في تشجيع ودعم الهجرة اليهوديّة الصهيونيّة إلى فلسطين (عوض، 2001، ص 26)، وما تبعه من ممارسات عنصريّة وإقصائيّة للفلسطينيين، كتنقييد حرّيّة الصحافة والمطبوعات، وفرض أنظمة الطوارئ، وتقييد إمكانيّة عمل الفلسطينيين في الوظائف الحكوميّة -على سبيل المثال (حجاب، 2006، ص 53).

وفي مرحلة الشباب، في مدينة حيفا، انخرط إبراهيم مع جماعة "الجهاديّة" التي أسسها عزّ الدين القسّام، لمقاومة الانتداب والاستعمار الصهيونيّ، وكان يؤمن بأنّ حركة المقاومة تكون متينة وقويّة عن طريق تعبئة الجماهير والتفافهم حولها، وجعل النضال السياسيّ وثيق العلاقة والصلة بالنضال العسكريّ (المصدر السابق، ص 55). ومن خلال خبرة عمله في الصحافة والمطابع في حيفا، ومن ثمّ في صحيفة في بغداد وفي مطبعة في البحرين وفي العودة إلى حيفا لاحقاً، بعد أن سمع عن ثورة عزّ الدين القسّام في العام 1935، استطاع إبراهيم بوعيه الثوريّ أن يستخدم صوته، الذي اشتهر بجماله، في نشر أشعاره الثوريّة الشعبوية على الناس لتعبئتهم ثوريّاً، وقد استخدم في ذلك تكتيكاً كان حديث العهد في الثلاثينيّات، وهو تسجيل أغانيه الشعبوية الثوريّة على أسطوانات وتوزيعها على المقاهي، وذلك لإدراكه تسلّط القوانين البريطانيّة على الكلمة المكتوبة والمطبوعة ومحاكمتها ومنع نشر ما تراه لا يتفق مع مصلحتها (المصدر السابق، ص 56). ولذا فإنّ مزيّة الصوت تكمن في أنّ الأثير موطنه وليس شيئاً مادّيّاً يمكن السيطرة عليه، وإنّ كان في مستطاع الاستعمار البريطانيّ أن يسيطر أو يصادر الوسيط الذي ينتشر فيه الصوت، فإنّه عاجز عن الاستحواذ على الصوت ذاته، وتحديدًا تناقله شفاهياً بين الناس. وعلى ذلك، كان تعويل نوح إبراهيم في إصراره على إصدار الأسطوانات الغنائيّة بصوته. وعلى الرغم من أنّ الأسطوانات آنذاك لم تكن بذات الانتشار الكبير في فلسطين في كلّ بيت، فإنّها كانت في المقاهي وبعض البيوت الميسورة الحال، والتي كانت تجمع حولها كلّ مساء عدداً غفيراً

10. اختلفت المصادر التي تناولت حياة نوح إبراهيم بشأن هذا التاريخ، فمنهم من رجّح العام 1913 تاريخاً لولادة إبراهيم لا العام 1911.



من الناس. على سبيل المثال، على نحو ما أُشْرُت سابقًا، كان أشهر مَفْهِيين في مدينة القدس: مقهى العرب في عين كارم، لصاحبه "أبو العبد عرب"، ومقهى وبار الجوهريّة، الذي كان يزوره الفنانون والمغنون والمغنيّات من القاهرة وبيروت والإسكندريّة (تماري ونصار، 2005، ص 9).

تَوَرَّخَ أغاني نوح إبراهيم للحكاية الوطنيّة الفلسطينيّة في فترة الانتداب البريطانيّ والأحداث الوطنيّة التي واكبته، وتحذّر من الخطر الصهيونيّ الاستيطانيّ القادم. فمن قصيدته التي تَظْمِها على أثر استشهاد الشيخ عزّ الدين القسام في العام 1935 "يا خسارتك يا عزّ الدين"، وقصيدة "دبّرها يا مستر دلّ"<sup>11</sup> وقصيدة أخرى له بعنوان "تحيا رجال البحريّة" حول إضراب بحريّة يافا الكبير في العام 1936، والذي ابتدأه عن وعي بخارّة يافا ثمّ انتقل إلى جميع أنحاء البلاد، ومن غيرها من القصائد، يمكن استجلاء الكيفيّة التي بها تلقى الوعي الشعبيّ الخطر الاستيطانيّ الصهيونيّ، والكيفيّة التي بها عبّر الناس عن رفضهم ومقاومتهم له بأصواتهم عن طريق الأغاني الشعبيّة.<sup>12</sup>

ومن الأدبيّات الزجليّة أغنية "دبّرها يا مستر دلّ"<sup>13</sup> (عوض، 2001، ص 94)، التي وجّهها إبراهيم إلى القائد البريطانيّ دلّ (حجاب، 2006، ص 227)، والتي تُعَدُّ من أكثر الأغاني شهرة وشيوعًا له، وفيها تتجاوز الحكمة الغنائيّة موضوع رواية الحدث كما هو إلى أن تكون ردًّا على الحدث وفاعلة فيه وفي كيفيّة تفاعل الشعب معه فتصبح جزءًا منه ومن صنعه، ومن روايته مرّة أخرى، إذ تقرن الرواية الشعبيّة أو الشفاهيّة ردّ نوح إبراهيم على المستر دلّ بعملية ذكّر الحدث ذاته.

تدور الأغنية حول أنّ القوّات البريطانيّة، على خلفيّة الإضراب الكبير في العام 1936، قامت -برئاسة دلّ- باستدعاء قوّات مساندة يقترب عدد جنودها من عشرين ألف جنديّ إضافة إلى قوّات البوليس البريطانيّ والفلسطينيّ الأساسيّة الموجودة من قَبْل. وكلّ ذلك للردّ على الأحداث التي رافقت الإضراب من مظاهرات، ووضع للحواجز على الطرق، ومهاجمة مراكز

11. دلّ هو قائد الجيش البريطانيّ والاستخبارات في فلسطين، عيّنه حكومة الانتداب إثر ثورة العام 1936 لإخماد الثورة. وسجّن نوح إبراهيم في سجن المزرعة في عكا على أثر الانتشار الواسع لهذه الأغنية بين الناس (حجاب، 2006، ص 227).

12. من الضروريّ لفت الانتباه إلى أنّ أغنية "من سجن عكا طلعت جنازة" حول استشهاد الشبّان الثلاثة: محمّد جمجوم وفؤاد حجازي ومحمّد الزبير، في العام 1930، يُشاع أنّ نوح إبراهيم كاتبها، ولكنّها لم تُردّ في أيّ من المصادر التي وثّقت أغاني نوح إبراهيم، سوى كتاب نمر حجاب، ولا حتّى في الموسوعة الفلسطينيّة. وفي اعتقاديّ، سبب اللبس يأتي بعد أكثر من أربعين عامًا على استشهاد وبالتحديد في العام 1980، حين أنتجت دائرة الإعلام والثقافة التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينيّة في سوريا مسلسلًا عن الشهيد عزّ الدين القسام، ومثّل فيه الفنّان حسين منذر، المغنيّ الرئيسيّ في فرقة العاشقين. دَوَّرَ نوح إبراهيم، ومثّل الممثلّ السوريّ أسعد فضة دَوَّرَ الشيخ عزّ الدين القسام، وقد غنّى في المسلسل هذه الأغنية في تعليق غنائيّ فتّى على شفق الانتداب لشهداء الثلاثاء الحمراء وبعد ذلك انتشرت الأغنية انتشارًا واسعًا على اعتبار أنّها من نظم وغماء الشاعر الشهيد نوح إبراهيم (فتحي، 2013، ص 10، كانون الأوّل، فيديو). وحول ذلك نقاش واسع.

13. للاستزادة، انظروا الأغنية ذاتها التي أعادت إنتاجها لاحقًا فرقة العاشقين: (صوت فلسطين، 2020، 3 تشرين الأوّل، فيديو).

البوليس البريطاني، وغيرها من الأعمال الاحتجاجية المرافقة. وقد غناها إبراهيم ووجهها كرسالة له، تحمل خطاباً جماهيرياً احتجاجياً موسّعاً باسم المجموع الفلسطيني لا يخلو من روح التحدي والمواجهة والاستخفاف بقوّات الردع التي استدعتها حكومة الانتداب لقمع الثورة.

تقول الأغنية (عوض، 2001، ص 94):

يا حضرة القائد دلّ	لا تظنّ الأمّة بتملّ
لكن انت سايبها	بلكي ع يدك بتحلّ
	دبرها يا مستيز دلّ
إن كنت عاوز يا جنرال	بالقوة نعيّزها الحال
لازم تعتقد أكيد	طلبك صعب من المحال
	دبرها يا مستيز دلّ
لكن خذها بالحكمة	وأعطينا الثمن يا خال
ونقد شروط الأمّة	من حريّة واستقلال
	دبرها يا مستيز دلّ
جيت فلسطين الحرة	حتى تقمّع الثورة
ولما درست الحالة	لقيت المسألة خطرّة
	دبرها يا مستيز دلّ
يدنا نفهم بريطانيا	حتى تكف بينا سراً
وئصافي الأمّة العربيّة	بمنع البيع والهجرة

بهذه الطريقة تتموضع هذه الأغنية في موضع الاحتجاج، وتعتبر امتداداً للإضراب الكبير وعلامة من علاماته، وفيها دعوة للاستمرار في الثورة؛ وذلك لأنها تنقل فعل الاحتجاج من الميدان ومن الحدث ذاته المنفعل بتاريخ وزمان وظرف محدّد، إلى التعبير عنه، وإعادة استيلاده وإنتاجه مراراً وتكراراً عن طريق الأغنية. وهي نوع من أنواع الخطاب بطبيعة الحال، ولا سيّما أنّ نوح إبراهيم حرص على ترجمة أسطوانة الأغنية إلى اللغة الإنجليزية وأهداها للبريطانيّ دلّ لضمان وصولها إليه. كذلك تُعدّ من الأغاني المؤرّخة لوعي الفلسطينيين للخطر القادم الذي يكتمه المشروع الصهيونيّ كمشروع استعمار استيطانيّ في فلسطين؛ إذ يحدّر فيها إبراهيم من مخاطر الهجرة اليهوديّة وبيع الأراضي لهم. وهي تعبّر عن المخاوف المبكّرة للناس والحركة الوطنيّة والجهاديّة التي كان ينتمي لها نوح إبراهيم، من خطر المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ الذي يهدّد الأرض هدفه الأساسي، بحسب تنظيرات باتريك

وولف، تلك التنظيرات التي يذهب من خلالها إلى اعتبار أنّ المشروع الاستيطانيّ هو بنية مستمرّة (وليس حدّاً عابراً أو ماضوياً) تقوم على أساس محو /إلغاء سگان الأرض الأصليين ومصادرة أراضيهم وإحلال المستعمرين مكانهم (وولف، 2006/2012، ص 230).<sup>14</sup>

وَبُعَيْدِ اسْتِشْهَادِ عَزِّ الدِّينِ الْقَسَّامِ -وهو معلّم نوح إبراهيم وقائده في المعركة- رثاه إبراهيم بأغنية على النمط الزجليّ المربّع، حيث تقول الأغنية (عوض، 2001، ص 76-78):

أَسَّيْتُ عُصِيَّةً جِهَادًا	حَتَّى تُحَرَّرَ الْبِلَادُ
غَايْتُهَا نَصْرَ أَوْ اسْتِشْهَادًا	وَجَمَعْتُ رِجَالَ غَيُورِينَ
الجِسْمُ مَاثٌ.. المبدأ حيّ	والدّما ما يُنْصِيرُ مَيّ
منعاهدُ الله يا حيّ	نُموّتْ مُوتَةَ عَزِّ الدِّينِ

هذه الأغنية، وإن كانت قد كُتبت في رثاء الشهيد القسّام، تعطي كذلك انطباعاً عامّاً عن مبدأ القسّام في الثورة ومنهجه فيها، حيث آمن بأنّ الثورة ليست حدّاً سريعاً، بل هي عمليّة تراكميّة ومتأنيّة، لا بدّ من تميميتها عن طريق التعبئة والحماسة الموجّهة للجماهير (المصدر السابق، ص 71). وهكذا فقد سلك إبراهيم في أغانيه المسلك الثوريّ ذاته الذي سلكه الشهيد عزّ الدين القسّام، وكان شعاره بعد استشهاد القسّام "يا رفاقي موتوا شهداء". وبسبب هذا النّفَس الثوريّ والمستمرّ عنده، فإنّ أشعاره (وكانت تُطبع خارج البلاد) مُنعت من الوصول إلى فلسطين بأمر من مراقب المطبوعات الإنجليزيّ في فلسطين (المصدر السابق، ص 27).

لقد دشّنت بحريّة يافا<sup>15</sup> بداية الإضراب الكبير عام 1936، وانتشر بعدها إلى عموم فلسطين ومدنها على نحو خاصّ، واستمرّ لمُدّة تقرب من ستّة أشهر -وهي بالتحديد تساوي خمسة أشهر وواحدًا وعشرين يومًا (المصدر السابق، ص 13).

14. ليس من المسترّظ أن يكون المحو عن طريق الإبادة الجماعيّة؛ إذ إنّ المحو في سياق الاستعمار الاستيطانيّ في مكان ما يختلف عن شكله في مكان آخر على سبيل المثال، في أستراليا وجود محو السگان الأصليّين والحفاظ على جزء يسير منهم، كأصلاّيين، يسهم في تشكيل بنية المجتمع الاستيطانيّ، وكذلك الأمر في جنوب أفريقيا في سياق الفصل العنصرّيّ حيث لا يمكن للمستعمر أن يستغني عن المستعمر وخدماته، ولكن شكل الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ مختلف، بفعل التعقيدات التي تُلّف البنية القوميّة اليهوديّة للمجتمع الاستعماريّ الاستيطانيّ (وولف، 2006/2012، ص 244): فشكّله في الأراضي المحتلّة في العام 1948 يختلف عن شكله في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة. ويرأي وولف، "المماهة" أو "المحاكاة" تُعدّ إحدى الأدوات الحديثة والهامة للمجتمع الاستعماريّ الاستيطانيّ التي تقود إلى محو السگان الأصليّين دون القيام بالإبادة الجماعيّة الكاملة (المصدر السابق، ص 243). إنّ ما تقوم به دولة الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّة على درجة أكبر من التعقيد ممّا يطرحه وولف من قبيل إقصاء السگان العرب عن طريق الدولة القوميّة اليهوديّة، والدعوات الفكرية الصهيونيّة التي تدعو إلى إقصاء السگان العرب عن الانخراط في مؤسسات الدولة والعمل معهم (Rouhana & Sabbagh-Khoury, 2015).

15. كان سبب هذا الإضراب اكتشاف عمّال في ميناء يافا 73 برميلًا مملوءًا بالأسلحة لليهود. كانت هذه الأسلحة قد وُضعت في براميل للإسمنت لإخفائها، وعليه فقد رفعت الأحزاب الوطنيّة مذكرةً إلى المندوب السامي تطالب فيها بجمع السلاح من اليهود خلال فترة معيّنة، ويمنع تهريب السلاح عبر الحدود، محدّرة أنّه إن لم تستجب الحكومة البريطانيّة لذلك فستكون نمة دعوة إلى العرب للتسلّح دفاعًا عن أنفسهم، ونتيجة لإهمال المندوب السامي للمذكرة، توالى الإضرابات (حجاب، 2006).

في أغنية نوح إبراهيم حول الإضراب، تتجلى الروح الثائرة لدى رجال البحرية، وقد استطاع إبراهيم أن يمثّلها بأغنيته بطريقة موفّقة مؤكّداً أنّ الصراع مع حكومة الانتداب لم يكن صراعاً سياسياً فحسب، بل كان اقتصادياً وطبقياً كذلك.<sup>16</sup> ونتيجة للإضراب، تضرّر اقتصاد البلاد الذي كانت حكومة الانتداب تسيطر عليه، وخاصةً أنّه امتدّ أيضاً إلى قطاع النقلات وكلّ عموم البلاد. وبذا فقد شرعت بحريّة يافا بصورة عفوية أوّلاً، ومنظّم لاحقاً، بتوجيه ضربة عميقة إلى حكومة الانتداب دون أن تخوض معها حرباً مباشرة. وعلى أثر ذلك، شكّلت خلال الأيام الأولى من فترة الإضراب لجنة حملت الاسم "اللجنة العربية العليا" للإشراف على الإضراب، ودعت إلى الاستمرار فيه، وكان من أهمّ مطالبها لوقفه: منع الهجرة اليهودية منعاً باتاً، ومنع انتقال الأراضي إلى اليهود (المصدر السابق، ص 85).

تقول هذه الأغنية الزجلية التي تحمل العنوان تحيا رجال البحرية (المصدر السابق، ص 81-82):

تَحْيَا رِجَالَ التَّحْرِيَّةِ	مِنْ إِسْلَامٍ وَمَسِيحِيَّةِ
و"بَحْرِيَّةِ يَافَا التَّبَوَاسِلُ	أَصْحَابِ الهِمَّةِ العَلِيَّةِ"
وَعَطَّلُوا كُلَّ الأَعْمَالِ	وَأَعْطُوا مَثَلٌ لِحَبِيفَا
رَفَعُوا رَايِسَ الأُمَّةِ يَ خَالُ	وَمِشْيُو بِأَوَّلِ صُفُوفِهِ

وقد استطاع نوح إبراهيم أن يعكس روح وملامح هذه الفترة بأغانيه الناطقة باسم الثورة وأحداثها، وانعكاس كلّ ذلك على تعريف الفلسطينيين لنفسه ولجماعته، ولا سيّما أنّ الهوية الفلسطينية في تلك الفترة كانت مجبّرة على أن يكون صراعها مع الانتداب والثورة عليه، وعلى المشروع الاستيطاني الصهيوني، أساساً مهمّاً من تعريفها لذاتها المضطّرّ إلى تعريف الآخر المستعمر ليعيد هو بدوّره تعريف نفسه والدفاع عنها. فالهوية -على نحو ما يرى فيصل درّاج (2017، ص 378)- مرتبطة بالسياق الذي ينتجها، وهي

علاقة الهوية بالسياق تبني علاقة أخرى بين الهوية والوعي الذاتي. فالكائن لا يتلمّس هويته إلا إذا واجه كائناً آخر له هوية مختلفة، وهذا كلّ، يورّع الهوية على إمكانية مجردة وإمكانية فعلية، أو كائناً آخر له هوية مختلفة [...] غير أنّ هذا لا يعني قط أنّ الهوية مُعطاة سلفاً وجاهزة التكوين، بل يعني أنّ بعض عناصر الهوية منتثر، وأنها تحتاج إلى سياق، سمّته التهديد والاضطراب، كي تتوحّد في كل فاعل، دون أن يفرضي سياق الاضطراب إلى إنجاز الهوية وإكمالها، ذلك أن إنجاز الهوية يعني موتها لا أكثر.

16. انظروا فصل محمود يربك في هذا الكتاب.

وهكذا شكّل عدد كبير من أغاني نوح إبراهيم أحد ملامح الهوية الفلسطينية المقاومة في فترة الثلاثينيات من القرن الماضي، إذ عكس فيها موقف الشعب من العدو البريطاني ومخاوفه من المشروع الاستيطاني الصهيوني الذي دعمته بريطانيا ومهدت الطريق له. وقد انتشرت أغانيه بين الناس انتشارًا هائلًا، وكانت في مرحلتها بيانًا تثويريًا وحماسيًا للتوّار، خاصة أنه اعتمد الأسلوب الزجليّ السلس وذا الإيقاع القريب للنفس، ممّا جعل شعره روحًا للتّورة وشعلة فيها (عوض، 2001، ص 12). وبذا تُعدّ أغانيه نوعًا من الرأسمال الشفاهيّ الذي أسهم في خلق هوية وطنية قومية محلّية مناهضة للاستعمار ومقاومة له.

### 3. المحو السكاني والطرده من المكان: أغاني البؤس الفلسطيني بعد النكبة (1952-1948)

في خضمّ النكبة والصدمة التي لم يكن الفلسطينيين ولا العرب قد استوعبوا أثرها ولا امتداداتها التاريخية المحتملة، راودت حناجرهم الأغاني الحزينة المليئة بمعاني الفقدان والحزن في محاولة لمدارة النكبة التي ألمّت بالفلسطينيين والتعبير عنها للتخفيف من ثقلها في النفوس. ومن خلال الأغاني ومضمونها، يمكن الاستدلال أنّ الفلسطينيين، داخل الأراضي المحتلة في العام 1948 أو خارجها، عاشوا فترة من الحزن العميق والصدمة الكارثية والإحساس بالخطورة العظيمة لما حلّ بهم في النكبة من اقتلاع وطرده وتشريد وفقدان للأرض والبيت والهوية. وهذا كلّ يقع في قلب المشروع الاستيطاني الاستعماريّ. فميزان الهوية الفلسطينية أصابه بعض العطب بعد النكبة باختلال أهمّ مكوناتها من مكونات الهوية، وهما السكان والأرض التي يعيشون عليها، وبخاصة بعد تهجير ونزوح عدد كبير من الفلسطينيين من أراضيهم إلى الشتاتين العربيّ والعالميّ، ومصادرتها من قبل الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ. ونتيجة لذلك، عبّرت المحبّلة الشعبيّة بالأغاني عن الكيفيّة التي تعامل بها الفلسطينيون مع نكبتهم؛ إذ على الرغم من الصدمة العميقة التي أصابتهم فقد زاوجوا بين الحزن والإيمان بضرورة العمل والكفاح ضدّ دولة الاستعمار الصهيونيّة، وكذلك كانت الأغنية وسيلة الفلسطينيين الذين خضعوا للحكم العسكريّ الصهيونيّ داخل الأراضي المحتلة في العام 1948 لممارسة "المقاومة بالحيلة" بحسب تعبير جيمس سكوت (1995)؛ إذ عبّروا خلالها عن رفضهم ومقاومتهم للاستعمار الاستيطانيّ دون أن يُضطّروا إلى المواجهة المباشرة معه (درويش وريغبي، 2018، ص 54).<sup>17</sup>

وفي العام الأوّل بعد عام النكبة، نجد أنّ بعض الأدبيّات التي سردت النكبة تحدّثت عن حالة من الخرس الفلسطينيّ الحزين في الأغاني الشعبيّة من هول الصدمة الكارثية. في هذا

17. لاستزادة بشأن فترة الحكم العسكريّ في الأراضي المحتلة في العام 1948، انظروا: (Nassasra, 2020).

الصدد، يشير عادل مناع إلى أنّ أهالي عيلبون -على سبيل المثال- امتنعوا في ذلك العام عن عقد مناسبات الفرح تمامًا (مناع، 2016، ص 258). ثم لجأ الفلسطينيون إلى الأغنية الشعبية السياسية للتعبير عن معاناتهم وأمانيتهم بشأن العودة للضائع من الوطن، وغناء التراويد<sup>18</sup> الحزينة التي تعكس الشعور النفسي الجوّاني للفلسطيني المقتلَع من أرضه. ونجد أنّ الكثير من هذه الأغاني تحدّثت عن الطرد والافتلاع والخروج من الوطن، والأمل في العودة إليه. فعلى سبيل المثال، بعد النكبة تأتي هذه الأغنية وهي تصف حال التهجير والوضع المزري للاجئين داخل الأراضي المحتلة وفي الشتات (البرغوثي، 1990، ص 412):

قَدَّرَ عَلَيْنَا الْخَلْقُ	جِينَا وَدَشَّرْنَا الْأَرْزَاقُ
شُرِبْنَا عَلَقَمٌ مَا يَنْدَاقُ	فِي الْخَانِ يُبَشِّحِدُ طَحِينُ
وَصِرْنَا نُنْشِدُ بَعْضَنَا	تَأْجَانَا سَمْنَةً وَسَرْدِينُ
وَصَيَّبْنَا الْأَسْمَ الْعَتِيقُ	وَصَارَ اسْمُنَا لِاجْنِينُ

وهي أغنية تصف الوضع الفلسطيني الكائن في المخيمات وفي الشتات، ومضمونها توصيفي ذو شجن ورفض مرّ للواقع الفلسطيني المستعمر بعد النكبة. وتبين الأغنية حالة الضياع الفلسطيني والانخساف الذي لحق بالهوية الفلسطينية عامّة واللاجئين خاصّة، الذين لم يخسروا الأرض فحسب، بل خسروا كذلك هويتهم وأمّسوا بين ليلة وضحاها فاقدين لاسمهم الفلسطيني وألحقت به اللازمة المُرّة: "اللاجئ". وفي هذا الصدد، يشير إلياس خوري (2012، ص 44)، في معرض تحليله للنكبة الفلسطينية المستمرة، إلى أنّ الفلسطيني فقد خلالها أربعة عناصر أساسية مرتبطة بوجوده وهي: الأرض؛ المدينة (حيث فقد الفلسطينيون المدن الساحلية الثلاث: حيفا ويافا وعكا، وبالتالي خسروا نهضتها الثقافية آنذاك حتّى العام 1967)؛ الاسم الفلسطيني (إذ تفكّكت الهوية الفلسطينية بتفكك الجغرافيا الفلسطينية، فأصبح الفلسطينيون داخل الأراضي المحتلة عام 1948 يسمّون "عرب إسرائيل"، وكذلك الفلسطينيون في الضفة الغربية سُمّوا بالأردنيين، وفي قطاع غزة سُمّوا بالمصريين، نظرًا لإلحاق كلّ من الضفة الغربية بالأردن وقطاع غزة بمصر حتّى العام 1967، ومن هُجّروا من بيوتهم أصبح اسمهم لاجئين، وبذا فقد الاسم الفلسطيني حينها إلى أن استعيد في السّنينيات مع انطلاقة منظمة التحرير الفلسطينية في العام 1964 وبالنهضة الثقافية التي رافقتها)؛ وخسروا -رابعًا- حكايتهم.

18. "التراويد" عرفها نبيل علقم بأنها أغنية تغلب عليها العاطفة، تؤدّيها المرأة للغناء للأطفال، أو للتعبير عن الحزن أو لشكوى الهموم أو في وداع العروس. يغلب على لحنها التكرار، ومن هنا جاءت كلمة "ترويدة" من "رَدَد"، ويغلب عليها كذلك مدّ الأحرف في أواخر المقاطع (علقم، 1977).

وبالتالي، فإنّ هذه الأغنية تشير إلى الوضع الفلسطينيّ الناشئ آنذاك، والمرتبب بفقدان الهوية الفلسطينية على أثر النكبة ودخول عناصر جديدة على الهوية يحددها السياق الاستعماريّ الجديد، والمنفى واللجوء من أهمّ أسسها (دراج، 2017، ص 381). وكي تكون لاجئاً، عليك أن تفقد هويتك، حيث إنّ اللا-هوية هي الضرورة اللازمة للاجئ كي يحصل على "كُرْت المؤمن" من وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين ("الأونروا") التي تزوّد اللاجئين ببعض ممّا يحتاجونه من مؤونة. نحو: "الأرزّ والبرغل والسمن وعلب السردين والبسكويت السميك، إضافة طبعاً إلى حبّات زيت السمك" ... (طلّوزي، 2018، 30 أيلول).

وثمة أغانٍ شعبيّة أشارت إلى موقف اللاجئين من وضع اللجوء الذي ابتلوا به، حيث تُفصح الأغنية عن الشعور بالمرارة والهوان الذي اكتسح مشاعر اللاجئين من جرّاء تحوّلهم من أصحاب أرض أعزّاء إلى "عبء" و "فضلة" تُقدّم لهم "الأونروا" المساعدة مِنّه وعطفاً. أضف إلى هذا أنّ الرفض الشعبيّ لخدمات "الأونروا" يحيلنا إلى دور هذه الوكالة وإسهامها منذ العام 1951 في دعم مشاريع التوطين الأمريكيّة والبريطانيّة للاجئين وتسهيل اندماجهم الاقتصاديّ في أماكن لجوئهم، بدلاً من أن تسهم في استعادة حقهم بالعودة (سلام، 1994، ص 14). تقول الأغنية (صلاح الدين، 2012، ص 312):

ما يَدُنَا خِيَامٌ وَبَطَايِينُ      وَلَا كِيكُوزٍ<sup>19</sup> وَسَرْدِينُ  
وَلَا سَمِينَةُ وَلَا طَحِينُ      يَدُنَا يَزْجَعُ لَهَالِدَاؤُ

وانبرت أغانٍ أخرى مشابهةً لنقد دور اللجنة الدوليّة للصليب الأحمر في تعميق مشكلة اللاجئين وبقائها، لا في الإسهام في حلّها؛ وذلك أنّ هذه المساعدات لا تمنح الفلسطينيين عودةً إلى أرضه التي طرد منها، بل تحسّن من وضعه الذي وُجد فيه، واللاجئ ليس بحاجة إلى من يُحسّن مأساته ويجملّها، بل هو بحاجة إلى من يضع حدّاً لها. تقول الأغنية (المصدر السابق، ص 311):

الصليب الأحمر كَبِتُوا طحينائهُ      ضيّع الوطن.. يفضح خَوَاتهُ  
الصليب الأحمر كَبِتُوا سردينهُ      ضيّع الوطن.. الله يحرق دينهُ

وقد نلمس في هذه الأغنية بعض الإشارات إلى الدور غير الإيجابيّ أيضاً الذي تقوم به منطمة الصليب الأحمر التي لم تمنع المذابح التي قامت بها العصابات الصهيونيّة، إبّان النكبة الفلسطينية؛ إذ يشير سلمان أبو ستّة إلى أنّ اللجنة الدوليّة للصليب الأحمر كانت موجودة في فلسطين قبل قرار التقسيم في العام 1947، وشهد بعض ضبّاطها مذبحه دير ياسين وكانت سجلّات الصليب الأحمر (التي كُشفت واتيح الاطلاع عليها في العام 1996) قد سجلّت

19. قد يكون المقصود بها Cookies.

بعض أحداث النكبة، وقد كُتبت بلغة جافّة وحياديّة (أبو ستّة، 2006، ص 11). وعلى الرغم من أنّ الأدبيّات التي أرخت للنكبة الفلسطينية لم تذكر بوضوح دَوْر الصليب الأحمر آنذاك، تُظهر هذه الأغنية استياء الشعب من دَوْر الصليب الأحمر وغيظه عليه واتّهامه بالإسهام في ضياع فلسطين، ولربّما "حياديّة" هذه اللجنة الدوليّة وخوفها من اتّهامها بالعداء للسامية من قبل الحركة الصهيونيّة، وتعاميها عن المأساة الفلسطينية، واقتصار دَوْرها على تقديم بعض الخدمات لضحايا الحروب والكوارث، قد جعلت الشعب الفلسطيني يُظهر من خلال الأغنية رفضه لها.

وتصف أغنية أخرى الوضع الفلسطيني المأسويّ بعد التهجير والطرده من الوطن، على نحو ما نجد في هذا المقطع من العتابا (البرغوثي، 2012، ص 412):

أَنَا لَابِكِي وَبَكِّي الْحَجْرَ لِسَوْدٍ      يَ يَوْمَ رَجِيلْنَا يَا يَوْمَ إِسْوَدٍ  
وَأَنَا أَنْ عَنَيْتُ قَالُوا النَّاسُ مَسْعَدٌ      وَأَنَا أَنْ بَكَيْتُ عَ فُرَاقِ لِيُوطَانُ

تشير هذه الأغنية، وغيرها من الأغاني الكثيرة التي عبّرت عن المشاعر العميقة من الحزن تجاه الوضع الاستعماريّ الفلسطينيّ وفقدان الوطن والهويّة، إلى أنّ زوال الحزن والهَمّ الذي ألمّ بالكلّ بالفلسطينيّ يقتضي زوال المأساة ذاتها، وبالتالي فإنّ التخلّص من الاستعمار الصهيونيّ شرط أساسيّ لتحقيق العودة الفلسطينية. تقول هذه الأغنية من مقطع الدلعونا (البرغوثي، 1990، ص 30):

يَا رَبِّي أَعْطِ يَا رَبِّي جُودِي      خَلِّصْنَا رَبِّي مِنْ هَالِيَهُودِ  
خَلِّي هَالِوَطْنَ لِأَهْلُو يَعُودِ      وَنُصِيرُ نَزَعْرَتِ عَلَى دَلْعُونَا

وهو ما نجده كذلك في أغنية "يا ظريف الطول"<sup>20</sup> (صلاح الدين، 2012، ص 314):

يَا ظَرِيفَ الطُولِ وَقِفْ تَا أَفْلَكْ      رَايْحُ عَالْغَرِبَةُ وَبِلَادَكْ أَحْسَنَ لَكَ  
خَايِفُ يَا خَبِي تَرُوحْ وَتَمَلِّكْ      وَنُعَاشِرُ الْأِعْرَابُ<sup>21</sup> وَنُنْسَانِي أَنَا

20. لا يمكن إعطاء هذا القالب الشعبيّ، كمثل غيره من القوالب الشعبيّة /الفولكلوريّة الشهيرة، هويّة فلسطينيّة محدّدة حصريّة؛ فقد انتشرت هذه الأغاني وغيرها في سوريا الكبرى ما قبل التقسيم الاستعماريّ، وأصبحت جزءاً من الهويّة الشعبيّة والوطنية لشعوب سوريا الكبرى ما بعد التقسيم الاستعماريّ في سوريا ولبنان والأردن وفلسطين. ولذا نجد الكثير من القواسم المشتركة بين بعض القوالب الشعبيّة المنتشرة في كلّ من هذه الدول. ما أورده هنا كمثال هو استخدام القوالب الشعبيّة التقليديّة للتعبير عن فضيّة أو همّ وطنيّ أو اجتماعيّ، وقد تتعدّد هذه القضايا وتتنوّع بين فراق محبوب مهاجر أو مهجر. ولذا نجد الكثير من نسخ أغاني ظريف الطول في سوريا وفي لبنان والأردن وفلسطين (انظروا أغنية "ظريف الطول" بصوت الفنّان اللبنانيّ نصري شمس الدين (1927-1983) (فريد، 2019، 7 أيار، فيديو)).

21. وهي بمعنى الأعراب. وردت في المصدر "الأعراب"، ولكن لأنّ الوزن الموسيقيّ غير دقيق أثرت كتابتها بالعامة كما تُلفظ.



في هذا الصدد، يمكن القول إنّ تجربة الطرد الاستعماريّ للفلسطينيّ تُعتَبَر أحد أسباب انتشار الأغاني الشعبيّة الأكثر شهرة مثل (يا ظريف الطول) والتي تُغنى في كثير من المناسبات. ولا يمكن إغفال ما تبوح به هذه الأغنية بشأن مشاعر الناس من خوفهم من التهجير وإجبارهم على ترك الأوطان والتوطين في أمكنة أخرى، فتناجي الأغنية الناس ألاّ يرحلوا عن بلادهم وألاّ يتوطنوا غيرها. إنّ مخاوف الناس من الطرد والتمكّن في أماكن أخرى خارج الوطن، تُعبّر -في ما تُعبّر- عن واقع سياسيّ استعماريّ للطرد المستمرّ للفلسطينيّ. فعلى سبيل المثال، حتّى بعد النكبة استمرّ طرد أهالي قرى في الجليل، على نحو ما نجد في طرد أهالي قريّتيّ مجد الكروم والبعنة وغيرهما في العام 1949 (مّناع، 2016، ص 206-207)، وفي محاولة تفرّغ قرى الجليل الواقعة بالقرب من الحدود اللبنانيّة من أهلها، كترشيحا التي طُرد منها نحو 4,000 شخص، إلاّ أنّهم استطاعوا العودة في تشرين الثاني - 1948 (المصدر السابق، ص 226). كما أنّ جملة "تروح وتتمكّن" في هذا السياق، لا يمكن إلاّ أنّ تُذكّر بمشاريع التوطين العديدة التي سعت الدول الإمبرياليّة الغربيّة إلى عرضها على اللاجئين الفلسطينيّين كحلّ "لمشكلتهم" بدلاً من تحقيق حقّهم بالعودة، كمشروع دالاس 1955، ومشروع جونسون في العام 1962، وغيرها الكثير (محيسن، 2011، ص 5). وكنتيجة لهذه المشاريع، جاء قرار الكنيست في العام 1961 القائل بأنّه "لا يمكن إعادة اللاجئين العرب إلى الأراضي الإسرائيليّة، وأنّ الحلّ الوحيد لهذه المشكلة هو بتوطينهم في البلاد العربيّة" (Flapan, 1961, p. 8) وبالتالي التخلّص النهائيّ منهم. وعليه فإنّ خوف أبناء الشعب الفلسطينيّ من خطورة هذه المشاريع جعلتهم يعبّرون عن هذه المخاوف بالأغاني ويتحسّرون فيها على الكارثة الفلسطينيّة وعلى قلّة حيلتهم. وتُغنى هذه الأغنية كذلك في السياقات الرومانسيّة التي تحكي عن غياب الأحبة ولوعة الفراق والهجر.

ومما يثير الاهتمام أنّ أغاني الأعراس والأفراح التي كان يغنّيها الفلسطينيّون قد حوّلت، في مختلف أماكن تواجد الفلسطينيّين، إلى أغانيّ تجمع ما بين مضمونٍ حزينٍ ومفجّع، يليق ويتناسب مع النكبة الفلسطينيّة، وتجاربِ الحبّ والخوف من الفراق والفقْدان كما في "حيد عن الجيش" و "يا ظريف الطول". وثمة أغانيّ أخرى حافظت على قالبها اللحنيّ ولكن غيّرت مضمونها ليتناسب مع الحالة السياسيّة والاجتماعيّة الشاملة التي أصابت حياة الفلسطينيّين كلّها بعد النكبة، على نحو ما نرى في أغنية "عبد القادر ناصب شادر" -على سبيل المثال<sup>22</sup> (عزنيطة، 1968، ص 87):

22. أعتقد أنّه قد يكون المقصود بهذه الأغنية الإشارة إلى الشهيد عبد القادر الحسيني (1908-1948). وقد تحوّلت الأغنية نفسها لتشمل مضموناً حزبياً سياسياً في مرحلة لاحقة، إذ صارت تُستخدم للغناء للجهة الشعبيّة في مرحلة من المراحل (أبو بكر، 2018، 14 تموز، فيديو).

عَبْدُ الْقَادِرِ	نَاصِبُ شَادِرِ
فَوْقَ الشَادِرِ	طَيَّارَاتِ
يَا ثَوْرُنَا <sup>23</sup>	يَا حَبِيبُنَا
يَلِّي رَجَالِكِ	شَهَامَاتِ
يَلِّي رَجَالِكِ	شَهَامَاتِ

وهي بالأصل أغنية تقال في الأعراس، وقد حافظت على قالبها اللحنى الشعبى ولكن مضمونها اختلف إذ تحوّل من البكاء فرحاً إلى البكاء حزناً على الغياب الذي خلفته النكبة. تقول الأغنية بمضمونها الأوّل (المصدر السابق، ص 87):

عَبْدُ الْقَادِرِ	نَاصِبُ شَادِرِ
جَنَّبَ الشَادِرِ	بَيَّارَاتِ
جَنَّبَ الشَادِرِ	بَيَّارَاتِ
يَا مَرِيوما	فِي الْكُرُومَا
سَنَعُ هُدُومَا	مُقَصَّصَاتِ
سَنَعُ هُدُومَا	مُقَصَّصَاتِ
فَصَلْتِيهِنِ	رَوَّقْتِيهِنِ
وَزَعْتِيهِنِ	عَ التَّنَاتِ
وَزَعْتِيهِنِ	عَ التَّنَاتِ

من ذلك في الإمكان ملاحظة الأغنية نفسها في مرحلتين تاريخيتين، الأولى مرحلة ما قبل النكبة، وفيها يتركز مضمون الأغنية على الفرح والتغني بالعروسين، وتحوّل مضمونها في مرحلة ما بعد النكبة اللاحقة إلى مضمون سياسيّ ثوريّ، متأثراً بطبيعة المرحلة الجديدة. وبذلك يمكن القول إنّ مضمون الأغنية غالباً ما يكون على علاقة بالظرف والسياسي أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ المحيط به والذي أنتجه، فإذا استُخدمت الأغنية الشعبوية في المظاهرات، على سبيل المثال، فإنّها تثقل بحمولة سياسيّة ثورية مع حفاظها على قالبها الشعبوي التقليديّ ذاته (McDonald, 2006, p. 123).

أبرزت الأغنية الشعبوية السياسيّة في هذه المرحلة أجنّدة الشعب وتصور أبنائه لطريقة تحقيق عودتهم وإزالة مأساتهم، وهي بطرد الصهيونية والقضاء عليها حتى استعادة

23. أعتقد أنّ كلمة "ثورة"، الواردة في الأغنية، تدلّ على كثير من الأحداث السياسيّة، ومنها الثورة الفلسطينيّة الكبرى في العام 1936، ولا سيّما بالالتفات إلى اسم عبد القادر، أبرز قيادات ثورة عام 1936 في القدس. والمصطلح "ثورة" ليس حصراً على مصطلح الثورة الذي أعيدت بلوّثته بعد إنشاء منظمة التحرير الفلسطينيّة في العام 1964 وانطلاق حركة "فتح" كحركة ثورية فلسطينيّة في العام 1965 (الكاتبة).

البلاد. وبذا فإنّ مشروع التحرير الذي عبّر عنه الناس بعد النكبة هو مشروع التحرير الكامل. ولا تتوقّف مَهْمَةُ الأَغْنِيَةِ فقط عند تعبيرها عن حالة خَاصَّة أو عامَّة أو وصفها، كما لا تكتفي بمضمونها التثويريِّ والحماسيِّ وإلّا تتعدّى ذلك لتكون أيقونة ثوريّة نقدية للواقع السياسيِّ العربيِّ أيضًا، ولتصحح مساره أو تعدّله أو حتّى التراجع عنه إن استدعى الأمر ذلك. ومن ذلك قصيدةُ يوسف حَسُونِ المغنّاة التي تحمل العنوان مرسل فلسطين (البرغوثي، 2013، ص 277) التي يتّجه فيها إلى نقد الوضع العربيِّ السياسيِّ الرسميِّ المستسلم إبان النكبة، وذلك في العام 1950. يقول فيها:

يا قَادَةَ العُرْبِ يا سَادَاتِ يا أَعْيَانُ	هذي فلسطينُ يَدُها جيوشُ تحمّيها
ودولةُ بريطانيا أَمَكْرٌ مِنَ التُّعْبَانِ	والموتُ في نَابِها سَـاعَةٌ يَلُوِيها
اللومُ كُلُّو عليكمُ يا ذوي التِيـجَانِ	هذا اعتقـادي ونَفْسي لا أبريها
نحنَا طَلَبْنَا وَصَبَّحْنَا بِقَرْدِ لُسْـانِ	حَتَّى نُسَلِّحَ فلسـطينَ ونَقوِيها
قُلْتُمْ لَنَا اطمئنُّوا أَيُّها السُّـكَّانُ	نحنَا فلسـطينَ عِنَّا جيوشُ تَكْفِيها
وَفِي بالنا مُلوكُ سَبَّعَةَ عِنْدَنَا يا فـلانُ	إن كان نازتُ بني صـهيوُنُ تغنيها
ما جالُ بأفكارنا (سَرُوك) <sup>24</sup> أو (ويزمان) <sup>25</sup>	يَرَبِّحُ على مـلوكنا السَّبَّعَةَ وَيُرديها

والأغنية هذه لا تكتفي بأن تقوِّع الجانب السياسيِّ العربيِّ الذي تهاون مع الخطر المخدق بفلسطين من قِبَل المشروع الصهيونيِّ الأوروبيِّ، بل تتّجه إلى تحميل الخطيئة الاستعماريّة الأولى لحكومة الاستعمار البريطانيِّ التي مهّدت وسهّلت تحقُّق المشروع الاستيطانيِّ الاستعماريِّ في فلسطين، ومن ثَمَّ تُحمّل إرث الهزيمة للجيوش العربيّة التي تهادنت مع المستعمر وأصدر قادتها أوامر للجنود بالانسحاب، والمعركة ما كانت قد انتهت بعد.

## الخاتمة

إنّ النكبة كما يصفها إلياس خوري هي "مأساة مستمرّة" و "كارثة بلا حدود في المكان والزمان" (خوري، 2012، ص 46)، وهي عمليّة بنيويّة مستمرّة باستمرار الاستعمار الاستيطاني الصهيونيِّ البنيويِّ، ولذلك واجهت مقاومة بنيويّة مستمرّة ومتجدّدة بكلّ الوسائل والطرق المتاحة، وكانت الأغاني الشعبيّة العاميّة والفصحى جزءًا من هذه المَهْمَةُ في مواجهة الاستعمار، وذلك لاعتمادها الأساسيِّ على التناقل الشفاهيِّ. وقد عكست الأغنية السياسيّة الشعبيّة الفلسطينيّة أشكالًا ومستويات عدّة من الفهم الشعبيِّ الشفاهيِّ لطبيعة المشروع الاستيطاني الصهيونيِّ، وللشخصيّة الفلسطينيّة التي تطوّرت

24. هو أول وزير خارجيّة لدولة إسرائيل، وكان رئيس المجلس التنفيذيِّ للمنظمة الصهيونيّة العالميّة.

25. هو رئيس المنظمة الصهيونيّة العالميّة وأول رئيس لدولة إسرائيل.

في المراحل التاريخية المختلفة منذ العام 1917 حتى الأعوام القليلة التي تلت نكبة عام 1948. فقد أشارت الأغاني الشعبوية، كما عرضنا في هذا الفصل، إلى المخاوف الفلسطينية الشعبوية من الخطر الاستعماري المبيّت، المدعوم من الاستعمار البريطاني. تارة أخذت شكل التحذير من خطر الهجرات اليهودية إلى فلسطين وعمليّات شراء الأراضي الفلسطينية لليهود، وأبعادها السياسية الكارثية على الفلسطينيين وأرضهم، كما في أغاني واصف جوهرية. وتارة أخرى، اتخذت من الحثّ على معاداة الصهيونية والاستعمار وطرده وسيلة ضرورية للعودة الفلسطينية للأرض. وبذا فهي تنمّ عن فهم شعبي عميق لطبيعة المشروع الصهيوني، وتدعو إلى انتفاء وإلغاء جوهره الاستعماري الاستيطاني القائم على طرد السكّان الأصليين وعلى المحو التدريجي لمن تبقى منهم. كذلك كانت هذه الأغاني من جهة رواية شعبية للحدث السياسي، ومن وجهة نظر الشعب المستعمر كما في أغنيات إبراهيم طوقان وعبد الرحيم محمود، والأغاني التي مجّدت الثائرين المطاردّين "أبو جلدة" والعرميط، وأسّطرتهم كبطالين (لا كمخزّبين، على نحو ما روّجت الرواية الاستعمارية البريطانية). في حين صمت التأريخ الرسمي الفلسطيني عنهم أو استدخّل الرواية الاستعمارية بشأنهما. ومن جهة أخرى، كانت بعض الأغاني شريكة ومساهمة في صناعة الحدث ذاته، وذلك عن طريق تعبئة الجمهور ودعوته للكفاح والمقاومة ولرفض الاستسلام، كما في أغنيات نوح إبراهيم -على سبيل المثال لا الحصر.

وعليه، فقد كان للثقافة الشفاهية الغنائية في فلسطين، وتداولها بين الناس بسلاسة من خلال الشفاهة، أو عن طريق وسائل الإعلام كالمدّيع والچرامافون والأسطوانات الغنائية التي كانت منتشرة في المقاهي وفي بعض البيوت، دوراً مركزيّ ومهمّ في تحليل ورؤية طبيعة المشروع الاستيطاني الصهيوني على نحو مبكّر، ومقاومته بالدعوة للثورة عليه بالتحريض الشعبي. وهي قراءة لصيقة بالواقع؛ إذ إنّ الهجوم الاستيطاني من البداية كان على الأرض، والأرض هي بيت الفلاح ومصدر رزقه، ولذا فالتحذيرات الأولى من المشروع الاستعماري كانت من الفلاح ومروياته الغنائية، ومن وجعه ذاته، وبالتالي، حقاً يمكن للفلاح وللتابع أن يتكلّم ويثور ويصنع تاريخه بنفسه، ويعبّر عنه بصوته، ولكن بأساليبه الخاصة وطرقه. ومن هنا تأتي أهميّة دراسة الأغنية الشعبوية باعتبارها مصدراً تاريخياً، إذ تشير إلى تاريخ لا تمكن قراءته وكتابته من الأسفل فحسب، بل في الإمكان روايته وسماعه من كلّ الجهات -وهذا هو عمق الرأس مال المحكّي والإعلامي للأغنية الشعبوية السياسية.

## المَراجع

- أبو سّة، سلمان. (2006). مصادر التاريخ الشفوي. **جريدة حقّ العودة**، 20 ص 10.
- البرغوثي، عبد اللطيف. (1990). **ديوان الدلعونا الفلسطينيّ** (الطبعة الأولى). البيرة: جمعيتة إنعاش الأسرة.
- البرغوثي، عبد اللطيف. (2012). **ديوان العتابا الفلسطينيّ** (الطبعة الثانية). عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- البرغوثي، عبد اللطيف. (2013). **ديوان الدلعونا الفلسطينيّ** (الطبعة الثانية). عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- أبو بكر، فادي، (Fadi Abu Baker). (2018، 14 تمّوز). **أغنية عبد القادر ناصب شادر** (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ (2020/7/1). <https://2u.pw/TXGut>
- بركات، رنا. (2013). مجرمون أم شهداء؟ فلندع المحكمة تقرر. **عُمران**، 6. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. ص 55-72.
- بكير، حنان. (2014). **قصة النائر أبو جلدة**. بيروت: دار نلسن للنشر.
- بن-غازل، (binghazil). (2011، 31 تشرين الأول). **حيّد عن الجيشي.. يا غبشي** (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ (2020/8/2). <https://www.youtube.com/watch?v=fdkQ34eRPk0>
- بوس، أحمد. (2011). **فلسطين في الأغنية العربيّة**. دمشق: وزارة الثقافة.
- تماري، سليم. (2004). ما بين الأعيان والأوباش: الرؤية الجوهرية في المذكرات الانتدابية. **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، 60-61. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينيّة. ص 108-139.
- تماري، سليم. (2007). **دراسات في التاريخ الاجتماعيّ لبلاد الشام: قراءات في السير والسير الذاتية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينيّة.
- تماري، سليم؛ ونصار، عصام (محرران). (2005). **القدس الانتدابية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقيّ واصف جوهرية، 1918-1948**. القدس: مؤسسة الدراسات المقدسيّة.
- الجوزي، نصري. (1991). **تاريخ الإذاعة الفلسطينيّة "هنا القدس" 1936-1948**. نيقوسيا: شرق برس.
- حجاب، نمر. (2006). **الشاعر الشعبيّ الشهيد نوح إبراهيم**. عمّان: دار البازوري العلميّة للنشر والتوزيع.
- الحزقي، هيكمل. (2017، آذار). بالخير السريّ - عن التشفير كلغة وحيلة في الموسيقى العربيّة. **معازف**. مستقاة بتاريخ (2020/8/1). <https://ma3azef.com>
- خوري، إلياس. (2012). النكبة المستمّرة. **مجلة الدراسات الفلسطينيّة**، 89. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينيّة. ص 37-50.
- دراج، فيصل. (1996). **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينيّة**. بيروت: دار الآداب.

درّاج، فيصل. (2008). **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيوتية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (الطبعة الأولى). المغرب: الدار البيضاء.

درّاج، فيصل. (2010). **الهوية، الثقافة، السياسة: قراءة في الحالة الفلسطينية**. عمان: دار أمانة.

درّاج، فيصل. (2017). **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيوتية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (الطبعة الثانية). رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية.

درويش، مروان؛ وريغي، أندرو. (2018). **الاحتجاج الشعبي في فلسطين: المستقبل المجهول للمقاومة غير المسلحة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

رشيد، هارون هاشم. (2007). **أبو جلدة والعرميط ياما كسرا برانيط**. عمان: دار مجدلاوي.

زعيتر، أكرم. (1992). **يوميات أكرم زعيتر: الحركة الوطنية الفلسطينية، 1935-1939**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

سنتان، أندريه. (2012). **هنا القدس: ولادة الإذاعة الفلسطينية**. حوليات القدس، 14. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 22-32.

سحاب، إلياس. (1980). **دفاعاً عن الأغنية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

سكوت، جيمس. (1995). **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم** (ترجمة إبراهيم العريس، ومخايل خوري). بيروت: دار رياض الريس.

سلام، نواف. (1994). **بين العودة والتوطين: أيّ حلّ لمستقبل الوجود الفلسطيني في لبنان؟** *مجلة الدراسات الفلسطينية*، 19. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 29-50.

شاكرابارتي، ديبيش. (2016). **دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونياليّ** (ترجمة ثائر ديب). **أسطور**، 3. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. ص 7-23.

الشيخ، عبد الرحيم. (2010). **متلازمة كولومبوس وتنقيب فلسطين: جينالوجيا سياسات التسمية الإسرائيلية للمشهد الفلسطيني**. *مجلة الدراسات الفلسطينية*، 83. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 78-111.

صدي، نجاتي. (2001). **مذكرات نجاتي صدي** (ترجمة حتّأ أبو حتّأ). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

صلاح الدين، بيان. (2012). **البعد الوطنيّ في الأغنية الشعبوية الفلسطينية خلال الفترة ما بين 1917-1948**. **شؤون فلسطينية**، عدد 258. القدس: مركز الأبحاث - منظمة التحرير الفلسطينية.

ص 296-319. <https://2u.pw/rNrrr>

صوت فلسطين، (Palestine Voice). (2020، 3 تشرين الأول). **دبرّها يا مستردل - فرقة العاشقين** (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ (2020/11/20).

طلّوزي، باسل. (2018، 30 أيلول). "أونروا" وزيت السمك. **العربيّ الجديد**. مستقاة بتاريخ (2020/7/20). <https://www.alaraby.co.uk>

طوقان، إبراهيم. (2013). **الأعمال الشعرية الكاملة**. القاهرة: كلمات.

عايد، خالد. (2015). قصّة الثائر أبو جلدة: بطل التاريخ الشعبيّ بين شطط الروائيّ وخلل الكتابة التاريخية. **مجلة الدراسات الفلسطينية**. 104. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 174-180.  
عباسة، محمد. (2014). مصادر شعر التروبادور الغنائيّ. **مجلة حوليات التراث**، العدد 14. الجزائر: جامعة مستغانم. ص 7-25.

عزنيطة، يسري. (1968). **الفنون الشعبيّة في فلسطين**. القدس: مركز الأبحاث - منطمة التحرير الفلسطينية.

علقم، نبيل. (1977). **مدخل لدراسة الفولكلور البيرة**: منشورات جمعية إنعاش الأسرة.

عوض، خالد. (2001). **نوح إبراهيم: الشاعر الشعبيّ لثورة 1936-1939**. رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية.

غوها، راناجيت. (2017). نثر مكافحة التمرد (ترجمة نادر ديب). **أسطور**، 6. الدوحة: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات. ص 121-148.

فتحي، سامي (Sami Fathi). (2013، 10 كانون الأوّل). **شهداء البراق - محمد جمجوم - فؤاد حجازي - عطا الزير** (من سجن عكا) (فيديو). يوتيوب.

<https://www.youtube.com/watch?v=08=ge20XaK5s>

فريد، هاني. (2019، 7 أيار). **يا ظريف الطول (معرض دمشق 1976)**. نصري شمس الدين (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ (2020/11/20).

<https://www.youtube.com/watch?v=QXCbP8Pe5Gk>

كنفاني، غسان. (1972). ثورة 36-39 في فلسطين: خلفيات وتفصيل وتحليل. **شؤون فلسطينيّة**، 6. القدس: مركز الأبحاث - منطمة التحرير الفلسطينية. ص 45-77.

لفلسطين نغني (Music Palestine heritage). (2018، 27 أيلول). **هدى البلبل عالرمان من مسلسل عزّ الدين القسام 1981م** (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ (2020/11/20)

<https://www.youtube.com/watch?v=aRljCWrlmFA>

محارمة، إيهاب. (2016). صور الحبّ في التراث الفلسطينيّ. **مجلة زاجل**، العدد السادس. الدوحة: معهد الدوحة للدراسات العليا. ص 12-13.

محسن، تيسير. (2011). قراءة في مشاريع توطين اللاجئين الفلسطينيين. **جريدة حقّ العودة**، العدد 43. ص 5.

المناصرة، عزّ الدين. (2013). **جغرافيا الشهيدة، وجغرافيا التراث ودراسات أخرى**. عمّان: الصايل للنشر والتوزيع.

مّناع، عادل. (2016). **نكبة وبقاء: حكاية فلسطينيين ظلّوا في حيفا والجليل (1948-1956)**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

موسى، شحادة. (2004). **ثورة عام 1936 في فلسطين - دراسة سوسيوولوجيّة**. بيروت: مركز باحث للدراسات.

- الموسيقى العربية. (2009، 19 تموز). قوالب الغناء العربي. **الموسيقى العربية**. مستقاة بتاريخ 2020/7/30. <https://arabianmusic.wordpress.com>
- نِسْمَة تي في، (NessmaTV). (2012). **الفنّانة الفلسطينية ريم البنا - يا طالعين** (فيديو). يوتيوب. مستقاة بتاريخ 2020/10/20. <https://www.youtube.com/watch?v=MdZPvXIR1Tw>
- الواصل، أحمد. (2009). **الرماد والموسيقى: حفريات في ذاكرة غنائية عربية**. بيروت: دار الفارابي.
- وثائق مختارة. (1998). الوثيقة (2): معركة القسطل واستشهاد عبد القادر الحسيني. **مجلة الدراسات الفلسطينية**، 34. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. ص 36-56.
- ولف، باتريك. (2012/2006). الكولونيالية الاستيطانية واستئصال /محو السكان الأصليين (ترجمة داليا طه). **دراسات الاستعمار الاستيطاني**، 2(1). ص 226-252.
- ياسين، صبحي. (1967). **الثورة العربية الكبرى في فلسطين، 1936-1939**. القاهرة: دار الكاتب العربي.
- يعاقبة، نجيب صبري. (2007). **فرسان الزجل والهداء الفلسطيني**. رام الله: بيت الشعر.

Fahmy, Ziad. (2010). Media-capitalism: colloquial mass culture and nationalism in Egypt, 1908–18. **International Journal of Middle East Studies**, 42(1). Pp. 83-103.

Fahmy, Ziad. (2013). Coming to our senses: Historicizing sound and noise in the Middle East. **History Compass**, 11(4). Pp. 305-315.

Flapan, Simha. (1961). The Knesset votes on the refugee Problem. **New Outlook**, 4(9). P. 8.

Hall, Stuart. (1997). The work of Representation. In Hall, Stuart (Ed.). **Representations: Cultural representations and signifying practices** (pp. 13-74). London: Sage Publications and the open university.

McDonald, David A. (2006). **My voice is my weapon: music, nationalism, and the poetics of Palestinian resistance**. [Doctoral dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign].

Nassasra, Mansour. (2020). Two decades of Bedouin resistance and survival under Israeli military rule, 1948–1967. **Middle Eastern Studies**, 56(1). Pp. 64-83.

Rouhana, Nadim, & Sabbagh -Khoury, Areej. (2015). Settler-colonial citizenship: conceptualizing the relationship between Israel and its Palestinian citizens. **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 205-225.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). Can the Subaltern Speak?. In Nelson, Cary, & Grossberg, Lawrence (Eds.). **Marxism and the interpretation of culture** (pp. 267-310). Macmillan.



Swedenburg, Ted. (2003). **Memories of revolt: The 1936–1939 rebellion and the Palestinian national past**. Fayetteville: University of Arkansas Press.

Williams, Raymond, & Williams, Raymond Henry. (1977). **Marxism and literature**. Vol. 392. Oxford Paperbacks.



## المساهمون في الكتاب (حسب الأبجدية)

**أباهر السقا:** أستاذ مشارك، في دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية في جامعة بير زيت. حاصل على شهادة الدكتوراة في علم الاجتماع من جامعة "نانت" في فرنسا. خريج المدرسة العليا لإدارة التنظيمات الاجتماعية "سانت تيتيان" (فرنسا). عمل مُحاضرًا في جامعة "نانت" في الفترة الممتدة بين العامين 1998-2006. له العديد من الدراسات والمقالات العلمية في المجالات التالية: التعبيرات الاجتماعية الفئوية؛ الحركات الاجتماعية؛ الهوية؛ الذاكرة؛ الوطنيّات؛ الاستعمار الاستيطاني؛ التاريخ الاجتماعي لمدينة غزة؛ العلوم الاجتماعية وتاريخها.

**أحمد عز الدين أسعد:** باحث ومُحاضر جامعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، حاصل على الماجستير في الدراسات العربية المعاصرة (2014)، وفي الدراسات الإسرائيلية (2018) من جامعة بير زيت. تتركز اهتماماته البحثية، الإثنوجرافية والسوسيولوجية، في المقاومة والعصيان المدني والحراك الجماهيري، والحركات الاجتماعية واللاحركة في فلسطين، بعد عام 1967. نشر مؤخرًا كتابًا بعنوان "بلاد على أهبة الفجر: العصيان المدني والحياة اليومية في بيت ساحور". شارك في كتاب جماعي محرر بعنوان "القدس: التطهير العرقي وأساليب المقاومة"، وأسهم في دليل إسرائيل 2020.

**أريج صباغ-خوري:** أستاذة مشاركة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الجامعة العبرية في القدس. تشمل مجالات بحثها: علم الاجتماع السياسي والتاريخي؛ الكولونيالية الاستيطانية؛ دراسات السكان الأصليين؛ سوسيولوجيا المعرفة؛ الصهيونية؛ المجتمع الفلسطيني في إسرائيل. سيصدر لها قريبًا (آب 2023) كتاب بعنوان "Colonizing Palestine: the Zionist Left and the Making of the Palestinian Nakba" عن دار النشر ستانفورد. حصلت على منحة ما بعد الدكتوراة في كل من جامعة نيويورك وجامعة براون وجامعة تافتس، ونالت أبحاثها عددًا من الجوائز البحثية، من بينها منحة فولبرايت لدراسة ما بعد الدكتوراة، ومنحة بارك، ومؤخرًا منحة چوننهايم. تشمل أعمالها المنشورة كتابين حُررا باشتراك مع آخرين، وفصولًا ومقالات في مجلات علمية مختلفة. وهي عضوة في لجنة الأبحاث في مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

**أميرة سلمى:** أستاذة مساعدة في معهد دراسات المرأة - جامعة بير زيت. حصلت على شهادة الدكتوراة في الخطابة من جامعة كاليفورنيا - بيركلي، وعلى شهادة الماجستير في النوع الاجتماعي والتنمية من جامعة بير زيت. لها أبحاث في مجال الدراسات الاستعمارية: الخطاب الاستعماري؛ دراسات ما بعد الاستعمار؛ الكتابة المناهضة للاستعمار؛ الكتابة الأدبية الثورية في فلسطين وأفريقيا؛ الكتابة النسائية. كذلك قامت بدراسة عن الخطابات التنموية.

**سراب أبو ربيعة-قويدر:** أستاذة مشاركة في كلية التربية في جامعة بن جوريون في النقب. تسلط الضوء في دراساتنا على آليات السيطرة والعنصرية والتهميش في حقل المعرفة والعمل لدى النساء الفلسطينيات. تناولت دراساتنا الأخيرة موضوع ضبط المعرفة لدى الباحثين الفلسطينيين في الجامعات الإسرائيلية. حازت على لقب "Sociologist of the month" في المجلة المرموقة "Current sociology" على مقالها هذا. وهي ناشطة نسوية في مجال حقوق المرأة في النقب، وناشطة أكاديمية، ومؤسسة اللجنة لمناهضة العنصرية في جامعة بن جوريون، ومؤسسة شريكة لبرنامج "طريقك الأكاديمي" لدعم طالبات الدكتوراة الفلسطينيات. حازت على عدة جوائز على الدمج بين عملها الأكاديمي ونشاطها النسوي.

**عامر إبراهيم:** باحث دكتوراة في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا في نيويورك. يبحث في سؤال الزمن والزمانية والحياة السياسية للسؤال الديني. نُشرت كتاباته في مجلة الدراسات الفلسطينية، وفي "Identities: Global Studies in Culture and Power" و "Middle East Journal of Culture and Communication". مهتم بالترجمة، ونقل مؤخرًا إلى العربية مقال الباحثة ليلى أبو لغد "لنتخيل بدائل فلسطين المحلّنة: الاستعمار الاستيطاني وسياسة المتحف"، الذي نشرته مجلة عُمران للعلوم الاجتماعية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

**عرين هوارى:** أكاديمية وناشطة نسوية وسياسية. حاصلة على شهادة الدكتوراة في الدراسات النسوية من جامعة بن جوريون. تُعنى أبحاثها بالفلسطينيين داخل الخط الأخضر، وعلى وجه الخصوص العلاقات الجندرية والنشاط النسائي لديهم وعلاقته بالنسوية والدين والسلطة السياسية. وهي مديرة برنامج الدراسات النسوية في مدى الكرمل - المركز العربي للأبحاث الاجتماعية التطبيقية في حيفا، ومحاضرة زائرة في كلية الطلاب الأجانب (روثبرج) وفي دراسات التنمية الجماهيرية (جلوكال) في الجامعة العبرية.

**قسّم الحاج:** محاضرة في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، ومرشحة لتّيل درجة الدكتوراه في العلوم الاجتماعيّة في جامعة بيرزيت. تكتب أطروحتها بشأن الأكاديميا الفلسطينية والتحرُّر بعنوان "تدريس فلسطين: الأكاديميا الفلسطينية التحرُّرية في الجامعات الفلسطينية 1977-2018". صدرت لها دراسة بعنوان "حظر التحوُّل والإغلاقات العسكريّة: اعتقال الزمکان الفلسطينيّ وتحريره"، في كتاب أشرف عليه وحزّره د. عبد الرحيم الشيخ يحمل العنوان "مفْهَمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحرُّرية"، صدر في العام 2021 عن مؤسّسة الدراسات الفلسطينية وبالتعاون مع جامعة بيرزيت.

**محمود يزبك:** من سگان مدينة الناصرة. مُحاضر في الدراسات الشرق أوسطيّة، ورئيس قسم دراسات الشرق الأوسط (سابقًا) في جامعة حيفا. يدرّس التاريخ الفلسطينيّ في الجامعة. رئيس مجلس إدارة "مركز عدالة للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في أراضي ال48". درّس موضوع التاريخ في جامعة حيفا والجامعة العبريّة وجامعة أكسفورد. له مجموعة من الكتب، ونشر عددًا كبيرًا من الأبحاث والدراسات بلغات مختلفة تهتمّ بمناحي التاريخ الفلسطينيّ عامّة والتاريخ الاجتماعيّ خاصّة وأوضاع الفلسطينيين في أراضي ال48.

**مهتد مصطفى:** المدير العامّ لمدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقية. حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة من جامعة حيفا، وعنوان أطروحتها "الإسلام السياسيّ والديمقراطيّة في العالم العربيّ: دراسات مقارنة بين تونس ومصر". كان باحثًا زائرًا في مركز الدراسات الإسلاميّة في جامعة كامبردج، وفي المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة. متخصص في السياسة الفلسطينية والسياسة الإسرائيليّة، والديمقراطيّة، والأنظمة السياسيّة والإسلام السياسيّ في العالم العربيّ. نشر كتبًا ومقالات ودراسات عن هذه القضايا في العديد من المجلّات العلميّة باللغات العربيّة والإنجليزيّة والعبريّة. يعمل حاليًّا محاضرًا مشاركًا في الكليّة الأكاديميّة بيت بيرل، ورئيسًا لقسم التاريخ في المعهد الأكاديميّ العربيّ في الكليّة نفسها.

**مي البزور:** عضوة هيئة أكاديميّة في دائرة العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة في جامعة بيرزيت. حاصلة على شهادة الدكتوراه في العلوم الاجتماعيّة من جامعة لوزان في سويسرا. لها عدّة أبحاث منشورة في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعيّ والسياسيّ تتعلّق اهتماماتها البحثيّة الحاليّة في دراسة العلاقات بين - مجموعاتيّة، من حيث: نظريّة الأتصال بين - مجموعاتيّة، وقضايا المقاومة والتغيير الاجتماعيّ، والصراع، والهويّات الجماعيّة والقوميّة. وعلى نحو أدقّ، هي تُعنى بدراسة ظاهرة التطبيع ضمن السياق الاستعماريّ الاستيطانيّ في فلسطين.

**نادرة شلهوب-كيفوركيان:** ناشطة نسوية نقدية وباحثة فلسطينية. تشغل كرسي لورانس دي-بييل في معهد علم الإجرام في كلية الحقوق وكلية الخدمة الاجتماعية في الجامعة العبرية في القدس. وتعمل أستاذة كرسي في مجال القانون العالمي في جامعة لندن "QMUL". تتمحور أبحاثها في مواضيع متعدّدة في مجال علم النفس الاجتماعي التحرري، والخدمة الاجتماعية النقدية، والدراسات النسوية، والقانون والمجتمع، ودراسات المعاناة الإنسانية والصدمات المتراكمة في واقع الاستلاب، ودراسات علم الإجرام وجرائم الدولة، وعنف استخدام السلطة في السياقات الاستيطانية - الكولونيالية تجاه المجتمع وبخاصة الأطفال والنساء. لها عدّة كتب، من بينها كتاب بعنوان "العسكرة والعنف ضدّ النساء في مناطق الصراع في الشرق الأوسط: دراسة الحالة الفلسطينية" (2009)، وآخر بعنوان "ثولوجيا الأمن، الرقابة وسياسة الخوف" (2014)، وكتاب "الطفولة المعتقلة، وسياسات نزع الطفولة" (2019)؛ وجميعها من منشورات جامعة كامبريدج. كذلك أسهمت في خمسة كتب محرّرة بمشاركة باحثات/ين نسويّات/ين ونقديّات/ين. ومنذ عام 1997، كتبت مقالات علمية عديدة نُشرت في مجلّات أكاديمية محكّمة عالمياً.

**نديم روحانا:** المدير المؤسس لمدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، الذي أنشئ عام 2000. شغل منصب مدير المركز حتّى عام 2017. يشغل منذ العام 2008 منصب أستاذ الشؤون الدولية ودراسات الصراع في كلية فليتشر للقانون والدبلوماسية، في جامعة تافتس (في بوسطن). قبل ذلك، شغل منصب أستاذ كرسي لدراسات النزاعات في جامعة جورج ميسون، وتقلّد مناصب أكاديمية متنوّعة في الجامعات الفلسطينية والإسرائيلية والأمريكية منها جامعة تل-أبيب وجامعة هارفارد.

له عدّة كتب، تأليفًا وتحريراً، منشورة باللغتين العربية والإنجليزية صادرة عن دور نشر مثل جامعة بييل، وجامعة كامبريدج، ومدى الكرمل، والعشرات من الأوراق الأكاديمية في المواضيع التالية: الاستعمار الاستيطاني، الصهيونية؛ الهوية الجماعية؛ المواطنة الديمقراطية؛ ديناميات النزاعات غير المتكافئة.

**هبة يزبك:** حاصلة على شهادة الدكتوراة في العلوم الاجتماعية من جامعة تل أبيب، وتدّرس العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعة المفتوحة. تبحث في مسائل التهجير الداخلي القسريّ للفلسطينيين عام 1948، والاستعمار الاستيطاني، والذاكرة، والحيث، والجندر، والتاريخ الشفويّ، فضلاً عن نشاطها واهتمامها البحثي في قضايا الأحوال الشخصية والنساء الفلسطينيات. وقد شاركت في تحرير كتاب يُعنى بالشأن الأخير يحمل العنوان "الأحوال الشخصية والجندر: النساء الفلسطينيات في إسرائيل". وهي ناشطة نسوية وسياسية في أطر مختلفة، ونائبة سابقة في البرلمان عن حزب التجمّع الوطني الديمقراطيّ - القائمة المشتركة.