

# Jadid

العدد 39 | كانون الأوّل 2021

باكورة أبحاث

# طلبة سمينار الدراسات العليا ومقالات أخرى

مدى الكرمل  
المركز العربي للدراسات  
الاجتماعية التطبيقية





جدل 39

كانون الأوّل 2021

باكورة أبحاث طلبة سمينار الدراسات العليا  
ومقالات أخرى

المحرّر: مهتّد مصطفى

العدد 39

تدقيق: حنا نور الحاج

تصميم: أمل شوفاني

مسؤولة الانتاج: إيناس خطيب

العنوان: همغينيم 90 حيفا

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

رقم الهاتف: 04-8552035

## المحتويات

المقدمة	04
المحرّر	
<b>باكورة أعمال طلبة سمينار الدراسات العليا</b>	<b>05</b>
البيو_سلطة الزراعيّة: الحكم العسكريّ الإسرائيليّ في المناطق المستعمرة عام 1967 في فترة الأعوام 1967-1981	06
أشرف بدر	
الزراعة كرافعة للخلاص البشريّ، لدى القلعي وكالشر	11
باسل رزق الله	
المتحفية ما بين الصناعة والاستعمار	15
رهام سماعة	
الرينة؛ انعكاس القرارات السياسيّة على المدى القرويّ في ظل الحكم العسكريّ الإسرائيليّ 1948-1966	20
طارق بصول	
التجربة العاطفيّة والتعبيريّة لثنائيّ اللغة لدى الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل	26
نور قاسم	
دور الوزن الصرفيّ للكلمة في اللغة العربيّة في تنظيم المعجم الذهنيّ للقارئ العربيّ وفي تمييز الكلمات	31
روزان سلامة	
اكتئاب ما بعد الولادة لدى الرجال والنساء: طرق المواجهة الشخصيّة والزوجيّة	35
أفنان اغبارية	
<b>الأوقاف الفلسطينيّة: الإسلاميّة والمسيحيّة</b>	<b>39</b>
الأوقاف والمقدّسات الإسلاميّة في إسرائيل	40
فتحي فوراني	
الأوقاف المسيحيّة في فلسطين - نظرة عامّة	47
جوني منصور	
<b>مراجعة كُتب</b>	<b>52</b>
التعدّديّة الثقافيّة والليبراليّة: قراءة في كتاب ميخائيل كَرَبِّي، «فخّ التعدّديّة: الدين والدولة والعرب الفلسطينيون في إسرائيل»	53
مهّد مصطفى	
مراجعة كتاب: الأوقاف والملكيّات المقدسيّة: «دراسة لعقارات البلدة القديمة في القرن العشرين»	57
أحمد عزّ الدين أسعد	

## مقدمة

تقدّم مجلة «جدل» لجمهور القراء هذا العدد الذي يضمّ باكورة أعمال مجموعة من طلبة سمينار الدراسات العليا للعام 2021، الذي ينظّمه ويُسرف عليه مركز مدى الكرمل للسنة السادسة على التوالي. علاوة على ذلك، يضمّ العدد ملفًا خاصًا يتناول الأوقاف الفلسطينية-الإسلامية والمسيحية- في محاولة لفتح هذا الملف للبحث والدراسة في المستقبل.

يضمّ الجزء الأول من المجلة مقالات أوليّة لمجموعة من الطلبة الذين شاركوا في السمينار هذا العام حول أبحاثهم التي جاءت من حقول معرفيّة ومنهجية مختلفة. وقد اجتهد الطلبة لإنتاج معرفي باللغة العربيّة لنقل المقولات الأساسيّة التي ستُردّ في أبحاثهم، واستعراض الأدبيات النظرية فيها، وأهمّ النتائج التي توصلوا إليها. تتناول معظم الدراسات المجتمع الفلسطيني: تاريخيًا؛ سياسيًا؛ تربويًا؛ لغويًا. يهدف نشر أعمال الطلبة إلى كشف أبحاثهم على المجتمع الفلسطيني لتنوعها وأهمّيّتها أولًا، ولمنح الطلبة، من خلال مجلة «جدل»، مساحة للباحثين الصاعدين للكتابة باللغة العربيّة، ولا سيّما تلك المواضيع التي قلّما يُكتب عنها محلّيًا بالعربيّة.

يستعرض ملفّ الأوقاف العربيّة مقالات عن الأوقاف العربيّة في حيفا، وعن راهن الأوقاف المسيحيّة، وهو قضية تحتاج إلى البحث والدراسة المعمّقين في المستقبل؛ إذ تسهم هذه المقالات في فهم واقع الأوقاف العربيّة في الماضي والحاضر، وتحرض على أهمّيّة دراسة هذا الموضوع لما له من أهمّيّة وطنيّة ودينيّة.

يضمّ العدد الحاليّ جزءًا ثالثًا يحمل العنوان «قراءة في كتاب»، ويقدمّ قراءتين: قراءة في كتاب «الأوقاف والملكيّات المقدسيّة: دراسة لعقارات البلدة القديمة في القرن العشرين»، وقراءة في كتاب «فخّ التعدّدية: الدين والدولة والعرب الفلسطينيون في إسرائيل».

المحرر

Jadal

---

باكورة أعمال  
طلبة سمينار الدراسات العليا

---

## البيو-سلطة الزراعية: الحكم العسكري الإسرائيلي في المناطق المستعمرة عام 1967 في فترة الأعوام 1967-1981

أشرف بدر\*

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وتفكيك منظومة التحكم والسيطرة للحكم العسكري الإسرائيلي في المناطق المستعمرة عام 1967، بحيث تجري مقارنة الموضوع من خلال البحث في كيفية تعامل المستعمر الإسرائيلي مع قطاع الزراعة، مع التركيز على الفترة الزمنية الممتدة بين العام 1967 والعام 1981 المتضمنة الحكم العسكري المباشر للمناطق المستعمرة عام 1967؛<sup>1</sup> وذلك للإجابة عن سؤال رئيسي: كيف انعكست التوجّهات والمواقف الإسرائيلية المتغيرة تجاه الزراعة الفلسطينية على الديناميكيات والمصالح والرغبات والإمكانيات المتغيرة في المشروع الاستعماري الإسرائيلي؟ تكمن أهمية هذه الدراسة في نقدها وتحليلها لنموذج الاستعمار الاستيطاني الذي وضعه باتريك وولف. تستند الدراسة إلى مادة أرشيفية أولية ومقابلات وتحليل لمحتوى الأوامر العسكرية والقوانين المتعلقة بالزراعة. الفرضية الأساسية التي تنطلق منها تقوم على اعتبار الاستعمار الاستيطاني عمليةً وضرورةً متطورةً لا بنيةً ثابتةً كما يجادل وولف، ويؤثر في هذه العملية الفاعلون الفلسطينيون، والعامل الخارجي، وكذلك التناقضات والاختلافات في داخل المنظومة الاستعمارية.

خلاصة

نلمس وجود سرديتين من خلال مراجعة أبرز الأدبيات التي تطرقت إلى موضوع الزراعة في مناطق الـ 1967 تحت الحكم العسكري الإسرائيلي. ثمة سردية صهيونية تجادل بأنه في عهد الحكم العسكري الإسرائيلي حصل تطوّر للزراعة في المناطق الفلسطينية، وزيادة في إنتاجها، وذلك بواسطة إدخال تقنيات زراعية جديدة. في المقابل، هنالك السردية الفلسطينية التي لا تنكر التحسّن وزيادة الإنتاج الزراعي في السنوات الأولى للحكم العسكري، لكنّها تجادل بالتأثير السلبي للسلطة الاستعمارية الإسرائيلية على قطاع الزراعة الفلسطيني، على المدى البعيد، من خلال مصادرة الأراضي الصالحة للزراعة وتقليص حصة المياه للفلسطينيين، واللازمة لريّ المزروعات.

مدخل

بناء على ما سبق، تبرز إشكالية هذه الدراسة التي تسعى إلى تحليل الممارسات الاستعمارية الإسرائيلية بواسطة نموذج الاستعمار الاستيطاني، وهي: كيف لمنظومة استعمارية يتفق كثير من الباحثين على تصنيفها على أنها استعمار استيطاني أن تسمح بزيادة الإنتاج الزراعي (على الأقل في العقد الأول من استعمار أراضي الـ 1967)، وتسويق هذا الإنتاج بواسطة سياسة الجسور المفتوحة، ممّا يعني رفع مستوى الفلسطينيين المعيشي، وبالتالي تعزيز صمودهم في أرضهم؟ **ألا يتناقض**

المشكلة  
والسؤال  
البحثي

1. اختيار هذه الفترة الزمنية مبني على عدّة اعتبارات، من بينها التحوّل سنة 1981 من الحكم العسكري المباشر إلى منظومة الإدارة المدنية، بالتزامن مع التغيّر السياسي المؤثر والمتمثل في توقيع اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، التي أعقبها الانسحاب من سيناء، ممّا يعني اعترافاً مصرياً ضمنياً بعدم اعتبار قطاع غزة أرضاً مصرية، والحال نفسه ينطبق على الجولان على اعتبار أنه أرض سورية، ومن ثمّ ترسخ اعتبار الضفة الغربية وقطاع غزة شأنًا فلسطينيًا، وإلى حدّ ما أردنيّ، أكثر ممّا هو عربيّ. علاوة على ذلك، كانت اتفاقية كامب ديفيد مؤشّرًا على استعداد حزب الليكود اليميني، الذي لطالما عارض الانسحاب من مناطق الـ 1967، للتخلي عن أراضي محتلة مقابل إبرام اتفاقية سلام، مع الإصرار على الاحتفاظ بالضفة وغزة تحت سيطرة إسرائيل، دون السماح بنشوء كيان فلسطينية ذات سيادة، واقتصار الحلّ على إقامة حكم ذاتي منقوص السيادة.

هذا مع منطق الاستعمار الاستيطاني القائم على المحو والإزالة من خلال التهجير القسري أو التذويب (الاستيعاب)، وخلق ظروف حياتية طاردة للسكان؟ ألم يكن من المنطقي، بحسب مفهوم الاستعمار الاستيطاني، التضييق على القطاع الزراعي الفلسطيني، وتقليل إنتاجيته أو منع تصدير منتوجاته، بهدف التضييق على السكان ودفعهم للهجرة القسرية، وتسهيل عملية «الإزالة» و «المحو». هذا ما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه ضمن المسائل التي تتناولها.

يهدف البحث إلى الإجابة عن سؤال رئيسي: كيف تنعكس التوجهات والمواقف الإسرائيلية المتغيرة تجاه الزراعة الفلسطينية على الديناميكيات والمصالح والرغبات والإمكانات المتغيرة في مشروع الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي؟ يُفرض هذا السؤال إلى عدة أسئلة فرعية، وهي: (أ) ما هي الآليات التي استخدمها الاستعمار الإسرائيلي من أجل بناء منظومة التحكم والسيطرة، أو ما تمكن تسميته بالسلطة الحيوية الاستعمارية؟ (ب) كيف استخدمت الزراعة لبناء هذا النظام؟ (ج) ما هو النظام القانوني الزراعي الاستعماري الذي نفذ الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي من خلاله إستراتيجيته للسيطرة على السكان والأراضي؟ (د) ما هي الأسس والآليات التي استخدمها نظام الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي، لتحويل الاقتصاد الفلسطيني من اقتصاد قائم على الزراعة إلى اقتصاد قائم على الخدمات؟ (هـ) من ناحية أخرى، ما هو ردّ الفعل الفلسطيني على الممارسات والسياسات الإسرائيلية؟ (و) ما هي أبرز أشكال الفاعلية الفلسطينية لمقاومة السلطة الحيوية الاستعمارية؟

يسعى البحث إلى تحليل موادّ أرشيفية تشمل جلسات لجنة المديرين<sup>2</sup> (التي كُشف عنها مؤخرًا)، التي بلغ مجموعها 210 جلسات باللغة العبرية، بالإضافة إلى قراءة تحليلية للأوامر العسكرية الصادرة في مناطق الـ 1967، إلى جانب مقابلات مفتوحة مع مزارعين وخبراء وأكاديميين عاشوا خلال الفترة الزمنية المخصصة للنقاش، ويعيشون في مناطق جغرافية مختلفة في الضفة الغربية وقطاع غزة.

تبع أهمية الدراسة من تبني الحكومة الإسرائيلية اليمينية سياسة جديدة في الضفة الغربية تقوم على الضمّ، وفرض السيادة الإسرائيلية عليها، كجزء من عملية الاستيطان المستمرة. لذا، فإنّ الخطوة الأولى للتعامل مع هذا المخطّط هي اكتساب المعرفة الكافية بالآليات التي أنشأت مثل هذا النظام. علاوة على ذلك، معالجة نظام السيطرة الاستعمارية الإسرائيلي من خلال علاقته بالزراعة يوفّر نطاقًا أوسع للتحليل. بالإضافة إلى ذلك، دراسة النظام القانوني الاستعماري الذي يحكم الزراعة يكشف ويشرح ديناميكيات الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي.

تكمن الأهمية النظرية لهذه الدراسة في نقدها وتحليلها لنموذج الاستعمار الاستيطاني الذي وضعه باتريك وولف، والمبني على مقولته: الاستعمار الاستيطاني هو «بنية وليس حدثًا». يفترض وولف أنّ هناك بنية مستقرة للاستعمار الاستيطاني، متجاهلاً فاعلية ودور من هم تحت منظومة الاستعمار الاستيطاني والعوامل الخارجية المؤثرة.

2. لجنة مكوّنة من المديرين العامين للوزارات، كانت مسؤولة عن وضع السياسات للحكم العسكري الإسرائيلي.

تكمن أهميّة البحث في أنه قد يكون الأوّل من نوعه من حيث المصادر التي يستخدمها، والتي تتمثّل بمصادر أرشيفية عبريّة كُثِفَ عنها لأوّل مرّة قبل نحو 50 عامًا. إضافة إلى ما سلف ذكره، سيجري تحليل هذه المصادر ودراستها من قبل باحث يعيش في ظلّ النظام الاستعماريّ الإسرائيليّ في مناطق الـ 1967. علاوة على ذلك، سوف يسدّ هذا البحث الفجوات، وسيشكّل إضافة إلى مجموعة المعرفة لإفادة أولئك المهتمّين بدراسة الحكم العسكريّ الإسرائيليّ.

تناولت العديد من الدراسات والأوراق البحثيّة، التي استندت إلى منهج الاقتصاد السياسيّ، نظام الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ في مناطق الـ 1967 في عقده الأوّل. أظهرت هذه الدراسات أنّ هذا النظام يُبَيّ على استغلال السكّان الأصليّين، وتحويلهم إلى عمّال مجبّدين على بيع قوّة عملهم للمستعمرين. بالإضافة إلى هذا، سعى النظام الاستعماريّ إلى سرقة أهمّ وسائل الإنتاج التي يمتلكها هؤلاء السكّان، وهي أراضيهم، وإلى عزلهم عن مجتمع المستوطنين.

ثمّة سجال بين الباحثين والكتّاب حول السياسات التي اتّبعها نظام الهيمنة الصهيونيّ في الأراضي التي كانت مستعمرة منذ عام 1967. بينما يجادل البعض بأنّه ليس ثمّة سياسة واضحة وطويلة الأمد، يرى آخرون أنّ هناك سياسة على أساس مفهوم «الجزرة والعصا». ستسعى هذه الأطروحة<sup>3</sup> إلى معالجة هذه القضية أثناء دراسة السياسات التي رسمها الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ في ما يتعلّق بالقطاع الزراعيّ. يجادل رولاند رانتا، في رسالة الدكتوراه الخاصّة به، بأنّ الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة التي قادها حزب العمل حتّى عام 1977 لم تتبنّ أيّ سياسة طويلة الأمد يمكن وصفها بأنّها متماسكة وشاملة في ما يتعلّق بالأراضي المحتلة عام 1967، لأنّ الممارسات الإسرائيليّة -على العكس ممّا يزعمه كثير من الكتّاب- اختلفت في تلك الفترة من رئيس وزراء إلى آخر. وأشار رانتا إلى أنّه ليس ثمّة وثائق أو دراسات رسميّة تُصلح كدليل على الادّعاء أنّ هناك سياسة شاملة ومتماسكة للحكومة الإسرائيليّة، تجاه الأراضي المحتلة منذ عام 1967. صحيح أنّ الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة اتّخذت قرارات على أساس العديد من الخطط الطويلة المدى، مثل خطة الوزير يچئال ألون، ولكن عندما وُضعت هذه الخطط في سياق موضع التنفيذ ليتمّ اختبارها، ثبت أنّها غير متماسكة أو شاملة بأيّ شكل من الأشكال، وبالتالي لم تتبنّ الحكومة إيّاها رسميًّا.<sup>4</sup> وزعم يهودا شنهاف ويّعيل بيردا أنّ هناك نموذجًا للبيروقراطية الاستعماريّة طُبّق في العديد من الدول، مثل الهند والجزائر، كان مطابقًا للنظام الذي تتّبعه إسرائيل في إدارة جوانب حياة السكّان الفلسطينيّين، في الأراضي المحتلة عام 1967، بما في ذلك المستشفيات والمدارس والبلديات والزراعة والمياه والطاقة.<sup>5</sup>

3. هذه المقالة نبذة عن أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الاجتماعيّة من جامعة بير زيت، بعنوان: «منظومة التحكّم والسيطرة للحكم العسكريّ الإسرائيليّ في المناطق المستعمرة عام 1967 في الفترة ما بين 1967-1981: البيو-سلطة الزراعيّة كمدخل»، ويُسرف عليها د. عاصم خليل، ولجنة مكونة من: د. أريخ صتاغ-خوري؛ د. هالة الشعيبي؛ د. عمر تسدال.

4. Ranta, Roland. (2009). *The Wasted Decade Israel's Policies towards the Occupied Territories 1967-1977* (Doctoral dissertation). London: University College London.

5. Shenhav, Yehouda, & Berda, Yael. (2009). "The colonial foundations of the state of exception: Juxtaposing the Israeli Occupation of the Palestinian Territories with colonial bureaucratic history". In Adi, Ophir; Michal, Givoni, and Sari, Hanafi (Eds.). *The power of inclusive exclusion: Anatomy of Israeli rule in the Occupied Palestinian Territories*. Brooklyn: Zone Books.

في المقابل، يعتبر بعض الباحثين أنّ السياسات الاقتصادية للاحتلال مندرجة ضمن أسلوب «العصا والجزرة». هذا التعبير استخدمه شبّاي طيب،<sup>7</sup> وكذلك شلومو جزي (الحاكم العسكري للضفة الغربية)،<sup>8</sup> وذلك لتوصيف الخلفيّة التي انطلقت منها البيروقراطية الكولونياليّة الإسرائيليّة في الضفة الغربية، للتعامل مع الاحتجاجات الفلسطينية، بالاستناد إلى السياسة التي وضعها وزير الدفاع موشيه دايان، والقائمة على رفع المستوى المعيشي للفلسطينيين، بحيث يشعر الفلسطينيون بأنّ هنالك ما سيخسرونه إن ثاروا ضدّ الاحتلال.<sup>9</sup> في المقابل، يجادل موشيه إلعاد (الذي عمل لعدّة سنين في الإدارة المدنيّة في مناطق الضفة الغربية) بأنّ دايان وضع سياسات إسرائيل في إدارة الضفة في فترة الأعوام 1967-1973، والتي بُنيت على تقليل التداخل في الحياة اليوميّة الفلسطينية، لكن بمرور الزمن انقلبت هذه السياسة نحو التدخل في جميع مناحي حياة الفلسطينيين.<sup>10</sup> ضمن السياق نفسه، يجادل أرنون، بعد دراسته للبعد الاقتصادي للسياسة الإسرائيليّة تجاه الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام 1967،<sup>11</sup> بأنّه منذ عام 1967، قبل عمليّة أوسلو وكذلك بعدها، وُجّهت السياسة الإسرائيليّة لمنع حلّ الدولتين، بل إنّ الهدف كان إنشاء كيان سياسي واقتصادي واحد. من أولى الدراسات التي صدرت في هذا الشأن دراسة تتطرق إلى حالة الجسور المفتوحة، وتجادل بأنّ خشية إسرائيل من التأثير السلبي للاقتصاد الإسرائيلي (إن سمحت بحريّة دخول المنتجات الزراعيّة الفلسطينية إلى المناطق المستعمرة عام 1948)، وحرصها على تطبيع الحياة الاقتصاديّة في المناطق المستعمرة، قد دفعها إلى تمكين الضفة الغربيّة من تسويق فائض إنتاجها الزراعي في الأردن.<sup>12</sup> وفي دراسة مماثلة تبحث في النتائج السياسيّة والاقتصاديّة بعد مرور ستّ سنوات على سياسة الجسور المفتوحة، يجادل الكاتب بأنّ السياسة الإسرائيليّة بُنيت على ثلاثة أسس: عدم التدخل؛ عدم الحضور (عدم التواجد)؛ الجسور المفتوحة.<sup>13</sup> وهذا ما يؤكّده ميلسون في دراسته حول سياسة الحكم العسكري في المناطق، مع مجادلته بأنّ فكرة عدم التواجد غير عمليّة، وقد فنّدتها الممارسات على الأرض.<sup>14</sup> في هذا السياق، نجد كتاب جميل هلال<sup>15</sup> الذي يجادل بأنّ السياسة الإسرائيليّة في الضفة الغربية وعرّة تستند إلى عدّة ركائز، ومن أهمّها: الاستغلال الكولونيالي؛ الاستيطان والضمّ التدريجي؛ التبيد القومي للشعب العربي الفلسطيني. ويدّعي أنّ الاستغلال الكولونيالي قائم على عدّة أسس، ومن أهمّها: تكييف اقتصاد الضفة وإحاقه بالاقتصاد الإسرائيلي، وذلك عبر صياغة علاقة جديدة مع

6. Aronson, Geoffrey. (1978). Israel's policy of military occupation. *Journal of Palestine Studies*, (28). Pp. 79-98.

7. طيب، شبّاي. (1969). **لعنة البركة** («قلّات هبريخة»). القدس وتل أبيب: شوكن. [بالعبريّة]

8. جزي، شلومو. (1986). **العصا والجزرة: الحكم الإسرائيلي في يهودا والسامرة** («همكيل فيه جيزر: هممشال هيسرئيلي بيهودا فيشومرون»). موديعين: زمورة بيتان. [بالعبريّة]

9. Gazit, Shlomo. (2005). **Trapped Fools: thirty years of Israeli policy in the Territories**. London: Taylor & Francis e-Library.

10. إلعاد، موشيه. (2015). **إذا أردتم- فهذه الضفة (القصة): الحكم الإسرائيلي في الضفة الغربية في العقد الأوّل 1967-1976** («إم يترسبو- رو هجداه: هممشال هيسرئيلي جدهاه همعزفيت بعشور هريشون 1967-1976»). حيفا: دار پرديس للنشر. [بالعبريّة]

11. Arnon, Arie. (2007). Israeli policy towards the Occupied Palestinian Territories: The economic dimension, 1967-2007. *Middle East Journal*, 61(4). Pp. 573-595.

12. بسيسو، فؤاد. (1971). الآثار الاقتصاديّة لسياسة الجسور المفتوحة. **شؤون فلسطينيّة**. 2. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينية.

13. عبد الحميد، عيسى. (1973). **ستّ سنوات على سياسة الجسور المفتوحة**. بيروت: مركز الأبحاث في منطمة التحرير الفلسطينية.

14. ميلسون، مناحيم. (1987). **سياسة الحكم العسكري في المناطق**. القدس: مركز القدس للأبحاث.

15. هلال، جميل. (1975). **الضفة الغربية: التركيب الاجتماعي والاقتصادي (1948-1974)**. بيروت: مركز الأبحاث في منطمة التحرير الفلسطينية.

الأردن قائمة على اعتماد سياسة الجسور المفتوحة، واستغلال الأيدي العاملة العربية، وهو ما أفضى إلى تحوُّل في تركيبة الواردات الفلسطينية بسبب التغيير الذي أدخله الاحتلال على الزراعة، بغية فك ارتباطها بالسوق العربية وإحاقها بالسوق الإسرائيلية. يضاف إلى ذلك حرص الاحتلال على إدراج العمالة الفلسطينية في مهن هامشيّة في قطاعات فرعيّة كقطاع البناء.

من ناحيتها حاولت سارة روي دراسة حالة الازدهار الاقتصاديّ في قطاع غزّة تحت الاحتلال الإسرائيليّ، في الفترة الزمنيّة الواقعة بين عام 1967 وعام 1987، على الرغم من عدم وجود تنمية حقيقيّة. تجادل روي بأنّه من المستحيل تحقيق التنمية الاقتصاديّة تحت الاحتلال الإسرائيليّ، لأنّ الاحتلال عبّر السياسات التي ينتهجها في التعامل مع الفلسطينيين يمنع الاقتصاد الفلسطينيّ من النموّ والتوسّع، وذلك من خلال مصادرة الأراضي والموارد المائيّة وربط اقتصاد غزّة بالخارج، وبالتالي منعه من الاستفادة من المُدخّلات الحيويّة اللازمة لتعزيز النموّ الداخليّ، بحيث يُحوّل الاقتصاد الفلسطينيّ إلى عامل مساعد للاقتصاد الإسرائيليّ.<sup>16</sup> تستنتج روي في دراستها أنّ الازدهار الاقتصاديّ في قطاع غزّة ناتج عن أجور العمّال لا عن التنمية، وأنّه إنّ لم تُجرّ تغييرات هيكلية على مستوى الاقتصاد الفلسطينيّ فلن تحصل تنمية ملموسة؛ فالسياسات الاقتصاديّة الإسرائيليّة أفصّت إلى الإفكار التنمويّ لا إلى التنمية. وهذا ما يذهب إليه تقرير أمميّ حلّل وضع القطاع الماليّ الفلسطينيّ تحت الاحتلال الإسرائيليّ، ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الاقتصاد الفلسطينيّ تأثر بفعل السياسات والممارسات الإسرائيليّة خلال فترة الأعوام 1967-1987؛ حيث إنّ السياسات الإسرائيليّة تعكس مصالح الاحتلال وتضّر بالمصالح والوجود الفلسطينيّ.<sup>17</sup> يؤكّد چوردون على هذه الاستنتاجات منطلقًا من اعتبار أنّ الاحتلال يعمل وفعًا لمبدأ الاستعمار، وهذا يعني محاولة إدارة حياة الناس وتطبيع الاستعمار، مع استغلال موارد الإقليم (الأرض والمياه والعمل - في هذه الحالة).<sup>18</sup>

يمكن وصف الدراسات السابقة بأنّها عامّة، وذلك أنّها تقدّم لمحة عامّة عن التغيّرات الاقتصاديّة التي تسبّب فيها الاستعمار. لم تُول هذه الدراسات دراسة التغيرات في السياسات والإستراتيجيّات الاستعماريّة التي ترمي إلى إحكام السيطرة على الأرض والسكّان، من خلال التأثير على القطاع الزراعيّ، لم تُولها اهتمامًا كبيرًا. بالإضافة إلى ذلك، لم تتناول هذه الدراسات أو تبحث في الزراعة في إطار نظريّ، ولم تركز على الاقتصاد الزراعيّ على نحوٍ خاصّ. جرت مناقشة القطاع الزراعيّ أو ذكره فقط في تحليل الاقتصاد السياسيّ للمناطق المستعمرة منذ عام 1967، وخاصّة في الضقة الغربيّة. بالإضافة إلى ذلك، تُعتبر هذه الأبحاث أو الدراسات غير شاملة، وذلك أنّها لم تتناول الفاعليّة الفلسطينيّة أو دور المزارعين في التعامل مع السياسات والإستراتيجيّات الإسرائيليّة. على الرغم من أهميّة الدراسات السابقة، لم تتضمّن هذه الدراسات تحليلًا شاملًا لدور المزارع الفلسطينيّ، وبعبارة أخرى: لم يُعط المزارع الفلسطينيّ وفاعليّته اهتمامًا كافيًا.

**\* أشرف بدر، مرشّح لنيل لقب الدكتوراه في العلوم الاجتماعيّة من جامعة بيرزيت، حاصل على ماجستير في الدراسات الإسرائيليّة. له عدّة دراسات منشورة وشارك في تأليف عدّة كتب. مهتمّ بدراسة الحكم العسكريّ الإسرائيليّ، والاستعمار الاستيطانيّ، والاجتماع السياسيّ، والاقتصاد السياسيّ.**

16. Roy, Sara. (1987). The Gaza Strip: A case of economic de-development. **Journal of Palestine Studies**, 17(1). Pp. 56-88.

17. UNCTAD. (1989). **The Palestinian financial sector under Israeli occupation**. New York: U.N.

18. Gordon, Neve. (2008). **Israel's Occupation**. California: University of California Press. P. 199.

## الزراعة كرافعة للخلاص البشري، لدى القلعي وكاليسر\*

باسل رزق الله\*\*

كان للزراعة دور في بدايات الوجود اليهودي في فلسطين، وذلك باعتبارها وسيلة في تحقيق الخلاص لليهودي. وسواء ارتبطت هذه الفكرة بتشديد أمة ثقافية في مستوطنات زراعية في فلسطين، أو كما جرى التحول اللاحق على الصهيونية، كما في الفكر الأوروبي، بارتباط فكرة الأمة بسيادة الدولة<sup>1</sup>، فقد بقيت الزراعة كممارسة وكأفكار مساهمة في تحقيق الخلاص اليهودي في فلسطين من خلال تحقيق السيادة اليهودية.

تغذى التوجّه نحو العمل الزراعي في نصوص المبشرين بالصهيونية من تصورات دينية في أساسه؛ فقد وردت فلسطين في هذه النصوص باعتبارها كانت فيما مضى أرضاً خصبةً و «تفيض لبناً وعسلاً» حتى «نفي» اليهود منها، مما حولها بأمر إلهي إلى «أرض قاحلة» و «خربة». لذلك، تكون مَهْمَةُ الطلائعي والمهاجر اليهودي الأوروبي الجديد، الذي استقى تصوراتَه عن فلسطين من التراث الديني ومخيلته، ولا سيما من التوراة باعتبارها كتاباً تاريخياً، ومن الأدبيات المسيحية الأوروبية، إعادة الأرض إلى سابق عهدها. انطلاقاً من هذا الأساس، تقوم الزراعة بدور جدي ومحموري في خلاص الإنسان اليهودي وخلاص «أرض إسرائيل»؛ فمن خلال عمل اليهود فيها يصلون إلى خلاصهم، وتصل الأرض إلى خلاصها، وكل ذلك من خلال إعادة الماضي التوراتي لليهودي وللأرض.

أما الجزء الآخر، السابق للصهيونية والمبشرين بالصهيونية، والذي أعاد إحياء فكرة التوجّه نحو العمل الزراعي، فقد ظهر في أدبيات حركة التنوير («هَهَسْكَلاه») (منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر) التي تلقفت المشاريع الحكومية الأوروبية المختلفة التي استهدفت اليهود بدواعي «تحسين» و «إصلاح» يهود شرق أوروبا من خلال تحويلهم من أعمالهم غير المنتجة والسيئة الصيت، كالتجارة والرّبا والتجارة بالعملة،<sup>2</sup> لتستفيد من هذه الفكرة الحركة الصهيونية لاحقاً.

سنحاول، في هذه المقالة، التعامل مع جزء من أفكار الحاخاميين يهودا القلعي (صربيا، 1798 - 1878) وتسرفي هيرش كاليسر (بولندا، 1795 - 1874)، باعتبارهما من مبشري الصهيونية المبكرين، وقد أضافا الكثير لنشأة الخطاب الصهيوني، فقد قدّما نقلة في الخطاب الديني والتطلّعات الخلاصية. وعلى الرغم من البقاء على أرضية دينية والسعي نحو الخلاص المرتبط بالتقاليد الدينية، فقد ظهر لديهما بُعد قومي نتيجة بداية بزوغ الفكرة القومية وعيشهم في مناطق متعدّدة القوميات،<sup>3</sup> كما أنّ

\* الشكر للدكتور نبيه بشير على مراجعة المقال وتوفير المواد المترجمة.

1. بشارة، عزمي. (1997). من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر. **الكرمل**، العدد 53. ص 11-20، 12.

2. للاستزادة:

Feiner, Shmuel. (2014). **Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness**. Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilization. Pp. 182-183.

- Litvak, Olga. (2012). **Haskalah: The Romantic Movement in Judaism**. Brunswick: Rutgers University Press. P. 91.

- Wodzinski, Marcin. (2007). Clerks, Jews, and Farmers: Projects of Jewish agricultural settlement in Poland. **Jewish History**, 21(3/4). Pp. 279-303.

3. Avineri, Shlomo. (1981). **The Making of Modern Zionism: Intellectual Origins of the Jewish State**. New York: Basic Books.

جزءًا من الأهميّة يأتي بسبب دعوتهم للخلاص اليهودي من خلال الهجرة إلى فلسطين والعمل فيها، وتُعتبر دعوات مبكرة باعتبار أنّهما سبقا مرحلة ما عُرِفَ بالمجازر الروسيّة (عواصف في الجنوب) التي تعرّض لها اليهود في شرق أوروبا 1881-1882. وما يهْمنا هنا هو إسهامهما في تقديم أفكار مرتبطة بالزراعة كوسيلة لتخليص الإنسان اليهودي، وبالأخص لدى كاليشر.

يكتسب القلعي مكانًا تأسيسيًا في الفكر الصهيوني، إذ وضع أسسًا استفادت منها الصهيويّة العمليّة والسياسيّة لاحقًا، وتركت أثرًا في العديد من الكُتّاب الصهيويّين اللاحقين. فقد جاء تنظيره في سياق الردّ على حركة التنوير اليهوديّة («هَهْشُكلاه») وحركة الإصلاح الديني، وتكمن أهميّة كتاباتهم في سياق إعادة الاعتبار لفكرة الشعب اليهودي والحلّ الذي يشمل كلّ اليهود، وذلك بتجميعهم لا بدوبانهم في المجتمعات الأوروبيّة. أمّا الإضافة الثانية، فقد ظهرت في كتابه «مِنُحات يهودا» الذي حاول فيه تطوير طرح يعيد تأويل التراث الديني اليهودي، بحيث يخدم مسألة تجنيد يهود العالم للهجرة إلى فلسطين وبناء دولة لهم أسوة بسائر شعوب العالم، من خلال تبني مفهوم «الخلاص الذاتي»، وهو خلاص طبيعيّ (بأيادٍ بشريّة) يتمنّع بتأييد إلهي.<sup>4</sup>

يقرن القلعي الخلاص بالعودة إلى الأرض باعتبارها «التوبة إلى الرب»، ويضع معادلته تبدأ من الرجوع إلى فلسطين، ممّا يعادل «التوبة إلى الرب»، وهو ما يسهم في تحقيق الخلاص.<sup>5</sup> وإضافة القلعي المرتبطة بالبعد الديني هي ربط الخلاص بالبشر باعتبارهم أفرادًا فاعلين قادرين على تغيير مصائرهم وتأثيرهم على العالم العلويّ دون انتظار الخلاص الإلهي، لأنّ الخلاص لديه غير مرتبط بموعد معيّن بل بالتوبة /العودة وإعادة تجميع الشعب مرّة أخرى.

صحيح أنّ القلعي كان بالأساس قد قدّم طرحًا لاهوتيًا وسياسيًا للاستيطان اليهودي في فلسطين، وكانت كتابته تتمحور حول الجانب الفكريّ (التأسيسي)، واستجابةً لحال اليهود في أوروبا، إلاّ أنّه قدّم خطّةً عمليّةً بتفصيل قليل، ضمن العمل الزراعيّ ودوره في العمليّة الاستيطانيّة فيها. تتراوح نظرته إلى الزراعة بين هذين الجانبين، الأوّل هو تخليص اليهودي الذي يسهم في تخليص الأرض، وهو يتوافق مع طرحه الذي أشرنا إليه «عودة = توبة» ومن ثمّ الخلاص، وينطوي ذلك على إيجاد حياة أفضل لليهودي ومغايرة لحاله في أوروبا. أمّا الثاني، فهو يتوافق مع الطرح العمليّ، أي الحاجة إلى مصادر للرزق عند الإقامة في فلسطين، باعتبار الخلاص بداية حياة جديدة، أو كما عبّر عنها القلعي: «إنّ خلاص بني إسرائيل هي عمليّة خلق لا من شيء، كما قال إشعياء: 'والآن هكذا يقول الربّ خالك يا يعقوب وجابلك يا إسرائيل لا تخفّ فإنّي خلّصتك' (إشعياء 43: 1)».<sup>6</sup>

جزء من إيمان القلعي بتأثير العالم السفليّ على العالم العلويّ يرتبط بفلاحة الأرض وزراعتها، فيكون العمل الزراعيّ أداةً مسهّمةً في تحريك العالم العلويّ، ويعيد إلى الأرض حلّتها التي يريدها الربّ، ممّا يجعل العمل مدخلًا للعودة إلى الأرض، وتحقيق التوبة والخلاص واليهود، على نحو ما ورد

4. للاستزادة بشأن النقاشات اليهوديّة -والصهيويّة لاحقًا- حول فكرة الخلاص:

- بشير، نبيه. (2016). الخلاص اليهودي في التراث اليهودي المقدّس. **قضايا إسرائيليّة**. العدد 63. رام الله: مدار. ص 22-31.  
- المسيري، عبد الوهّاب محمّد. (1999). **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيويّة: نموذج تفسيريّ جديد، المجلّد الخامس**. القاهرة: دار الشروق. ص 297.

5. النصّ في: القلعي، يهودا. دعوة (1848)، ضمن **القارئة الصهيويّة** (مادّة لم تنشر بعد).

6. القلعي، يهودا. عودة صهيون (1868)، ضمن **القارئة الصهيويّة** (مادّة لم تنشر بعد).

في قوله: «قالوا في التعليقات على جزء السنهدين: 'وأتم يا جبال إسرائيل لا يمكن أن تكون لك إشارة خلاص أعظم من هذه'،<sup>7</sup> ومعنى ذلك أنه حين يستيقظ بنو إسرائيل ويفلحون الأرض التي أخرجوا منها ستكون بداية الخلاص».<sup>8</sup>

يُعتبر الحاخام تسفي هيرش كاليسر أحد أهمّ من مهّدوا الطريق لتأسيس الصهيوتية الحديثة،<sup>9</sup> وفي الإمكان قراءة الأفكار والتنظيرات التي قدّمها ضمن نفس الرؤية السابقة التي طرحها القلعي، مع إضافة بُعد قوميّ واستيطانيّ أوضح.

انطلق كاليسر هو كذلك من فكرة تحقيق الخلاص الذاتيّ أو البشريّ عن طريق الهجرة والاستيطان في فلسطين. نشأت معارضة قويّة لدعوته المتطرّفة في أوساط رجال الدين اليهود، فانتقد الذين رفضوا مجاراة أفكاره حول تشجيع الاستيطان وشراء الأراضي والتحدّث عن قداسة العمل في الأرض، معتبرًا حجتهم «من عمل الشيطان». ولكنه أصرّ على أنّ فلاحه أرض فلسطين هي السبيل الدينيّ والحافز الأوّل للحصول على الخلاص المرتقب والأخير.<sup>10</sup> ويمكن القول إنّه كان لديه إيمان عميق بالخلاص الذاتيّ، ولذلك يقدّم برنامجًا عمليًا كي لا يفشل الخلاص ويتحقّق فعليًا.

يقرن كاليسر الخلاص بالعمل الزراعيّ باعتباره يسهم في تخليص الأرض وإنباتها، وكذلك تتجلى لديه فكرة تأثير العالم السفليّ على العلويّ في الخلاص، من خلال إعادة الاعتبار لفاعليّة الإنسان وقدرته على التأثير على مصيره، من خلال الاستيطان والصلاة، وجاءت هذه الأفكار كتأسيس من قبل كاليسر كي يوجّه اليهود نحو العمل في الأرض، باعتباره عملًا «مقدّسًا».

تأثر كاليسر بالحاخام يتسحاق بار لفينسون (روسيا، 1788-1860)، الذي ساند الخطط الروسيّة الداعية إلى «إصلاح اليهود» من خلال تحويلهم إلى العمل الزراعيّ بدلًا من الاستمرار في مزاولة التجارة والأعمال غير المنتجة، والذي عمل على دعم فكرة اندماج اليهود ثقافيًا واقتصاديًا استنادًا إلى التراث اليهوديّ المكتوب المقدّس وغير المقدّس. وكان لفينسون قدّم مقترحًا في العام 1823 للسلطات الروسيّة من أجل تحسين حال اليهود في مناطق الاستيطان، يقوم جزء منه على منح كلّ أسرة يهوديّة قطعة أرض زراعيّة بغية تعزيز العمل المنتج بينهم. وأثرت هذه الأفكار على المثقّفين اليهود لاحقًا، الذين كان كاليسر من بينهم، فقد استرجعوا كتاباته عن العمل الزراعيّ لدى اليهود في العصور القديمة، وأعادوا توظيفها مرّة أخرى ضمن إطار مختلف.

يمكن أن توصف أفكار كاليسر في ما يخصّ الاستيطان والعمل الزراعيّ باعتبارها أفكارًا عمليّة؛ فقد دعا إلى إنشاء شركة لاستعمار «أرض إسرائيل» من أجل رعاية المزارع والكروم، وأثمرت هذه الجهود عن إنشاء جمعيّة الإليانس التي أُسّست في فرنسا عام 1866 من أجل شراء أرض في ضواحي مدينة يافا في العام 1866، وتأسيس المدرسة الزراعيّة «مكّفيه إسرائيل» (Mikveh Israel Agricultural School) التي عملت على تشجيع شراء الأراضي، وتربية المهاجرين على العمل الزراعيّ.<sup>11</sup> واقتترنت هذه الأفكار بالتنظير لمشروع هجرة اليهود إلى فلسطين.

7. حزقيال 36: 8؛ التلمود البابليّ، سنهدين، 98أ.

8. القلعي. دعوة. مرجع سبق ذكره.

9. Singer, Isidor, & Schloessinger, Max. (N.D.). "Kalischer, Zebi Hirsch". *Jewish Encyclopedia*, 7. Pp. 421-422.

10. اعتبر كاليسر أنّ الخلاص يتحقّق على نحو بطيء وبالتدريج، ويحتاج إلى عمل ودعم من دول العالم كي يتحقّق. للاستزادة في هذا الشأن:

كاليسر، تسفي هيرش. السعي إلى صهيون («دريشات تُسيون»)، ضمن **القائمة الصهيوتية** (مادّة لم تُنشر بعد).

11. مقدّمة كاليسر، تقديم نبيه بشير ضمن **القائمة الصهيوتية** (مادّة لم تُنشر بعد).

سعى كاليشر في برنامجه إلى تحقيق استقلالية اليهود الموجودين في فلسطين من خلال تحقيق الاكتفاء الذاتي، من خلال امتلاك مصادر رزقهم: «وهكذا لن نحتاج بعد للانتظار حتى استيراد الحبوب من مصر أو من البلاد المحيطة بأرض إسرائيل، لأننا سنزرع محاصيلنا هناك فقط ونصيب مئة ضعف من بركات الرب (اعتمادًا على سفر التكوين 12: 26)، لأن عيني الرب تبارك اسمه ترعيانها من بداية السنة حتى نهايتها»<sup>12</sup>.

فضلاً عن هذا، يقرن كاليشر بين العمل الزراعي والخلص باعتبار أن هذا العمل يمتلك قدرة تسهم في «نهضة العالم السفلي» وتحريك «العالم العلوي». في هذا يقول: «سيؤدي هذا العمل [العمل الزراعي اليهودي] إلى تحقيق الخلاص للأرض المقدسة، إذ ستظهر هناك شيئاً فشيئاً بارقة أمل الخلاص، كما أوضح في كتابي هذا. وإذا جلبنا الخلاص للبلاد بهذه الطريقة الدنيوية، فستطل علينا بارقة أمل الخلاص من السماء»<sup>13</sup>. وهو يعتقد أن العمل الزراعي سوف يسهم في حصول اليهود على الاحترام بين الأمم الأخرى.

ارتبطت أفكار «مبشري الصهيونية» -عمومًا وفي الدرجة الأولى- بالهجرة إلى فلسطين والاستيطان على ترابها، ولم ترتبط بالدولة بالطبع؛ إذ هي كانت تبحث عن تخليص اليهود بالأساس وإيجاد موطن قدم لهم، ولذلك طرح خيار الهجرة بدايةً باعتباره السبيل الأول لتخليص اليهود من بؤس أوروبا، وعلى وجه التحديد أوروبا الشرقية. أما القلعي وكاليشر، فقد أكدوا على خلاص اليهود وخلال «أرض إسرائيل» عبر اعتماد تاونات دينية مستحدثة وطائرة على الأدبيات اليهودية آنذاك.

تشابكت أفكار القلعي وكاليشر مع البعد الديني تشابكًا كبيرًا، ولم ينفصل الاستيطان في فلسطين عن البعد الديني، فقد دخلت الأفكار الخلاصية على أفكارهما، وهو ما انعكس لاحقًا في الحركة الصهيونية ومن تلاهما من كتاب، فلم يعد خلاص اليهود يتمثل في الاندماج في أماكن وجودهم، وإنما في الخلاص خارج أوروبا والاستيطان في فلسطين. ولكن، جاءت هذه الأفكار الخلاصية لتحسم نقاشات طويلة حول الخلاص وشكله؛ فقد قدم كل من القلعي وكاليشر خلاصًا على يد البشر، بتأييد إلهي، ومنح الإنسان فاعلية كبيرة آخذين في الاعتبار قدرته على التأثير على مصير حياته، وتأثيره على الله أو العالم العلوي، بغية الدفع في اتجاه تحقيق الخلاص.

أما العمل الزراعي، فلم يكن رافعة إجرائية للهجرة اليهودية إلى فلسطين، بل هو مكون أساسي يسهم في تخليص اليهود من بؤس أوروبا، ويمنح الإنسان اليهودي فاعلية تسهم في تشييد أمة ثقافية يهودية في فلسطين، مع تأثيرها على «العالم العلوي» باعتبارها عملاً مقدسًا، وكذلك يسهم في تخليص الأرض في فلسطين، باعتبارها أرضًا «يبابًا»، ليكون العمل الزراعي مؤسسًا لجدلية تقوم على أساس تخليص الإنسان وتخليص الأرض؛ فإذا زرع اليهودي الأرض، فهو بذلك إنما يخلص الأرض، وتقوم الأرض المخلصه بدورها في تخليصه، وهو ما يتكامل مع أفكار التوبة/العودة ذات البعد الديني التي طرحها القلعي وكاليشر.

## \*\*باسل رزق الله، طالب ماجستير دراسات إسرائيلية في جامعة بيرزيت.

12. كاليشر، تسفي هيرش. مرجع سبق ذكره.

13. المرجع السابق.

## المتحفية ما بين الصناعة والاستعمار

رهام سماعة\*

### المنظومة المتحفية الفلسطينية في طور نشأتها:

تناولت في أطروحتي البحثية المنظومة المتحفية في فلسطين، والتي شهدت ميلادًا حديث العهد لا نستطيع في بعض حالاته أن نسميه متحفًا بمفهومه العالمي، لأن فلسطين ما زالت تحت الاستعمار، وإن كان غالب منظور العالم موجّهًا صوب المَتحفة للماضي، بما يحمله من عذابات، أو نجاحات، ودروس للأجيال، فإنّ فلسطين ما زالت رهينة هذا الماضي الممتدّ تحت الاستعمار الاستيطاني، وتُعدّ بفضائها المفتوح متحفًا بما يحمله من مشاهد ممتدّة على مرمى البصر يضاف إليها جديد كلّ يوم، بفعل المستعمر. من هنا تظهر العديد من التساؤلات بشأن ضرورة إنشاء المتحف أو انعدام هذه الضرورة، وما إذا كان يحقّ لنا مَتحفة حقبة لم تمت بعد ولم تصبح ماضيًا مباحًا حفظه في متحف من أجل ضمان فعل التذكُّر لدى الأجيال اللاحقة. هذه التساؤلات وغيرها أدّت إلى ظهور الكثير من التساؤلات، على المنظومة المتحفية، والتي نجد فيها من الأصوات ما يؤيدّ هذه المحاولات ومنها ما يهاجمها. وفي خضمّ هذا الصراع، بين تشييد المتحف، من عدمه، ثمّة أفعال على الواقع تؤسّس للمتحفية تحت الاستعمار. أشير من خلال البحث إلى مجموعة من هذه المحاولات المتحفية، نحو: متحف فلسطين؛ متحف بير زيت؛ متحف ياسر عرفات؛ متحف محمود درويش؛ المتحف الشيوعي؛ متحف بنك فلسطين؛ متحف رام الله؛ نموذج متحف بانكسي (الحالة الدراسية الأساسية لهذا البحث، هذا النموذج الذي يسمّيه البعض متحفًا، والبعض الآخر يطلق عليه حالة فنيّة). وأسعى من خلال كلّ ذلك إلى قياس مدى تأثير البنيوية الاستعمارية، في هذه الصناعة؛ وأقصد صناعة المتاحف من جهة، ومدى وقوعها في فخّ التسليع الثقافيّ من جهة أخرى، وأثر كليهما على أعمال المتاحف، وكيفية تلقّي الجمهور الذي يعيش ضمن هذه المنظومة الاستعمارية فكرة المتحف والحالات الفنيّة الناشئة.

«يُعدّ القطاع الثقافيّ قطاعًا فوضويًا»<sup>1</sup> إلى حدّ ما، في العالم، وفلسطين ليست بمعزل عن هذه الحالة، وقد تكون الأكثر فوضويّة، لأنّ المنظومة الثقافيّة في فلسطين شهدت تحولات جذريّة بفعل العنف الاستعماريّ الذي أثر على تشكيل سثنى مَناحي الحياة، بما فيها الثقافيّ. هذا التحوّل نتاج لنهج المستعمر وأدواته. حتّى إن أنكر الفلسطينيّ ذلك وأغرق ذاته بوهم قدرته على الخلاص، أو العمل بعيدًا عن هذا التحوّل فإنّه لا يستطيع، لأنّ «تغيّر المستعمر للعالم الاستعماريّ ليس معركة بين وجهتيّ نظر، ليس خطابًا في المساواة بين البشر، وإتّما هو تأكيد أصيل لأصالة تُفرض مطلقًا»<sup>2</sup> من قبل منظومة القوّة وبحكم عمق هذا التأثير، من الطبيعيّ امتداده إلى الشكل المتحفّي الذي هو في طور نشأته، ويُعدّ جزءًا من المنظومة الثقافيّة، هذه المنظومة التي ترى فيها الدولة القوميّة وسيلة تسهم في صناعة السردية والهوية لأيّ أمة. تحاول المتاحف الحديثة التعبير عن الهويّات الجديدة، ويُنظر إليها على وجه التحديد أنّها متورّطة في أعمال الهوية<sup>3</sup>. ويجري ذلك من خلال مناهج

1. هوركهايمر، ماكس؛ وأدورنو، ثيودور. (2004). **جدل التنوير** (ترجمة جورج بطرس). لبنان: دار الكتاب الجديد المتّحدة. ص 142.

2. فانون، فرانز؛ ودروي، سامي. (2014). **معدّبو الأرض** (ترجمة سامي الأتاسي). مصر: مدارات للأبحاث والنشر. ص 43.

3. معلوف، أمين. (1999). **الهويّات القاتلة** (ترجمة نبيل محسن). سوريا: ورد للطباعة والنشر والتوزيع. ص 83.

التعليم، والتماسك الوطني، الذي يُعتبر السمة المميّزة لجذب المتحف للجمهور. على الرغم من أن لكلّ متحف توجّهه، إذ يوجّه جمهوره من خلال مجموعاته في سرد محدّد، وإن لم يكن دائماً خطّيًا، ممّا يشجّع ضمنيًا -إن لم يكن صريحًا- على تبني هذه السردية، وهذا السرد في مجمله لا يحيد عن فكرة إعادة تركيب الهوية الوطنية، من خلال مونتاج الماضي على الرغم من استمراريته، فهو يحاول عرض الماضي بصورته، لفرض حالة من تموضع الذكريات في الأمكنة، لمنحها تبيّنًا مكانيًا، في شكل مقدّس. هذا المقدّس يخدم طرفين أساسيين غير مرتبّين هما نهج القوّة (السلطة) من جهة، ونهج رأس المال؛ أي يُسخّر من أجل خدمة كليهما. وإنشاء متحف تُعرّض فيه المشاهد الحيّة التي تمرّ معنا كلّ يوم ما هو إلا محاولة لصناعة تخدم الطرفين، وهذا ما نراه خلال تفكيك النموذج المتحفّي الفلسطينيّ.

«في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، ظلّت ثقافة المتاحف الدوليّة ملتزمة بثبات بفكرة أنّ المسؤولية الأولى لمتحف الفنّ العامّ هي تنوير الزوّار، وتطويرهم أخلاقيًا واجتماعيًا وسياسيًا. أمّا في القرن العشرين، فأصبح المبدأ المنافس لهذا النموذج هو المتحف الجماليّ»<sup>4</sup> وظهور فكرة الجماليّة في الأعمال الفنيّة لمتاحف دفع المتحف إلى المحافظة على ضرورة خلق إحساس بالاستمراريّة، والشرعيّة التاريخيّة لهذه الأعمال، وهذا ما يحتاجه السياسيّون والرأسماليّون لترسيخ فكرة الدولة القوميّة مع إخفاء أو تجاهل اضطهاد السكّان الأصليّين، ليتحوّل المتحف من «عرّاف الماضي»<sup>5</sup> إلى عرّاف للحاضر، والمستقبل أيضًا. وقد أصبحت متاحف اليوم مساحة للتفكير في الأشياء غير المتحرّكة، ومكانًا تُحدّث فيه الأشياء، إذ تشمل الأحداث التي تنظّمها المتاحف اليوم مشاريع تنظيم المعارض فحسب، بل تشمل أيضًا المحاضرات والمؤتمرات والقراءات والعروض والحفلات الموسيقيّة والجولات المصحوبة بمرشدين وما إلى ذلك؛ إذ غالبًا ما يكون تدفّق الأحداث داخل المتحف اليوم أسرع منه خارج أسواره، من خلال تقديمه تاريخه الخاصّ من الأحداث، لا من خلال تقديم التاريخ العالميّ للفنّ نفسه، مع اعتمادها اعتمادًا أكبر على الجانب التسويقيّ من خلال التركيز على التسلية العقلانيّة، باستخدام الأدوات المعاصرة لجمهورين مختلفين، مع إعطاء الأولويّة لأحدهما: جمهور النخبة (السيّاح)، والجمهور الشعبيّ (المواطنين). وحول هذا الامتداد الليبراليّ المزعوم للمبدأ الديمقراطيّ أنّ التعليم للجميع، من خلال مؤسّسة المتحف، حوّل إلى خطاب متورّط على نحو لا ينفصم في الأيديولوجيّات الإمبراطوريّة، حيث أرادت المتاحف أن يكون لها دور يتوافق مع حملة أحد الأطراف، فمن الضروريّ أن يُنظر إلى المتاحف على أنّها تُخاطب جمهورًا واسعًا. «أعربت المتاحف عن أملها في أن تحتلّ المتاحف منطقة «محايدة» بما يكفي لتوفير أرضيّة لقاء مشتركة. ومنذ عام 1902، تركزّ اهتمام المتاحف في بناء صورتها بوصفها أداة للتثقيف الشعبيّ في الواقع. هذا الهدف كان وسيلة استخدمها المتحف لضمان أن يكون لها دور معترف به في المؤتمر السنويّ لجمعية المتاحف في ذلك العام، باعتباره العمل الوطنيّ العظيم الوحيد، بناء الإمبراطوريّة من خلال ارتقاء المجتمعات والفرد»<sup>6</sup>. ولذا باتت المتاحف تحرص على جذب الزوّار من خلال مراعاتها السياقات الثقافيّة المختلفة للتعلّم لدى الزوّار، حيث حرصت على معرفة القيم والمعايير للثقافات المختلفة واحترامها، لتلاقي القبول الذي تريده من خلال حرصها على فهم الجمهور المتلقّي، كما حاولت تفكيك فكرة المتحف التقليديّ، من خلال إحلال قيمة جديدة محلّ التقليديّة، في محاولة

4. دانكن، كارل. **متحف الفنون باعتباره طبقًا**. ص 12.

5. بينيت، طوني. (2019). **ميلاد المتحف** (ترجمة محمّد المبارك وحياء حسنين). البحرين: هيئة البحرين للثقافة والنشر. ص 368.

6. Coombes, Annie. (1988). Museums and the Formation of National Identities. **Oxford Art Journal**, 11(2). P. 64.

لخلق شكل متحفٍ جديد يصوّر الأحداث بطريقة مختلفة، وهذا ما نراه من خلال النموذج الأساسي الذي خلقه بانكسي، مقارنةً بالنماذج المتحفية التي ذكرتها سابقاً. وتؤكد بيير نورا في هذا السياق أنّ «جميع البلدان والجماعات الاجتماعية والإثنية والعائلية شهدت على مدار الخمسة وعشرين عاماً تغييراً عميقاً في العلاقة التقليدية التي كانت تربطها بالماضي. وأحد أشكال هذا التغيير هو المتاحف، والذي فرض تجددًا في شكل العلاقة بالتراث الماضي، حيث بانّت علامات عولمة حقيقية للذاكرة، وأصبحت أعمال المتحف بمثابة فكّ الحبل السريّ في بعض مواضعه»<sup>7</sup>.

المتاحف التي أتناولها في سياق المقارنة هي متاحف تأثرت بهذه العولمة، وبُنيت على أسس فريدة؛ فكلّ منها يهتم بمجموعة معيّنة من الفنّ تختلف عن الأخرى، وتعمل في مجال اجتماعي خاص، على الرغم من كونها في ذات البلد، وتخضع لذات الشروط الاستعمارية، ولكنها لم تخرج عن السياق العامّ للمتحفية في ما يتعلّق بكونها فضاء مغلقاً، ومع كلّ ذلك تواجه جميعها تحديات مماثلة: كيف يمكن أن تحافظ على وجودها في ظلّ الحالة الاستعمارية؟ كيف يمكن أن تعرض أحداثاً تاريخية ومستمرّة في الوقت ذاته؟ وهل لها أن تعرض معرفة منسلخة عن الاستعمار الذي تغلغل في شتى مناحي حياتها؟ وما مدى تأثر هذه المتاحف بالتسليع الثقافي، وإلى أيّ حدّ وقعت في فخّه؟ كيف ستؤثر الصناعة الثقافية التي تخلقها المتاحف على المستقبل؟ هل يرتكز نهج جميع هذه المتاحف على تبني التعددية من منظور أكثر عالمية؟

هذه التحديات وغيرها جعلت من المتحف بنيةً فنيةً تحاول إعادة تركيب الحياة الاجتماعية، من خلال الصناعة الثقافية التي تستخدم الزمن والحكاية وحتى الصورة بطريقة مختلفة عما هو معتاد، بحيث تكون بهذه البنية أكثر قرباً إلى سياق الحالة الاستعمارية، مع غرقها أكثر في المنظومة السلعية، ويضاف إليها عولمة المجال الفنيّ في سياقه المتحفية، المرتبط بخصوصية المكان، والتجهيز في الفراغ، من خلال استخدام أعمال فنية الغرض منها التنمية الحضريّة.

أُفتتح الرواق الذي يضمّ أعمال بانكسي في الذكرى المئوية لوعده بلفور، عام 2017 في فندق الجدار ذي المبنى القديم الذي يقع بين جدار الفصل العنصريّ وبرج المراقبة الإسرائيليّ. فكرة المتحف الجاليري، أو الحالة الفنية التي خلقها الفنان بانكسي، جاءت في الأصل من رجل أعمال فلسطيني يدعى «وسام سلسع»<sup>9</sup> من سكان مدينة بيت لحم، إذ عمل وسام بالتشارك مع الفنان العالمي بانكسي على اختيار أكثر المشاهد جدلاً في المدينة، لتشييد مبنى مرگّب من عدّة مفاصل جدلية تحقّق أهدافاً متعدّدة. فقد سجّل المبنى بوصفه فندقاً للمبيت، ويضمّ في مدخله الأمامي قاعة الاستقبال التي تحتوي أعمال بانكسي، كما يتيح المكان للزوّار فرصة الجلوس في صالة العرض واحتساء المشروبات، إلى جانب غرف أخرى تحتوي على أعمال ومجسّمات من صنع فنانين فلسطينيين، وصالة تتبدّل عروضها بين الفينة والأخرى.

متحف  
بانكسي<sup>8</sup>

7. بيير، نورا. (2020). الارتقاء العالمي للذاكرة. **تبيين**. 33. ص 3.

8. بانكسي روبرت، وُلد عام 1974 في مدينة بريستول البريطانية. هو فنان جرافيتي اشتهرت أعماله على الجدران حول العالم بكونها مثيرة للجدل.

9. وسام سلسع، رجل أعمال فلسطيني، ومدير متحف بانكسي.

فكرة تأسيس المتحف، بموقعه وتصميمه ومقتنياته الجدلية، بمشاركة فنّان مجهول الهوية، لم تكن حدثًا عابرًا أو عشوائيًا بالنسبة لمؤسّسه ومتلقّيه. وقد كانت بدايتها مع اختيار المكان، الذي ارتبط بحياة ومعاناة الفلسطينيين من جهة، وبفنّان مجهول الهوية يدعى بانكسي من جهة ثانية. تنقل بانكسي في جولات متعدّدة مع وسام، حسب ما وصف الأخير، في المدن والقرى الفلسطينية، واستطاع من خلال هذه الجولات ملامسة الواقع الفلسطيني، بالإضافة إلى التوجهات التي حظي بها من قبل وسام والمحيطين به، والتي كان لها الأثر على اختيار أعماله الفنيّة؛ لنجد أنفسنا لاحقًا أمام حالة فنيّة خلقها بانكسي، في موقع متشابك مع مشروع استعماريّ قامع للشعب الأصليّ، وهذه الحالة قائمة في محيط عبّر \_ وطنيّ، لا إقليميّ، أو يمكن اعتباره عرضًا فنيًّا، في سياق الدولة المعلّقة، ممّا يجعل منه مركز جاذبيّة يسخر من الشكل التقليديّ للمتاحف العالميّة ذات القاعات الشاهقة والفخمة والمواقع الرنّانة، التي تعود في الغالب إلى التصاميم الكلاسيكيّة، ممّا يعني العمر والاستمراريّة عبر الزمن، وتكون في عواصم الدول أو في أكثر الأماكن جاذبيّة وبروزًا؛ وذلك أنّ الأهميّة الماديّة للمتاحف كمبانٍ، إلى جانب الطابع الماديّ لمجموعاتها، مهمّة من أجل إضفاء الطابع على الثقافة القائمة. إنّ تقديم الثقافة والهويّة بهذه الطريقة يجعلها طبيعيّة وواقعيّة، وكذلك تصوّر الأشياء كممتلكات يجري بسهولة.

بدأت هذه الصناعة مع المكان الذي كان مهجورًا، بسبب كثافة تواجد المستعمر، وكونه نقطة تماسّ خطيرة بين الفلسطينيين الأعزل والجنديّ المدجّج بالسلاح. يقول وسام عن هذه المنطقة والشارع إنّهما كانا ميتين لا حياة فيهما، ولا يمكن الجلوس فيهما نظرًا لتواجد الجيش طوال الوقت هناك، لكن عند افتتاح الفندق تحركت الحياة في المكان. هذه الصناعة، التي أنتجت هذا المكان، عملت على تحويل مشهد العنف والاستعمار إلى مشهد فنيّ ساخر، وهو ليس بجديد بالنسبة لفنّان عُرف عنه السخرية بالأنظمة والقيود ومنظومة القوّة، ليصبح المشهد معروضة تضاف إلى الأعمال الفنيّة. هذا المشهد الذي يبدأ بالتتابع من جدار الفصل العنصريّ، إلى الشارع الضيق، إلى المبنى القديم الذي تحوّل إلى فندق يحوي البهو فيه على أعمال بانكسي، ثمّ يمتدّ المشهد، على شاكلة متاهة ضيقة تشعر أنّ الأعمال الفنيّة فيها قد تلاشت، في داخل هالة الغموض، التي تشكّلها هذه الجدلية المرّبة، ثمّ في الطابق الثاني، ثمّة چاليري في حالة تبدّل دائم، وفي الأعلى، غرف المبيت، وفي كلّ غرفة أعمال فنيّة من صناعة بانكسي تمام معها، وتفتح عينيك عليها، لترى نفس ما تراه في الفضاء المفتوح، ليختلط الواقع بالحلم وبالمتخيّل.

هذا الفضاء الذي تجد نفسك فيه مرغمًا على إعادة تعريف شكل وجودك، في أرضك التي أصبحت من المتخيّل، بفعل واقع ذي أبعاد متعدّدة صنعه المستعمر. وأذكر هنا -على سبيل المثال لا الحصر- العنف المشهديّ الذي يظهر جليًّا في محيط المتحف (الحالة الفنيّة) والمتمثّل في الجدار من جهة، وبرج المراقبة من جهة أخرى، وعلى امتداد البصر -من جهة ثالثة- مشهد المستوطنات. امتدّ بانكسي من خلال هذه المشاهد إلى داخل الفندق، الذي يحتوي الأعمال الفنيّة، والذي لم يصنّف متحفًا على نحوٍ رسميّ وعلى الرغم من ذلك ما هو متداول بين المتلقّين أنّه متحف، أو بمعنى آخر أصبح مكانًا يتوجّه إليه كلّ زائر، أو يجري توجيه الزوّار إليه لتعريفهم بمعاناة الفلسطينيين، من خلال استغلال فكرة كون هذا الفندق المتحفّيّ يعكس إطلاقة قد تكون هي الأسوأ في العالم، وذا موقع جدليّ قد يجعل منه متحفًا بموقعه، وبما يحمله من دلالات يحاول بانكسي من خلالها جعل التخيّل أمرًا مركزيًّا للسياسة، لأنّه من دون رؤية لا واقعيّة للمستقبل، واستخدام قوى الفنّ والأدب، لا يمكن تخيّل مستقبل تنتصر فيه المساواة والعدالة والحرّيّة على التبعية والنبذ والعنف، في نهاية المطاف حيث إنّ «كلّ شخصيّة،

وكل واقعة تاريخية، تتحوّل بمجرد دخولها هذه الذاكرة، إلى عبدة وإلى مغزى وإلى رمز، أي تكتسب معنى وتصبح عنصرًا في النظام الفكري للمجتمع»<sup>10</sup>. يساعد النظام الفكري هذا في إحداث التغيير الذي ينتجيه الفضاء المتحفي الجديد، المحمّل بكلّ هذه الدلالات، ليس فقط للمتلقّي الفلسطيني المحلي، بل أنّ جمهوره الأساسي عالمي كما يقول مدير المتحف، في محاولة منه لنقلنا نحو صورة عالمية (Cosmopolitan) من خلال المتخيّل المنعكس في الأعمال الفنيّة المختارة. هذا المتخيّل لا يأتي من فراغ، فهو -حسب ما يقول أندرسون- «نتاج تكنولوجيات الإبحار وقياس الزمن والفلك والمراقبة والتصوير والطباعة والقوة الدافعة القويّة وهي الرأسمالية»<sup>11</sup> وفي حالة بانكسي، هذا المتخيّل نتاج القوة الرأسمالية، والتي لها سلطة التصويب والتوجيه من خلال ما تحمله؛ حيث إنّ الأماكن المتمثلة في البحث، من متاحف أو حالات فنيّة، لا يُركّز فيها عن طريق تغذيتها بالإشارات، والرموز فقط، بل الأكثر من ذلك أنّ المتاحف ذاتها، ترتقي وترتفع، كلية لتصل إلى مرتبة الإشارة والرمز، التي تفرض نفسها بقوة على المتلقّي. هذا الفرض يثبت الشكل والصوت والمكان، بما هو محمّل به من بنيويّة تشكّلت تحت الاستعمار، لتعكس دلالة الاستمرارية للحدث الذي أجبر الفلسطينيين على إعادة تشكيل حياتهم الاجتماعية التقليديّة وفقًا لعنجهيّة، وفي ظلّ كلّ التشوّهات المحيطة التي أحدثت شرخًا لم يعد من الممكن رأبها. ومن خلال ذلك فإنّ محاولة إنتاج فضاء ثابت، كالمتحف، والحالة الفنيّة، التي خلقها بانكسي في ظلّ فضاء استعماريّ من الأولى زواله بداية قبل منحنه، تثير التساؤل إن كانت فعلاً غاية النماذج المتحفية في فلسطين تفكيك العنف الاستعماريّ، أمّ مزيدًا من الامتداد للعنف الاستعماريّ في ثوب الصناعة الثقافيّة، التي تحاول صياغة الواقع بطريقة مختلفة، وخاصّة في الحالة الفنيّة في فندق الجدار، والتي لا تتجرّأ عن الأيديولوجيّة الليبراليّة التي ترى نفسها منتجة لشكل المعرفة الأوروبيّة المركزيّة، الذي يعلّم ويثقف الفلسطينيين على شكل جديد من المقاومة الآمنة والتسامح وضبط السلوك، بحيث يكون مقبولًا من الآخر، وينظر إلى المتاحف كونها جزءًا من الثقافة العالميّة، وتُعتبر وسيلة يمكن استخدامها لتنظيم حقل السلوك الاجتماعيّ، عبّر منح الفرد قدرات لمراقبة الذات وضبطها. وهذه «الفكرة الحديثة للمتحف والتي تصلح لدور المصلح المحايد للمتلقّي»<sup>12</sup>. هذا المصلح المحايد صُنع إلى جانب الجدار وبرج المراقبة الذي فرضه المستعمر، ليصبح موقعًا مركزيًا يحمل حالة فنيّة لها خصوصيّة، متاحة للجمهور على اختلاف مشاربه في جميع الأوقات، وسط مشهد بصريّ عنيف، سيعتاد عليه مرتادو المكان بحيث يصبح مشهد الجدار ضربًا من الطبيعة، يعتاده البصر ليصبح مستهلكًا من تكرار المشاهدة. فوظيفة المشاهدة (الفرجة) هذه هي مركز أساسي قام عليه المكان ومنها اكتسب شهرته، ليصبح جزءًا راسحًا، وأساسيًا في المدينة، وله أبعاده الاقتصاديّة والاجتماعيّة، بالإضافة إلى الحقيقة الفعلية والحقيقة الافتراضيّة، من وجهة نظر الأعمال التي يقدمها، والتي تخلق على نحو مقصود بين الحقيقة والخيال. هذا النموذج الفنيّ الذي خلقه بانكسي لا شكّ أنّه سيظلّ يحمل أبعادًا لا نهائيّة من التأويل، وستحمل مضامين أخرى أكثر عمقًا في المستويات الدلاليّة، الثنويّة، في خطابه الذي يغرق في الشروخ، ستحمل دلالات أكثر بعدًا من المستوى الاستعماريّ الظاهر.

### \* رهام سماعة، طالبة ماجستير في الأدب والتواصل بين الثقافات - الجامعة العربيّة الأمريكيّة، رام الله.

10. هالفاكس، موريس. (2016). **الذاكرة الجمعيّة** (ترجمة نسرين الزهر). بيت المواطن للنشر والتوزيع. ص 87.

11. بندكت، أندرسون. (1999). **الجماعات المتخيّلة، تأملات في أصل القوميّة وانتشارها** (ترجمة نادر ديب). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص 173.

12. بينيت، طوني. مصدر سابق.

## الريثة - انعكاس القرارات السياسيّة على المدى القرويّ في ظلّ الحكم العسكريّ الإسرائيليّ 1948 - 1966

طارق محمود بصول \*

بعد قيام دولة إسرائيل، فُرض نظام الحكم العسكريّ على البلدات العربيّة التي بقيت داخل حدود الخطّ الأخضر. في ال 16 من تمّوز عام 1948، خضعت قرية الريثة لهذا النظام كسائر البلدات العربيّة، وبقيت تحت إدارته حتّى بداية شهر كانون الأوّل عام 1966. خلال هذه الفترة، انعكست القرارات السياسيّة للحكومة والحكم العسكريّ من جهة، والسياسة المحليّة (الحماائيّة) من جهة أخرى، على المدى الجغرافيّ القرويّ، وتمثّلت في تحولات ديمجرافيّة وتغيّرات اقتصادية وأخرى بالمدى العمرانيّ نتيجة قرارات سياسيّة.

تلخيص

في ال 29 من تشرين الثاني عام 1947، صدّقت الأمم المتّحدة على قرار تقسيم فلسطين، ووفّقه قُسمت فلسطين إلى دولتين. رفضت الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة قرار التقسيم هذا. وفي ال 30 من تشرين الثاني عام 1947، اندلعت شرارة حرب عام 48 التي استمرّت حتّى اتّفاق الهدنة مع سوريا في تمّوز عام 1949. انقسمت الحرب إلى مرحلتين: الأولى امتدّت من ال 30 من تشرين الثاني عام 1947 حتّى ال 14 من أيّار عام 1948 (اليوم الذي أُعلن فيه عن قيام دولة إسرائيل)؛ والمرحلة الثانية امتدّت من ال 15 من أيّار (اليوم الذي دخلت فيه الجيوش العربيّة ساحة الحرب) حتّى تمّوز عام 1949. لا مكان في هذه المقالة للخوض في تفاصيل الحرب، وينبغي علينا الإشارة إلى أنّ قرية الريثة سقطت بأيدي الجيش الإسرائيليّ في المرحلة الثانية من الحرب في ال 16 من تمّوز عام 1948، ضمن معارك الأيام العشرة (من ال 9 من تمّوز حتّى ال 18 من تمّوز عام 1948) -وهي الحملة العسكريّة التي أُطلق عليها اسم النخيل («ديكيل»)<sup>1</sup>.

مقدّمة

إدًا في ال 16 من تمّوز عام 1948 انطوت صفحة من تاريخ بلدة الريثة، ودخلت عهدًا جديدًا أُطلق عليه اسم الحكم العسكريّ الإسرائيليّ الذي استمرّ حتّى الإعلان عن إلغائه من قبل رئيس الحكومة ليفي إشكول في الأوّل من كانون الأوّل عام 1966.<sup>2</sup>

تسلّط هذه المقالة الضوء على القرارات السياسيّة التي تبنتها الحكومة الإسرائيليّة (متمثّلة بمستشار رئيس الحكومة للشؤون العربيّة وأنظمة الحكم العسكريّ) من جهة، والقرارات السياسيّة المحليّة (عادات وتقاليد / الحماائيّة) من جهة أخرى، وأثرهما على المدى والحيّز القرويّين لقرية الريثة من خلال خمسة معايير: إدارة شؤون البلدة حكوميًّا ومحليًّا؛ الديمجرافيّ؛ الاقتصاديّ؛ الخدمات الاجتماعيّة؛ المسطح العمرانيّ. تعتمد هذه الدراسة على بعض المصادر الأوّليّة، منها: خرائط مسح؛ تصوير جوّ؛ وثائق تاريخيّة من تلك الفترة.

1. موريس، بني. (2013). **1948 تاريخ الحرب العربيّة - الإسرائيليّة الأولى**. الكليّة الأكاديميّة سفير: عام عوفيد. ص 310 - 311 [بالعبريّة].

للاستزادة بشأن حملة ديكيل، انظروا: متّاع، عادل. (2016). **نكبة وبقاء: حكاية فلسطينيين ظلّوا في حيفا والجليل**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

2. بوميل، يئير. (2014). «وظيفة نظام الحكم العسكريّ: الظاهرة والخلفيّة والنقاش حول إلغائه». لدى: مصطفى، كيهبا (محرّر). **الأقليّة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل في ظلّ الحكم العسكريّ وإرثه**. حيفا: مدى الكرمل. ص 42.

منذ أواخر العهد العثمانيّ، وتحديدًا بعد سنّ قانون الولايات عام 1864،<sup>3</sup> باتت قرية الريانة (قضاء الناصرة) تابعة للواء عكا. وفي عام 1887، نتيجة لتغيّرات إداريّة، أصبحت تابعة لولاية بيروت.<sup>4</sup> إبان تلك الفترة، كان على القرى اختيار مختار يمثلها أمام الناحية أو القضاء. عُيّنت لقرية الريانة امرأة مختارة اسمها وطيسة معامرة، وبعد ذلك حلّ محلّها صالح موسى بصول. الأخير شغل منصب المختار حتّى انتهاء الحكم العثمانيّ وبداية الحكم البريطانيّ عام 1918. لم تُوفّق البلدة في اختيار مختار خلال السنوات الثلاث الأولى من فترة الحكم البريطانيّ. وفي عام 1922، استُحدثت وظيفة المختار وعُيّن مختار لكلّ طائفة.<sup>5</sup> في عام 1924، حظيت القرية بمكانة مجلس محليّ، وسرعان ما أُلغِيَ بأمر من قبل المندوب السامي في عام 1929.<sup>6</sup> ربّما كان ذلك بغية تقليص مصروفات الدولة. في الـ 19 من أيار عام 1948، وبعد الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، تبنت الحكومة الإسرائيليّة الحديثة العهد قانون الطوارئ البريطانيّ (1945) لتطبّقه على البلدات العربيّة داخل الخطّ الأخضر. استمرت سياسة نظام المختار بدلًا من سلطة محليّة. ففي فترة الحكم العسكريّ الإسرائيليّ، عُيّنت هيئة إداريّة تعمل كحلقة وصل بين السكّان والحاكم العسكريّ والمكاتب الحكوميّة. لم أستطع الوصول إلى وثائق تشير إلى مَنْ عيّن هذه الهيئة، ولكن لا أستبعد أن يكون الحاكم العسكريّ للجليل (كانت الريانة تابعة للحكم العسكريّ في الناصرة) قد تدخل في تعيين أعضائها حسبما يرنّيه، وذلك من أجل فرض رقابته وسلطته على البلدة وأهلها.

شهدت البلدة صراعًا محليًّا حول تأسيس سلطة محليّة إبان الحكم العسكريّ. ففي عام 1954، نظّم حسن محمود خطبا، أحد نشطاء الحزب الشيوعيّ في البلدة، مظاهرة تطالب الحكومة بإقامة مجلس محليّ وانتخابات ديمقراطيّة.<sup>7</sup> بيّد أنّها لم تُجدِ نفعًا، على الرغم من محاولة الحكومة الإسرائيليّة تأسيس سلطات محليّة في جميع البلدات العربيّة الأخرى، ويعود ذلك لسياسات محليّة أهمّها قوّة وسيطرة نظام الحمائل على البلدة، وهو ما حالّ دون تأسيس سلطة محليّة وإجراء انتخابات خوفًا من فقدان قوّة الحمولة.<sup>8</sup>

بقي العمل بنظام المختار واللجان حتّى الـ 29 من أيلول عام 1968، عندما قرّر وزير الداخليّة آنذاك (حاييم شپيرا - من حزب المفدال) منح البلدة مكانة مجلس محليّ وتعيين راجح عبد القادر طاطور رئيسًا له.<sup>9</sup>

3. للاستزادة بشأن قانون الولايات العثمانيّ: بصول، طارق. (2021). **شفاعمرو تحوّلها من قرية إلى مدينة في أواخر العهد العثمانيّ (1720م - 1914م)**. حيفا: مكتبة كلّ شيء، ص 131.

4. بصول، طارق. (2019). **الجليل ثمار الجغرافيا وحصاد التاريخ (1720م - 1914م)**. حيفا: مكتبة كلّ شيء، ص 175.

5. منصور، حسين؛ ومنصور، جوني. (2007). **الريانة التاريخ، الذاكرة والواقع**. ص 337.

6. دافار. (1929، 11 حزيران). رسالة رسميّة. **دافار**. ص 3.

7. كول هعام. (1954، 21 أيلول). سگان قرية الريانة يطالبون بانتخابات للسلطة المحليّة. **كول هعام**. ص 4.

8. لنداو، يعقوب. (1971). **العرب في إسرائيل دراسات سياسيّة**. وزارة الأمن: مطبعة دافار. ص 218-219.

9. دعوة رسميّة من كينج حاكم اللواء للمشاركة بحفل افتتاح المجلس المحليّ، 1969، ملف رقم ج ل [33] - 12 / 13937.

فُدر عدد سكّان البلدة عام 1948 بنحو 2,100 نسمة، وفي عام 1955 بلغ تعداد سكّانها نحو 2,500 نسمة، وفي عام 1965 بلغ عدد سكّان البلدة نحو 3,300 نسمة.<sup>10</sup> يعود ازدياد عدد سكّان البلدة بالأساس إلى عاملين أساسيين: (أ) **التكاثر الطبيعيّ**: فقد بلغت نسبته نحو 4% في العام 1965؛<sup>11</sup> (ب) **الهجرة الإيجابيّة**: وصول عدد من اللاجئين الذين دُمّرت قراهم إلى الريانة (صفّورية؛ الحديثة؛ أندور؛ معلول؛ عرب الصبيح). في عام 1953، أصدرت الحكومة الإسرائيليّة قرارًا يوصي بإسكان المهجّرين في البلدات العربيّة، ومنها الريانة. وقد فُدر عدد اللاجئين الذين وصلوا إلى الريانة بما بين 550 و 800 لاجئ.<sup>12</sup> ووفق تقرير مسح القرية من عام 1963، بلغ عدد اللاجئين في البلدة نحو 266 شخصًا من القرى: صفّورية؛ عرب الصبيح؛ معلول؛ دبورية.<sup>13</sup>

انتقلت قرية الريانة إلى الحكم العسكريّ بعد الانتداب البريطانيّ، كبلدة زراعيّة عمل معظم سكّانها في الزراعة وتربية المواشي.

بعد فرض نظام الحكم العسكريّ على الريانة، أصاب القطاع الاقتصاديّ الأوّل، القطاع الزراعيّ، ضررًا بالغ؛ وذلك نتيجة سياسة مصادرة الأراضي التي اتّبعتها الحكومة. إلى جانب ذلك، بعد عام 1956، ونتيجة لحدثين أساسيين، حرب سيناء ومجزرة كفر قاسم في الـ 29 من تشرين الأوّل عام 1956، تساهلت الحكومة بإصدار تصاريح عمل للعمّال الذين يعملون في المدن اليهوديّة (حيفا؛ تل أبيب...)، وهو ما دفع السكّان المحليّين -ولا سيّما جيل المعيلين من الشباب- إلى ترك القطاع الزراعيّ لصالح العمل في القطاع الصناعيّ والجرّفيّ.

انخفضت نسبة العاملين في القطاع الزراعيّ تدريجيًّا. ووفق تقرير مجلس الريانة المحليّ في تشرين الأوّل عام 1969، تبين أنّ عدد الأيدي العاملة في القرية بلغ 617 عاملًا، من بينهم 305 في فرع البناء (49.4%) و 85 يعملون في فرع الزراعة (13.7%). أمّا المتبقّون (36.9%)، فقد عملوا في مجالات مختلفة: عملوا في النجارة والحجارة والتدريس والتضميد، وفي جهاز الشرطة، وفي الكراجات والمطاعم وغيرها...<sup>14</sup> كانت النتيجة المباشرة لهذه السياسات والنتيجة البعيدة الأمد خلُق مجتمع يتبع اقتصاديًا للسوق الإسرائيليّ للتمكّن من مراقبته وإحكام السيطرة عليه وعلى تطوّره.

من الخدمات الاجتماعيّة التي توافرت في البلدة خلال فترة الحكم العسكريّ: (أ) **خدمات تعليم**: مدرستان حكوميّتان، الأولى مكان صندوق المرضى اليوم، الثانية في منطقة الصدر أو العين بجانب المركز الجماهيريّ اليوم، ومدرسة أهليّة أخرى وهي دير اللاتين، ووفق تقرير مسح القرية من عام 1963 بلغ عدد طلبة المدارس الحكوميّة نحو 487 طالبًا منهم 154 طالبة في 13 صفًّا، وبلغ عدد طلبة المدرسة الأهليّة نحو 250 طالبًا منهم 150 طالبة في 6 صفوف، بالإضافة إلى روضة أطفال فيها ما بين 70 إلى 80 طفلًا، وقد بلغ عدد الذين يعرفون القراءة والكتابة من الرجال 75%، أمّا من النساء 25%.<sup>15</sup> لم تكن

10. تقرير دائرة الإحصاء المركزيّة القدس. (1978). جدول رقم (ب/ 13)، **السكّان في البلدات عدد سكّانها أكثر من 5,000 عام 1977**. ص 49.

11. لنداو. مصدر سابق. ص 18.

12. كوهن، هليل. (2000). **الغائبون الحاضرون: اللاجئون الفلسطينيون في إسرائيل منذ عام 1948**. مركز أبحاث المجتمع العربيّ في إسرائيل. ص 28.

13. مسح قرية الريانة. (1963، 9 حزيران). أرشيف الدولة، ملفّ رقم ج ل [33]- / 12 / 13937. ص 6.

14. تقرير المجلس. (1969، تشرين الأوّل). ديوان مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربيّة. أرشيف الدولة. ص 97.

15. مسح قرية الريانة. مصدر سابق. ص 2.

هنالك مدرسة ثانويّة في البلدة، ومن أراد إكمال دراسته الثانويّة كان عليه السفر إلى مدينة الناصرة.<sup>16</sup> (ب) **خدمات دينيّة:** حتّى انتهاء فترة الحكم العسكريّ كان في البلدة جامع وثلاث كنائس: الجامع القديم (اليوم جامع الاعتصام)، وكان اسمه جامع العُمريّ لأنّه بُنيَ زمن الخليفة الراشديّ عمر بن الخطاب؛ وثلاث كنائس: كنيسة الأرثوذكس في منطقة عين الريانة، وكنيسة البروتستانت شرقيّ الشارع الرئيسيّ، وكنيسة اللاتين.<sup>17</sup> (ج) **مُضافة اجتماعيّة:** خلال فترة الحكم العسكريّ كان في البلدة سبعة بيوت مضافة: عبد الرحمن ذيب عثمانلة؛ سعيد أيّوب برانسي؛ حنا خميس حنا؛ طيّب أيّوب طاطور؛ محمّد حسن بصول؛ أحمد خضر زعرورة؛ حسن علي عثمانلة.<sup>18</sup> (د) **خطوط مواصلات:** حصل سكّان البلدة على خدمات مواصلات من شركتيّ إيّشيد (في ما بعد أصبحت تُعرف بإيجد) والجليل، عملت من الساعة 4:30 صباحًا حتّى الساعة 21:00 مساءً، بالإضافة إلى سيّارات أجرة لنقل العمّال.<sup>19</sup>

جميع الخدمات التي دُكرت أعلاه توافرت في البلدة قبل قيام دولة إسرائيل. من هنا نجد أنّ الدولة (ممثّلةً بالحكم العسكريّ) لم تبادر إلى تطوير هذه الخدمات أو إضافة خدمات اجتماعيّة أخرى، منها: الصحّة؛ الرياضة؛ النوادي الثقافيّة. لربّما لو كان ثمة سلطة محليّة لاهتمّت لجلب هذه الخدمات.

وَفَق خريطة المسطّح العمرانيّ من عام 1942، ورث الحكم العسكريّ الريانة قرية متراصة حول النواة، المسجد القديم (اليوم مسجد الاعتصام)، وقُطر المسطّح فيها لا يزيد عن 200م بخطّ هوائيّ من أربع جهات.

### صورة رقم 1: منطقة عين الريانة عام 1935



### مبنى البيوت

وَفَق صور أرض من عام 1935 (انظر الصورة 1)، من الممكن مشاهدة بيوت مبنية من الحجر. قسم من البيوت من طبقة واحدة وقسم آخر من طبقتين (المبنى الكبير الظاهر في الصورة كنيسة البروتستانت). وَفَق صورة أرض من بداية سنوات الستينيات (انظر الصورة 2)، لم يطرأ تغّيّر كبير على مبنى البيوت إلّا بعض البيوت التي بُنيت من الباطون.<sup>20</sup>

16. كوهن. مصدر سابق. ص 82.

17. مسح قرية الريانة. مصدر سابق. ص 2.

18. المصدر السابق. ص 3.

19. المصدر السابق.

20. المصدر السابق. ص 1.

## مياه

في ال 10 من كانون الأوّل عام 1960، وُصِلت البلدة بشبكة المياه «مكوروت»، من خلال خطّ مياه رئيسيّ، ومنه وُصِلت إلى بيوت البلدة، وجرى الإعلان عن جمعيّة رابطة المياه إلى جانب آبار لتخزين مياه الأمطار ما زال يحتفظ بها السكّان.<sup>21</sup>

## كهرباء

منذ بداية الحكم العسكريّ، حاول سكّان القرية من خلال اللجنة الإداريّة قرع أبواب الحكومة والحكم العسكريّ من أجل إيصال البلدة بشركة الكهرباء. وفي عام 1962، سُكّلت لجنة من 120 عضوًا لجمع التبرّعات لتنفيذ مشروع الكهرباء، وقد تواصل حنا إبراهيم، أحد أعضاء اللجنة الإداريّة مع وزير الإنشاء من أجل تسريع عمليّة ربط البلدة بشبكة الكهرباء بيّد أنّ جميع المحاولات فشلت وبقيت الريانة دون ربط بشركة الكهرباء حتّى نهاية الحكم العسكريّ.<sup>22</sup>

## الطرق

بمقارنة بين الصورة 1 التي التُقِطت عام 1935، والصورة 2 الملتقطة في بداية الستينيّات لمنطقة العين، نلاحظ أنّ الشارع الرئيسيّ (الناصر - طبريا) هو الشارع الوحيد المعبّد، أمّا الشوارع الفرعيّة فما زالت غير معبّدة. هنالك صورة أخرى التُقِطت عام 1955 يظهر فيها مدرّس وطلّبه في مدرسة اللاتين.<sup>23</sup> لم نستطع التوصل لمعرفة مساحة الشوارع المعبّدة في البلدة؛ وذلك لعدم توافر وثائق تشير إلى ذلك (حتّى مسح القرية الذي جرى عام 1963 لم يسعفنا في هذا الشأن). إذًا بقي الكثير من شوارع الريانة دون تعبيد ودون أرصفة حتّى انتهاء الحكم العسكريّ.

## اتّساع رقعة البناء

في عام 1955، قامت الحكومة ببناء عشرة بيوت ذات غرفة واحدة للاجئين الذين وصلوا إلى القرية من صفّورية، إلّا أنّ اللاجئين رفضوا السكن فيها. أضف إلى ذلك أنّه قد بُيِّت البيوت بالقرب من الشارع الرئيسيّ الموصل بين الناصرة وطبريا.<sup>24</sup> ووفق صور جوّ من الخمسينيّات والستينيّات، في الإمكان مشاهدة اتّساع رقعة البناء نحو الشرق (البلدة الجديدة التي أقيمت بعد الهزّة الأرضيّة التي جرت عام 1927)، وذلك نتيجة إتاحة البناء.

حتّى سنة 1957، لم تبادر الحكومة إلى تحضير خرائط هيكلية للبلدات العربيّة، بادّعاء أنّه خلال السنوات العشر الأولى لا تحتاج البلدات العربيّة إلى توسيع المسطح؛ وذلك لعدم قدرة السكّان على بناء البيوت. في عام 1963، بلغ عدد بيوت البلدة 300 بيت.<sup>25</sup>

21. المصدر السابق.

22. رسالة إبراهيم حنا، عضو اللجنة الإداريّة في الريانة لوزير الإنشاء، أرشيف الدولة، 17 / 10 / 62، الملفّ رقم جل [33]-12 / 13937.

23. صورة للمدرسة الحكوميّة، عام 1955، أرشيف الدولة، تصوير يهودا أيزنشتراك.

24. مسح قرية الريانة. مصدر سابق. ص 1.

25. مسح قرية الريانة. مصدر سابق. ص 6.

## الصورة 2: الريانة في بداية سنوات الـ60 (1960 - 1963).



خلال فترة الحكم العسكريّ، لم يطرأ تغيُّر على مدى الريانة القرويّ؛ فمن خلال تحليل الصور والوثائق والخرائط بقي المدى القرويّ للقريّة كما ورثه الحكم العسكريّ من الانتداب البريطانيّ، وذلك نتيجة انعكاسات سياسيّة منها ما هو محليّ ومنها ما هو قُطريّ:

أ. نتيجة سياسة الحَمْولة التي تدغب ببقاء قوّتها في الحيز العامّ، لم تتأسس سلطة محليّة في البلدة حتّى عام 1968.

ب. انعكاس سياسة حرب عام 48، ونقّل اللاجئين من مكان إلى آخر؛ فقد طرأ تغيُّر على السكّان، من حيث ازدياد عدد السكّان الكليّ وازدياد نسبة أبناء الطائفة الإسلاميّة، لكون جميع اللاجئين من قريتين إسلاميّتين؛ أندور وصقّورية.

ج. انعكاس سياسة مصادرة الأراضي على الأوضاع الاقتصاديّة؛ فقد ارتفعت نسبة البطالة من جهة، وتغيّر العمل من جهة أخرى.

د. عدم وجود سلطة محليّة من جهة، وعدم استثمار الحكومة في البلدات العربيّة بعامة، والريانة على وجه الخصوص؛ إذ لم يطرأ تحسُّن أو تطوُّر على الخدمات الاجتماعيّة في القريّة.

هـ. نتيجة سياسة الحكومة بعدم تحضير خريطة هيكلية للبلدات العربيّة ومن ضمنها الريانة حتّى عام 1957 من جهة، وعدم تأسيس سلطة محليّة بقيت الريانة دون كهرباء، شوارع معبّدة، اتّساع رقعة عمرانيّة طيلة فترة الحكم العسكريّ.

و. التغيُّر الوحيد الذي شهدته البلدة خلال الحكم العسكريّ هو انتقالها من قرية إلى بلدة مدنيّة وذلك فقط في المجال الديمجرافيّ. فوفق تعريفات وزارة الداخليّة، يُعرّف التجمّع السكّنيّ بالقريّة إذا كان عدد سكّانه لا يتجاوز 2,000 نسمة (وقد تخطّى عدد سكّانها الـ3,000 حتّى نهاية الحكم العسكريّ). أمّا في أرض الواقع، فقد بقيت البلدة تحتفظ على الطابع القرويّ العامّ.

\* طارق محمود بصول، كاتب وباحث في مجال الجغرافيا التاريخيّة والسياسيّة للبلدات العربيّة. يعمل في مجال التربية والتعليم معلّمًا لموضوعي التاريخ والجغرافيا منذ 15 عامًا. حاليًا هو طالب في جامعة حيفا يُعدّ لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع "انعكاسات سياسة الحكومة على المدى المدنيّ للبلدة العربيّة تحت الحكم العسكريّ الإسرائيليّ 1948-1966".

## التجربة العاطفية والتعبيرية لثنائيي اللغة لدى الفلسطينيين المواطنين في إسرائيل

نور قاسم \*

**يقول نيلسون منديلا:** «إذا تحدّثت إلى رجل بلغة يفهمها، فإنّ ذلك يذهب إلى رأسه؛ بينما إذا تحدّثت إليه بلغته فبذلك أنت تلامس قلبه». فعلاً كما ادّعى مانديلا، الأبحاث التي تُعنى بالعلاقة بين العاطفة واللغة لدى ثنائيي اللغة تشير إلى أنّ استخدام اللغة يعدّل التجربة العاطفية والتعبير العاطفيّ. فاللغة الأمّ مشحونة أكثر من ناحية عاطفيّة، ويميل الأفراد ثنائيي اللغة إلى استخدام وحفظ المزيد من الكلمات المعبّرة عن المحتوى العاطفيّ في لغتهم الأولى أكثر ممّا في لغتهم الثانية. علاوة على ذلك، يرى ثنائيي اللغة أنّ التواصل بلغتهم الأولى أكثر دقّة من الناحية العاطفيّة. لكن يبقى السؤال غير المطروح هو: ماذا إذا تحدّثت إلى المرء بلغة يفهمها ولكنّها تقمعه؟ يدرس البحث المقترح العلاقة بين اللغة والتجربة العاطفية والتعبير العاطفيّ في منطقة الصراع، ويفترض أنّ اللغة الثانية قد تكون هي أيضاً مشحونة عاطفيّاً في السياق السلبيّ من حيث التجربة العاطفية وكذلك من حيث التعبير العاطفيّ.

يشكّل ثنائيي اللغة نحو نصف سكّان العالم. ووفقاً للتعريف الذي يستند إلى استخدام اللغة، الأفراد الثنائيي اللغة هم من يستخدمون لغتين أو أكثر على نحو يوميّ.<sup>1</sup> لقد أشارت الأبحاث أنّ انتقال ثنائيي اللغة من لغة إلى أخرى أثناء حديثه يؤثّر على قيمه المتبنّاة، وكذلك على مفهوم الذات والإدراك والعاطفة لديه.<sup>2</sup> تُعتبر اللغة الأولى أكثر انفعاليّة من حيث التجربة والتعبير العاطفيّ.<sup>3</sup> بالمقارنة، تجري الإشارة إلى اللغة الثانية كلغة حياديّة أو ما يُدعى لغة المسافة العاطفيّة.<sup>4</sup>

يُفسّر الرابط العاطفيّ الأقوى مع اللغة الأولى مقارنةً باللغة الثانية بحسب نظريّتين: النظرية الأولى تدعى الجهد الإدراكيّ، وتشير إلى أنّ معالجة المشاعر أكثر كفاءة في اللغة الأكثر طلاقة مقارنةً باللغة الثانية الأقلّ طلاقة، إذ إنّ اللغة الأخيرة تتطلّب موارد معرفيّة أكثر،<sup>5</sup> وزيادة الجهد المعرفيّ بدورها تؤدّي إلى انخفاض التفاعل مع المعلومات السليبيّة.<sup>6</sup> ومع ذلك، تُظهر دراسات أنّه حتّى إن تمكّن الأفراد من اللغتين بالمقدار نفسه، يبدي ثنائيي اللغة تفضيلاً أقوى للغتهم الأولى

1. Pavlenko, Aneta. (2000). Bilingualism and emotions. **Multilingua**, 21(1). Pp. 45-78.

2. Chen, Sylvia X., & Bond, Michael H. (2010). Two languages, two personalities? Examining language effects on the expression of personality in a bilingual context. **Personality and Social Psychology Bulletin**, 36(11). Pp. 1514-1528.

3. Sianipar, Agnes; Middelburg, Renée, & Dijkstra, Ton. (2015). When feelings arise with meanings: How emotion and meaning of a native language affect second language processing in adult learners. **PloS one**, 10(12). e0144576.

4. Pavlenko, Aneta. (2006). Bilingual selves. Bilingual education and bilingualism, 56. P. 1.

- Dewaele, Jean-Marc, & Pavlenko, Aneta. (2002). Emotional vocabulary in interlanguage. **Language Learning**, 52. Pp. 263-322.

5. Morishima, Yasunori. (2013). Allocation of limited cognitive resources during text comprehension in a second language. **Discourse Processes**, 50(8). Pp. 577-597.

6. Fox, Elaine; Yates, Alan, & Ashwin, Chris. (2012). Trait anxiety and perceptual load as determinants of emotion processing in a fear conditioning paradigm. **Emotion**, 12(2). P. 236.

في سياق التعبير عن المشاعر<sup>7</sup> يوضح التفسير الثاني أنّ الرابط العاطفيّ الأقوى مع اللغة الأولى يُعزى إلى السياقات العاطفية التي تُكتسب فيها اللغة، حيث نفترض النظرية أنّ السياق الذي تُعلّم فيه اللغة يؤثّر على كفاءة اللغة والعاطفة المقترنة بهذه اللغة.<sup>8</sup> اللغة الأولى، يجري اكتسابها -في المعتاد- في سياق اجتماعيّ وتثير ذكريات الطفولة. وبالتالي، فهي تتضمن عمومًا مجموعة متنوعة من طيف المشاعر بالإضافة إلى درجات أعلى من الأقطاب عاطفية.<sup>9</sup> من جهة أخرى، غالبًا يجري اكتساب اللغة المحايدة في بيئة أكثر حيادية. اللغة الثانية هي لغة التعليم والعمل والإنجاز المهنيّ، وبالتالي ترتبط أكثر ما ترتبط بالتحكّم العاطفيّ والاستقلالية، وهو ما يثير ردود فعل عاطفية أضعف خلال التحدّث بها.<sup>10</sup>

لا تُكتسب اللغة الثانية في سياق حياديّ. ففي السياق الاستعماريّ، على سبيل المثال، تهيمن لغة المجموعة القامعة على مناحي الحياة كافة، وتقدّم الخدمات المؤسّساتية من خلالها. سيتطرق المقال إلى الفلسطينيين في إسرائيل كعينة لمجموعة واقعة تحت الاستعمار ومعظم أفرادها هم نثائيو اللغة. الفلسطينيون في إسرائيل هم جزء من السكّان الأصليين الفلسطينيين الذين بقوا في وطنهم بعد قيام إسرائيل في عام 1948. نظرًا لأنّ اللغة العبرية هي لغة إسرائيل الرسمية، يُلزم الفلسطينيون في إسرائيل بدراسة العبرية ابتداءً من الصفّ الثالث حتّى الصفّ الثاني عشر.<sup>11</sup> وبالتالي، نحو 65% إلى 70% منهم يجيدون أو يتقنون اللغة العبرية.<sup>12</sup> يعتمد منهج وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية لتدريس اللغة العبرية للمجتمع العربيّ على الأدب والتراث اليهوديين حصريًا.<sup>13</sup> بالتالي، الجمع بين المحتويات النصّية اليهودية غير المألوفة والسياق الاجتماعيّ الإشكاليّ يؤثّر سلبيًا على عمليّة تعلّم اللغة الثانية لدى الطلبة الفلسطينيين في إسرائيل ومواقفهم تجاهها.<sup>14</sup> لم يتناول أيّ بحث كيفية استخدام اللغة العربية مقابل العبرية لتعديل التجربة العاطفية والتعبير العاطفيّ بين السكّان الفلسطينيين في إسرائيل. بناءً على نظرية سياق استخدام اللغة، نفترض أنّ الأشخاص سيختبرون عاطفة أقوى في لغتهم الأولى (العربية). وعلى الرغم من هذا، الفجوة بين العربية والعبرية ستكون أصغر أو ستختفي تمامًا في سياق المشاعر السلبية؛ وذلك أنّ اللغة العبرية مشحونة عاطفيًا في السياق السلبيّ، وبالتالي من المتوقع أن تقتدرن باستثارة سلبية مشروطة.

تواصلنا مع 32 طالبًا فلسطينيًا، مواطنين في دولة إسرائيل، يدرسون في الجامعة العبرية. جميع

7. Dewaele, Jean-Marc. (2004). The emotional force of swearwords and taboo words in the speech of multilinguals. **Journal of multilingual and multicultural development**, 25(2-3). Pp. 204-2.

8. Keysar, Boaz; Hayakawa, Sayuri L., & An, Sun G. (2012). The foreign-language effect: Thinking in a foreign tongue reduces decision biases. **Psychological science**, 23(6). Pp. 661-668.

9. Schrauf, Robert W. (2000). Bilingual autobiographical memory: Experimental studies and clinical cases. **Culture and Psychology**, 6(4). Pp. 387-417.

10. Dewaele & Pavlenko. Ibid.

11. Abu-Rabia, Salim. (1996). Druze minority students learning Hebrew in Israel: The relationship of attitudes, cultural background, and interest of material to reading Com prehension in a second language. **Journal of Multilingual and Multicultural Development**, 17(6). Pp. 415-426.

12. Spolsky, Bernard, & Shohamy, Elana. (1999). Language in Israeli society and education. **International Journal of the Sociology of Language**, 137(1). Pp. 93-114.

13. الحاج، ماجد. (1994). إعداد برامج تعليمية في جهاز التعليم العربيّ في إسرائيل: بدائل وتوصيات. القدس: أبحاث فلورسهايمر [بالعبرية]

14. Abu-Rabia. Ibid.

المشاركين حاصلون على إعفاء من تعلّم العبرية كلغة أجنبية في الجامعة. طُلب إلى المشاركين التفكير في أربع قصص عاطفية ذاتية، نصفها إيجابية ونصفها سلبية، وهم على استعداد لمشاركتها أثناء تصويرهم /تسجيلهم. أُبلغ المشاركون أنه سيطلب إليهم سرد كل قصة بلغتين، العبرية والعربية، ويفضّل أن يكون ذلك لمدة تستغرق ما بين دقيقتين وثلاث، وأن تكون كل قصة قائمة بحدّ ذاتها بحيث لا تحتوي على أيّ إشارة إلى القصة التي سبق أن سُردت. بعد تقديم الإرشادات، ملأ المشاركون مستند عصف ذهنيّ في غرفة هادئة لتدوين أفكارهم حول القصة التي قرّروا مشاركتها وابتكار عناوين لها. كانت اللغة التي كتبوا بها أفكارهم من اختيارهم. كان الوقت المخصّص لهذه المرحلة عشر دقائق حدّاً أقصى. تمكّن المشاركون من الوصول إلى ملاحظاتهم أثناء تسجيل الفيديو وإدخال عناوين القصة في مَهْمَة مبرمجة (باستخدام برنامج Python 2.7) قبل بدء التصوير/التسجيلات.

تضمّنت هذه التجربة شرحاً عن الشاشات المختلفة، وعن كيفية بدء تسجيل الفيديو والانتهاه منه، وتذكيراً بتعليمات رواية القصة وطلب عدم التحرك بشكل مُفْرِط. بعد الانتهاء من التجربة، تُرك المشاركون لتسجيل القصة. جلس المشاركون أمام الكاميرا، بحيث يلتقطها الإطار من الخصر إلى أعلى ويواجه الكاميرا مباشرةً. عُرضت عناوين قصصهم على الأهداف واحداً تلو الآخر، وبمجرد أن كانوا جاهزين لسرد كل قصة، ضغطوا على مفتاح المسافة، الذي غيّر الشاشة إلى عنوان قصّتهم، مع عرض مؤقت إضافي (كل قصة استغرق عرضها ما بين دقيقتين وثلاث). بمجرد الانتهاء من سرد القصة، ضغطوا على مفتاح المسافة مرّة أخرى. بعد الانتهاء من ذلك، طُلب إليهم الارتياح وتصفية أذهانهم قبل الانتقال إلى القصة التالية (استغرق وقت الراحة 30 ثانية على الأقل). سُجّلت كل قصة باللغتين، واحدة تلو الأخرى. أُستخدِم تصميم متوازن، بحيث بدأ نصف المشاركين في تسجيل أول قصّتين باللغة العربية، ثم انتقلوا إلى العبرية في القصّتين الأخيرتين؛ فيما بدأ النصف الآخر التسجيل بالعربية ثم انتقل إلى العربية. بعد تسجيل القصة الأربع، أخذ المشاركون استراحة لمدة ثماني دقائق قَسّمت خلالها الباحثة محتويات ملفّ التسجيل الذي تضمّن جميع القصة في قصص ملفّ مُعدّة للتشغيل.

بعد مرحلة التسجيل، دُعيت المشاركات لمشاهدة القصة المصوّرة لتقييم مشاعرهنّ وعواطفهنّ أثناء إخبار الكاميرا بها. جرى توجيههنّ لاستخدام مقياس منزلق محوسب، مثبت على «سليبي» على اليسار و «إيجابي» على اليمين، حيث يمكنهنّ باستمرار تقييم التجربة العاطفية التي شعرن بها أثناء سرد كل قصة خلال عرض القصة على الشاشة. جرى التأكيد على المشاركين أنهم يجب أن يتركّزوا على التأثير الذي شعروا به أثناء مناقشة الحدث، لا أثناء الحدث نفسه أو أثناء إعادة العرض الحالية. جرى تسجيل موضع المقياس المحوسب المنزلق كل 0.5 ثانية بعد مشاهدة كل قصة، وطلب من الأهداف بالإضافة إلى ذلك الإبلاغ عن المشاعر المحدّدة وتقييم الشدّة التي شعروا بها عند سرد القصة، على مقياس يتراوح بين 1 و 9. المشاعر المحدّدة كانت الإحراج والغضب والحزن والسعادة والاشمئزاز والفخر والخوف والحماسة. بعد أن أكمل المشاركون تقييماتهم، طُلبت موافقتهم على استخدام كل مقطع فيديو في الدراسات اللاحقة.

خلال مرحلة التسجيل والتدريج، جرى تسجيل مقاييس فسيولوجية مستمرة بمعدّل عيّنة 500 هيرتز مع نظام متكامل وحزمة برنامج «Mindware Technologies»، وأُرسلت عبْر إشارة لاسلكية إلى جهاز حاسوب. جرى الحصول على ثلاثة مقاييس: مخطّط كهربية القلب (ECG)؛ النشاط الكهربائيّ

للجلد (EDA): التنفس. للحصول على المؤشرات الحيويّة، وُضعت ثلاثة أقطاب Ag / AgCl على عظمة الترقوة اليمنى، وأسفل القفص الصدريّ الأيسر، والقفص الصدريّ الأيمن السفليّ. جَرَتْ مزامنة إشارة ECG عند الحصول عليها مع تسجيلات الفيديو لتمكين مزامنة الوقت للقصّة مع المؤشّرات الحيويّة. بعد الانتهاء من المرحلة الأولى، جرى التواصل مع المشاركين وسؤالهم عن مدى تمكّنهم من اللغة العبريّة على سلّم تتراوح درجته بين 1 و 7.

في المرحلة الثانية من الدراسة، قام اثنان من ثنائبي اللغة بنسخ روايات مقاطع الفيديو الخاصّة بالمشاركين، وفردان آخران، محكّمان ثنائبي اللغة (عربيّة وعبريّة) أحدهما لغته الأمّ العبريّة والآخر لغته الأمّ اللغة العربيّة، بتحديد فئتين من الكلمات: الإدراك والعاطفة. وُصفت الكلمات العاطفيّة بأنّها تلك الكلمات التي تثير المشاعر الإيجابيّة أو السلبيّة، مع استبعاد الكلمات التي توحى بالعاطفة (نحو: سرطان). ومع ذلك، أُخذت تأثيرات السياق في الاعتبار عند تحديد كلمات المشاعر. حدّد كلّ من المحكّمين الثنائبي اللغة الكلمات بصورة مستقلّة. عندما تمّت عمليّة التحديد، نوقشت الخلافات إلى أن جرى الحصول على توافق في الآراء بنسبة 100%. بعد ذلك، قُسمت الكلمات العاطفيّة وُفقًا لماهيّة المشاعر التي تثيرها، إيجابيّة كانت أم سلبيّة. على نحوٍ مماثل للإجراء السابق، جرت مناقشة الخلافات حتّى جرى الحصول على توافق في الآراء بنسبة 100%. في الختام، جَرَتْ الاستعانة بمحكّمين آخريّن ثنائبي اللغة مستقلّين لفحص نسبة عشرة بالمئة من القصص، وتبيّن أنّ تحكيمهما يماثل بنسبة عشرة بالمئة تحكيم المحكّمين في الإجراء الأوّل.

فضلاً عن هذا، بغية فحص الفرق في التعبير غير اللفظي (أي تعابير الوجه وملامح الجسد) بين اللغتين، جُنّد 600 مشاركٍ لغُتهم الأولى هي الإنجليزيّة بواسطة منصّة Mechanical Turk واستعمالهم كمشاهدين محكّمين. كلّ مشاهد قام بمشاهدة قصّة لمشارك (من المشاركين الذين سُجّلت قصصهم الشخصيّة) بالنسختين العربيّة والعبريّة. طُلب إلى المشاهدين تقييم مدى العاطفيّة بشكل عامّ، وتقييم مدى المشاعر الإيجابيّة ومدى المشاعر السلبيّة التي أبداهها المشارك على سلّم تتراوح درجته بين 1 و 9.

تحاكي نتائج هذه الدراسة نتائج دراسات سابقة أظهرت أنّ ثنائبي اللغة الذين يكتسبون لغة ثانية في مرحلة لاحقة من عمرهم يُظهرون رابطة عاطفيّة أقوى مع اللغة الأولى، وفي حالات أخرى تحمل اللغة الثانية رابطة عاطفيّة أقوى. بيّد أنّ هذه الدراسة تحمل نتائج فريدة من نوعها تحمل خصوصيّة للأقليات الثنائيّة اللغة في مناطق صراع، إذ تبيّن أنّ اللغة الثانية لا تحمل ثقلاً عاطفيّاً إلا في السياق السلبيّ. سياسة الدولة العنصريّة التي تقرّ اللغة العبريّة باعتبارها اللغة الرسميّة الوحيدة، والإجحاف الذي يلحق بالأقليّة الفلسطينيّة في البلاد، قد يفسّران إلى مدى بعيد هذا الموقف السلبيّ.

على صعيد المواطنات /المواطنين الفلسطينيين/ الفلسطينيّين تحديداً، وفي ظلّ أنّ اللغة العبريّة هي اللغة الرسميّة الوحيدة في إسرائيل، قد يكون لهذه النتائج آثار بالغة على الحياة اليوميّة للفلسطينيّات /الفلسطينيّين في إسرائيل. على سبيل المثال، في المؤسّسات الأكاديميّة، معظّم المساقات تُدرّس باللغة العبريّة، وحسب نتائج هذا البحث قد يؤثر هذا على تجربة الطالبات العاطفيّة، وهو ما قد يؤثر على أدائهنّ الأكاديميّ سلبيّاً، وقد يفسّر الفجوة بين تحصيل الطالبة

اليهودية والطالبة العربية، ونسبة التسرّب العالية بين الطالبات الفلسطينيات. أضف إلى ذلك أنّ الارتباط العاطفيّ الأقلّ مع اللغة قد يؤثّر على رغبة الطالبات الفلسطينيات في مواصلة الدراسة الأكاديمية في المؤسسات الإسرائيليّة للحصول على درجات جامعيّة متقدّمة؛ إذ بيّنت الدراسة أنّ المشاركات يملن أكثر إلى التعبير عن طموحات في اللغة العربيّة، ويبدّين قدرة أكبر على مشاركة العواطف والانفتاح نحو الآخر.

على صعيد آخر، في مجال الصّحة النفسيّة، تُقدّم جُلّ العلاجات باللغة العربيّة؛ إذ يعاني المجتمع الفلسطينيّ من نقص حادّ في عدد الاختصاصيات والاختصاصيين. بالنظر إلى نتائج البحث الذي يشير إلى أنّ التعبير يكون ذا طابع أقلّ عاطفيّة في اللغة الثانية، فإنّ هذا يدفع إلى التساؤل عن مدى نجاعة العلاج النفسيّ في اللغة العربيّة حيث يركّز العلاج النفسيّ على فهم ماهية العاطفة والقدرة على التعبير عن مكنونات النفس. بالإضافة إلى ذلك، يُظهر البحث أنّ الفرد يقوم بالتعبير بإيجابيّة أقلّ عن مشاعره باللغة العربيّة، وهو ما يقوم بإثارة التساؤلات عن دقّة التشخيصات النفسيّة. بينما يعزو البعض صعوبة التعبير عن النفس باللغة العربيّة إلى التمكن من اللغة، يُظهر البحث أنّ مرّكب التمكن من اللغة لم يفسّر الفروق العاطفيّة بين اللغتين. على نحوٍ أوسع، يشير البحث إلى أهميّة التواصل مع الفرد بلغته الأمّ في جميع القطاعات التي يتخلّلها مرّكب العواطف - كالتعليم والصّحة النفسيّة وخدمات الرفاه الاجتماعيّ والجهاز القضائيّ وغيرها.

**\* نور قاسم حاصلة على الدرجة الجامعيّة الأولى (B.A) في علم النفس، وعلى الماجستير في اللغة الإنجليزيّة وكذلك في علم النفس الإكلينيكيّ، وتدرّس لنيل الدكتوراه في علم الأعصاب الإدراكيّ الاجتماعيّ في الجامعة العربيّة في القدس.**

## دور الوزن الصرفي للكلمة في اللغة العربية في تنظيم المعجم الذهني للقارئ العربي وفي تمييز الكلمات

روزان سلامة\*

للمركبات الصرفية للكلمة دور مركزي في تنظيم المعجم الذهني والتعرف على الكلمات. تتكون غالبية الكلمات في اللغة العربية من شكلين غير متسلسلين: الجذر والوزن الصرفي. هذه الدراسة تناولت تأثير الوزن الصرفي على تمييز الكلمات بصرياً. شارك في الدراسة مئة وثمانون تلميذاً عربياً من مرحلة الصف السابع (العدد = 90؛ متوسط العمر = 12) ومرحلة الصف التاسع (العدد = 14). طريقة البحث اعتمدت على التمهيد السمعي Cross-modal priming وفيه أُسمعت كلمة تمهيدية ذات وزن صرفي مشترك لكلمة الهدف المعروضة بصرياً (رُكوب - دُخول)، وقورنت بكلمة تمهيدية ذات وزن صرفي مختلف عن كلمة الهدف لكنّها تشترك مع بداية كلمة الهدف من ناحية فونولوجية (دُخان - دُخول). طُلب إلى التلاميذ تحديد ما إذا كانت كلمة الهدف كلمة حقيقية أم لم تكن كذلك. كان الافتراض أنّه في كلتا الفئتين العمريتين، سُنسَّهل الكلمة التمهيديّة المسموعة ذات الوزن الصرفي المشترك لكلمة الهدف تمييز الهدف المعروض بصرياً من حيث الدقة والسرعة. إلى جانب ذلك، توقعنا أن نجد اختلافات مهمّة في تأثير معرفة الوزن الصرفي على التمييز البصري للكلمات بين الطلبة من فئتين عمريتين مختلفتين، وأنّ هذه المعرفة لصالح القراء الأكثر مهارة. أُكّدت معظم النتائج التي حصلنا عليها في الدراسة حقيقة هذه الفرضيات. وقد تبين أنّ نتيجة معرفة الوزن الصرفي للكلمات تتطور وفقاً للسّن ومستوى مهارة القراءة.

ملخص

ناقشت الدراسة دور المباني الصرفية (المورفولوجية) في تنظيم الكلمات في المعجم الذهني، وفي عملية تمييز الكلمات بصرياً على مدى العقدين الماضيين. على وجه الخصوص، تبين أنّ العقل البشري حساس للمباني الصرفية للغة، ولا سيما في اللغات السامية المتأصلة، كالعربية والعبرية على سبيل المثال. تُنبت هذه الحساسية أنّ عملية فكّ تشفير الكلمات (البناء الصرفي) تعتمد كبير اعتماداً على التحليل الصرفي للغة المكتوبة. وبالتالي فإنّ تحليل المركبات الصرفية (المورفولوجية) يُحسن ويُسرّع المعالجة البصرية للكلمات العربية والعبرية، ويُسهّل قراءة الكلمات الجديدة المعقدة، ومع ذلك، فإنّ دور المباني الصرفية في تنظيم المعجم الذهني للمفردات، وكذلك عمليات التعرف على الكلمات في اللغة العربية، لم تُبحث على نحو كافٍ، وبخاصة من المنظور التنموي. وبناءً على ذلك، كان الهدف الرئيسي من هذه الورقة هو دراسة تأثير الأوزان الصرفية للكلمة على عملية التمييز البصري على الكلمات بين صغار القراء العرب.

المقدمة

في العديد من الدراسات التمهيديّة التي أُجريت على بعض اللغات السامية، جرى فحص دور المركبات الصرفية (الجذر والوزن) في تنظيم المعجم الذهني. أظهرت هذه الدراسات أنّه في اللغات السامية يحلّل القراء الكلمة تلقائياً وبدون وعي لمركباتها الصرفية، بدءاً من أصل الكلمة (الكلمة المجردة) للتعرف على الكلمة واستخدام إضافات لها لمعرفة معنى الكلمة في المعجم الذهني.

1. هذه الورقة هي نبذة عن رسالة الدكتوراه التي تحمل العنوان ذاته، والمقدّمة لجامعة لوون - بلجيكا لتلّ درجة الدكتوراه.

للتعرّف على نطق الكلمات، عُرض أصل الكلمة (مجردة) لكلّ من الأفعال وكذلك الأسماء. ومع ذلك، في المعالجة البصريّة للكلمات العربيّة (التشكيل الهجائيّ) عثرنا على بعض الأمثلة التي تتعارض مع النتائج. على سبيل المثال، درس شلهوب عوّاد تأثير أصل الكلمة (الجذر) والبناء الصرفيّ في التعرّف على الكلمات بين القراء الصغار (في مرحلة الصّغين الثاني والخامس). باستخدام البناء الصرفيّ للكلمة، أظهر شلهوب عوّاد أنّ المثال السابق للكلمة التي تشترك في نفس الجذر (الأصل) مع الكلمة الهدف يمكن أن يُسرّع تحديد كلمة الهدف وتحسين دقّة الأداء. على عكس هذا، لم يحدث أيّ تأثير معنويّ إحصائيّ في ردّة الفعل عندما تشترك الكلمة الأولى والهدف في نفس الوزن الصرفيّ (الاسم / الفعل). على نحو أكثر دقّة، ساعد عرّض بنية الاسم الصرفيّة كثيرًا كلًّا من تلاميذ الصّغين الثاني والخامس، بينما أدّى عرض التصريفات اللفظيّة إلى تحسين الأداء تحسّينًا ملحوظًا لدى قراء الصّف الخامس فقط. أظهرت هذه النتائج بوضوح أنّ أصل الكلمات (الجذور) في اللغة العربيّة الفصحى الحديثة (MSA) هو وحدات معجميّة (مفردات) تقوم بدور مهمّ وحاسم في معالجة وعرض الكلمات المجردة في المراحل الأولى لها (قبل أيّ إضافات) للحصول على لغة مكتوبة (خطيّة). في الوقت نفسه، يبدو أنّ الوحدات الصرفيّة للكلمات هي وحدات تنظيميّة أقلّ قوّة واستقرارًا. قد ينشأ هذا الاختلاف بسبب البنية الصرفيّة للكلمة العربيّة المكتوبة، و/أو من الاختلاف في معلومات أصل الكلمة التي تنقلها هاتان اللغتان. ومع ذلك، يكون للبناء الصرفيّ تأثير بالغ في معرفة أصل الكلمة بين الناطقين بالعربيّة البالغين.

وعلى ذلك، فقد بحثت الدراسات السابقة في دور أصول الكلمات العربيّة وبنيتها الصرفيّة في التعرّف على الكلمات بين صغار القراء ومَن لديهم مهارة القراءة. ولكن من أجل الحصول على نتيجة من خلال المنظور التنمويّ (وملاء هذه الفجوة العمريّة)، تناولت الدراسة الحاليّة تأثير البنية الصرفيّة للكلمات على عمليّة التعرّف على الكلمات بين المراهقين الناطقين بالعربيّة في بداية مرحلة القراءة الماهرة (الصّف السابع)، وفي المرحلة التي يصل فيها الطّلاب إلى مرحلة القراءة بدقّة وبشكل صحيح (الصّف التاسع).

افتراضنا أنّ الوزن الصرفيّ للكلمات من شأنه أن يسهّل معرفة المفردات المعجميّة للكلمات المستهدفة التي لها الوزن الصرفيّ نفسه، ولكونها ذات جذر مختلف (رُكوب - دُخول) لدى كلتا الفئتين العمريّتين: الصّف السابع والصّف التاسع.

توقّعنا أيضًا أن تزداد معرفة المفردات المعجميّة عندما تشترك الأصول (الجذور) والكلمات المستهدفة في الوزن الصرفيّ نفسه لدى تلاميذ الصّف التاسع مقارنة بتلاميذ الصّف السابع.

كان الهدف الرئيسيّ من هذه الدراسة هو دراسة دور الوزن الصرفيّ في عمليّة التمييز البصريّ للكلمات لدى القراء الناطقين باللغة العربيّة في مرحلة المراهقة. تحقيقًا لهذه الغاية، افترضنا أنّ في كلتا الفئتين العمريّتين ستسهّل الكلمة التمهيدية المسموعة ذات الوزن الصرفيّ المشترك لكلمة الهدف تمييز كلمة الهدف المعروضة بصريًا من حيث الدقّة والسرعة. كذلك افترضنا وجود اختلافات مهمّة في تأثير معرفة الوزن الصرفيّ على التمييز البصريّ للكلمات بين الطّلاب من فئتين عمريّتين مختلفتين، وأنّ هذه المعرفة ستكون لصالح القراء الأكثر مهارة. أكّدت النتائج التي حصلنا عليها في الدراسة أنّ عرض كلمة تشترك في نفس الوزن الصرفيّ مع الكلمة الهدف المعروضة بصريًا يسرّع معرفة هذه الكلمة، ويحسن دقّة الأداء في كلتا الفئتين العمريّتين.

الأوزان الصرفية التي عملنا عليها في الدراسة الحالية تُنشط على نحو متكرر من كلمة التهيئة إلى كلمة الهدف، حيث إنه لدى عرض كلمة التهيئة يُستخرج الوزن الصرفي من الكلمة الأولى السماعية، ويُنقل إلى كلمة الهدف ويُستخدم لاحقاً في تمييز كلمة الهدف المرئية. تتطابق نتائج البحث الحالي مع نتائج بحث سابق عن دور الوزن الصرفي في تسهيل عملية تمييز الكلمات لدى البالغين، وعن كون الوزن الصرفي مرتكباً منظمًا للعقل الذهني لدى القارئ العربي. كذلك تتطابق نتائج هذا البحث مع البحث الذي أُجري على قراء في مرحلة اكتساب القراءة (الصف الثاني) ومرحلة بداية القراءة الماهرة (الصف الخامس)، حيث اتضح أن للوزن الصرفي دوراً هاماً في تمييز الكلمات، ولكن فقط من حيث الدقة وليس من حيث السرعة وفي بحثنا هذا أثبتنا أن المعجم الذهني لدى القارئ العربي يتطور تدريجياً، وأن دور الوزن الصرفي يتأصل في مرحلة المراهقة ليسهل عملية تمييز الكلمات بسرعة ودقة. من هنا، كلما ارتفعت المرحلة العمرية، ازداد تأثير معرفة الكلمات المستهدفة من خلال أصل الكلمة، وسيصبح التلميذ قادراً على سماع الكلمة ومعرفة أصلها وبنائها الصرفي لا على نحو دقيق فحسب، وإنما كذلك في وقت قصير. درس شلهوب عواد آثار تصريف أصل الكلمة بين تلاميذ الصفين الثاني والخامس، ووجد أن هناك تأثيراً كبيراً في معرفة أصل الكلمة معرفة دقيقة، لا في سرعة الوقت المستغرق للمعرفة فحسب. في المقابل، أظهرت الدراسة الحالية تأثير تصريف أصل الكلمة في ما يخص مقاييس دقة المعرفة والوقت المستغرق في المعرفة في فئتين عمريتين: الصف السابع والصف التاسع. وبناءً على هذا، تشير النتائج إلى أنه في حين أن أصل الكلمة هو وحدة معجمية (وحدة مفردات لغوية) تؤدي دوراً حاسماً في معرفة وتوضيح أصل الكلمة العربية في المراحل الأولى من القراءة، يُعد البناء الصرفي للكلمة (كلمة مجردة من الزيادات) في اللغة العربية هو الوحدة المعجمية الأقل ثباتاً وصلابة، وبالتالي يصبح ذا صلة بالكشف عن الفروق بين الكلمات المكتوبة فقط (بصرياً) في المراحل اللاحقة من تطور القراءة.

أحد الأسباب المقترحة لوجود اختلاف بين دور أصل (جذر) وتصريف الكلمة في مرحلة مبكرة، وإتقان القراءة، هو التشكيل الهجائي للكلمة العربية المكتوبة، وهو ما يعزز من التصور أن أصل الكلمة مختلف عن تصريفاتها. بعبارة أخرى، تكون الحروف الأصلية للكلمة موجودة دائماً في التصريفات المكتوبة كافة، في حين أن حروف تصريفات الكلمة لا تكون دائماً مكتوبة (تكون منطوقة)، وهي موجودة على أطراف الكلمة (أول الكلمة وآخرها). ومع ذلك، وجد لدى كبار القراء تأثير قوي في تصريفات أصل الكلمة في اللغة العربية، وتشارك في نفس القواعد التركيبية الصرفية لأصل الكلمة والكلمة المستهدفة. في هذا السياق، اقترح الباحثون أن البناء الصرفي للكلمات يؤثر على المعالجة المرئية للكلمات قليلاً في وقت لاحق. يبدو أن هذه العملية التنموية تنطوي على تمييز معزز داخل القواعد الصرفية (الأصول مقابل التصريفات) بالإضافة إلى الاختلافات بين القواعد الإملائية واللفظية والصرفية.

تسهم النتائج التي حصلنا عليها في الدراسة في إضافة تفاصيل مهمة إلى نموذج المسار التنموي في اكتساب مهارة القراءة، وعلى وجه الخصوص في زيادة دور التشكل الهجائي للكلمة في عملية التعرف على الكلمات المرئية.

دليل المصطلحات	
The Cross Modal Priming Paradigm	طريقة البحث المزدوجة الوسائل (سمعية - بصرية)
Pattern Word	وزن الكلمة الصرفي
Morpheme	أصغر وحدة صرفية للكلمة (الكلمة المجردة من جميع الزيادات)
Morpho-Orthographic	الصرفي - الأورتوگرافي
Prime	كلمة التهيئة
Morphosyntactic	القواعد النحوية الصرفية
Mental Lexicon	المعجم الذهني
Semantic	معجمي

\*روزان سلامة، اختصاصية مُرشدة في مجال التشخيص وعلاج العسر التعليمي. طالبة دكتوراه في جامعة لوثن في بلجيكا

## اكتئاب ما بعد الولادة لدى الرجال والنساء: طرق المواجهة الشخصية والزوجيّة

أفنان محمّد إغباريّة \*

على وجه العموم، الولادة حدث اجتماعي مرغوب فيه ويُدخل السرور على العائلة، لكن في الوقت نفسه قد يُحدث ضغطًا اجتماعيًا ونفسيًا في حياة الوالدين.<sup>1</sup> فولادة الرضيع تتطلب من الوالدين التأقلم مع الواقع الجديد وغير الاعتيادي الذي تلازمه مخاوف وقلق ونقص في ساعات النوم، فضلًا عن مصاريف ماديّة جديدة وتغيير في مبنى العائلة والعلاقة الزوجيّة والوظائف العائليّة.<sup>2</sup> هذه التغييرات من شأنها أن تتسبب في اكتئاب ما بعد الولادة لما يتراوح بين 14% و 41% من النساء.<sup>3</sup> في المقابل، الأبحاث التي تناولت اكتئاب ما بعد الولادة لدى الرجال قليلة جدًا (على سبيل المثال: بولسون وببزمور؛ ميسري؛ بيريز؛ ..).<sup>4</sup> مؤشّرات الاكتئاب بعد الولادة تتراوح بين 5% و 10% لدى الرجال.<sup>5</sup> يرى الباحثون أنّ ظاهرة الاكتئاب بعد الولادة لدى الرجال منتشرة أكثر ممّا تشير إليه الأبحاث، ولكن الكثير منهم غير مشخصين وغير متعالجين.<sup>6</sup> يستند البحث على نظريتين بحثيتين هما نظريّة التأقلم مع حالات الضغط،<sup>7</sup> ونظريّة الأداء الزوجي.<sup>8</sup>

حقل الدراسة

الهدف المركزيّ من البحث هو إثراء الحقل النظريّ والمعرفيّ بشأن ظاهرة اكتئاب ما بعد الولادة لدى النساء والرجال، وعلاقة هذه الظاهرة بإستراتيجيّات المواجهة الشخصية والزوجيّة.

طريقة البحث واختيار العيّنة:

دراسة مقطعيّة – ثنائيّة، استعملت استمارات تعبئة ذاتيّة ورسمّة كأداة إسقاطيّة. شارك في البحث 166 زوجًا نساءً ورجالًا (332 مشاركًا). في المجمل، شارك 489 فردًا (211 رجلًا و 277 امرأة). اختبر

هدف البحث

1. Kwok, S., Moo, D.; Sia, S., Razak, A., & Sng, B. (2015). Childbirth pain and postpartum depression. **Trends in Anaesthesia and Critical Care**, 5(4). Pp. 95-100.

2. Grekin, Rebecca, & O`Hara, Michael. (2014). Prevalence and risk factors of postpartum posttraumatic stress disorder: A meta-analysis. **Clinical Psychology Review**, 34(5). Pp. 389-401.

3. Paulson, James, & Bazemore, Sharnail. (2010). Prenatal and postpartum depression in fathers and its association with maternal depression: A meta-analysis. **JAMA**, 303(19). Pp. 1961-1969.

4. Ibid

-Misri, Shaila K. (2017). **Paternal Postnatal Psychiatric Illnesses: A Clinical Case Book**. Berlin: Springer. Pp. 11-34.  
-Tuszynska-Bogucka, Wioletta, & Nawra, Karolina. (2014). Paternal postnatal depression: A review. **Archives of Psychiatry and Psychotherapy**, 16(2). Pp. 61-69.

5. Paulson & Bazemore. Ibid.

6. Madsen, Svend A., & Juhl, Tina. (2007). Paternal depression in the postnatal period assessed with traditional and male depression scales. **The Journal of Men's Health and Gender**, 4(1). Pp. 26-31.

7. Lazarus, Richard S., & Folkman, Susan. (1984). **Stress, appraisal and coping**. New York: Springer.

8. Bodenmann, Guy. (1997). Dyadic coping — A systemic-transactional view of stress and coping among couples: Theory and empirical findings. **European Review of Applied Psychology**, 47. Pp. 137-140.

المشاركون في البحث بطريقة العيّنة المريحة، عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي ومجموعات على طريق الشبكة العنكبوتية للنساء والرجال بعد الولادة. وُزعت على العيّنة استمارات للرجال الذين أجابوا دون زوجاتهم، وكذلك استمارات للنساء اللواتي أجبن دون أزواجهن. شارك في البحث أزواج لديهم رُضع لهم من العمر ما يبلغ حتى ستة أشهر.

معدّل أعمار المشتركين هو 32 سنة؛ غالبيتهم يحملون شهادات جامعية (بكالوريوس). نسبة المشتركين العرب ونسبة المشتركين اليهود متساويتان تقريبًا. الغالبية العظمى يحملون الجنسية الإسرائيلية. غالبيتهم يعملون في مهن ذات طابع مهني - أكاديمي. وضع المشتركين الاقتصادي هو في المعدّل وفوق المعدّل. معدّل سنّ الرجال في العيّنة أعلى بسنتين من معدّل سنّ النساء.

لتحليل نتائج البحث الكمي استخدمنا موديل العلاقة الثنائية بين المشترك وزوجته، موديل الثنائيات APIM (Actor- Partner Interdependence Model) للباحثين كوك وكيني.<sup>9</sup> وهي طريقة تحليل تسلسلية تعالج المعطيات حسب ترتيبها في ثنائيات. كما أننا استخدمنا التحليل المتعدّد الطبقات (Multilevel Modeling).

## تحليل النتائج

كي نقوم بتلخيص النتائج، لا بدّ من التطرّق إلى فرضيات البحث:

1. هنالك علاقة بين مستوى اكتئاب النساء ومستوى اكتئاب الرجال: كلّما ازداد الاكتئاب لدى النساء، ازداد الاكتئاب لدى الرجال.  
هذه الفرضية أُثبتت على نحوٍ كامل. عند فحص مركّبات الاختلاف في التحليل، أشارت إلى علاقة مثبتة بين إجابات المشتركين والثنائيات؛ إذ إنّ نسبة الاختلاف كانت 25% وأكثر.
2. ثمة علاقة بين جنس المشترك، والخلفية الثقافية، وطرق المواجهة الزوجية، والسيطرة الذاتية وطرق المواجهة الشخصية لمستوى الاكتئاب عند النساء والرجال:  
أ. كلّما كان هنالك تعاون في العلاقة الزوجية، كانت نسبة الاكتئاب أقلّ.  
هذه الفرضية أُثبتت بحسب سلّم الاكتئاب العامّ (CES-Depression Scale).  
ب. كلّما كانت السيطرة الذاتية أعلى، كان مستوى الاكتئاب أقلّ.  
هذه الفرضية أُثبتت بحسب سلّم الاكتئاب العامّ (CES-Depression Scale).  
ج. كلّما كان ثمة إستراتيجيات مواجهة شخصية فعّالة (Engagement) واستعمال أقلّ لإستراتيجيات مواجهة ممتنعة، كان مستوى الاكتئاب أقلّ.  
هذه الفرضية لم تثبت حسب إستراتيجيات المواجهة الفعّالة؛ وبحسب إستراتيجيات المواجهة الممتنعة فقد أُثبتت حسب سلّم الاكتئاب العامّ.

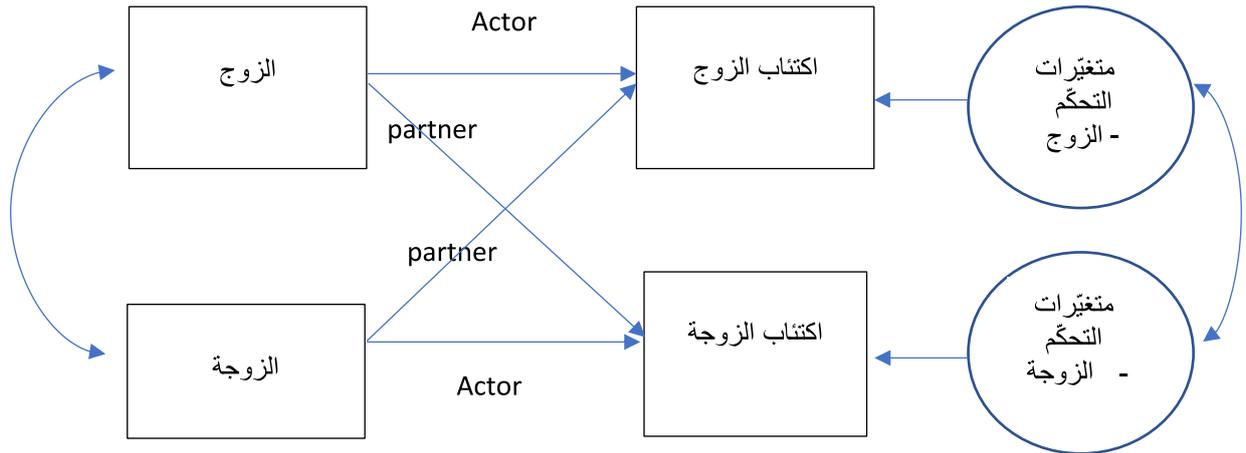
## النتائج

9. Cook, William, & Kenny, David A. (2005). The actor-partner interdependence model: A model of bidirectional effects in developmental studies. *International Journal of Behavioral Development*, 29. P. 101.

### بالإضافة إلى هذا:

3. يُعبّر الرجال عن الاكتئاب أقلّ من النساء بصورة كلاميّة، ولكن هذا الفرق يقلّ عندما يعبّرون عنه بصورة إسقاطيّة.
- كان ثمة فرق جنديّ مثبت، وبالاتّجاه الذي نصّت عليه الفرضيّات في كلّ الموديلات النظرية بحسب سلّم الاكتئاب العامّ. أمّا في السلّم الإسقاطيّ (ثبوتية الشجرة)، فلم يكن هنالك فرق واضح. هذه الفرضيّة أُثبتت بتحفظ معيّن لأنّ عدم وجود فروق بين الرجال والنساء في رسم الشجرة يمكن أن يكون بسبب العيّنة المصغّرة، وهو ما أضعف بدوره قوّة الاختبار.
4. مقارنةً بالمشتركين اليهود، يعبّر المشتركون العرب بصورة أقلّ عن الاكتئاب، إلّا أنّ هذا الفرق يقلّ بالتعبير الإسقاطيّ (ثبوتية الشجرة).
- هذه الفرضيّة أُثبتت على نحو جزئيّ في قسم من الموديلات النظرية في سلّم الاكتئاب العامّ وسلّم ثبوتية الشجرة. كان ثمة فرق بين العرب واليهود، إلّا أنّه في الحالتين كان مستوى الاكتئاب أعلى لدى المشتركين اليهود.
5. يُظهر المشتركون اليهود أكثر من المشتركين العرب تعاونًا في المواجهة الزوجيّة، والسيطرة الذاتية، والمواجهة الشخصية الفعّالة. يُظهر المشتركون العرب مواجهة شخصية ممتنعة. أُثبتت هذه الفرضيّة على نحو جزئيّ؛ إذ أظهرت النتائج وجود علاقة والاتّجاه المتوقع فقط في المواجهة الممتنعة في سلّم الاكتئاب العامّ.

### الرسم 1: الموديل الثنائيّ لمتغيّرات البحث



النتائج تظهر جوانب مُهمّة لتأثير العلاقة الزوجيّة المتبادلة للأزواج على الإحساس بحالات الاكتئاب؛ فكلّما كانت ثمة علاقة تعاون بين الزوج والزوجة في العلاقة في الجوانب النفسيّة؛ العمليّة والتواصلية فهذا من شأنه أن يقلّل من حالات الاكتئاب ويسهم في تحسين الحالة النفسيّة لدى كلّ منهما. فعلى سبيل المثال، إن اهتمّ الزوج بالمبادرة إلى العطاء في العلاقة، فهذا من شأنه أن يقلّل حالات الاكتئاب لديه، وفي الوقت نفسه يقلّل من حالات الاكتئاب لدى الزوجة، حيث تشير الأبحاث إلى العلاقة المهمّة هذه.<sup>10</sup> إضافة إلى أنّ حالات الاكتئاب كانت أعلى لدى المشتركين اليهود في التعبيرات اللغويّة وكذلك في رسم الشجرة، فإنّه قد يكون مؤشّرًا لاحتماليّة كون الرجل العربيّ متحقّقًا من إظهار المشاعر السلبيّة التي من شأنها أن تظهر في حالات جسديّة ونفسيّة أخرى كالعنف الكلاميّ والجسديّ مثلًا، ولكن الأمر يحتاج إلى أبحاث أخرى تبحث هذه الفكرة. والنساء في عيّنة البحث أُشرن إلى نسبة اكتئاب أعلى من الرجال والذي يعود بنا إلى النظريّات التي تتحدّث عن قدرة المرأة في التعبير عن أحاسيسها وسرّعنة الأمر في المجتمعات المحافظة. أضاف البحث أنّ المشتركين الذين يشعرون بالسيطرة على نحوٍ بالغ هم أقلّ عرضة للاكتئاب، ويمكن أن نعزو ذلك إلى كون الأشخاص الذين يسيطرون على ذواتهم بإمكانهم السيطرة على الأفكار والظروف المحيطة بهم قدر الإمكان، فتجدهم أكثر فاعليّة في مواجهة الأزمات وقليلًا ما يتصرّفون بالهروب والامتناع، وبالتالي أقلّ عرضة للاكتئاب.

من هنا يمكن توجيه رسالة تتضمّن دعوة للفرد على العمل الدائم في التعلّم عن ذاته، وتطويرها، واكتشافها، والاهتمام في المقابل بتطوير مهارات اجتماعيّة وتبادليّة مع المحيطين وبالتحديد مع أزواجهم.

## النقاش

### ماذا بعد؟

نتائج البحث الحاليّ تناولت اكتئاب ما بعد الولادة لدى الرجال. إضافة إلى المعرفة المتوافرة عن فئة النساء، تناول البحث على نحوٍ استثنائيّ هذه الظاهرة مستعينًا بطبيعة العلاقة الزوجيّة والمعطيات الفرديّة والثقافيّة لدى المشاركين، مستخدمًا أدوات بحثيّة جديدة. فقد أضاف البحث الحاليّ إلى الحقل المعرفيّ النظريّ ما من شأنه أن يسهم في تعزيز بناء خطّة وقائيّة وخطّة علاجيّة على مستوى المؤسسات الخاصّة، وتلك العامّة، والصحة الجماهيريّة، وصنّاع القرار، متناولًا الفروق الجندريّة والثقافيّة لدى العائلات بعد الولادة.

\* أفنان إغباريّة، عاملة اجتماعيّة، معالجة عن طريق الفنّ، طالبة دكتوراه- جامعة حيفا.

\*\* يارشاد: البروفيسورة ميري كوهن ود. يعقوف روزنفلد.

10. Meier, F., Milek, A., Rauch-Anderegg, V., Benz-Fragniere, C., Niewenboom, J., Schmid, H., Halford, W., & Bodenmann G. (2020). Fair enough? Decreased equity of dyadic coping across the transition to parenthood associated with depression of first-time parents. *Public Library of Science*, 15. Pp. 1-18.

Jadal

---

# الأوقاف الفلسطينية: الإسلامية والمسيحية

---

## الأوقاف والمقدّسات الإسلاميّة في إسرائيل

فتحي فوراني \*

عند قيام الدولة، وضعت المؤسّسة الحاكمة يدها على أراضي وممتلكات الأوقاف الإسلاميّة التي تشكّل 7% من الأراضي في إسرائيل (ما يعادل 100,000 دونم، وقف صحيح، حسب تقرير الباحث هوب سمپسون). وقد كانت هذه الأوقاف تحت إشراف وإدارة «لجنة الأوقاف العامّة» المنبثقة عن «المجلس الإسلاميّ الأعلى». وفي سنة 1948، وبعد تشرّد الشعب الفلسطينيّ، انحلّ «المجلس الإسلاميّ الأعلى» و «لجنة الأوقاف العامّة»، وتشرّد أعضاء هذه اللجنة من أبناء شعبنا. واعتبرت دولة إسرائيل هذه اللجنة ومسلمي هذه البلاد «غائبين» بالمفهوم الإسرائيليّ للقانون، واعتبرت أملاك الوقف الإسلاميّ، بما فيها المساجد والمقابر والأراضي والممتلكات، أموالاً متروكة يسري عليها «قانون أملاك الغائبين» (سنة 1950). الأمر الذي يُعتبر انتهاكاً فظاً للشريعة الإسلاميّة التي تقضي بأنّ الأوقاف لا تصادّر ولا تباع ولا تجري عليها أيّة صفقة من الصفقات، وهي ملك لله وللعرب والمسلمين الباقين في وطنهم ولم يغادروه، ويجب أن تظلّ تحت إشرافهم وأن يُنقّق ريعها على الشؤن الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة.

لقد جرت مصادرة الأوقاف الإسلاميّة ووُضعت تحت إشراف لجنة رسميّة حكوميّة مؤلّفة من القيّم على أملاك الغائبين، وممثّلين عن إدارة أراضي إسرائيل (الكيرن كييمت) ووزارة الماليّة والإسكان، ويقف على رأس هذه اللجنة مستشار رئيس الحكومة للشؤن العربيّة.

وفي سنة 1965، سنّت الحكومة الإسرائيليّة «قانون لجان الأمناء» كتعديل لـ «قانون أملاك الغائبين» (سنة 1950)، وقرّرت بموجب هذا القانون تعيين «لجان أمناء» في حيفا ويافا وعكا واللدّ والرملة. وقد منح القانون الإسرائيليّ هذه اللجان «الحق» في إجراء الصفقات على أراضي الأوقاف وتصفيتها وتجويرها لصالح المؤسّسات الحكوميّة المختلفة، بإشارة من مستشار رئيس الحكومة للشؤن العربيّة!

ولم يكن هذا القانون البدعة إلّا وسيلة «قانونيّة» لتصفية أملاك الأوقاف وابتلاعها من هيئة إسلاميّة «رسميّة» معيّنة، بموجب القانون. وبهذه الطريقة أُجريت الصفقات بين «الشخصيّات الإسلاميّة» والمؤسّسات الرسميّة التي عيّنت هذه الشخصيّات لمثل هذا الغرض. وحتىّ تكتسب هذه الصفات صفة «الشرعيّة»، فقد حظيت بفتاوى «شرعيّة»، أصدرها موظّفون حكوميّون برتبة «قضاة مسلمين». وهكذا، بيع الكثير من أراضي الأوقاف، وصدرت الفتاوى السريّة، والقرارات «الشرعيّة» بطرق مشبوهة، تفوح منها رائحة الاختلاس والرشوات التي لا يصدّقها العقل. وكلّ هذا من وراء الكواليس، ومن وراء ظهر المسلمين، الأصحاب الشرعيّين لهذه الأوقاف، التي يقدر ريعها بمئات الملايين، وتقدر قيمتها بالمليارات.

ومنذ عام 1948، خاضت الجماهير العربيّة، بقيادة شخصيّات وهيئات شعبيّة، معارك قاسية للدفاع عن المقدّسات والأوقاف والهويّة التاريخيّة والحضاريّة أمام الممارسات التي تستهدف المعالم التاريخيّة والهويّة القوميّة للإنسان العربيّ الباقي في وطنه.

وخلال هذه الفترة، لم تعد المؤسسات الرسميّة وسيلة إلا استعملتها لتنفيذ مخطّطاتها التي تمثّلت في ما يلي:

1. العبث بمقدّسات الشعب العربيّ الباقي في وطنه.
  2. إلغاء الوجود التاريخي، وطمس معالم الهوية القوميّة للجماهير العربيّة.
  3. الاستيلاء على الأرض العربيّة.
  4. تهويد المعالم العربيّة، وإقامة الفنادق الفخمة والمؤسسات الحكوميّة، والمراكز التجاريّة، والمستوطنات، على عظام الآباء والأجداد، وعلى أطلال الآثار الحضاريّة العربيّة.
- وقد طبّقت المؤسسة الرسميّة هذا النهج، في يافا وحيفا وعكا واللدّ والرملة وصفد وطبريا وبئر السبع وغيرها من المدن، كما طبّق هذا النهج على أكثر من 540 قرية عربيّة مسّحت بمساجدها ومقابرها ومقدّساتها عن خارطة هذا الوطن.
- وإذا ألقينا نظرة سريعة على بعض المقدّسات، في أنحاء مختلفة من البلاد، ارتسمت أمامنا الصورة الآتية:

لقد كانت المدن المشتركة التي يسكنها العرب واليهود، كحيفا ويافا وعكا واللدّ والرملة، عصبا حساسا في مسألة الأوقاف الإسلاميّة، وشاهداً على النهج الرسميّ في تعامله مع الإنسان العربيّ الباقي في وطنه. وسنحاول في ما يلي أن نقدّم تلخيصاً مجيلاً قدر المستطاع لحالة الأوقاف والمقدّسات في المدن المشتركة، وتسليط الضوء، بشكل خاص، على القضايا الملتهبة، التي أشغلت الرأي العام، واستنفرت الجماهير العربيّة، ووضعت قضية الأوقاف في فترات معيّنة في مركز همومها ونضالاتها السياسيّة، للدفاع عن مقدّساتها وحقوقها القوميّة، وعن هويّتها التاريخيّة والحضاريّة.

يُليّت مدينة حيفا بمؤسّستين «إسلاميتين» كان لهما دور حاسم في تصفية الأوقاف الإسلاميّة لصالح المؤسسة الحاكمة:

### 1. مؤسّسة «وقف الاستقلال»

وتديرها «هيئة المتولّين» التي عيّنها موظّف حكوميّ رسميّ برتبة «قاضٍ مسلم» مفروض على المسلمين.

### 2. «لجنة الأمناء» التي عيّنتها وزارة المال

أما مؤسّسة «وقف الاستقلال»، فعلى الرغم من كونها «مستقلّة» عن الأوقاف العامّة ومسؤولة شرعاً عن ممتلكات الوقف المحدّدة في «حُجّة وقيّة الاستقلال – 1938/3/17»، وعلى الرغم من كون هذا الوقف وقفاً دُريّاً، فقد لعبت هذه المؤسسة دوراً مركزياً في تنفيذ أجندتها التي استهدفت الأوقاف العامّة، والمقدّسات والآثار التاريخيّة والحضاريّة. فقد جرّت عبْر «مسجد الاستقلال» تصفية العديد من الأوقاف «العامّة» والمقدّسات في حيفا وأماكن أخرى في البلاد، وقد نشرت الصحف العربيّة والعبريّة مراراً عن التجاوزات في «ملف الاستقلال» كما طالب المسلمون بقيادة «جمعيّة المبادرة الإسلاميّة» مراراً، وطيلة السنين الماضية، بالتحقيق في هذا الملف، وكشف خباياه أمام الرأي العامّ في حيفا والبلاد.

إنّ أحداثاً دراميّة تراجي-كوميديّة حصلت على مسرح الأحداث في حيفا، وأُحدثت ردود فعل غاضبة لدى الجماهير العربيّة في جميع أنحاء البلاد. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر في ما يلي غيضاً من فيض «المأثر» التي «أنجزها» المسؤولون «المسلمون» عن مؤسّسة الأوقاف في حيفا، وما عدا أكثر ممّا بدا:

1. صفقة بيع الجامع الصغير سنة 1968.
2. صفقة الأربعين دونماً من أراضي الأوقاف الإسلاميّة قرب التخنيون، في منطقة نيفي شأنان (1974/5/9).
3. تدمير مساحات كبيرة من مقبرة الشهداء (في 1978/7/13) التي تحتضن رفات القائد الوطنيّ الكبير عزّ الدين القسام وغيره من الشخصيات التي أدّت دوراً في الحياة السياسيّة للعرب الفلسطينيّين.
4. جريمة تدمير القبور في مقبرة الاستقلال التي نفّذتها «هيئة المتولين» بتاريخ 1981/6/6 ردّ «فتوى شرعيّة» وعدم نقل القبور (3,000 قبر)، ثمّ الادعاء الرسميّ بـ «أنّها نقلت إلى قبر جماعيّ في المقبرة الإسلاميّة في كفر سمير، تحت إشراف رجل دين مسلم رفض أن يفصح عن هويّته» (جروزليم پوست 1981/6/12)، ثمّ سقوط القناع عن الوجه الحقيقيّ لمشروع السكن «الموهوم» والإعلان عن إقامة مركز أعمال تجاريّ على أرض المقبرة (صحيفة كول حيفا 1984/12/21) فوق عظام الآباء والأجداد المبعثرة بشكل لا يتصوّره العقل.
- وفي أعقاب هذه الجريمة، «تبخّر» سهيل شكري (المتولّي السابق) وفي جيبه مليون دولار «جزء» صفقة كبيرة جرت على أراضي الأوقاف في حيفا» (جريدة «الفجر» العبريّة 1983/1/11).
5. التخطيط لتدمير مسجد النصر التاريخيّ، بدعوى أنّه آيل للسقوط، وإقامة بناية للمكاتب التجاريّة على أنقاضه. وللأسف، جرى ذلك بفتوى أُحضرت خصيصاً من الأزهر الشريف في ظروف غامضة.
6. الاعتداءات المتكرّرة على مقبرة القسام لإزالتها، وشقّ شارع على أنقاض الآباء والأجداد، ومحوها كجزء من وجودنا التاريخيّ. وكلّ ذلك باسم «الشريعة الإسلاميّة»، وتحت غطاء من «الفتاوى الشرعيّة» التي يُصدّرها بعض من «القضاة المسلمين» امتثالاً للطلب من أسيادهم.
- وبالإضافة إلى هذا، جرت تصفية العديد من أملاك الأوقاف من وراء الكواليس، تحت ستار «منفعة المسلمين»، بينما لم تخدم إلا المصلحة الفرديّة الضيقة لمنفّذي هذه الصفقات، فاستأثروا بثمارها الحرام، وتقاسموها في الخفاء من وراء ظهور جماهير المسلمين المسحوقين، أصحابها الحقيقيّين، وأصحابها الشرعيّين.

أمّا في عكا، فقد أُجريت الصفقات على العديد من أملاك الأوقاف بواسطة «اللجان الإسلاميّة» المعيّنة. وفي كلّ مرّة يُغيّر أعضاء هذه اللجان حسب مقتضى الحال، فتعيّن كلّ مرّة لجنة جديدة تواصل المسيرة التصفويّة بعد أن تنتهي المهمّة التي أنيطت باللجنة السابقة.

وقد بلغ نهب الأوقاف في عكا ذروته، بظهور الشركة الحكوميّة المسماة «شركة تطوير عكا القديمة» (يسمّيها العرب في عكا شركة «تطوير» عكا). فقد استأجرت هذه الشركة معظم أملاك الأوقاف

الإسلاميّة في المدينة بأجر رمزيّ بخس ولمدّة 99 عامًا. وبموجب هذه الاتّفاقيّة المذكورة، استولت «شركة التطوير» على السوقيّين الأبيض والأسود، بما في ذلك من حوانيت ومتاجر، كما استولت على الخائِن التاريخيّين، خان الشاه وردة وخان العمدان، في سبيل تحويل الأخير إلى فندق سياحيّ. كذلك استولت الشركة على جميع الحوانيت والمخازن الواقعة على امتداد شارع صلاح الدين، وعلى جميع الدكاكين الواقعة تحت مسجد أحمد باشا الجزار إضافة إلى هذا، تمّت الصفقة على قطعة الأرض التي يقوم عليها البنك العربيّ الإسرائيليّ، والساحة الواقعة شماليّ البنك، والتي تُستعمل اليوم موقفًا للسيارات السياحيّة. وكذلك الأمر بالنسبة لموقع محطة الباصات الحاليّ، في عكا القديمة، والساحة المحاذية لها، والتي تُستعمل اليوم محطة للسيارات الخصوصيّة.

كانت يافا المدينة الثقافيّة لفلسطين، وكان يسكنها أكثر من مئة ألف فلسطينيّ. هذه العاصمة الثقافيّة تقلّصت واختزلت بعد عام 1948 لتصبح «چيتو» يختصر حكاية مأساة. ويافا ليست بأقلّ حظًا من أختيها حيفا وعكا. وبواسطة «لجان الأمناء» الإسلاميّة الحكوميّة، نُفّذت العديد من الصفقات السريّة على أراضي الأوقاف والمقدّسات الإسلاميّة في يافا.

إنّ مسلسل التصفيات في يافا يمتدّ على عدّة حلقات، واستهدف تصفية الوجود التاريخيّ والآثار الحضاريّة للشعب الفلسطينيّ. على سبيل المثال لا الحصر، نذكر الأمثلة التالية:

### 1. مسجد حسن بك التاريخيّ

فقد وضعت المؤسّسات الرسميّة نُصب أعينها تدمير هذا المسجد وتحويله إلى مركز تجاريّ، وأثر سياحيّ، وذلك «لهدم الرمز الأخير للمسلمين في يافا» كما جاء في إحدى الرسائل التي بعث بها چرشون پيرس (شقيق شمعون پيرس) إلى بلدية تل أبيب، والتي كشفت عنها صحيفة «يديعوت أchronوت» الإسرائيليّة في مقالة للصحافيّة «أورلي أزولاي» بتاريخ 1981/10/30.

### 2. مقبرة طاسو

تبلغ مساحة هذه المقبرة 81 دونمًا. وهي جزء من الوجود التاريخيّ للعرب الفلسطينيّين الذين سُردوا عن مدينتهم، وفيها قبور آبائهم وأجدادهم. وقد وضعت المؤسّسات الرسميّة مخطّطًا يرمي إلى إزالتها لشقّ الشوارع على مسطحها. وقد «أنجزت» هذه الصفقة بموافقة رئيس إحدى «لجان الأمناء» ومباركة «فتوى» إسلاميّة أصدرها أحد القضاة الشرعيّين بتاريخ 1973/7/17. بتاريخ 1980/09/28، مُنع عرب يافا لدى تشييعهم جثمان ابن يافا (حسن الأدغم) من دفن الجثمان في مقبرة طاسو (الاتّحاد 1980/9/30). إلى جانب هذا، دأبت المؤسّسات الرسميّة على العبث بالعديد من المقدّسات والأوقاف، بغية طمس معالمها، والتخلّص منها نهائيًّا.

1. فقد مسحت مقبرة عبد النبيّ، وأقيم على مسطحها فندق هلتون السياحيّ.

2. أمّا مسجد النزهة، ذلك الأثر المعماريّ الرائع، فقد تحوّل إلى خرائب مهجورة ووكر للدعارة.

3. مسجد السكسك أصبح مطعمًا بلغاريًّا، وناديًا ليليًّا.

4. مسجد الوحدة تحوّل إلى كنيس يهوديّ.

5. وتنزل البولدوزرات إلى مقبرة الشيخ مراد، فتشقّ فيها الشوارع ويتحوّل قسم منها إلى مزبلة.

6. وتواصل البولدوزرات «رسالتها الحضاريّة» فتنقّص على **مقبرة الجماسين**، فتمسحها وتقيم فوق القبور المنبوثة جامعة تل أبيب.

وأخيراً، يكون مشروع «مدرون يافو» رأس الحربة الموجّه إلى حيّ العجميّ، لاقتلاع بقايا الإنسان العربيّ من أرض الآباء والأجداد.

في الرملة مقبرة إسلاميّة تبلغ مساحتها 60 دونماً. وخلال العقود الأخيرة، اقتُطع قسم كبير منها، وأقيمت عليها مباني بنك العمال وصندوق التوفيرات «مقطا حيم» وصندوق المرضى المركزيّ، والمركز الثقافيّ اليهوديّ، وخمس بنايات أخرى. وبتاريخ 1983/5/12، بُنيت المقبرة بحجّة توسيع شارع «شمشوم الجبار» الذي شطر المقبرة إلى شطرين. نفّذت البلديّة هذه الفعلة بموافقة «لجنة الأمناء» الحكوميّة. علاوة على ذلك، أُستخدِمت قطعة أرض من المقبرة لبناء المجلس البلديّ، وبناء كراج ومحدّدة على مسطحها (الاتّحاد 1983/12/6).

وتواصل البلدية محاولاتها الرامية إلى محو الآثار والأسماء العربيّة المرتبطة بمدينة الرملة التاريخيّة. فبعد تغييرها أسماء الشوارع من اللغة العربيّة إلى العبريّة، وتغيير مئذنة «برج قلاوون» إلى «برج الأربعين»، أعلن رئيس البلديّة أنّه يخطّط لتغيير اسم المدينة من «الرملة» إلى «رام-لُو»، مفسّراً الاسم الجديد بأنّه يعني «العُلى لله» (الاتّحاد 1985/4/9).

وفي بئر السبع تتحوّل المقبرة الإسلاميّة إلى مزبلة، وتنتشر أطر السيارات وأنقاض البيوت والنفايات في جميع أنحاء المقبرة. في بئر السبع مسجد بناه عرب النقب قبل أكثر من مئة عام، بقروش الفقراء وعرق المسحوقين، وتأبى بلديّة بئر السبع إلّا أن تصادر المسجد وتحوّله إلى متحف («متحف النقب»). إنّ عشرات الآلاف من عرب النقب يُحرّمون من الصلاة في مسجدهم. وعندما يحاولون الدخول إلى بيت الله لإقامة الصلاة، تُهرّج الشرطة وتصادر أذيتهم وتعتقلهم بتهمة «تجاوز الحدود والدخول إلى ملك ليس لهم!» (الاتّحاد 1980/3/27). في «واحة الديمقراطية» تُعتبر الصلاة في المسجد جريمة يعاقب عليها القانون.

### النضال الشعبيّ للدفاع عن المقدّسات والتراث الحضاريّ

في الفاتح من كانون الثاني سنة 1976، تأسّست «جمعيّة المبادرة الإسلاميّة» في حيفا، من العناصر الوطنيّة، لتدافع عن المقدّسات الإسلاميّة والآثار الحضاريّة العربيّة ولتضع حدّاً لحالة التسيّب والاختلاسات والصفقات السوداء التي تسود الأوقاف الإسلاميّة. وقد قام بالدور الرئيسيّ البارز في هذه العمليّات التصفويّة سهيل شكري (ابن حسن شكري، رئيس بلديّة حيفا في عهد الأتراك، وفي الفترة التي سبقت قيام دولة إسرائيل، وفي السّبينيّات مُنح كلاهما -سهيل شكري ووالده الراحل- وساماً رفيحاً من دولة إسرائيل).

نتيجة للهبة الشعبيّة والنضال المثابر الذي قادته «جمعيّة المبادرة الإسلاميّة»، ومعها الجماهير العربيّة في حيفا والبلاد، اضطرّت المؤسّسة الحاكمة أن تُنزل سهيل شكري عن المسرح. وتحت ستار كثيف من السريّة والغموض، «تبخّر» سهيل شكري إلى الولايات المتّحدة بعد أن أجهز على

اللّد والرملة

بئر السبع

العديد من الأوقاف الإسلاميّة في حيفا وخارجها. وقد ذكرت إحدى الصحف العبريّة، عن مصادر مطلّعة على ما يجري في مؤسّسة الأوقاف في حيفا، أنّ سهيل شكري اختفى من البلاد لينزل من الولايات المتّحدة، «مع مبلغ مليون دولار، دخلت إلى حسابه جرّاء صفقة كبيرة على أراضي الأوقاف في حيفا» («الفجر العربيّ»- [بالعبريّة] 1983/1/11).

### دور «جمعيّة المبادرة» في المؤتمرات القطريّة

لقد كان لـ «جمعيّة المبادرة الإسلاميّة» في حيفا دور كبير في الإعداد لمؤتمريّن كبيرين عُقدوا في الناصرة بتاريخ 1977/10/22 وبتاريخ 1985/9/7. وقد شارك في هذين المؤتمريّن الآلاف من الجماهير العربيّة من جميع أنحاء البلاد، وتضامن معها أبناء شعبنا من جميع الطوائف العربيّة المسيحيّة، للمطالب العادلة التي طرحها هذان المؤتمران. وقد كان هذان المؤتمران تعبيرًا صارخًا عن إرادة الجماهير العربيّة من أجل تحرير الأوقاف الإسلاميّة المصادرة، واسترداد الحقوق المهدورة، وإعادتها إلى أصحابها الشرعيّين. كما عبّر هذان المؤتمران عن تمسك الجماهير العربيّة بمقدّساتها وتاريخها وحضارتها.

### على الصعيد البرلمانيّ

برز أعضاء البرلمان من نواب الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة، حيث خاضوا هذه المعركة مع غيرهم من النواب العرب، وطرحوها على جدول أعمال الكنيست، وتشهد بروتوكولات الكنيست على النشاط المثابر الذي خاضه هؤلاء النواب، في طرح القضية وإبقائها ملتهبة على بساط البحث البرلمانيّ. ويحضرنا هنا، على سبيل المثال لا الحصر، اقتراح المشروع الذي تقدّم به عضو البرلمان ورئيس بلدية الناصرة، الأخ توفيق زيّاد بتاريخ 1985/7/8، مُطالبًا بتحرير الأوقاف الإسلاميّة المصادرة، وإعادتها إلى جماهير المسلمين أصحابها الشرعيّين، وفاضًا محاولات طمس تراثنا التاريخيّ والحضاريّ.

وأخيرًا، إنّ الجماهير العربيّة من أبناء المسلمين في البلاد، ومعها القوى التقدّميّة والديمقراطيّة كافّة، تطالب حكومة إسرائيل أن تتجاوب مع مطالب الجماهير العربيّة، مواطني دولة إسرائيل، وتعيد الأوقاف الإسلاميّة إلى أصحابها الشرعيّين.

إنّنا نتوجّه إلى حكومة إسرائيل لتعمل على ما يلي:

1. تحرير جميع المقدّسات الإسلاميّة المصادرة حسب «قانون أملاك الغائبين»، لأنّ الأوقاف لا تصادّ ولا تباع، وهي ملك للمسلمين الذين يشكّلون أكثر من 75% من الجماهير العربيّة الباقية في وطنها، ولم تترك هذا الوطن، ولأنّ مصادرة هذه الأوقاف، واعتبار أصحابها الموجودين «غائبين»، تشكّل انتهاكًا فظًا للشريعة الإسلاميّة، وتُعتبر تدخّلًا سافرًا ومهيّئًا في شؤون المسلمين الداخليّة.
2. تسليم هذه الأوقاف إلى لجان منتخبة انتخابًا ديمقراطيًا مباشرًا، وتمثّل المصالح الحقيقيّة للمسلمين، وتشرف على شؤون أوقافهم وتديرها بأمانة، لما فيه منفعتهم وخيرهم.
3. اعتبار جميع الصفقات التي تمّت على الأوقاف والمساجد باطلة، كتلك الصفقات التي تمّت على مسجد حسن بك في يافا، والمسجد الصغير، ومسجد النصر في حيفا؛ وذلك أنّ هذه الصفقات تمّت من وراء ظهر المسلمين، وبطريقة مشبوهة، تتعارض أشدّ التعارض مع مبادئ الشرع الإسلاميّ.

4. تعويض المسلمين عن أراضي الأوقاف التي جرّت تصفيتها في غفلة من الزمن على يد «الأمناء»، وأقيمت عليها الفنادق السياحيّة، والمنشآت الرسميّة، والمراكز التجاريّة، والتي تتعدّد إعادتها إلى سابق عهدها، وذلك بتوفير أراضٍ أخرى من أملاك الدولة، وتسليمها إلى لجان منتخبة، حتّى يستفيد منها أصحابها الشرعيّون.

5. تعويض المسلمين عن ريع الأوقاف التي نُهبَت منذ قيام الدولة، وكانت تُصَرَف بطرق مشبوهة، ووسائل ملتوية.

إنّنا إذ نكشف هذه الحقائق، ونطرح هذه المطالب، فلنكي يقف الرأى العامّ على حقيقة ما يجري، ولكي يتحرّك أصحاب الضمائر الغيورون على التراث التاريخيّ والحضاريّ، لآخذ الوسائل كافّة في سبيل دعم نضالنا في الدفاع عن هذا الحقّ المبدّد من حقوق شعبنا الباقي في وطنه. إنّنا بهذا ندافع عن «هُويّتنا القوميّة» أرضًا وتاريخًا وتراثًا وحضارة.

إذا تزحج حجر في مقبرة يهوديّة في مكان ما في العالم، تقوم الدنيا ولا تقعد، ويتّهمون -بحقّ- مثل هذه الأفعال باللامساميّة؛ فكيف نسّمّي مثل هذه الفعلة إذا ارتُكبت بحقّ المقدّسات الإسلاميّة في دولة ترى نفسها «واحة الديمقراطية» في الشرق الأوسط؟

إنّنا بهذا ندافع عن حاضر أفضل، ومستقبل أفضل، في هذا الوطن الذي نريد له أن يكون وطنًا جميلًا، وتكون الحياة فيه أجمل.

**\*فتحي فوراني، كاتب ومحاضر للغة العربيّة. قاد جمعيّة المبادرة للدفاع عن المقدّسات الفلسطينيّة، الإسلاميّة والمسيحيّة. علّم في الكليّة الأرثوذكسيّة العربيّة وفي الكليّة الأكاديميّة للتربية "أورانيم". نائب رئيس بلدية سابق. رأس اتحاد العام للأدباء الفلسطينيين- الكرمل. له أكثر من ستة عشر مؤلّفًا في موضوع اللغة العربيّة والتاريخ.**

## الأوقاف المسيحية في فلسطين - نظرة عامة

جوني منصور\*

يسعى هذا المقال القصير إلى عرض شامل يشكّل مقدّمة تمهيدية لتكوّن الأوقاف المسيحية في فلسطين وأنواعها، وكيفية إدارتها، وصولاً إلى الوضع الراهن.

تمتلك الكنائس المسيحية في فلسطين الكثير من الأراضي والعقارات والمؤسسات على مختلف أنواعها. ولطالما كان موضوع الأوقاف، ولا يزال، محطّ جدل طائفيّ (أي داخل الطائفة نفسها التي تملك أوقافاً متنوّعة)، ومسيحيّ وعربيّ فلسطينيّ في حدود مقالتنا هذه.

وهنا لا بدّ من توضيح مقتضب لمبنى الكنائس المسيحية تسهيلاً لفهم موضوع مقالتنا. المسيحيّون في فلسطين ينتمون إلى ثلاث كنائس أمّ (أي مركزية)، وتتفرّع من كلّ واحدة منها مجموعة من الطوائف، وهي: (1) الأرثوذكسية؛ (2) الكاثوليكية؛ (3) البروتستانتية.

الأرثوذكسية تتشكّل من قرابة نصف تعداد المسيحيّين في فلسطين التاريخية<sup>1</sup> وتشكّل من الروم الأرثوذكس، والأرمن الأرثوذكس والأقباط والسريان. أمّا الكاثوليكية فتتشكّل من الروم الكاثوليك واللاتين والموارنة ومجموعات صغيرة من الأرمن والأقباط والسريان؛ في حين أنّ البروتستانتية تتشكّل من عدّة كنائس، من بينها الأسقفية والمعمدانية واللوثريّة ومجموعات أخرى صغيرة.

انتشر المسيحيّون في فلسطين مع انتشار المسيحية مباشرة في القرون الأولى بعد الميلاد؛ إذ إنّ السيّد المسيح مؤسس المسيحية بعث برسله للتبشير في أنحاء مختلفة من فلسطين وخارجها. وتعرّضت المسيحية إلى اضطهادات زمن الدولة الرومانية، ولكنّها صمدت بقوة إيمان المنتميين إليها وتمسّكهم بعقيدتهم الدينية. ولمّا أصبحت المسيحية ديناً رسمياً أيام قسطنطين الملك في القرن الرابع الميلاديّ، بدأت عملية بناء الكنائس في مختلف أصقاع فلسطين وجوارها، وحيثما انتشرت المسيحية<sup>2</sup>. وخلال القرون الستّة عشر الماضية، امتلكت الكنائس في مختلف العهود الزمنية مساحات من الأراضي التي ألحقت بها. ومصدراً هذه الأراضي:

**الأول:** الهبات. وهي هبات من المؤمنين من أتباع كلّ كنيسة، إيماناً منهم أنّ ذلك سيجلب لهم السعادة والراحة والجنّة في الحياة الآخرة، كما يسود الاعتقاد، وهبات من الدولة التي تخضع لها كنيسة ما لأهداف بناء كنيسة أو دير أو مدرسة أو مستشفى وما شابه ذلك. **والثاني:** الشراء من السوق العامة.

وكلّ الأراضي والعقارات التي ملكتها الكنائس المختلفة تُعرّف في الأوساط الرسمية والعامة بـ «أوقاف مسيحية». وكما هو معروف، فإنّ «الوقف» بمعناه الدقيق هو «الحبس أو المنع». وبمعناه الواسع هو: تخصيص قطعة أرض أو عقار لفائدة مجموعة سكّانية معيّنة (عائلة الموقّف أو قريته

1. يبلغ عدد المسيحيّين العرب في فلسطين 48 (إسرائيل) نحو 135 ألفاً، وفقاً لما يفيد به **مكتب الإحصاء المركزي** (الإسرائيليّ) عام 2018. وعددهم في الضفة الغربية المحتلة (السلطة الفلسطينية) نحو 50 ألفاً، وفي قطاع غزة (وعلى وجه التحديد في مدينة غزة) نحو 1,000 نسمة فقط، استناداً إلى معطيات **الجهاز المركزي للإحصاء**.

2. Ostrogorsky, George. (1986). **History of the Byzantine State**. Rutgers University Press.

-على سبيل المثال)، أو لما يراه مناسباً من أوكلت إليه إدارة وقف معين كدير أو مؤسسة دينية واجتماعية وغير ذلك. وهذا يعني نقل ملكية أرض أو عقار من مالكة الخاص إلى جهة دينية للفائدة التي تخص هذه الجهة دون غيرها، أو أن تقوم هذه الجهة الدينية باستخدام الوقف للمصلحة العامة، كتشييد مدرسة أو مستوصف وغير ذلك.

والسؤال المركزي والأساسي في مقالتنا هذه: **كيف تكوّنت الأوقاف المسيحية في فلسطين عبر الزمن؟**

كما أشرنا سابقاً، كل كنيسة من الكنائس المذكورة آنفاً تمتلك مساحات متفاوتة المقدار من الأراضي والعقارات على أنواعها في مواقع مختلفة من فلسطين (وهي حدود مقالتنا هذه).

ومع مرور الزمن، ازدادت أعداد ومساحة الأوقاف لدى معظم الكنائس المسيحية في فلسطين بفعل عوامل عديدة، ومنها -على سبيل المثال لا الحصر-: عدم قدرة أصحاب الأراضي على دفع الضرائب والرسوم عنها في أزمنة معينة، ومن أبرزها ما كان في فترة حكم الدولة العثمانية، إذ كانوا يقدمون مساحات من أراضيهم أو كلها للكنيسة. والكنيسة -وفقاً لأحكام الدولة العثمانية- معفاة من الضرائب بموجب ما بات متعارفاً على تسميته «ستاتيكو العثماني»<sup>3</sup>. لذا، في الأزمنة الصعبة لجأ العديد من أهالي فلسطين إلى وقف أراضيهم وعقارات لهم باسم الكنيسة التي ينتمون إليها، وذلك للتخلص أو التملص من دفع الضرائب. ومن بين المسيحيين من أوقف قطعة أرض أو عقار للكنيسة وفاء بنذرٍ كان قد نذره حال شفاء ابنه أو نجاحه في امتحان أو عودته من سفر طويل وما شابه ذلك.

وأتسعت مساحات وأعداد الأوقاف مع مرور الزمن، وبقي الحال على ما هو عليه أي في زيادة حتى العام 1948، وهذا يعني أنّ مسيحيين فلسطينيين استمروا في وضع أراضي وعقارات لهم تحت تصرّف الكنيسة كـ «أوقاف لها».

في عام 1948، عام النكبة، مع وقوع الكارثة على الشعب الفلسطيني وتشوّته واقتلعه من أرضه وخسارته لممتلكاته الخاصة، الكنائس المسيحية (وليس المسيحيين) لم تخسر منها شيئاً لاعتراف حكومة إسرائيل بملكية الكنائس على الأراضي والعقارات المسجلة باسمها، على العكس ممّا حصل للأوقاف الإسلامية التي وضعت إسرائيل يدها عليها، وتشرف على إدارتها والتصرّف بها. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ العديد من المسيحيين الفلسطينيين الذين غادروا فلسطين خلال أحداث النكبة سلّموا عقارات وأراضي لهم لإدارة كنيستهم تحت بند يُعرّف بـ «وكالة». كان الهدف من الوكالة أن تقوم الكنيسة بإدارة المُلْك كأرض أو عقارات، أو الاثنين معاً، ريثما يعود صاحبها ويقرّر ما يريد. وهكذا أضيف العديد من هذا النوع من الأوقاف أو العقارات لِمَا تملكه كل كنيسة. ومن الجدير ذكره هنا أنّه منذ العام 1948 حتى يومنا هذا لم تزد أوقاف الكنائس إلا في ما ندر، ويعود سبب ذلك إلى عدم توافر ما يمكن أن يُقدّمه الناس من أراضي وعقارات، وكذلك لعزوف الناس خلال العقود الماضية عن النشاط الديني في أوساط المسيحيين، وكذلك إلى عدم قدرة الكنائس على الشراء بسبب تحولات اقتصادية ومالية عامة تتعلق بالدولة التي تكوّنت في فلسطين - إسرائيل، وبسبب وقوع بعض الكنائس في أزمات مالية مختلفة دفعت بعدد من رؤسائها إلى بيع عقارات وأراضي في أنحاء مختلفة من فلسطين.

3. هو قانون «الوضع الراهن» (Status Quo) الذي أصدرته الدولة العثمانية في 1852/8/2، ويعني تثبيت حقوق كل طائفة وجماعة دينية كانت في مدينة القدس، وعدم السماح بإحداث تغيير أو تعديل عليه. وبهذه الطريقة حُفّظت حقوق الطوائف الدينية، وبخاصة في كنيسة القيامة.

وبالرغم من هذا الوضع، تملك الكنائس أوقافاً كثيرة. ويمكننا تقسيم الأوقاف إلى أراضٍ وعقارات تجارية ومؤسّسات خدمية. والكنائس الكبرى التي تملك مساحات كبيرة من الأوقاف هي البطريركية الأرثوذكسية الأورشليمية، ثم تأتي من بعدها الكنيسة اللاتينية (الكاثوليكية)، فكنيسة الروم الكاثوليك، فكنيسة الأرمن. أمّا الكنائس الصغيرة، فأوقافها قليلة جدّاً ومحصورة في بضعة عشرات من الدونمات أو بعض المؤسّسات الخدمية.

ولتوضيح ملكية الأوقاف وحقّ الإدارة وتصريف شؤونها، يمكننا ملاحظة وجود ثلاثة أمور هامة:

**الأول:** أوقاف وعقارات ومؤسّسات بملكية مباشرة لرئاسة الكنيسة كالبطريركية الأرثوذكسية والأساقفة (أي المطارنة) رؤساء الطوائف. ويقومون بإدارتها مباشرة من قبل مكاتبهم، حيث خصّصوا لها مكتباً يُشرف عليه مدبّر ماليّ يسمّونه «القيّم على الأوقاف» أو (بلغة العامّة) «القيّم العام».<sup>4</sup>

**الثاني:** أوقاف وعقارات ومؤسّسات بملكية كلّ كنيسة محلية في القرى والمدن، وتديرها مجالس محلية مستقلة، لا تزال تُعرّف في مواقع كثيرة بالتسمية العثمانية «مجلس مليّ»، استناداً إلى نظام «الملة» الذي وضعته الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر.<sup>5</sup>

**الثالث:** أوقاف وعقارات ومؤسّسات بملكية رهبنة دينية (أديرة)، تُشرف عليها هي بنفسها ولا دخل للرئاسة الدينية فيها ولا لأحد من المسيحيين.

ولتوضيح هذه الأمور الثلاثة، نسوق هنا نماذج منها:

تملك البطريركية الأرثوذكسية الأورشليمية أوقافاً كثيرة في القدس العربية والغربية وخارجها، في بيت لحم وبيت جالا وأريحا وقيسارية وطبريا ويافا والرملة وبيسان وعكا وغيرها. وتقدر مساحة الأوقاف بما يربو على 100 ألف دونم، وآلاف العقارات والمؤسّسات في المواقع المشار إليها سابقاً (لا تتوافر وثيقة أو أكثر بأيدي عامّة الناس تؤكّد ذلك). وهذه الأوقاف بمجملها مسجّلة باسم البطريركية، وللبطريرك الحقّ القانوني بإدارتها والتصرّف بها كما يشاء، فيمكنه العودة إلى مجلس استشاري، أو أن يتخذ القرارات بنفسه. وتنتقل حقوق التصرف بعد وفاته أو استقالته أو إقالته إلى من سيأتي من بعده، أي من يخلفه. وهذا يعني أنّه لا حقّ لأيّ شخص علمانيّ من تابعي هذه الكنيسة في التصرف بها، أو حتّى التدخّل فيها.

وهناك أوقاف وعقارات محلية. ونعني بالمحلية أنّها مختّصة بموقع ما دون غيره في قرية أو مدينة. على سبيل المثال: تملك الطائفة الأرثوذكسية في حيفا والناصرية وفي عدد من قرى الجليل أملاكاً موقوفة على اسم الكنيسة المحلية. ينتخب أبناء الطائفة مرّة كلّ أربع سنوات مجلساً مليّاً<sup>6</sup> هو

4. ودرجت العادة أن يُطلق على المسؤول عن الأوقاف «إيكونوموس»، أي وكيلًا أو مدبّرًا، وهي رتبة كنسية في الوقت ذاته.

5. نظام «المليّ»: من العربية «الملة»، أي الطائفة أو الجماعة الدينية. استخدمته الدولة العثمانية رسمياً للاعتراف بالطوائف الدينية غير الإسلامية فيها، وذلك في فترة السلطان محمود الثاني في بداية القرن الـ 19. والمقصود بهذا النظام أنّ كلّ طائفة غير إسلامية تخضع لنظامها الشرعيّ الخاصّ بها، ويترأسها رئيس له رتبة دينية يمثّل طائفته أمام مؤسّسات الدولة. وهو يُعتبر حلقة الوصل بينها وبين رعيّته. وثمة من المؤرّخين من يعزو هذا النظام في أساسه إلى السلطان محمّد الأوّل (مطلع القرن الـ 15). والاعتراف الأوّل كان الاعتراف بالروم الأرثوذكس والأرمن واليهود، ثمّ أعقب ذلك اعتراف الدولة بسائر الطوائف المسيحية. ولا يزال هذا النظام معمولاً به من خلال المحاكم الدينية التي تنظر في قضايا الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث والتبني.

6. المجلس المليّ: هو هيئة تمثيلية لكلّ طائفة مسيحية ويهودية في الدولة العثمانية. يجري اختيارها أو انتخابها من بين الأعضاء البالغين في الطائفة. وهذا المجلس يعمل إلى جانب المؤسّسة الروحية للحفاظ على حقوق وأملك الطائفة. ولا تزال بعض الطوائف الدينية في المشرق العربيّ تتعامل مع هذه الهيئة.

الذي يُشرف على الأملاك المحليّة المسجّلة باسم المجلس المَلّي، ولا دخل للبطريرك الأرثوذكسيّ بها. ومدخولات وريع هذه الأوقاف والعقارات تعود إلى صندوق المجلس المَلّي للإنفاق على خدمات متنوّعة، من صيانة كنيسة أو مدرسة أو روضة أو مستوصف أو أيّ نشاط اجتماعيّ، وغير ذلك. ولكن هذه الأوقاف والعقارات قليلة مقارنةً بما تمتلكه البطريركيّة الأرثوذكسيّة.

في المقابل، الرهبانيّات<sup>7</sup> والأديرة تملك أوقافاً عديدة منتشرة في مواقع مختلفة. ولتوضيح هذا الأمر، فإنّ «الرهبنة الفرنسيسكاتيّة» تملك أوقافاً في القدس والناصرة وحيفا ويافا وعكا وطبريا. و«الرهبنة الكرمليّة» تملك مساحات من الأراضي في جبل الكرمل في حيفا ومنطقة المحرقة قرب قرية دالية الكرمل، وعقارات كثيرة من مكاتب ومدارس ومؤسّسات خدميّة، وغيرها من الرهبانات والأديرة، ولا مجال لتدخّل أيّ شخص من خارجها، وإن كان من تابعي الطائفة التي تنتمي إليها كلّ من هذه الرهبانيّات. وهذا يعني عدم توافر أيّ حالة من الشفافيّة لمعرفة ميزانيّة هذه المؤسّسات. وبالأحرى نادراً ما تكشف هذه المؤسّسات مدخولاتها ومصروفاتها. وبالأحرى كذلك هي غير ملزمة بتقديم كشف ميزانيّة للتابعين إلى الطائفة التي تمثّلها. وهذا من أسباب تكوّن فجوة واسعة بين الرئاسات الدينيّة والتابعين لها. بعبارة أخرى، التابعون يتلقّون خدمات إن أرادوا في مدارس هذه المؤسّسات على سبيل المثال، دون أن تتاح لهم أيّ حالة أو فرصة للاطلاع على الكشوفات الماليّة، أو المشاركة في صنع واتّخاذ أيّ قرار يتعلّق بالأوقاف.

تُعتبر الأوقاف المسيحية في فلسطين مصدر دخل ومصدر قوّة لمن يديرها ويتصرّف بها، وعلى وجه الخصوص رجال الدين من أعلى التراتبيّة في الدرجات الكهنوتيّة إلى أدناها. فالقوانين العثمانيّة وما تبعها من قوانين انتدابيّة وإسرائيليّة/أردنيّة/فلسطينيّة تعترف بسلطة رئيس الكنيسة على كنائسه وأديرته ومؤسّساته وأوقافه وتابعيه في الشؤون الدينيّة والأحوال الشخصيّة، على وجه التحديد. لكن من هذا الاعتراف التاريخيّ يتمتّع رؤساء الكنائس بنفوذ ماليّ قويّ أساسه العائدات الماليّة التي تدخل إلى خزائنها.

وإثر تراكم إدارات فاشلة في تصريف الأوقاف، وتعرّضها إلى ضغوط مكثّفة من قبل وزارات ودوائر حكوميّة في إسرائيل، ومن قبل مستثمرين على مختلف أنواعهم، حصلت عدّة صفقات بيع أو تأجير لمُدّد طويلة لأوقاف وأراضٍ وعقارات، على نحو ما حصل مع البطريركيّة الأرثوذكسيّة في عدد من مناطق القدس، ومنها رحافيا وقضيّة دير مار يوحنا في القدس، وأراضي قيسارية التي بيعت للصندوق القوميّ الصهيونيّ، وأوقاف في طبريا بيعت لشركة استثماريّة، وصفقات في يافا، وأراضٍ في القدس الغربيّة ومنها أراضٍ في منطقة المصلّبة، وأراضٍ شُيّد عليها مبنى الكنيست الإسرائيليّ ومقرّ رؤساء إسرائيل وغيرها من مشاريع إسرائيليّة. فتحرك عدد من أبناء الكنيسة الأرثوذكسيّة، مطالبين بإجراء تحقيق في الصفقات المشبوهة التي يعقدها ويوقّع عليها البطريرك الحاليّ ثيوفيلوس الثالث. وهنا حصلت الأزمة داخل الكنيسة الأرثوذكسيّة، وهي ليست جديدة، بل قديمة تعود إلى مطلع القرن العشرين عندما طالب الفلستينيّون بتعريب الكنيسة والتخلّص من الموروث اليونانيّ فيها. وقاد الحركة آنذاك المرّي والكاتب خليل السكاكيني. وكانت رياح القوميّة العربيّة آخذة في الانتشار، وهو ما عزز التوجّه العروبيّ

7. الرهبنة: هو نظام دينيّ يقضي بابتعاد شخص ما عن نهج الحياة العاديّ، والاعتزال عن الممارسات اليوميّة. وينضمّ المعتزل إلى دير يتقيّد بنهج تقسفيّ. وبمرور الزمن، تحوّلت بعض الأديرة إلى توفير خدمات تعليميّة واجتماعيّة كالمدارس والمستشفيات والمكتبات. واشترت أراضي في مناطق حضورها للعمل الزراعيّ وكذلك لإقامة المؤسّسات. وهكذا ازدادت أملاك الرهبانيّات والأديرة على مرّ الزمن.

في الكنيسة أسوة بقطاعات مدنيّة ودينيّة غيرها. وكانت تبرز على السطح، بين الفينة والأخرى، حركات أرثوذكسيّة تنادي بانتخاب بطريرك عربيّ بدلاً من يونانيّ. لكن ذلك لم يتحقّق قطّ بسبب سيطرة العنصر اليونانيّ من خلال جمعيّة تحمل اسم «أخويّة القبر المقدّس»<sup>8</sup> مخوّلة بانتخاب البطريرك، وليس بين أعضائها إلاّ قلة من العرب.

ومع اتّساع سياسات التضييق الإسرائيليّة على رؤساء الكنائس المسيحيّة، لدفعهم إلى التنازل عن الأراضي الوقفيّة التابعة لكنائسهم، رضخ بعضهم لهذه الضغوط ووقّع على صفقات مشبوهة أشرنا إلى بعض منها في ما سلف. إزاء هذه الحالة، انتظم عدد من المهتمّين بالحفاظ عن الأوقاف المسيحيّة في حركات (المجلس المركزيّ الأرثوذكسيّ - على سبيل المثال) في فلسطين /إسرائيل /الأردنّ للتصدّي لمشاريع البيع التي توجّه فيها أصحاب الاتّهام نحو البطريرك الأرثوذكسيّ الحاليّ. لكن وفاقاً للقوانين المعمول بها في البلدان الثلاثة التي ذكرنا آنفاً، ليس من صلاحية لأيّ تابع لهذه الكنيسة أو تلك أن يُقدّم طلباً بعزل رئيسه الدينيّ، أو أن يعترض على صفقة بيع أو إيجار لوقف أمام محاكم مدنيّة، إلاّ إذا كانت هناك شبهات في التصرف ضمن الإجراءات القانونيّة. والسبب في ذلك أنّ الأوقاف الكنسيّة برُمّتها مسجّلة باسم رؤساء الكنائس، كما بيّنا في الحالات الثلاث /الأشكال الثلاثة أعلاه.

أضف إلى ذلك أنّ شكوكاً بالغة نشأت بين الرئاسات الدينيّة وتابعيها بسبب هذه الأزمة، وكذلك بسبب قلة المعلومات التي تَرشح بشأن مصير الأوقاف التي يَعتبر التابعون للكنائس أنّها لأجدادهم الذين وقفوها على اسم الكنيسة لخدمة الشعب على مرّ الزمن.

إذا ثمة إشكاليّة قانونيّة من الصعب إيجاد حلّ لها ضمن منظومة القانون في إسرائيل، لأسباب عدّة غير محصورة في الجانب القضائيّ، بل تتعدّها إلى السياسيّ؛ إذ إنّ حكومات إسرائيل المتعاقبة، وكذلك السلطة الفلسطينيّة والحكومة الأردنيّة، تتبنّى سياسة الحفاظ على الوضع القائم، وعدم التداخل في عمليّات البيع والشراء وعقد الصفقات وتسجيلها رسميّاً ضمن الأطر القانونيّة، بينما حكومة إسرائيل تميل إلى تسريب أكبر مقدار من الأراضي الوقفيّة المسيحيّة، وبخاصّة تلك التي في القدس من منطلق تهويد المدينة.

تمتلك الكنائس المسيحيّة في فلسطين التاريخيّة عدداً كبيراً من الأوقاف، لدرجة أنّ التابعين إليها يجهلونّها. ووقّرت هذه الأوقاف عبر الأزمنة مصدر دخلٍ رئيسيّاً لتسيير شؤون وأحوال كلّ كنيسة، وكذلك لبناء مؤسّسات تابعة لها. ولكن في العقود الأخيرة، تتعرّض بعض الأوقاف إلى حالات بيع وتسريب من قبل القيّمين عليها، أو باسمهم لصالح شركات استثماريّة إسرائيليّة أو لمؤسّسات صهيونيّة (كالصندوق القوميّ)، وهو ما أدّى إلى اندلاع نزاع كبير بين أتباع الكنائس (وبخاصّة الأرثوذكسيّة من بينها) والرؤساء فيها. ويتّخذ النزاع شكلاً قوميّاً، بحكم أنّ الأرض فلسطينيّة وما عليها كذلك.

\* د. جوني منصور، مؤرّخ ومُحاضر في كليّة أورانيم، وعضو إدارة في مركز مدى الكرمل.

8. «أخويّة القبر المقدّس»: هي جمعيّة تضمّ رجال دين أرثوذكسيّين من رهبان وأساقفة وكهنة، يترأسها البطريرك الأرثوذكسيّ. أُسّست في العام 1545، واعترفت بها الدولة العثمانيّة. ولاحقاً اعترفت بها حكومة الانتداب البريطانيّ. ثمّ حكومات إسرائيل والأردنّ والسلطة الفلسطينيّة. وعمليّاً، لا تُشرف هذه الأخويّة على كنيسة القيامة فحسب، حيث القبر المقدّس، بل تُنتخب من صفوفها الأساقفة والكهنة. وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم الأعضاء هم من العنصر اليونانيّ. وحول هذه الأخويّة يدور الصراع إلى جانب قضايا الأوقاف وتسريبها.

Jadal

مراجعة كتب

## التعدُّدية الثقافية والليبرالية:

قراءة في كتاب ميخائيل كزيبي، «فخ التعدُّدية: الدين والدولة والعرب الفلسطينيون في إسرائيل»

مهتد مصطفى \*

تتضمَّن هذه الورقة مراجعة لكتاب البروفيسور ميخائيل كزيبي **فخ التعدُّدية: الدين والدولة والعرب الفلسطينيون في إسرائيل**. صدر الكتاب في العام 2020 باللغة الإنجليزية عن دار نشر جامعة كامبريدج. قُدمت هذه الورقة في اليوم الدراسي الذي نُظمه «مدى الكرمل»، بالتعاون مع «لجنة العمل للمساواة في قضايا الأحوال الشخصية» و «كيان - تنظيم نسوي»، الذي عُقد في الثالث من تموز المنصرم (2021)، تحت العنوان «الجنرد، الدين والدولة: قضايا الأحوال الشخصية والنضال النسوي الفلسطيني».

ينطلق كتاب البروفيسور ميخائيل كزيبي من محاولة نقد مقاربة التعدُّدية الثقافية في السياق الإسرائيلي، من المنظور الليبرالي للكاتب طارحًا مسألة الدين والدولة. ستتطرق الورقة إلى مسألتين في الكتاب، ومن ثمَّ ستناقش كلَّ مسألة منهما على حدة، وذلك على الرغم من كونهما غير منفصلتين ولهما علاقة بالحقل النظري الذي تطوّر في العقود الثلاثة الأخيرة بشأن التعدُّدية الثقافية ونقدها، وسؤال الدين والدولة والعلمانية.

**المقولة الأولى:** إنَّ التوق والشغف للاعتراف بالثقافة ومأسستها ضمن منظومة حقوقية ودستورية من خلال التعدُّدية الثقافية حدثت من خلال التضحية بقيم ليبرالية تتعلق بحقوق الفرد، وقيمة المساواة بين المواطنين كأفراد وهي جوهر النظرية الديمقراطية، إلى جانب تغييب هوية مدنية جامعة ومُجمّعة تكون بديلاً للفرد وخياراً للانعتاق من قيود المجموعة التي حصلت على التعدُّدية الثقافية، والتي تحوّلت، أي التعدُّدية الثقافية، إلى فخّ لليبرالية في عهد سياسة الاعتراف وسياسات الهوية. وقد كان النقد النسوي هو الأبرز في هذا الصدد، حيث نظرت كاتبة مثل نانسي فريزر -على سبيل المثال لا الحصر- للعودة إلى مفهوم العدل التوزيعي وكسر البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة، معتبرة أنَّ العدل التوزيعي له الأولوية على مفهوم الاعتراف بالثقافة.

**المقولة الثانية:** تتعلق بمسألة الدين والدولة، وهو سؤال يهودي في إسرائيل، ليس للمجموعة الفلسطينية دور فيها، حيث تجري التسويات في هذه المسألة داخل مجموعة الأغلبية وتهتميش الأقلية الفلسطينية. نشأ اتفاق الوضع القائم قبل عام 1948، عشية قرار التقسيم، وجاء نتيجة تسوية يهودية داخلية. أمَّا العلاقة بين سؤال الدين والدولة وسؤال التعدُّدية الثقافية، وهي جوهر كتاب البروفيسور كزيبي، فقد تبنت إسرائيل نظام الملل العثماني ووسّعته، مستخدمة إياه في بناء واقع مزيف من التعدُّدية الثقافية يستند إلى نوع من الاستقلالية الثقافية، وتحديدًا الدينية.

يناقش كزيبي مسألة تسويات الدين والدولة في إسرائيل وهامشية الفلسطينيين فيها، وهو ما يهّمنا في هذه المراجعة. جاءت هذه التسوية نتيجة صراع يهودي داخلي قبل قيام الدولة؛ فقد منحت إسرائيل نظام الملل المشوّه -بحسب رأيي- للعرب لأنها لا تريد لهم جزءًا من بناء الأمة من جهة (نظام الملل العثماني كان متقدّمًا أكثر من نظام الملل في إسرائيل؛ وذلك أنه أسس في أعقاب فكرة

المواطنة العثمانية المشتركة بعد الإصلاحات التي عُرفت بـ «التنظيمات»، ولأنها لا تستطيع منح استقلالية دينية في قضايا الأحوال الشخصية لليهود فقط ومنعه عن الباقين. وكان الحفاظ على جوهر النظام الإسرائيلي هو الدافع وراء إقرار هذه السياسة.

على أية حال، إسرائيل ليست تعددية ثقافية من منظور ناقد التعددية الثقافية ومزاعمهم النقدية للتعددية الثقافية، الذين يشيرون فقط إلى أعطاب في التعددية تنطبق على إسرائيل حتمًا، نحو: غياب الحق في الخروج من المجموعة نحو مجموعة مدنية أكثر رحابة، أي غياب خيار الخروج من ضيق المجموعة الدينية إلى رحاب المجموعة المواطنة المشتركة؛ قمع الحريات الفردية باسم المجموعة الثقافية؛ المس بجوهر المساواة بمنح نوع من الاستقلالية الدينية. وليست إسرائيل تعددية ثقافية بسبب ما أطلق عليه المفكر الألماني إكسيل هونت «سياسات الاحتقار»، أي الاعتراف بأجزاء من الثقافة أو التمييز في تمويل الاستقلالية الثقافية. ليس كل ما ذكرت، وهي التنظيرات الهامة ضد فتح التعددية الثقافية، يفكك التعددية الثقافية في إسرائيل.

يكن السبب الأساسي في انعدام التعددية الثقافية في إسرائيل في جوهر إسرائيل ونظامها السياسي والدستوري. إسرائيل لا يمكن أن تكون تعددية ثقافية في ظل تعريف نفسها كدولة يهودية، لأن الشرط الأساسي للتعددية الثقافية - على نحو ما يشير إليه الكاتب ويل كيمليكا - هو في نزع الطابع الإثني، وفي الحالة الإسرائيلية نزع الطابع الأيديولوجي للدولة، بحيث تكون الدولة محايدة لا تحدد العلاقة معها في الانتماء إلى طائفة أو مجموعة إثنية، إذ هنا يكمن الأساس الليبرالي للتعددية الثقافية وبدونه لا معنى للتعددية الثقافية الجوهرية إلا في كونها أداة في إدارة المجموعات، أو الطوائف في الحالة الإسرائيلية. حتى عندما أرادت إسرائيل تطبيق التعددية الثقافية في حيزات محددة، فعلت ذلك ضمن ميزان القوى غير المتساوي بين الأغلبية المهيمنة والتي تملك الدولة، والمجموعة الفلسطينية التي ترى الدولة في هوية أفرادها تهديدًا. فأية تعددية ثقافية في دولة ترى في هوية مجموعة فيها تهديدًا لها؟!

بذل باحثون إسرائيليون جهدًا نظريًا وبحثيًا كبيرين في العقود الثلاثة الأخيرة من أجل توطين التعددية الثقافية في السياق الإسرائيلي، مع علمهم بالعوام الناتج عن هذا التنظير. يولي تيمير - على سبيل المثال - أشارت إلى نوعين من التعددية الثقافية: التعددية الثقافية الرفيعة، وهي تسوية بين مجموعات ليبرالية؛ والتعددية الثقافية الغليظة، تلك التي تشمل مجموعات غير ليبرالية، محاولة فهم إسرائيل من خلالهما، منطلقًا من اعتبار أن الليبرالية هي المنظومة الأخلاقية الحتمية للمجتمعات. وهناك تنظيرات تشير أن إسرائيل هي نظام تعددية ثقافية بسبب اعترافها باللغة العربية (وهو ما نزع قانون القومية) ومنح الطوائف (والطوائف تسمية حديثة أنتجت في العصر الحديث، وسأستعملها هنا فقط للتوضيح) استقلالية في قضايا الأحوال الشخصية، فضلًا عن وجود تيارات تعليمية، وذلك على الرغم من أن التعليم العربي لا يصل إلى مرحلة الاستقلالية، وهو ما دون ذلك بكثير.

والحقيقة أن نظام الملل، وهو النظام الذي ينتقده الكاتب من موقعه الليبرالي، ومنه ينطلق في نقد التعددية الثقافية ونقد النظام الإسرائيلي، لم يؤسس حتى لحالة من الاستقلالية الدينية، ولا سيما عند المجموعة المسلمة، واقتصر على قضايا الأحوال الشخصية من خلال المحاكم الشرعية. لكن لم تشمل هذه الاستقلالية - على سبيل المثال - الاستقلالية في إدارة الأوقاف العربية والإسلامية، ولا حتى

في استقلالية تحديد فلسفة التعليم الديني، الذي بقي خاضعاً لأهداف التعليم الديني الحكومي في إقصاء البعد الحضاري عنه. لذا، لا أرى أن المسألة تتحدد في الاستقلالية الدينية المزيّفة التي تمنحها الدولة للطوائف، بل في مضامين هذه الاستقلالية والهيمنة عليها بما يخدم توجهاتها السياسية، فليست الهوية الإسلامية ما تريد الدولة تعزيبه مقابل الهوية القومية أو الوطنية، بل الهوية الطائفية، وشتان ما بين الأمرين. الهوية الإسلامية لها بُعد حضاري أوسع من الهوية الطائفية التي لا ترى إلا حدود الطائفة، وهذا ما تريده إسرائيل.

يقدم الكاتب قراءة معمقة وجادة في تفكيك التعددية الثقافية من خلال مقارنة بمسألة الدين والدولة، وفي انتصار للقيم الليبرالية وفكرة المساواة الجوهرية، والهوية المدنية التي تتيح أرضية مساواتية ومجالاً عمومياً مساواتياً لجميع المواطنين. وفي هذا الصدد، أعتقد أن تفكيك مفهوم التعددية الثقافية لا يأتي من أرضية علاقة الدين والدولة في إسرائيل بالدرجة الأولى على الرغم من أهميتها، بل من تعريف إسرائيل كدولة يهودية لا تستطيع فصل الدين عن الدولة، فمنذ نشوء الصهيونية وإسرائيل، ثمة عمليتان لم تستطع إسرائيل ولا الصهيونية الفكك منهما: علمنة الدين وتدين القومية.

من هذا المكان لا يمكن لإسرائيل أن تكون ليبرالية، ونقدها من المقاربة الليبرالية يفيد في حالة تفكيك هذه العلاقة نظرياً، وهذا يعني ألا تبقى إسرائيل كما نعرفها بل أن تصبح دولة جميع مواطنيها، أي ديمقراطية ليبرالية، لذلك مسألة الدين والدولة في السياق الفلسطيني داخل إسرائيل هي هامشية بالنسبة لهذه المسألة الجوهرية المتعلقة بجوهر النظام وطبيعته.

المسألة الثانية في هذا الصدد تتعلق بدور الدين في المجال العمومي، والسؤال المطروح هنا هو: هل يمكن لنظام الملل أن يكون جزءاً من الاستقلالية القومية، أو الحكم الذاتي الثقافي، والاعتراف بالفلسطينيين كمجموعة قومية، أم هو نقيض ذلك؟

في تصوّري، المنظومة الليبرالية التقليدية لا تفيدنا في ذلك، إلا إذا اعتبرنا أن الليبرالية فقط هي المنظومة الأخلاقية الوحيدة في هذا الصدد. ولكن سأتناول المجتمع العلماني الليبرالي الذي يُتيح للمنظومة الدينية المساهمة في بلورة المجال العمومي؛ فالمنظومة الدينية هي ثقافة مجموعات غير علمانية ترى في الدين منظومة مهمة في المجال العمومي مع حيادية الدولة، وهو ما أسماه هبرماس «مجتمع ما بعد علماني». ومع التحفظ من كلمة «پوست» هنا، لأنها ليست ما بعد، بل هي تطور تاريخي اجتماعي فشلت العلمانية فيه أو أخطأت أو لم تدرك أنه لا يمكن إقصاء الدين من المجال العمومي. ولكن ينطلق هبرماس من أن ذلك متاح في دول محايدة في المجال الديني، أي أن العلاقة بين الدولة والمواطنين لا تمرّ من خلال الطائفة أو الجماعة الدينية، ولا من خلال الجماعة القومية، بل من مفهوم المواطنة المتساوية بين جميع المواطنين كأفراد. إن فكرة النقاش التداولي الذي طرحه هبرماس في المجال العمومي تنطلق من فهم عقلائي للمصالح العامة، ودخول الدين كمنظومة قيمية في المجال العمومي تحدد أيضاً أشكال ممارسة التعددية الدينية وتعددية أنماط التدنّ وتنتجها، وليست فقط تعددية محصورة في علماني ديني. ويرى تشارلس تيلور أن الإيمان وعدم الإيمان ليستا منظومتين متصارعتين /متناقضتين، بل هما منظومتان باتتا تمثلان تجارب حياتية مختلفة وتعبّران عنها.

وهنا يؤكِّد منظر ما بعد العلمانيَّة على حيويَّة الدين في المجتمعات المختلفة، ولا يهملون إنجازاته المتراكمة على مستوى الهويَّة والأخلاق في مرحلة النيو\_ليبراليَّة تحديداً، وتشطِّي المجتمعات إلى أفراد الباحثين عن مصالحهم الفرديَّة، وهذا يتطلَّب ترجمة النقاش التداوليِّ إلى لغة عقلانيَّة علمانيَّة ودينيَّة معاً؛ أي الاعتراف المتبادل بالإنجازات التي حقَّقتها المنظومات الدينيَّة والعلمانيَّة.

ما ذكر أعلاه، لا يُعبر عن الحالة الإسرائيليَّة؛ فالمنظومات الدينيَّة والعلمانيَّة في المجال العموميِّ تكون من خلال حياديَّة الدولة، وكذلك الأمر مع التعدُّدية الثقافيَّة، وليس من خلال تأميم المؤسسات الدينيَّة أو السيطرة عليها، أو تجنيدها أو تعريف الدولة لذاتها من خلال مجموعة دينيَّة. لذا، يبقى هناك السؤال: هل نظام المِلل في صورته الحداثيَّة هو نقيض التعدُّدية في ظلِّ دولة حياديَّة، ترى فيه مجموعات غير علمانيَّة أنه جزء من هويَّتها؟

**\* مهتد مصطفى، المدير العامِّ لمركز مدى الكرمل، ومُحاضر مشارك في الكليَّة الأكاديميَّة بيت بيرل، ورئيس قسم التاريخ في المعهد الأكاديميِّ العربيِّ في الكليَّة نفسها.**

## مراجعة كتاب

فخر الدين، منير؛ وتماري، سليم. (2018). **الأوقاف والملكيّات المقدسيّة: دراسة لعقارات البلدة القديمة في القرن العشرين**. تقديم شادية طوقان. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، ومؤسّسة التعاون. 100 صفحة.

## أحمد عزّ الدين أسعد\*

يُعتبر الكتاب وثيقة علميّة رصينة رصدت الحالة الوقفيّة في البلدة القديمة في القدس، وأنواع الملكيّات فيها، واستخدام تلك الوقفيّات والأملك المقدسيّة وطبيعة الاستخدام الفعليّ لها. وسلّطت الدراسة الضوء على أهميّة الأوقاف في تعزيز الصمود المقدسيّ ومنع تسرّب الملكيّات في القدس إلى السلطات الاستعماريّة. هذا على مستوى الأهميّة المعرفيّة؛ أمّا الأهميّة المكانية للدراسة فهي من أهميّة المكان المبحوث، وهو البلدة القديمة في القدس برمزيّتها التاريخيّة، الثقافيّة، الجغرافيّة، الحضاريّة، والدينيّة. أمّا زمنيًّا، فأهميّة الدراسة تتلاقى في خطوط المواجهة المعرفيّة لتشتبك مع الرواية الصهيونيّة الإسرائيليّة الاستشراقيّة؛ من خلال التأميل العلميّ للحالة الوقفيّة في القدس في ظلّ الهجمة الصهيونيّة على القدس ومحاولات أسرلتها وعبرنتها. أمّا الكاتبان، فقد أضفيا على الكتاب أهميّة كونهما باحثين جادّين وعلميّين؛ فمنيّر فخر الدين (من الجولان السوريّ المحتلّ) متخصص في موضوع الملكيّات والعقارات، وقد أعدّ مشروعًا ضخمًا عن تسوية الأراضي في بيسان، وهو متخصص في موضوع الملكيّات والحيازة والأرض، وأمّا سليم تماري فهو عالم اجتماع فلسطينيّ، ومتخصص في شؤون الاجتماع الثقافيّ والتاريخ الاجتماعيّ لفلسطين ومدينة القدس بشكل خاصّ، وكان لهذا المزج بين التاريخ والتأريخ وعلم الاجتماع حضورًا كثيف وعميق في مبنى الكتاب ومتمنه.

أهميّة الكتاب  
والكاتبين

يتكوّن الكتاب من تمهيد وتقديم وثلاثة فصول. في التمهيد، بيّن الباحثان فخر الدين وتماري منهجيّة الكتاب التي اعتمدت على قاعدة بيانات لأنواع الملكيّات والمالكين وأوصاف العقارات واستخداماتها؛ وهي مستقاة من موادّ أرشيفيّة وبحث ميدانيّ، وجرى ربط الخرائط القديمة بالصور الجويّة الحديثة عبر تقنيّة نُظّم المعلومات الجغرافيّة، وقد بيّن الباحثان أنّ هذا الجهد البحثيّ المنهجيّ جاء كتراكم لعمل برنامج القدس لإعمار البلدات القديمة التابع لمؤسّسة التعاون ودائرة الخرائط في جمعيّة الدراسات العربيّة في القدس.

مبنى  
الكتاب

تفسّر شادية طوقان (مديرة برنامج القدس لإعمار البلدات القديمة) في تقديم الكتاب أهميّة بناء سرديّة تنقيبيّة لمرجعيات الملكيّات العقاريّة وأنواعها في القدس، وتشير طوقان إلى العمليّة الكولونياليّة لإنشاء حارة اليهود أو الحيّ اليهوديّ على حساب الحيّين الإسلاميّ والأرمنيّ، وأنّه بُنيّت مستوطنة حديثة مساحتها 110 دونمات، أي ما يقارب 13.2% من مساحة البلدة القديمة في القدس، وأقامت السلطة الاستعماريّة أعمال حفر وتنقيب واستخرجت آثارًا؛ ودمجتها في النسيج المعماريّ العمرانيّ

الحديث لوضع مسحة الأصالة إلى المستوطنة الصهيونيّة لإعادة تدوير الماضي والحاضر الفلسطينيّ والعربيّ في البلدة القديمة، بما يخدم الادّعاءات القوميّة اليهوديّة. وقد بيّنت طوقان الخلفيّة العمليّة لمشروع الدراسة وأسبابها المرتبطة بالتغيّرات في الحالة الفيزيائيّة والإنشائيّة والخدماتيّة لمباني البلدة القديمة ومشاكلها واحتياجاتها والوضع القانونيّ للملكيّات المباني في البلدة القديمة. وترمي الدراسة، وفق طوقان، إلى توثيق الوضع القانونيّ للملكيّات كما كانت قبل سنة 1967، باستثناء المباني والملكيّات التي هُدمت في بداية الاحتلال الإسرائيليّ (كحيّ المغاربة ومناطق أخرى)، وهذه الدراسة لا تشمل أيّ مبنى داخل الحرم القدسيّ الشريف (تستثني مساحة 144 دونمًا من البلدة القديمة -مساحة المسجد الأقصى).

يحتاج فخر الدين وتماري، في الفصل الأوّل الذي يحمل العنوان «التوثيق العقاريّ الحديث في فلسطين وملكيّات البلدة القديمة في القدس»، أنّ التوثيق المنهجيّ للملكيّات في حالات الاستعمار الاستيطانيّ، كحالة فلسطين، يمكن أن يكون أحد أسس الدفاع عن حقّ الوجود الفرديّ والجمعيّ للشعب الواقع تحت الاستعمار، وتعتبر المسوحات العقاريّة لأشكالها جملة من الغايات والمشاريع العمرانيّة والسياسيّة والاجتماعيّة المتعدّدة. فعلى سبيل المثال، في الدول الأوروبيّة هدفت السجّلات إلى السيطرة الرأسماليّة على الأرض المشاع، إضافة إلى هندسة أشكال متعدّدة من المجتمعات الاستيطانيّة خارج القارّة الأوروبيّة؛ أمّا في سياق الدول غير الأوروبيّة (كالدولة العثمانيّة) فقد دمجت بين الحدائنة والنظم العثمانيّة، وأهمّ ما يميّز الإصلاحات العثمانيّة (التنظيمات) بخصوص قانون الأرض ونظام الطابو هو أنّ نظام الحيازة العثمانيّ ظلّ مرتبطًا على نحوٍ قانونيّ ووثيق بالنظام الضريبيّ، ولم يفصل بين سجلّ الملكيّات والسجلّ الضريبيّ؛ وهذا له إسقاطات قانونيّة وإداريّة وسياسيّة عديدة، لكنّ دولة الانتداب البريطانيّ قرّرت الفصل بين النظامين، والقيام بمشروع «تسوية الأرض» لتثبيت سجلّ الملكيّات وتمييزه عن عمليّة الجباية الضريبيّة، وهذا أخضع المجتمع الفلسطينيّ لتحوّلات عميقة، اقتصادية وقانونيّة وسياسيّة، وجرى تسليح سوق الأرض.

علاوة على ذلك، يرى الباحثان فخر الدين وتماري «الملكيّة علاقة اجتماعيّة معقّدة وأطرًا تكنوقراطيّة ومشاريع سياسيّة، تتنافس فيها أو تتصادم فئات وقوى اجتماعيّة متنوّعة. ولا ينعكس ذلك على أثر أنظمة الملكيّة فحسب، بل على خصائصها التقنيّة والإجرائيّة أيضًا» (ص 17). وهناك تنوّع في الأدلّة التي تخصّ الملكيّة في فلسطين، فمنها ما هو إداريّ ماليّ (سجّلات الضريبة)، ومنها ما هو إداريّ قانونيّ (سجّلات الطابو، وسجّلات العقود التجاريّة)، أو قضائيّ (سجّلات المحاكم الشرعيّة)، أو أهليّ عرفيّ (الحجج، والعقود والاتّفاقات أو الأعراف الشفويّة بين الناس). وفي الحقبة العثمانيّة على فلسطين، لم يكن المزارع الفرد أساسًا لتصنيف قطع الأرض في السجّلات الضريبيّة ولم تكن الأرض موضوعًا للتوثيق، لكن الحقبة العثمانيّة القديمة كانت غنيّة بالسجّلات القضائيّة الصادرة عن المحاكم الشرعيّة والتي تخصّ فيها الأوقاف الذريّة والملك الشرعيّ من الأرض في ساحات المنازل والقصبات الخاصّة بالأماكن السكنيّة، لكن التحوّل نحو النظام العقاريّ الحديث في الأرض وعلى وجه الخصوص قانون الأراضي لسنة 1858 وقانون الطابو لسنة 1859، غيّر من واقع الملكية في البلاد. لقد شهدت فلسطين عدّة تحوّلات في المسألة العقاريّة -وبخاصّة في فترة الانتداب البريطانيّ-:

(1) تغيّرات تشريعيّة؛ وتلك تمثّلت في الكمّ الكبير من التعديلات والتطوّرات القانونيّة عبر ثلاثة عقود من الانتداب. (2) تغيّرات إداريّة؛ والمقصود مسوحات جغرافيّة دقيقة للأراضي والتسوية الميدانيّة لحقوق الملكيّة في الأرض، ومسوحات طوبوجرافيّة وتفصيليّة في المدن لغايات التخمين الضريبيّ.

وقد أدت تلك التغيرات إلى تغيير مفهوم السيادة وإخضاع أهالي فلسطين إلى مكانة سياسية كسكان لا كمواطنين أصحاب سيادة، وذلك ساهم في تكوين النشاط الاستعماري الاستيطاني الصهيوني. وجرى استحداث نطاق الإجراءات البيروقراطية والقضائية في مسألة إثبات الحقوق وتسجيلها، أسهمت في إنكار أجزاء من الواقع القانوني العرفي وتأثرت مجتمعات الأرياف البدوية والفلاحية وحقوقها في ممارسات المشاع والرعي بتلك التغيرات.

وقد تعاملت إسرائيل بنهجين تجاه موضوع الملكية وفق منطق حاييم ساندرج (باحث قانوني إسرائيلي). النهج الأول هو الاعتراف بالواقع القانوني القائم، بما في ذلك سجلات التسوية الأردنية، لكن مع تعديلات قضائية وإجرائية؛ حيث يمكن للمحاكم الإسرائيلية نقض قرارات التسوية الأردنية بأثر رجعي في حال معارضتها الصالح العام والقانون الإسرائيلي. أما النهج الثاني، فهو المصادرة المباشرة بحجة المصلحة العامة، مثل تنفيذ مخططات استيطانية وتحويل المشهد العمراني في حارة المغاربة. وأشار الباحثان في نهاية الفصل إلى مصادر دراسة التاريخ العقاري في المدن وهي: سجلات العقود والحجج؛ سجلات الأوقاف؛ البيانات الضريبية؛ التصوير الجوي؛ نظم المعلومات الجغرافية؛ المسح الميداني.

بيّن الباحثان في الفصل الثاني، الذي يحمل العنوان «العقارات الوقفية في البلدة القديمة»، تمايز البلدة القديمة في القدس عن جميع المدن العربية والإسلامية بهيمنة العقارات الموقوفة خيرياً وذريراً على المشهد العقاري، إذ بلغ عدد العقارات من مختلف الفئات الوقفية ما نسبته 51% من عدد العقارات الكلي من عقارات الأحياء (الإسلامي؛ المسيحي؛ الأرمني)، باستثناء الحي اليهودي الموسع الذي لم تتطرق إليه الدراسة. أما من ناحية مساحة هذه العقارات، فإن مجموعها يبلغ 66% من مجمل مساحات العقارات في الأحياء الثلاثة المذكورة، باستثناء الحرم الشريف الذي تبلغ مساحته 144 دونماً، كما أنّ قرابة ربع العقارات الوقفية موزعة على الأوقاف العائلية (الوقف الذري)، ويُرصد ريعها لمنفعة مصالح خاصة وخيرية ولمصلحة بعض عائلات مقدسية من المسلمين والمسيحيين.

يعود ذكر الممتلكات الوقفية في القدس إلى الحقبة الأيوبية، وبخاصة إلى ما بعد تحرير المدينة من الغزو الصليبي. أما التوثيق الأهم للوقفيات، فوجد في العهد العثماني في القرن السادس في سجلات المحاكم الشرعية وسجلات الدفتر الخاقاني. ويشير الباحثان إلى أهم الأوقاف الذرية الخاصة بالعائلات (نحو: الخطيب؛ الأنصاري؛ الحسيني؛ الخالدي؛ البديري...)، وإلى أنه لا يقتصر الوقف الذري على أملاك المسلمين، بل يشمل أيضاً عائلات يهودية ومسيحية، وتبلغ الأوقاف المسيحية الخيرية والذرية نسبة عالية من مجمل العقارات الوقفية في مدينة القدس، وقد قدرها الباحث زياد المدني بـ 48% من مجمل العقود الوقفية الذرية في مدينة القدس، إلا أنّ الأوقاف الخيرية في مدينة القدس أكبر مساحة، وذلك لحيازة الأديرة والكنائس على نسبة عالية من العقارات الوقفية الخيرية. كذلك يتضح أنّ هناك اختلافاً مهماً في الوقف الذري بين أوقاف المسلمين وأوقاف المسيحيين، حيث تضاف في حالة الوقف المسيحي شروط تتعلق بمصير الوقفية لا وجود لنظير لها في الوقف الإسلامي.

تُصنّف الأوقاف ضمن صنفين: الأول هو الأرض الوقفية المحبوسة للانتفاع الخيري العام، وتلك الموقوفة للمنفعة العائلية (الوقف الذري)، والصنف الثاني هو الأوقاف الصحيحة المبنية على الأرض المملوكة. والأوقاف غير الصحيحة هي أراضٍ ميريّة في الأصل رُصد ريعها لمنفعة أشخاص أو مؤسسات خيرية مع بقاء ملكيتها لبيت المال. وقد بيّن الباحثان تعاطف الوقفيات الخيرية والذرية في الفترة العثمانية المتأخرة، وخلال فترة الانتداب البريطاني، ومنذ احتلال إسرائيل بعد سنة 1967. ففي

فترة الانتداب، قام المجلس الإسلامي الأعلى بشراء مساحات واسعة من الأراضي والعقارات وتحويلها إلى وقفيات استباقاً لاحتمال تسربها إلى جهات صهيوتية، واستعدادات عملية تسجيل الوقفيات في القدس وتيرتها بعد الاحتلال الإسرائيلي للمدينة، وكان الاهتمام المقدسي بالوقف كأحدى الطرق الرئيسية لتدعيم صمود المؤسسات العربية في القدس. ولقد واجهت السلطة الإسرائيلية الأوقاف المقدسية بعدد من الإجراءات، أهمها: مصادرة الأراضي الموقوفة عن طريق إعلان المنطقة التي أقيمت عليها ذات أهمية أمنية لأغراض عسكرية، أو الإعلان عن الأملاك أنها أملاك متروكة لأن القيم أو المتولي أو العائلة المالكة لها أصبحت في حكم الغائبين بموجب التعريفات الإسرائيلية؛ الإعلان عن الأراضي الموقوفة أنها أراضٍ ميريّة، واعتبار تسجيلها كوقف غير صحيح، كما اعتمدت السلطة الإسرائيلية وسائل عديدة للحدّ من زيادة الأوقاف في القدس.

تُشكّل مُجمَل الأملاك الخاصّة في البلدة القديمة من القدس ما ينيف على الربع (28%) من مُجمَل مساحة العقارات الضريبية، وهي نسبة متدنية مقارنةً بالفئات الاجتماعية المتشابهة في البلدات القديمة الأخرى في فلسطين وبلاد الشام. وتشمل مُجمَل الأملاك الوقفية 66% من مُجمَل مسطّحات مساحات البلدة القديمة، ويحتلّ الوقف الذريّ 16% من المساحة الكلية للأحياء (الإسلامي؛ المسيحي؛ الأرمني). نصف المساحات الوقفية العائلية تُستخدم للسكن، والنصف الآخر يُستخدم مرافق تجارية. كذلك هو الشأن في استخدام الملك الخاص؛ فنصفه للسكن ونصفه للأغراض التجارية، وهذا ما يثبت أنّ هناك تشابهاً غير قليل بين الأوقاف الخيرية المسيحية والإسلامية في الاستخدامات، وتتركز الأوقاف الخيرية المسيحية في طائفتين هما الأرثوذكس والأرمن.

يورد الفصل الثالث، الذي يحمل العنوان «معالجة البيانات»، كمّاً كبيراً من الجداول الإحصائية والصور الجوية والرسوم البيانية، وهنا سألخص بعض أهمّ النتائج في هذا الفصل. تبلغ مساحة الحي الإسلامي من المساحة الجوية للبلدة القديمة 51%، بينما الحي المسيحي يشكّل 30% من تلك المساحة. أمّا الحي الأرمني فيمثّل 12% من مساحة البلدة القديمة. كذلك يتبيّن أنّ 95% من القطع مساحتها أقلّ من 500 م<sup>2</sup> (نصف دونم) بإجماليّ مساحة تبلغ 50% من المساحة الكلية، في حين أنّ 5% من القطع فقط تقع كل منها فوق 500 م<sup>2</sup> لكن مساحتها مجتمعةً تشكّل نصف مساحة حيّز الدراسة، وهذا يدلّ على وجود تفاوت كبير في نمط الحياة العقارية؛ إذ إنّ عددًا قليلاً من الممتلكات الكبيرة يحتلّ معظم حيّز المدينة العمراني، كما تتوزّع القطع الغربية بحسب فئات الملك وفق نسبتها بالدونمات من مجموع المساحة الجوية على النحو التالي: أملاك دولة 4%؛ بلدية القدس 1%؛ حارس أملاك العدو 2%؛ وقف إسلامي لا يشمل الحرم الشريف 7%؛ وقف ذريّ 16%؛ وقف كنسيّ 34%؛ ملك خاصّ 28%. أمّا المساحة الكلية للعقارات الوقفية بكلّ فئاتها، فهي تبلغ 67%، وغير الوقفية 33%، والعقارات الوقفية مع الحرم الشريف تبلغ 73%، مقابل العقارات غير الوقفية التي تبلغ نسبتها 27%.

أمّا بشأن استخدامات الوقف في البلدة القديمة، فهي تُستخدم لأغراض السكن والتجارة. يُستخدم للسكن 38% من عدد القطع، و 52% من المساحة لأغراض التجارة، وتشغل 54% من عدد القطع، و 13% من مساحتها. كما يتبيّن أنّ فئة أملاك الدولة مخصّصة للخدمات العامة، بينما أملاك بلدية القدس مخصّصة للاستخدام التجاري والخدمات العامة والسكن، وأملاك «حارس أملاك العدو» تُستخدم للتجارة والسكن، وتتوزّع الاستخدامات في الملك الخاصّ تقريباً مناصفة بين التجاريّ والسكن، وفي الوقف الإسلاميّ برز الاستخدام التجاريّ وتلاه استخدام لأغراض السكن، كما

تقع معظم قطع الوقف الذريّ في الاستخدام التجاريّ ومن ثمّ للسكن. أمّا توزيع استخدامات الوقف الكنسيّ التجاريّ فيبلغ 13% من المساحة، والسكن 38% من المساحة والمؤسّسات الدينيّة والتعليميّة والكنائس 21% من المساحة، ويقع 23% من المساحة تحت فئة الاستخدام المشترك.

يُعتبر الكتاب وثيقة علميّة هامّة في توثيق الملكيّات في البلدة القديمة في القدس، وهو كتاب يفتح الباب لدراسات أخرى مقارنة ونقدية للعقارات والملكيّات في القدس. وقد امتاز الكتاب بتنوّع وتعدّد في المصادر الأوّليّة والثانويّة، وتنوّع في لغات المصادر (عربيّ؛ إنجليزيّ) وكُتابها (فلسطينيّين؛ إسرائيليّين؛ أجنبيّين...). ويبيّن الكتاب أهميّة الاهتمام بالوقف ودراسته، لكون الوقف ذا دور مركزيّ في تعزيز صمود المقدسيّين والمحافظة على عقاراتهم ومنع تسرّبها إلى دولة الاستعمار الاستيطانيّ «إسرائيليّ». بيّد أنّه ثمة بعض الملاحظات النقدية على الكتاب. على سبيل المثال، في الصفحتين 21-22 سُرحت التحوّلات التي حصلت في الحقبة البريطانيّة في نظام التسجيل والتخمين والتنظيم العمرانيّ وضريبة الأملاك وإصدار الخرائط وغير ذلك، لكنّ الباحثين أهملوا الحقبة الأردنيّة وتحوّلاتها وأثرها على الملكيّات والعقارات في القدس، باستثناء إشارتهم إلى القانون الأردنيّ ذي الرقم 11 لسنة 1954 (داخل مناطق البلديات والمجالس المحليّة) وتعديلاته، دون أن يشرحا تلك التحوّلات وماهيّتها وسياقاتها ومآلاتها على حالة الملكيّات والعقارات في القدس. كما أغفل الباحثان وضع خاتمة للكتاب يلخّصان فيها محاجة رئيسيّة بشأن العقارات والملكيّات في القدس، ودون أن يضعوا في تلك الخاتمة أفقًا لبحث جديد بخصوص القدس، أو أن يستشرّفوا فيها مستقبل العقارات والملكيّات في القدس.

## مناقشة الكتاب

\* أحمد عزّ الدين أسعد، باحث في الدراسات العربيّة والإسرائيليّة؛ صدر له مؤخرًا كتاب "بلاد على أهبة الفجر: العصيان المدنيّ والحياة اليوميّة في بيت ساحور".



**مدى الكرمل**

المركز العربي للدراسات  
الاجتماعية التطبيقية