© أوراق فلسطينية

تصدر عن مؤسسة ياسر عرفات

رئيس التحرير: يحيى يخلف

مدير التحرير: غسان زقطان

مستشارا التحرير: فيصل دراج، الياس خوري

يشارك في التحرير: فيصل حوراني
عبد الفتاح القلقيلي
أحمد نجم

ادارة: وليد قنة

التصميم الفني والإخراج: عاصم ناصر

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة ياسر عرفات

ISBN 978-9950-375-04-8

AWRAQ FELASTINIA

أوراق فلسطينية

فصليّة فكريّة عربيّة تصدر عن مؤسّسة ياسر عرفات

العدد «٢٧» صيف ٢٠٢١

المراسلات:

العنوان: ص. ب: ٥٧٣

رام الله – فلسطين

هاتف: ٢٩٥٧٣٧٣ – ٩٧٠٢ + / + ٩٧٠٢ – ٢٩٥٧٣٧٢ – ٩٧٠٢ +

Email: awraq.falastinya@gmail.com

www.yaf.ps/awraqfelastinia

الاشتراكات السنوية:

٥٠ دولاراً للأفراد، ٨٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)

ترسل الاشتراكات شيكاً إلى العنوان البريدي أو حوالة بنكية على حساب المؤسسة:

البنك العربي

رام الله – فلسطين

فرع الماصيون

رقم الحساب: ٥١١ – ٤٨٠٢٥٢ - ٩٠٩٠

Ps 57 arab00000000090904802525 10

الفهرس

الافتتاحية

٧ **لا نفقد الأمل**

أوراق فلسطينية

١٣ **القدس ... السير عبر الجدار إختلاق ذات وإختراع مدينة ... «إصطناع الزمان والمكان»**

شذى يحيى

٢٧ **حارة المغاربة في القدس: أنشأها صلاح الدين الأيوبي.. ومحاها الاحتلال الإسرائيلي**

عزيز محمود العصا

٣٩ **المقاومة الشعبية بنكهة مقدسية: هبة الشيخ جراح نموذجا**

بيسان عدوان

أوراق عربية

٥١ **الاستخدامات المختلفة لمصطلح «السلام» في الخطاب الإسرائيلي**

عليان الهندي

٦٣ **السياسة الأميركية الجديدة في عهد بايدن**

عبد الغني سلامة

٧٣ **في التحرر المعرفي: مساهمة أولية في تشكيل إطار تفكير فلسطيني**

د. وليد سالم

٨٣ **من هو اليهودي؟!**

أحمد الدَبَشْ

الآراء الواردة تعبر عن رأي الكتّاب، وهي لا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة.

الفهرس

أوراق ثقافية

١٠١ **الظل والقصيدة**

هل ثمّة فنّ اسمه «الشّعر»: الظلّ والقصيدة

منصف الوهايبي

١٢١ **مختارات من الشاعر الاكوادوري الفلسطيني "غابرييل لاتا كونجا"**

العتمة اسمٌ فقط

ترجمة أحمد يعقوب

١٣١ **عن «الفيلم الفلسطيني الأول»**

يوسف الشايب

١٤٧ **حول الثقافة والمثقف**

عبد القادر ياسين

١٥٧ **لهو الإله الصغير لطارق الطيب: المضمون الذي استدعى الشكل**

تحسين يقين

١٦٧ **القدس في الشعر العالمي**

إعداد وترجمة: الحسين خضيري

لا نفقد الأمل

تواجه القضية الفلسطينية حرب استنزاف تشنّها قوات الاحتلال والمستوطنون بدعم من حكومة بينيت اليمينية العنصرية المتطرفة، هدفها التوسع الاستيطاني وضم المزيد من الأراضي، والعمل على تهويد القدس، وتوسيع المستوطنات، ومواجهة المقاومة الشعبية الفلسطينية بإطلاق الرصاص الحي وارتكاب جرائم القتل، والعمل بكل ما من شأنه الإجهاز على الاتفاقيات الموقعة لحل الدولتين.

ويواجه الشعب الفلسطيني وقواه الحية والحركة الوطنية الفلسطينية هذه الحرب بالصمود والتمسك بالحقوق الثابتة وبقرارات الشرعية الدولية والقانون الدولي، واطلاق المقاومة الشعبية في جميع الساحات.

وتسعى القيادة الفلسطينية بعمل سياسي واسع من أجل استعادة المبادرة ومن أجل حشد دولي يعيد للقضية الفلسطينية مكانتها ويعيد الاعتبار للقانون الدولي، ويحمي الحقوق الوطنية الثابتة، وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة، وذلك من خلال إعادة الدعم العربي من جهة باعتبار العامل العربي يكتسب أهمية كبرى، ومن جهة التوجه الى الشرعية الدولية لايجاد مرجعية دولية هي الرباعية الدولية، حيث لا تستفرد أميركا وحدها كمرجعية وحيدة، وخصوصا بعد أن استفرد الرئيس دونالد ترامب بما سمي صفقة القرن التي الحقت أفدح الأضرار بالقضية الفلسطينية وبالقانون الدولي والشرعية الدولية.

بالرغم من الصورة القاتمة للوضع السياسي الإسرائيلي، والوضع الملتبس في الفضاء العربي،

والملفات التي تنشغل بها إدارة الرئيس الأميركي بايدن، بالرغم من ذلك فإنّ القيادة الفلسطينية تبادر وتنشط في بناء مرجعية تعيد الاعتبار للقانون الدولي، ولعلّ القمة التي شاركت بها مصر والأردن وفلسطين شكلت نواة أولى لحشد عربي يعيد العافية الى الوفاق العربي، ويعيد الإلتزام العربي بالقضية الفلسطينية.

إنّ فكرة تكريس مرجعية جديدة للحل السياسي، حل الدولتين وفق حدود عام ١٩٦٧ وقيام الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس، وحل قضية اللاجئين حلا عادلا، فكرة تكريس مرجعية جديدة ممثلة بالرباعية الدولية (الولايات المتحدة، روسيا، الاتحاد الأوروبي، الأمم المتحدة) وهي المرجعية التي كانت وستظل الجهة الدولية التي يمكن أن تحافظ على القانون الدولي والشرعية الدولية، والحل العادل لعملية السلام.

لا يفقد الشعب الفلسطيني الأمل، ففي هذا العالم متغيرات والوضع الدولي متغيّر وليس ثابتا، والقضية الفسطينية عادلة، ولعلنا نتابع الحراك داخل الولايات الأميركية، حيث تعلو أصوات المجتمع المدني الأميركي بالتنديد بالسياسات الإسرائيلية العنصرية، وبروز تحوّل رسمي لدى إدارة بايدن فيما يتعلق بإعادة القنصلية الأميركية في القدس، وإعادة دعم الأموال لمؤسسة الأونروا لغوث وتشغيل اللاجئين، وبعض التصريحات الإيجابية بشأن حل الدولتين.

نحن كشعب فلسطيني لا نفقد الأمل، فقد فشلت على مدى قرن من الزمن كل المشاريع المشبوهة لتصفية القضية الفلسطينية، وكان آخرها مشروع دونالد ترامب المسمى بصفقة القرن.

بوحدتنا وتمسكنا بحقوقنا، ومقاومتنا الشعبية، وحرصنا على الحرية والديموقراطية، وتنشيط العمل السياسي في محيطنا وحيث توجد الأخلاقيات الثقافية والإنسانية، نستطيع أن نمتلك الإرادة لإحقاق حقوقنا، والوصول الى قيام دولتنا، والقدس عاصمتها.

لا مستقبل لسياسة الفصل العنصري الإسرائيلي، وقد سئم العالم من هذه السياسة التي تعبر عنها الأحزاب اليمينية العنصرية الصهيونية .

بالمزيد من الصمود والكفاح الشعبي، والعمل السياسي المبدع والخلاّق، وعلاقاتنا العربية القائمة على حلاوة الانسجام لا مرارة التباين، وعلاقاتنا الدولية القائمة على الشرعية الدولية والقانون الدولي، واسهامنا في تعزيز القيم الانسانية، قيم الحرية والعدل والمساواة والسلام العادل، بهذا كله سنكون شعبا حقق حقوقه المشروعه وانضم الى القوى الأخلاقية والإنسانية في هذا العالم .

هيئة التحرير

أوراق فلسطينية

القدس ... السير عبر الجدار
إختلاق ذات وإختراع مدينة ... «إصطناع الزمان والمكان»

شذى يحيى*

« لا بالقدرة ولا بالقوة، بل بروحي قال رب الجنود»

(زكريا – ٦٠)

« كان يأمل بالاستقامة، وها هي الدماء تراق! كان يأمل بالعدالة، وها هي صرخات الاستغاثة تتعالى! الويل لمن يضيف منزلاً إلى منزل ويجمع حقلاً إلى حقل إلى درجة ينتفي معها المجال»

(أشعيا ٥ -٧ -٨)

« المخيلة دائماً تتوق إلى الشيء الحقيقي ... ولتحصل على ذلك لابد من إعادة إختلاق المزيف».

أمبرتو إيكو

«فكرة السير عبر الجدران دائما ما كانت إبتكاراً يتجدد في كل معركة مدينية على إمتداد التاريخ».

شارون روثبارد (معماري إسرائيلي)

إختراق الجدار المحيط بأي مدينة دائماً ماكان علامة إنهيار وسقوط الدولة ولذلك فهو دائماً ما يرتبط بإنتهاء السيادة وفناء الحضارة تمهيداً لقيام حضارة أخرى ولذلك كانت النقطة المفصلية في أي حرب حصار على مر التاريخ هي هدم هذا الجدار، وبذلك فإن الانتصار دائماً ما كان مرتبطاً بهندسة هذا الجدار وإختراقها وتقويض هذه الهندسة الكلمة الفصل في إنهاء

* باحثة وأكاديمية من مصر

حياة لتحل محلها أخرى، ومحو أسلوب حياة وثقافة لزرع أخرى محلها، في العصور السحيقة كان هدم الجدار المادي الحجري ودك المعالم يكفي لفعل هذا. في العصور الحديثة، وفيما يخص القدس بالذت وفلسطين في العموم أصبح لزاماً إستخدام وسائل أكثر تعقيداً وتقنيات مادية ومعنوية أكثر تطوراً لإعادة تخليق المكان بذاته ومحو تاريخه لكتابة تاريخ آخر محله وصناعة زمن وهمي بخلق إرتباطات لا وجود لها لتحويل الجذور الهوائية القائمة على قصص ومخيلات مستمدة من كتب قديمة بلا سند تاريخي واضح لجذور أرضية راسخة في التراب الفلسطيني وتحويله لتراب عبري رغم أنفه، أو كما قال ديفيد بن جوريون «الحق اليهودي في فلسطين .. مني على حفرنا التربة بأيدينا»، ولأن حفر التربة في حد ذاته لم يستطع أن يثبت أن لليهود حقاً أكثر من غيرهم في فلسطين كان تغيير معالم التربة هو الحل، صناعة الجغرافيا لتُوائِم التاريخ المختلق كان الحل، وقد تم هذا على مراحل ومنذ نهاية القرن التاسع عشر.

اليوم تسعى السلطات الإسرائيلية لوضع اللمسات الأخيرة على مشروع العاصمة الأبدية «أورشليم» لتعلن النصر النهائي فالقدس هي «عنوان الإحتلال» كما يقول الناشط الإسرائيلي جيف هالبر ولهذا فلابد أن تعكس روح الدولة فهي بؤرة الروح هي جوهر هذا الكيان لذلك فلابد أن لاتشوبها شائبة وجود ثقافة أخرى أو حضارة ثانية ولا نمط حياة مختلف.

إسرائيل دولة عنصرية ضد الحجر كما هي ضد البشر بدعوى مظلوميات شتى تبرر بها أحقيتها في العنصرية ككل الإستعماريين، كما يقول سارتر «ليس هناك مستعمرين أشرار وآخرين صالحين، بل هناك استعماريون لا أكثر ولا أقل»، عنصرية إسرائيل هذه المطبوعة في الواقع نفسه على شكل المؤسسة الحاكمة وهيئاتها القضاء – المحليات – السلطة التنفيذية والتشريعية - في الوضع السياسي والإجتماعي ومؤسسات التبادل والإنتاج لمواطني ما يسمى بالدولة كما تدعم بعضها البعض وتدعم نفسها أيضاً بمنظومة من العوامل الثقافية القائمة على محاولة خلق نسيج فكري وفني ومعماري واركيولوجي مختلف يدعم ويبرر وجود هذه الدولة بحيث تبقى وتزدهر كمحاولة زرع عضو في جسد واستعمال مثبطات للمناعة حتى يتقبله هذا الجسد، وصناعة أورشليم فوق القدس هو الشكل الأوضح لمعرفة هذا

النسيج المختلق المكرس لصناعة حقائق من الزيف.

ما تبقى من القدس اليوم مهدد بالإزالة ليكتمل شكل أورشليم دون أدنى مقاومة إلا من أهلها المقدسيين الذين لا يملكون الكثير ليفعلوه أمام سطوة الدولة الإسرائيلية وترسانة قوانينها التي صيغت منذ الإنتداب حتى اليوم وبدون أي رغبة في المساعدة أو حتى الفهم من العرب أو العالم، قبل أكثر من عام على حادثة الشيخ جراح وسلوان صرح فنان تشكيلي مصري شهير برغبته في زيارة القدس بدعوة من هيئة فلسطينية في مبادرة فردية منه لتوثيق الحياة والناس والجدران والثقافة المقدسية التي لو استمر الوضع على ما هو عليه سوف تذوب في غياهب النسيان وتعرض لهجمات شرسة واتهم بالتطبيع والتحايل للتعامل مع العدو والسعي وراء الجوائز العالمية ....إلخ، فيما بعد عند سؤاله لماذا ألغى المشروع؟!! قال أنه ليس بهذه القوة للوقوف أمام مثل هذه الإتهامات (وهو محق) وكان هذا معناه ضياع فرصة لتوثيق حالة على الأرض وعرضها أمام العالم بأن هناك بشر وثقافة وكيان وروح على وشك الهدم والإزهاق وليس مجرد حجارة بيوت عشوائية مشوهة سوف يتم إحلالها بحدائق وجنان مزهرة.

إسرائيل تقدم أهالي الأحياء المزالة على أنهم حفريات ترفض التطور والتقدم بل ربما النظافة والمدنية كما تصرح المتحدثة الرسمية بإسم بلدية القدس، لكن وضع ختم دولة الاحتلال على وثيقة السفر هو العار وهو الأهم وليس ترك الساحة خاوية للرواية المختلقة وترك القدس لمصيرها بنفس منطق أن محاولة الحفاظ على إثبات وجود الثقافة هو تطبيع وتجاهل فرق الدراجات العربية التي شاركت في سباق أورشليم للدراجات والمشاركة في الفاعليات التي أقيمت في المدينة وليس مجرد الإعتراف بالكيان الصهيوني أو اللعب في محفل دولي أمام لاعبين مجندين في جيش الدفاع بل وإستضافتهم وإعتبارها كأنها لم تكن وتلبية أي دعوة قادمة من هؤلاء الغير مطبعين لفعالياتهم ومحافلهم ربما بمنطق جحا «مادامت النار بعيدة عن بيتي فلا بأس»، مثل هذه الوقائع تدل على مدى فهم الصهاينة لأهمية البعد الثقافي البصري بالذات في معركة الوجود هذه ومدى جهل المثقف العربي القومي به في العموم وفي مسألة القدس بالذات.

منذ البداية كانت مخططات التغيير والإحلال في المدينة المقدسة تتجنب قدر الإمكان هدم منزل لإحلال منزل آخر محله بل كان الأغلب الهدم لإقامة طرق وحدائق كما يقول شارون روثبارد «في هذه الحرب ومنذ ما قبل معركة إحتلال يافا عام١٩٤٨م إعتمدت دائماً استراتيجية تحويل الجدران إلى طرقات، هكذا يتوازى القتال في المدينة ومن أجل المدينة مع إمكانية إعادة تفسير المدينة».

هرتزل أراد القدس حصناً للثقافة الغربية في مواجهة البربرية على حد قوله «إذا إستطعنا الحصول على القدس وكان مازال لدي القدرة والحيوية في هذا الوقت فسوف أبدأ بتنظيفها وإزالة كل ماهو غير مقدس أنقل منازل العمال خارج المدينة، أفرغ أعشاش القذارة !! وأهدمها وأحرق كل الخرائب وأنقل الأسواق إلى أماكن أخرى، ثم إعادة الطراز المعماري القديم بقدر الإمكان، وبعد ذلك سأبني حول الأماكن المقدسة مدينة مريحة بمرافق جديدة»، خطة هرتزل هذه بملامحها العريضة مازالت سارية حتى الآن وما قاله كان أحد مراحل الخطة الإمبريالية لإعادة المدينة المقدسة للحياة، فعندما تم إنشاء صندوق فلسطين للاستكشاف من قبل الحكومة البريطانية في العام١٨٦٥م حدد هدفه الرئيس بأنه البحث والتقصي المنظم في علوم الآثار والطبوغرافيا والجيولوجيا والجغرافيا الفيزيائية والسلوكيات والعادات في الأرض المقدسة لمطابقتها بالرواية الإنجيلية. الصندوق الذي أنشأ قبل عشرين عاماً كاملة على إنشاء الجمعية الإستكشافية المصرية وأربعة عشر قبل إنشاء مجمع الدراسات الهيلينية عكس رغبة إنجلترا التقية في إعادة إحياء أسطورة الأرض المقدسة تحت رعاية الإمبراطورية حامية المسيحية وحاملة لواء مملكة الله في الأرض.

ما يفسر أنه وبعد ثلاثة أسابيع فقط من سقوط القدس تحت الإحتلال البريطاني وفي ٩ديسمبر ١٩١٧م فور تعيين الكولونيل رونالد ستورز حاكماً عسكرياً للمدينة كان أول مرسوم يصدره هو إعداد تقرير هندسي عن البنية التحتية والمعمارية، ستورز كان ينظر لنفسه على أنه أحد فرسان المعبد الصليبيين ووضع نفسه خليفة لهيرود وحكام القدس التوراتيين، كان يؤمن جداً بأن عودة اليهود لفلسطين هو فعل خلاص وعدالة تاريخية كما أن وجودهم فيها

هو مصلحة تاريخية للإمبراطورية البريطانية كنقطة مضيئة صديقة ومتحضرة وسط بحار من العرب الهمج وأعداء التقدم، هو أيضاً كان ينظر لنفسه كرائد كولونيالي أبيض يسعى لعصرنة الشرق المتخلف ليلحق بقطار المدنية والتقدم، ما ساعد ستورز على تقمص هذه الشخصية أن المدينة المهزومة كانت في حالة يرثى لها فقد تحولت بفعل الحرب والحصار من حاضرة عالمية إلى مجموعة من أكواخ الخشب والصفيح والقمامة وأغرقتها مياه الصرف بعد أن لجأ إليها الهاربون من جحيم المعارك من أنحاء فلسطين، ستورز أوصى في تقريره بكسوة المباني القائمة في القدس بالحجر الجيري وتنظيف السور من القمامة وأكشاك الصفيح ومخلفات الأخشاب وبإنشاء حديقة ضخمة تمتد حول محيط المدينة كما حظر إستعمال مواد الجبس والطين والحديد المطروق وإقامة الخيام داخل المدينة قاصراً البناء على الحجر الجيري الذهبي والرمادي والذي نسب بعد ذلك إلى المدينة وأطلق عليه إسم الحجر المقدسي، هذا المنع كان العقبة الأولى التي وضعت أمام أغلب أهالي القدس للبناء داخل المدينة فالتكلفة الضخمة للبناء بالحجر إضافة لوجوب الحصول على تراخيص والإلتزام بمواصفات جعلت من المستحيل أمام فقراء المقدسيين بناء منازل ودفعتهم للخروج من المدينة، بعد ذلك استدعى ستورز كليفورد أشبي أحد أهم واضعي أسس الهندسة الاستشراقية للاستفادة منه في إعادة إعمار المدينة، وبالتعاون معه أسس في العام١٩١٩م جمعية محبي القدس التي اهتمت بإضفاء الشكل التوراتي على المدينة والذي كانت بدايته المباني الحجرية لإستيحاء المعنى الحرفي لكلمة أورشليم بالعبرية المدينة المبنية فوق الصخور، كانت رؤية جمعية محبي القدس هي أن تبدو المدينة في الأفق بأكملها كهيكل تعويضاً عن عدم القدرة على بناء الهيكل، فكما قال بن جوريون «لا معنى لوجود إسرائيل بدون أورشليم ولا معنى لوجود أورشليم دون الهيكل» وعليه فالحل أن تتحول القدس كلها ليس فقط لأورشليم بل أيضاً للهيكل.

ستورز وآشبي كانا إضافة لخلفيتهم الاستشراقية من معتنقي فكر مدرسة الفنون والحرف أحد أكثر المدارس الفنية رواجاً في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ما دفعهم للتعاون

مع واحد من أهم رواد هذه المدرسة وهو الفنان والمهندس بوريس شاتز، شاتز الذي كان يسعى بدأب لإبتكار ما أسماه هو بالطراز اليهودي في الفنون أو ما أطلق عليه فيما بعد الصحوة الفنية اليهودية أو الرينسانس اليهودي من أجل خلق طراز معماري لبناء الوطن القومي اليهودي، شاتز ذي الأصول الليتوانية والذي عمل مهندساً في البلاط البولندي هاجر إلى فلسطين في مطلع القرن العشرين واستطاع إنشاء أكاديمية فنية في القدس العام ١٩٠٦م وأطلق عليها اسم أكاديمية بيزليل للفنون والتصميم تيمناً باسم بيزليل الشخصية التوراتية التي صممت الشمعدان اليهودي في دلالة واضحة أن هدف الأكاديمية الأساسي هو ابتكار طراز فني يهودي، وقد أسس شاتز الأكاديمية بنفس مبادئ إتجاه الفنون والحرف ومازالت هذه الأكاديمية قائمة حتى الآن وهي بالفعل من وضع الأسس المعمارية والفنية للبناء في القدس.

أوضح شاتز رؤيته لأهداف أكاديميته في رواية أسماها إعادة بناء القدس والتي صدرت العام ١٩٢٥م تخيل فيها القدس عام ٢٠١٨م مجتمعاً يهودياً خالصاً أقيم فيه الهيكل الثالث ومبان عامة من الحجر لها قباب زجاجية محاطة بمنازل حجرية وحدائق أطلق عليها الحدائق التوراتية، شكل من العمارة يناسب الهدف السياسي، العمارة التي ابتكرها أعضاء أكاديمية بيزليل والمؤمنين بأفكارهم كانت نوعاً من العمارة الشرقية الصهيونية، هدفت إلى خلق أشكال بصرية تهدف لتوحيد الشكل العضوي للقدس، ليعزز المرويات القومية حول الإنتماء للأرض وحجب أي مرويات أخرى تتنافى مع الرواية التوراتية من خلال إيجاد حلول معمارية استشراقية تتواءم فلسفتها مع حركة الفنون والحرف التي تقوم فلسفتها على المحافظة على تقاليد البناء المحلية واستخدام المواد الموجودة في البيئة ودمجها في إطار البناء العصري مع مزج الأركيولوجي والتاريخي بما هو وظيفي وبالتأكيد الحفاظ دائماً على المظهر الحجري للمدينة كطابع أصيل وعضوي وامتداد لأورشليم القديمة المقدسة، أو كما يرى معماري إسرائيلي أن هذا الحجر هو جوهر زاخر بالمشاعر يذكرنا بحقيقة أن الإنسان ليس إلا تفصيلة في دورة حياة أبدية، الحجر سُوِّقَ على أنه موطن في حد ذاته رمز للأعراف

والتقاليد التوراتية، أساسٌ للحكاية التي أراد صندوق إعمار فلسطين روايتها للقداسة التي تصبغ المدينة بأكملها - العاصمة اللدنة للدولة اللدنة متغيرة الحدود - فهي أيضاً حدودها تمتد بامتداد حجارتها الذهبية عبر الأفق، لتتماشى هي أيضاً مع المغازي الاستعمارية التي أسبغت على جغرافيتها ثوب قداسة مفتعل قادماً من أزمنة الأساطير.

طوال العشرينات من القرن الماضي استعمل الحجر لتطوير أسلوب جديد استوحي من العمارة الاستشراقية الغربية مع مزج لمفردات من العمارة الإسلامية والمسيحية الشرقية المطعمة بمفردات من التراث اليهودي الشرقي في محاولة لخلق ضفيرة ثقافية جديدة استمرت في تعريف وتأكيد انتمائها للطرز الغربية وشيئاً فشيئاً ومع ازدياد الهجرة من ألمانيا وأوروبا الغربية وزيادة إرسال الطلاب للخارج لدراسة طرز أكثر تقدماً وحداثة أصبح الطراز اليهودي أكثر ميلاً لإهمال العناصر الزخرفية الشرقية وإقتراباً من الحداثة مع الحفاظ على عدة عوامل وهي :

أولاً :فكر هرتزل في بناء مدينة جديدة تشكل معقلاً ضد البرابرة وفكرهم.

ثانياً :الحفاظ على الأقواس والأعمدة المسننة والقناطر الإسطوانية في الطرز المعمارية

ثالثاً :التوسع في تطبيق قانون الحجر فقد صدر تعديل للقانون في العام ١٩٣٦م لم يعد قانون الحجر فيه مقتصراً على المدينة القديمة بل شمل عموم المنطقة المحلية والأحياء الخارجية لتوحيد البصمة البصرية، تلا ذلك في العام ١٩٤٤م استصدار تعديل آخر نص على وجوب كسوة المباني من الخارج بطبقة من الحجر حتى لو لم تكن مبنية به حفاظاً على وحدة الشكل البصري، وحتى الآن مازال القانون ينص على كسوة المباني ضمن حدود القدس بطبقة من الحجر بسمك ٦سم على الأقل.

هذا الميل للتبسيط واكبه وصول رائد مدرسة الباوهاوس الفنية آريه شارون بأفكاره المعمارية لإسرائيل في الثلاثينات كانت قواعد الباوهاوس موائمة جداً لفلسفة هرتزل ولأسس البناء المعمارية في القدس ولذلك كان أثرها قوياً جداً على المعمار الصهيوني في القدس وفي المستوطنات، ويمكن القول أن غالبية المباني الحكومية في القدس الغربية تدين بطراز عمارتها

لآريه شارون وخلفائه الذين جاءوا في الستينات بطرز معمارية أكثر وظيفية وتطوراً من أميركا اللاتينية وعلى الأخص من البرازيل وكانت هذه الطرز في مجملها أكثر تفاعلاً مع البيئة المحلية من سابقتها المستوحاة من أوروبا وجرى إدخال العديد من التطويرات على هذا الطراز اللاتيني ليتواءم أكثر من الطبيعة الجغرافية والطوبغرافية للمكان، بحلول الستينات ومع وجود مئات البيوت وعشرات القرى المهجورة في المناطق التي تم احتلالها بعد حرب١٩٦٧م في أماكن خارج القدس وحولها طرأ عنصر جديد على الهندسة اليهودية هو إعادة إستخدام هذه المنازل والمحال الأساسية التي هُجِّرَ سكانُها الأصليون ولم يخف المهندسون الصهاينة إعجابهم بطراز العمارة الريفي الفلسطيني والمديني أيضاً وبحلوله التي تتواءم مع البيئة ولكنهم أبداً لم ينسبوا الفضل فيه للفلسطينيين اللهم إلا البعض الذي اعتبر هذه الحلول مجرد تواءم مع البيئة بلا فهم بمنطق الاستشراق في رؤيته (للبربري النبيل) والبعض الآخر رأى أنه إمتداد لما أسموه بالعمارة الكنعانية واليهودية مع إغفال تام لتطور العصور وأثر إختلاف الأزمنة في الحالتين، حاول المعماريون الإسرائيليون إخفاء أي أثر يدل على سكان البيوت الأصليين أثناء إعادة ترميمها، مبدأ عبر عنه الجغرافي ديفيد آميران في مقال كتبه العام ١٩٧٣م « إن أي شخص سوف يزور المدينة القديمة بعد عشرين عاماً من الآن سوف يعجب بتجديد الحوانيت في الشارع التجاري الرئيسي حيث ستصبح واجهتها أكثر حداثة وعصرية ولن يكون هناك وجود للمتاجر الشرقية التي ستصبح من الماضي» .

مؤخراً أبلغت سلطة بلدية القدس أصحاب الحوانيت بعزمها إقامة حدائق توراتية فوق أسطح المباني في الشارع التجاري لطمس معالمها نهائياً حتى من الجو، آميران كتب أيضاً عن مشروع إعادة إعمار الحي اليهودي في القدس القديمة العام١٩٨٨م عن عمارة يهودية محلية تعكس يهودية المدينة في مجلة هندسة إسرائيل «إن المهندسين الإسرائيلين الذين بدأوا في إعادة إعمار القسم اليهودي من البلدة القديمة في القدس، استطاعوا ربما وللمرة الأولى أن يرسوا دعائم هندسة تقليدية محلية، وبذلك أضفوا شرعية على مظهر وشكل المباني في إسرائيل».

وهذا في رأي الناقد المعماري ديفيد كرويانكر « أهم حدث نتج عن إعادة إعمار الحي اليهودي في البلدة القديمة، إظهار أن الطابع المعماري الإسرائيلي هو تطوير للمدرسة الإستشراقية الجديدة في الهندسة (Neo- Orientalist)»، هذه المدرسة التي تصنف من إتجاهات مع مابعد الحداثة في العمارة والتي تعتمد على دمج الأركيولوجيا وقواعد البناء معاً في منهج واحد اعتمدت على تعاون المهندسين المعماريين وباحثي الفن مع الباحثين الأثريين للوصول إلى طراز أسماه المعماريون اليهود (تسيفي أفرات) العمارة الأركيولوجية وقامت عليه بعد ترميم الحي القديم عمارة أغلب المباني المابعد حداثية في القدس، مثل فندق قلعة داود الذي بناه ميشيل صفدي ,ومتحف يادفاشيم الذي بناه رامي كرمي، والمحكمة العليا، وأيضاً تصميم مطار بن جوريون، ومبنى الكنيست في الخضيرة، كانت عمارة ما بعد الحداثة حلاً أمثل رأى فيه المعماري الإسرائيلي كنزاً وذلك لإفتتان مدارس مابعد الحداثة بالمكان والإقليم والعلاقات الزمانية المكانية، خلاصة ما فعله المهندسون اليهود منذ عصر الإنتداب إلى عصر مابعد الحداثة في القدس هو خلق أبنية مفعمة بمشاعر زائفة قائمة على محاكاة شرقية متوسطية، فسيفساء تجمع بين الخواص المعمارية التي تميزت بها عمارة السكان الأصليين وتلك المستمدة من الأصول القومية للمهاجرين الجدد في تنسيق يشبه العرض المتحفي لمحاولة تأصيل هوية قومية مختلقة تعزز الإنتماء الوطني في كل لمحة ومنعطف من منعطفات المدينة تأكيداً على قدسيتها كعاصمة أبدية موحدة للشعب اليهودي وكعاصمة لمملكة الله الأبدية على الأرض.

ربما يفسر هذا إصرار المفاوضين الصهاينة أثناء عرض مشروع كلينتون لتقسيم القدس في مفاوضات العام ٢٠٠٠م على إبقاء كل أحياء القدس الحضرية المكسوة بالحجر حتى البعيدة منها في منطقة السيادة الإسرائيلية وذلك كان ينطبق أيضاً على المباني الحجرية الواقعة في نطاق الأحياء العربية، وباستعراض خريطة البناء بالحجر في القدس بعد العام١٩٦٧م يمكن الرد ببساطة على من يرون أن الفلسطينيين أضاعوا فرصة تاريخية لحل القضية العام ٢٠٠٠م!!

الإسرائيليون لم يحترموا أبداً وبشكل فعلي مبدأ العملية السلمية (الأرض مقابل السلام). ولم يكن لديهم يوماً على الأخص بالنسبة للقدس أية نية لترك عربي في شبر واحد من المدينة على العكس هم مصرون على أن عالمهم سيستمر إلى الأبد، لذلك فقد بنوا بضخامة وشراسة في القدس منذ ١٩٦٧م، بنوا كل شيء بضخامة أينما تكون تحاصرك الحوائط الحجرية العالية بصلابتها وقسوتها ودفاعيتها في ٢٧يونيو ١٩٦٧م بعد أسابيع قليلة من إحتلال الجيش الإسرائيلي للقدس الشرقية ضمت حكومة الوحدة برئاسة ليفي أشكول ٧٠كم من الأرض يعيش عليها حوالي ٦٩٠٠٠فلسطيني للإدارة المحلية للقدس العربية وبذلك ضمت إلى إسرائيل البلدة القديمة إضافة ل٢٨ قرية بأراضيها وأجزاء من الأراضي الصحراوية وأعلنت هذه المنطقة حدوداً لأورشليم العاصمة اليهودية الموحدة للدولة الصهيونية « مقدسة – أبدية –لا تتجزأ «، قبل ذلك وبعد مرور خمسة أيام فقط من الهزيمة كان قد تم دك حي المغاربة وهدم ١٣٥بيتاً.

بعد عام واحد عام١٩٧٨م بدأت الإدارة المحلية في إتباع خطة تشمل وحدة المدينة قامت على إنشاء إثني عشر حياً يهودياً متباعداً ومتجانساً بحيث تكون بمثابة الحزام أو النسيج المعماري الذي يطوق المناطق الفلسطينية مثل الشيخ جراح والرشق ويقسمها إلى نصفين، وعلى مر الزمن تم إحاطة المدينة بحزام من المستوطنات الخارجية سميت «بالعضوية أو المتراصة « وأطلق عليها الجدار الثاني وعرفت باسم الضواحي، فيما بعد تم تغليف هذه الضواحي بالجدار العازل الأسمنتي ووصلها بقلب المدينة بشبكة هائلة من الطرق والبنى التحتية، كانت هذه الضواحي أو بمعنى أصح المستوطنات من وجهة نظر المخطط الصهيوني بمثابة العلاج الناجع لإيقاف المد السكاني الذي سينتج عن التزايد الطبيعي لعدد المواليد، فأحياء مثل رامات أشكول والتلة الفرنسية شمال البلدة القديمة بشكل قوس ممتد في حي شعفاط و حي الشيخ جراح الذي تم تمزيقه والآن يتم الإجهاز عليه هذه الأحياء لم تبنى وتبتكر لمجرد خدمة اليهود بل أيضاً للقضاء على القدس كمدينة فلسطينية ومضاعفة معاناة المقدسيين ودفعهم للرحيل.

الإدارة المحلية أيضاً فعلت قانون الحجر في حدود القدس الجديدة منذ العام ١٩٦٨م، لكي تمنح البصمة البصرية المميزة لأورشليم للمناطق المحتلة حديثاً إمعاناً في عزل الفلسطينيين المقدسيين عن محيطهم، والتضييق عليهم ليس بالجدران والطرق أيضاً، بل بصرياً ومكانياً وحتى زمانياً وأركيولوجياً بقدر المستطاع تدريجياً، وبشكل ممنهج وإعطاء الأجزاء الجديدة المضافة طابعاً عضوياً أصلياً كجزء لا ينفصل عن الحالة المقدسة التي تستثير المشاعر القومية وإحساس الإنتماء لدى مواطني الدولة، والآن يتم التخلص من الوجود العربي عبر ضم المنازل لوزارة البيئة لإنشاء حدائق المهندس شلومو أورنسون التوراتية ليكتمل مشهد المدينة وينتفي منها الوجود العربي الغير مرغوب فيه، فالوجود مجرد الوجود مهما جردت الحقوق ورغم كل الإهانات وإجبار السكان على الرضا بالأعمال الدنيا الهامشية والحرمان من الخدمات يظل وجوداً لا يمكن إنكاره يفسد الصورة المختلقة ويكذب الرواية الأسطورية يذكر بأن هناك آخرين كان لهم تاريخ في هذا المكان وارتبط وجودهم بالجغرافيا ,ربما يترتب على ذلك حقوق أو حتى تنقلب الموازين فيستعيدوا ما فقدوه، ولذلك كان لابد من هدم بيوتهم وإنهاء وجودهم لفتح ممر العبور للعاصمة الأبدية ولتحقيق هذا، لابد أن تبلغ العنصرية مداها، أن يصل الشخص إلى ما وصفه كارل ماركس « حالة ما دون الإنسانية « يفقد فيها الإنسان كل ما يكفل إنسانيته « المأوى – الحماية – العمل « كل مقومات الوجود الإنساني الكريم، في العام ٢٠٠٣م صرح رئيس بلدية القدس القديمة تيدي كوليك بالآتي «لقد قدمت بعض الخدمات للقدس اليهودية خلال الخمسة وعشرين عاماً الفائتة، أما بالنسبة للقدس الشرقية فلا شيء!... أي نعم ,لقد أنشأنا لهم نظام صرف صحي وطورنا نظام التروية المائية، هل تعلمون لماذا؟! هل تعتقدون أن ذلك لخيرهم ورفاههم؟! لا ليس الأمر كذلك وإنما كان ثمة إصابات بالكوليرا هناك».

ما صرح به كوليك هو مجرد قشرة سطحية بسيطة لما يحدث للمقدسيين ,ما يحدث لهم هو اقتلاع من الجذور، إبادة لمجتمع لثقافة ونمط حياة، لحساب استحداث جذور شعب آخر، واختلاق مجتمع آخر، وصناعة ثقافة أخرى.

ما حدث في القدس هي محاولة ناجحة إلى حد كبير للسير عبر الجدران إلى الذاكرة – إلا أن الذاكرة هنا مختلقة – ما أسماه الفنان التشكيلي الأميركي جوردن ماتا كلارك « تهديم الجدار عبر إستحداث ثغرات في البناء»، كلارك صاحب المنهج الفني في صنع المساحة دون بنائها عبر استخدام طريقة أطلق عليها نهج العمارة الفوضوية مستغلاً المطارق والأزاميل والمناشير القوسية لتشريح الأبنية وإحداث فتحات في الأقسام الداخلية، منهج كلارك (١٩٤٣م -١٩٧٨م) الذي كان رافضاً لتسليح البشر ومعتنقاً لفكر فناني الأرض لم يكن إمبريالياً بأي شكل من الأشكال، وإنما كان صاحب فكرة إنشاء مفاهيم جديدة لعلاقة الموضوع بالفضاء بمثابة حصن وإشراك المشاهد في التشكيك بفئات الملكية والإستخدام في محاولة لإسقاط النظام القمعي للفضاء المحلي والسلطة التراتبية، لكن الرؤية العملياتية الإسرائيلية التي استخدمت نظرية ماتا كلارك في استحداث فتحات اخترق بها الجيش الإسرائيلي الأبنية والأحياء في جنين ومعارك مدن أخرى إضافة لرؤيته في إعادة تكييف هذه الأبنية لإستخدامات غير التي صممت لها بالأصل، أيضاً استخدمت هذه الرؤية لتمزيق البنية المعمارية الفلسطينية في القدس الهدم وشق طرق جديدة بمفهوم جديد تعبر الجدران وتلغيها، إضافة إلى ذلك فقد إعتنق المخطط الإسرائيلي نظرية جي ديبور والأمميين في الإندفاع عبر أجواء مختلفة من المدينة لخلق ما أطلق عليه الجغرافيا النفسية، أفكار في رأي الباحث السياسي الإسرائيلي أيال وايزمان «شكلت نهجاً عاماً يهدف لإسقاط الفروقات بين العام والخاص، الداخل والخارج، الإستعمال والوظيفة وبهذا يتم استبدال الفضاء الخاص بمساحة عامة سائلة لا حدود لها تسهل الحركة المباغتة وغير المتوقعة»، إضافة لماتا كلارك والأمميين فإنه من وجهة نظر وايزمان فإن أعمال الفيلسوف الفرنسي جورج باتاي في مهاجمة العمارة كانت ركيزة أخرى من ركائز المخطط الإسرائيلي في القدس والأراضي الفلسطينية، رؤية باتاي اعتمدت على تفكيك الواقعية الصارمة لنظام ما بعد الحرب، والهروب من القفص المعماري المقيد، لتحرير الرغبات الإنسانية من قيود صلابة ورسوخ الكبت الإجتماعي والسياسي.

فلسفة باتاي في المادية الأساسية هي محاولة لكسر مفهوم المادية السائدة بتعطيل المعارضة

العالية والمنخفضة لزعزعة المؤسسات معتمداً على استعارات ترسم عالماً يتم فيه التخلي عن السببية والحقيقة لصالح إمكانات لا حدود لها وبتطبيق هذا المفهوم على أرض الواقع تصبح الجدران ليست مجرد حواجز مادية بل هي بنية لتشييد الخصوصية والذاتية البرجوازية ينتج عن تحطيمها تكوينات إجتماعية وسياسية جديدة.

ماتا كلارك وباتاي وديبور صنعوا منظومة من الأفكار كلها في أساسها محاولة لمقاومة السلطة الرأسمالية العميقة للمدينة بينما نفس هذه الأفكار أصبحت بالنسبة للجيش والحكومة الإسرائيلية قواعد منهجية وتكتيكات عظيمة لمهاجمة الفلسطينيين معنوياً وفيزيائياً وجغرافياً لتجريدهم من جدران موطن لا يحميهم ولا يشعرون بأمانه، تجريداً وتعرية ليس فقط من الجدار السياسي للقلعة الوطن بالشكل التقليدي بل أيضاً من الجدار المعنوي الذي يحدد الحقوق والحريات والملكيات وفضاء الحيز السياسي وحدود الحيز الذي يفصل العام عن الخاص لتحرمهم مما تطلق عليه حنا آرندت « إستقلال المجال المحلي « من غطاء الدولة الراعية وهكذا يصبح تهديم الجدار هو إلغاء دائم للقانون ويصبح السير عبر الجدران في نطاق المنزل أو المدينة من بين الخصائص المادية للبناء والكيفية التي تبنى على أساسها الأنظمة السياسية والإجتماعية والمعمارية.

فقد الجدار خصائص الحماية لم يعد صلباً ولا واقياً ولا يتمتع بحماية وحصانة القانون هنا في رأي وايزمان تتحقق ملاحظة جورجيون آجامبين «فيصبح متعذراً التفريق بين البيت والمدينة» بهذا يصبح خرق الجدار بمثابة الحد المادي والبصري والمفاهيمي الواضح الذي يظهر قمع السلطة ويجلو بوضوح محسوس شكل الدولة الإستثناء .

« لنكن شعباً حراً في أرضنا ... أرض صهيون والقدس « آخر النشيد الوطني الإسرائيلي هاتيكفا هذه الجملة تلخص المشهد من وجهة نظر الصهاينة الأرض هي ملك لهم وحدهم وهم وحدهم الأحرار فيها أما الباقون فهم وجود دخيل ومؤقت ينبغي خلعه واقتلاعه للحفاظ على صفاء المشهد، يجب الحرص على استبعاده بنفس الطريقة التي يحظر بها استخراج الحجر المقدسي من المقالع القريبة من المناطق المحيطة بالقدس ويقصر إستخراجه

على أراضي الضفة وغزة للحفاظ على نقاء المشهد وصفاء الرؤية في المدينة المقدسة حتى لا يشوش الغبار على المشهد التوراتي، كلاهما يجب التخلص منهما الفلسطينيين ومنازلهم والغبار والأتربة الناتجة عن استخراج الحجر الذي يوحد شكل المدينة ويجعلها كياناً بصرياً واحداً وممتداً، فتحولت هذه المدينة التوراتية الحجرية لكيان يهودي أخطبوطي يبتلع التراب الفلسطيني من قلب القدس وحتى مشارف بيت لحم ورام الله وأريحا في محاولة لمحو آثار أصحاب الأرض الأصليين.

« المهانة الكبرى لا تمحى أبداً « هكذا كتب بريمو ليفي أحد المعتقلين في أوشفيتز والناجين من الهولوكوست « ذكرى الإذلال المريرة تدمر الجسد والروح، تلد الشر والكراهية، وتسم إلى الأبد ضحايا المأساة وخالقيها على حد سواء» درس لم يتعلمه صهاينة إسرائيل ويوماً ما سوف يجنون ثماره إن لم يكفوا عن ممارستهم القمعية كما جناه غيرهم، لم يحدث أن استمرت إمبراطورية إلى الأبد على مر التاريخ مهما حاولت محو وتدمير ومسح ومسخ ما قبلها، ولا توجد حضارة بنيت على الإختلاق واستمرت كما يقول ليفي ما سيبقى هو المهانة التي ستظل دائماً حاجزاً أمام إسرائيل في أن تكون دولة معترفاً بها وسط جيرانها وتعيش في سلام، مهانة الطرد والاستقواء والمحو بالقوة «المهانة هي الأساس الأبدي للشر، إنها تدمر أجساد وأرواح المقموعين ... إنها تعلو وتمتد على هيئة قسوة داخل القامعين، تخلد نفسها بين الناجين، وتنسج خيوطها بألف طريق ضد إرادة الجميع على هيئة الظمأ للإنتقام، والإنهيار الأخلاقي، والإنكار، والإنهاك والتنازل».

حارة المغاربة في القدس:
أنشأها صلاح الدين الأيوبي.. ومحاها الاحتلال الإسرائيلي

عزيز محمود العصا*

مقدمة

المغاربة هم القادمون من المغرب العربي: المغرب، تونس، الجزائر، موريتانيا، وهناك من المغاربة من ينسب نفسه إلى الأندلس. ومن أسماء العائلات التي ينتسب إليها المقدسيون من أصول مغاربية: التونسي، والجزائري، والطرابلسي، والقسنطيني، والمراكشي، والمغربي، والأندلسي... الخ(١).

تنتشر الأوقاف المغاربية في أرجاء فلسطين كافة: القدس وضواحيها، والخليل، وغزة، واللد، والرملة، ويافا، وجنين، والناصرة، وعكا وغيرها(٢). وهي تلك الأوقاف التي -في معظمها- تعود إلى المغاربيين الذين جاهدوا الصليبيين حق الجهاد في صفوف نور الدين زنكي، وعندما انتقلت القيادة إلى صلاح الدين الأيوبي استمر المغاربة في جهادهم حتى نالوا شرف مرافقته في معركة حطين ثم فتح بيت المقدس عام ١١٨٧م؛ بعد (٨٨) سنةً من الاحتلال الصليبي.

لقد تعرضت الأوقاف المغاربية إلى ما تعرضت له الأوقاف الإسلامية في فلسطين؛ سواء حالة التطور والصعود، أو الانكفاء والتراجع. إلا أن حالة انكفاء الأوقاف المغاربية وتراجعها، كما حصل إبان النكبة ١٩٤٨ والنكسة ١٩٦٧، كانت أكثر أثرًا من غيرها من الأوقاف؛ وذلك بسبب

* باحث فلسطيني

اعتماد عديد من المغاربة القادمين إلى فلسطين، والعائلات المغاربية على تلك الأوقاف التي تشكل مصدرًا رئيسًا لهم للعيش الكريم وسد احتياجاتهم اليومية.

فكان من نتائج النكبة سنة ١٩٤٨ أن سيطرت الدولة الناشئة على قرية عين كارم الموقوف غالبيتها على المغاربة، بمساحة قدرها (١٣٢,٠٠٠) دونم(٣)، وكانت مصدر رزق رئيس لهم. وفي سنة ١٩٦٧م، وفور احتلال القدس والسيطرة عليها، قام الجيش الإسرائيلي المحتل بمسح أكبر وأوسع وقفية على أرض فلسطين، وهي «حارة المغاربة»، فتم محوها من الوجود، حتى أصبحت أثرًا بعد عين، بعد مرور نحو ثمانية قرون على إنشائها ثم تطويرها وتوسيعها بشكل دائم ومستمر.

سنناقش فيما يأتي موضوع هذه الحارة؛ منذ نشأتها حتى محوها، وما يعني ذلك من اعتداء سافر على حقوق الملكية والتصرف لشعب وقع تحت الاحتلال، دون الالتفات إلى القوانين واللوائح والبروتوكولات الدولية التي تكفل للشعب الواقع تحت الاحتلال حقوق الملكية -الفردية والجمعية- والتي لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال.

حارة المغاربة: النشأة والتطور:

يعود الوجود المغاربي إلى مهاجرين، ورحّالة استقروا في القدس، وقادمين مع الجيوش الإسلامية القادمة إلى فلسطين، بخاصة جيش صلاح الدين الأيوبي الذي حرر القدس من الحكم الصليبي سنة (١١٨٧م). إذ كان صلاح الدين الأيوبي قد استغاث بالعاهل المغربي «المنصور» برسالة كان قد كتبها «القاضي الفاضل»، فجهز له أسطولًا يتألف من (١٨٠) مركبًا، مع عسكر مدربين ومتطوعين ومرشدين ومجاهدين، ومن بينهم الصناع والعمال والفقهاء(٤).

حتى على مستوى الرحالة، نجد أنه خلال الحكم الصليبي لفلسطين، في حين كان الرحالة إلى بيت المقدس غربيون، حضر الرّحّالة المغاربي «ابن جبير الأندلسي»، وكان شديد الإعجاب بالسلطان صلاح الدين الأيوبي، عظيم الإكبار له، فلا تمر سانحة إلا بيّن فيها ما كان عليه هذا السلطان العظيم من العدل ونبل الأخلاق وكرم السجايا(٥).

اعترافاً بالدور المغاربي في تحرير بيت المقدس، قام الملك الأفضل بن السُّلطانِ صلاحِ الدِّينِ الأُيوبي

سنة ٥٨٩هـ/١١٩٣م (قبل أن يتوفى والده في نفس السنة) بوقف المنطقة المجاورة لحائط البراق على المَغاربةِ في القدسِ الشَّريفِ، فشكلَّتِ الأساسَ الفعليَّ لاستقرارِهم، وموطئاً ثبتتْ أقدامُهم فيها(٦).

تطورت حارة المغاربة، عبر الزمن، فأضحت من أشهر حارات البلدة القديمة في القدس، فقد انتشرت فيها الأوقاف المتعددة، التي لعبت دوراً بارزاً في الحركة العلمية والفكرية والدينية في القدس في فترة الحكم الأيوبي، ثم ازدهرت أوقافها في العصر المملوكي حين ظهرت أوقاف أبي مدين والمصمودي، وسلطان المغرب علي المريني، وراح سكانّها ينخرطون في الحياة الدينية في القدس لا سيما إمامة السادة المالكية في القدس. وقد ظهر منهم علماء وفقهاء وشيوخ دين كان لهم دورٌ بارزٌ في تاريخ القدس(٧).

لقد أصبحت حارة المغاربة عبارة عن (١٣٨) عقارًا، من بينها (٤) مساجد، والمدرسة الأفضلية، والكثير من الأوقاف الإسلامية(٨)، و(١٢٥) عائلة تشغل تلك العقارات، مجمل أفرادها نحو (١٠٠٠) نفر(٩)، وهناك من يقول بأنها كانت تؤوي (٦٥٠) نفرًا فقط(١٠). فكانت (١٦) دونمًا، وجميعها موقوفة ومحبوسة على وقف «أبي مدين الغوث»(١١). ومن أبرز مكوناتها:

باب المغاربة الداخلي: وهو الباب الثامن من أبواب الجهة الغربية للمسجد الأقصى المبارك، يفتح على ساحات المسجد الأقصى المبارك(١٢).

جامع المغاربة المالكية: يقع بالقرب من باب المغاربة الداخلي، لم يُعرف بانيه بالضبط؛ هل هو صلاح الدين أم الملك الأفضل، ويستخدم حاليًّا كقاعة عرض لمقتنيات المتحف الإسلامي(١٣).

باب المغاربة الخارجي: يفضي إلى حي سلوان جنوب المسجد الأقصى المبارك(١٤).

زاوية المغاربة: تقع بأعلى الحارة، وهي وقف الشيخ عمر المصمودي المجرد سنة (٧٠٣هـ/١٣٠٣م) (١٥).

زاوية أبي مدين الغوث: تقع في الركن الجنوبي الغربي للمسجد الأقصى المبارك. كانت تتألف من (١٤) بناءً هدمتها سلطات الاحتلال في ١٩٦٩/٠٦/١٦، ولم يسلم منها سوى (٣) غرف ومسجد(١٦).

حارة المغاربة سنة ١٨٨٩ (من أرشيف المعهد الفرنسي لدراسات القدس)(١٧)

المدرسة الأفضلية: أوقفها الملك الأفضل في حارة المغاربة، على فقهاء المالكية بالقدس الشريف(١٨)، وكانت تعرف قديما بالقبة -لوجود قبة في أعلاها ميزتها عن المباني الأخرى، وفيها دفن أحد الأولياء الصالحين ويدعى الشيخ عيد(١٩). كما أطلق عليها المدرسة المالكية كونها موقوفة على المذهب المالكي(٢٠).

المدرسة الفخرية: تقع في الركن الجنوبي الغربي للمسجد الأقصى المبارك. كانت تتألف من (١٤) بناءً هدمتها سلطات الاحتلال في ١٩٦٩/٠٦/١٦، ولم يسلم منها سوى (٣) غرف ومسجد(٢١).

الاحتلال الإسرائيلي: يُفقر المغاربة، ويشردهم، ويمحو حارتهم:

عند النكبة في العام ١٩٤٨ أصبحت قرية عين كارم المذكورة أعلاه بأكملها تحت سيطرة الدولة الوليدة، فاعتدت بشراسة على أوقاف المغاربة، في تلك القرية المقدسية؛ ذات الأراضي الخصبة والأشجار الثابتة والثمار اليانعة والعيون والآبار، الموقوفة منذ ستة قرون، فجفّت موارد المغاربة في القدس ومصادر رزقهم، إذ أصبح ريع الأملاك الوقفية المغاربية غير كافٍ،

مما جعل (ألفي) مغاربي في حالة من البؤس والتشرد، لا سيما وأن المنظمات الدولية اعتبرتهم غير فلسطينيين فحجبت المساعدات عنهم عبر (الأنروا)، فأخذت الدولة المغربية دورها في توفير المعونة لهم خلال الفترة (١٩٥٢م-١٩٥٥م)(٢٢).

وبعد (١٩) عامًا من النكبة جاءت «حرب حزيران»، والتي وقعت ما بين (٥) حزيران (يونيو) حتى (١٠) حزيران (يونيو) من عام ١٩٦٧م، فوقعت مدينة القدس «الشرقية» في قبضة الاحتلال، فكان أول إجراء عمليّ شهدته القدس أن توجهت قوات الاحتلال إلى حائط البراق لاحتلاله ليس عسكريًا وحسب، وإنما «عقائديًا» بنفخ البوق وحمل التوراة(٢٣).

الحاخام الرئيسي لجيش الاحتلال ينفخ في البوق منتشيًا باحتلال ساحة البراق (عن: نكبة حارة المغاربة في صور، ص: ١٤-١٥)

وفي ١١ و١٢ حزيران من العام ١٩٦٧م تم التدمير الكامل لحارة المغاربة، وتهجير سكانها بالكامل، حتى لا يبقى هنالك مطالب بحقوق هذه الجالية. فترك ذلك السلوك العدواني-التدميري أثرًا مخيفًا في نفوس المقدسيين وبخاصة أنهم استحضروا مذبحة دير ياسين البشعة ومذابح أخرى، فساد الرعب بين أفراد المجتمع المقدسي وعمّ الخوف والقلق والترقب في كل مكان.

لقد طال محو هذه الحارة (١٣٨) التي تسمى «بنايات»، من بينها: جامع البراق الشريف وزاويته و(جامع الأفضلية) وزاويته، ومقام الشيخ حسن، ومقام الشيخ عبيد، ومكتب إدارة الأوقاف ومخازنها(٢٤)، ثم يحيل التازي (١٩٨١) على لائحة وقف المغاربة بالقدس وخاصة جرد العقارات التي هدمت بحي المغاربة، الذي يتضمن أسماء ساكني العقار وأوصافه وعدد غرفه وما يقوّم به بالدنانير الأردنية،

فتبيّن له أن عدد الغرف التي هدمت هو (٢٩٢) غرفة، وأما قيمة تلك العقارات فتقدر بنحو (٢٠٧) آلاف دينارًا أردنيًا(٢٥).

الاحتلال الإسرائيلي: يهدم بمتعة:

قُدِّرَ لي أن أتتبع ما جرى قبل هدم حارة المغاربة، وأثناء الهدم، وبعده. ولأن المجال لا يتسع للخوض في تلك التفاصيل في هذه العجالة، فسنكتفي بإيجاز الأمر، بما يفيد القارئ ويوفر له إطلالة على هذه العملية اللاإنسانية البشعة.

محو حارة المغاربة في مراحله الأولى (حزيران-١٩٦٧) (عن: المغربي (٢٠٠٠))

بقراءة متمعنة وتحليلية لما وقع بين أيدينا من وثائق وأدلة(٢٦) تتعلق بإقرار الاحتلال اقتراف جريمة محو حارة المغاربة ليلة العاشر من حزيران عام ١٩٦٧م، نجد أنفسنا أمام مجموعة من الحقائق، منها:

فكّر «موشيه ديان» بإزالة حارة المغاربة، وأعطى أوامره بذلك. وفي ١٩٦٧/٠٦/٠٨م جاء بن

غوريون وتيدي كوليك، إلى المكان، واتّخذ قرار «وجوب تنظيف المنطقة وإعطاء شكل لحائط (المبكى)». وأما التنفيذ فسيكون من قبل الجيش!

جمع تيدي كوليك الخبراء والمختصين، وقام هؤلاء بوضع علامات على ورقة تحدد المكان الذي يجب ان يهدم في الحي، وكانت الخطة مقلصة، إلا أن المنفذين تجاوزوا الخطة، لتكون النتيجة: (١٣٥) أسرة فقدت بيوتها.

هدمت حارة المغاربة، وطرد سكانها. وقد صدر الأمر بهدم البيوت شفوياً، ولا توجد وثيقة أو بروتكول تشكل دليلًا على عملية اتخاذ القرار. وشمل ذلك هدم منازل على رؤوس أصحابها ودفن جثثهم بين الأنقاض، فيما نقلت ثلاث جثث أخرى إلى مستشفى «بيكور حوليم» في القدس الغربية، كما انكشف أنه تم هدم مسجد كان قائما هناك بجرافة وعن قصد.

شاهد عيان يقول: «لم يكن هناك وقت (لكي نمنح السكان فرصة إخراج أثاثهم)، فقد كان الحدث مساء يوم السبت (١٩٦٧/٠٦/١٠م)، وفي يوم الثلاثاء (١٩٦٧/٠٦/١٣م) صادف عيد نزول التوراة، وكان من المفروض أن يأتي مئات آلاف الناس إلى حائط «المبكى»، ولذا لم يكن إلا يومين لإعداد الساحة. لذلك قمتُ بهدم حي كامل ولم أخرج منه ذرة تراب واحدة، تحت باحة (المبكى)؛ إذ قمنا بالحفر، وقمنا بإلقاء أنقاض بيوت الحي فيها ومعها جثث الأشخاص الذين تبقوا وهذه الجثث كانت جثث عرب وليست جثث يهود، أقول هذا حتى لا يحولوا المكان إلى موقع يحظر الوقوف عليه!»

أحد الهادمين يقر بإغلاق حنفية المياه عن العرب؛ لكي يفروا، ويقول: لا يؤنبني ضميري عندما هدمت البيوت من دون أن تفحص إن كانت فارغة من البشر؛ فأنا من عائلة متدينة، وقد آمنت بسيادة إسرائيل وأن المكان ملك لنا.

قادة الدولة العبرية يتقاسمون الأدوار بلغة الإشارة كالصم والبكم: إذ أن قادة الدولة العبرية، في تلك الفترة، وفي ذلك المكان، حاولوا توزيع جريمتهم على اكبر عدد من المستويات المسؤولة؛ بدءًا بـ "بن غوريون" وانتهاءً بسائق الجرافة. فقد رأى كوليك أنه من الصواب إبلاغ وزير العدل بالخطة ورد يعقوب شمشون شابيرا على ذلك بأنه لا يعرف الوضع القانوني بالتأكيد، وقال: "ما يجب عمله، اعمله بسرعة وليكن رب إسرائيل في عونك!" وقرر "الهادمون" تنفيذها بواسطة "جسم

مدني"، واتفق على التوجه إلى منظمة المقاولين والبنائين في القدس لهذا الغرض.

قبل مساء ذلك السبت (١٠ حزيران) وصلت مجموعة المقاولين المتقدمين في السن إلى منطقة حائط (المبكى) وهم يحملون وسائل الهدم، فصلّوا، ثم تلقّوا أمرًا من "إتيان بن موشيه" "بإزالة الدنس!"(٢٧).

يوم الثلاثاء (١٣ حزيران ١٩٦٧م) عشية "عيد الأسابيع" شرب طناي إحدى زجاجات الكونياك التي كان يحضرها له تيدي كوليك صباح كل يوم، وكان ينفث دخان سجائر الهفانا الجيد والذي كان يقدمه له يوميا تيدي كوليك أيضاً كهدية.

بهذا، تمت الجريمة بمحو حارة المغاربة عن الوجود في الأيام الأولى لاحتلال القدس. وسعى الاحتلال، على المستويات المختلفة، إلى إخفاء ملامحها وتوزيع "دم" المغاربة الفلسطينيين وعذاباتهم على عدة أطراف مجهولة.

ختامًا،

هكذا، تم محو حارة مقدسية كانت تنمو وتتطور، على مدى ثمانية قرون، وهي حارة موقوفة حسب الأصول، ومكوناتها العقارية هي أوقاف أيضًا (ما يزيد عن ١٣٥ وقفية خيرية وذرية)، موثقة، حسب الأصول، في سجلات محكمة القدس الشرعية، ولعلَّ ذرْوَة الأهمِّيَّة القانونيَّة والتَّشريعيَّة لِسِجِلّات المحكمة الشَّرعيَّة، التي تُشكِّلُ حاضنة آمنةً ومأمونة للوثائق المختلفة، أنّه يُمكن الحُكمُ بمقتضاها في الحقوق، بالمحاكم النّظاميَّة والشَّرعيَّة، بلا بَيِّنَةٍ أخرى(٢٨). والوقف محميّ دينيًّا في كل الشرائع السماوية، ومحميّ قانونيًّا في كل قوانين الأمم والشعوب. وأما معاول الهدم، ومقترفوا الجرم، فهم قادة الدولة العبرية؛ السياسيين والعسكريين والمدنيين...

لقد وجدتُ من خلال قراءاتي تلك أن هناك مادة قانونية تساعد في فتح هذا الملف والتوجه إلى محكمة الجنيات الدولية، لا سيما وأن المتهمين الرئيسيين هم أعضاء «رسميين» في المنظومة العسكرية والمنظومة السياسية للدولة العبرية التي احتلت القدس بالقوة، ثم مارست القوة المفرطة في السيطرة على الإنسان والمكان.

الهوامش:

١) المغربي، عبد الرحمن (٢٠٠٠). طائفة المغاربة في القدس الشريف (٤٩٢هـ-٩٢٢هـ/١٠٩٩م-١٥١٦م). رسالة دكتوراة غير منشورة. جامعة عين شمس. ص: ٤٣.

٢) متاني، عبد الرازق (٢٠٠٧). أوقاف المغاربة في أرض فلسطين. مركز الدراسات المعاصرة. أم الفحم. فلسطين. ص: ٧.

٣) ماسينيون، لوي (٢٠١٥). وثائق عن اوقاف الاماكن المقدسة في الاسلام - وقف التميمي في الخليل وابو مدين في القدس. ترجمة: د. مي محمود. منشورات المتوسط. روما. إيطاليا. ص: ٩١.

٤) التازي، عبد الهادي (١٩٨١). أوقاف المغاربة في القدس، وثيقة تاريخية سياسية قانونية. مطبعة فضالة. المحمدية. ص: ١٠-١١.

٥) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الكتاني الأندلسي الشاطبي، البلنسي (عن: ابن حبير (١٩٨٨). رحلة ابن جبير. دار صادر. بيروت. لبنان. ص: ٥-٦).

٦) المغربي، عبد الرحمن، والعصا، عزيز (٢٠٢٠). الحقوق الشَّرعيَّة والقانونيَّة لأوقاف المغاربة في القدس الشَّريف. في «وقائع المؤتمر الأكاديمي الخامس للهيئة الإسلامية العليا بالقدس. المنعقد تحت عنوان «الحقوق الشرعية والقانونية للأوقاف المقدسية»، في ٢٠١٩/١١/٢٣. تحرير: عزيز العصا، وحمزة قطينة، ود. عروة صبري، ود. محمد سليم محمد علي، وأ. د. موسى الدويك». القدس. ص: ٩٢-١٢٢». ص: ٩٩.

٧) غونش، حسن (د. ت.). حارة المغاربة وأهميتها في دفاع القدس الشريف. يُنظر الرابط الآتي (شوهد في ٢٠٢١/٠٧/٢٣):

/٣٧٤٩٣٨١٧/https://www.academia.edu

٨) مجموعة مؤلفين (٢٠٠٧). إنا باقون: نكبة حارة المغاربة في صور: أربعون عامًا تحت الاحتلال الإسرائيلي. إصدار: مؤسسة الأقصى لإعمار المقدسات الاسلامية. أم الفحم. ص: ١٦.

٩) نفسه.

١٠) عرامين، محمد، والرفاعي، ناصر (٢٠١١). المغاربة وحائط البراق الشريف: حقائق وأباطيل. منشورات الأرشيف الوطني الفلسطيني. ص: ٥٤.

١١) مجموعة مؤلفين (٢٠٠٩). الوجود المغربي في القدس الشريف. الرباط. دار الفنون.

١٢) عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ٨٦.

١٣) عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ٩٦-٩٧.

١٤) عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ٨٦.

١٥) الحنبلي، مجير الدين (١٩٧٣). الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل. مكتبة المحتسب. عمان. الأردن. ج٢. ص: ٤٥-٤٦.

١٦) عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ١٠٢.

١٧) مقتبس من الرابط الآتي (شوهد بتاريخ: ٢٠٢١/٠٧/٢٤):

https://www.pinterest.com/pin/29906785010728252/

١٨) الحنبلي (١٩٧٣)، ج٢، ٤٦.

١٩) العسلي، كامل (١٩٨١). معاهد العلم في بيت المقدس. الجامعة الأردنية. ص: ١١٦.

٢٠) عمرو، نعمان (٢٠١٧). المدرسة الأفضلية في القدس (٥٨٩هـ/١١٩٣م-١٣٩٠هـ/١٩٧٠م). مجلة كليةٌ التربيةٌ الأساسيةٌ للعلوم التربويةٌ والإنسانيةٌ. جامعة بابل. بابل/ العراق. العدد (٣١). ص: ٢٥-٤٢.

٢١) عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ٩٧.

٢٢) التازي (١٩٨١)، ٢٨؛ سرور، موسى (٢٠١٨). السياسة الخارجية الفرنسية اتجاه أوقاف المغاربة في القدس ١٩٤٨-١٩٦٢. في «وقائع المؤتمر الأكاديمي الرابع «الوقف الإسلامي في القدس». مجموعة باحثين. تحرير: عزيز العصا وآخرون. الهيئة الإسلامية العليا-القدس. ص: ٣٢٣-٣٤٠».

٢٣) مجموعة مؤلفين (٢٠٠٧)، ١٤-١٥.

٢٤) التازي (١٩٨١)، ٣٢.

٢٥) التازي (١٩٨١)، ٦١-٦٥؛ المغربي (٢٠٠٠)، ٢٩٩-٣٠٧.

٢٦) قامت صحيفة القدس المقدسية في (١٩٩٩/١١/٢٧م) بنشر مقتطفات من تحقيق نشره الاحتلال باللغة العربية حول حارة المغاربة؛ يُنظر: المغربي (٢٠٠٠)، الملحق رقم (٦)، ٢٩٣-٢٩٨؛ عرامين والرفاعي (٢٠١١)، ١٢٧-١٣٨؛ بنزيمان، عوزي (١٩٧٦). القدس مدينة بلا أسوار. ترجمة محمد ماضي. أبو عرفة للصحافة. القدس. ط١. ص: ٤١-٤٨.

٢٧) بنزيمان (١٩٧٦)، ٤٣.

٢٨) السائح، عبد الحميد (١٩٩٤). فِلَسْطِيْن: لا صلاة تحت الحراب. مؤسَّسة الدّراسات الفِلَسْطينيَّة. بيروت. لبنان. ط١. ص: ٢٣.

٢٩ . إفرايم عنبر، جز العشب، من ص ٨- ١٢، دراسات في أمن الشرق الأوسط، رقم ١٠٥، مركز بيغن السادات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٤.

٣٠ . نفس المصدر

٣١ . نفس المصدر

٣٢ . أسس الحدود الدولية تختلف في المنظور الإسرائيلي عن منطق الحدود الدولية. أسس الحدود الدولية فسرتها بامكانية اقتطاع جزء من أراضي الطرف الأخر، كما طمعت في سيناء والجولان، في حين فسرت منطق الحدود الدولية بعدم العودة إلى الحدود التي رسمت سابقا. بالإجمال اعتقدت إسرائيل أن قطاع غزة والضفة الغربية ليستا تابعتين لمصر والأردن وفق منطق الحدود الدولية، وهو ما ثبتته في اتفاقيات السلام مع الدولتين.

٣٣ . جلسة لجنة وزراء الشؤون الأمنية، من ص ٤٧-٤٨ ، أرشيف دولة إسرائيل، ١٩٦٧\٦\١٥.

٣٤ . المحامي، دوف فيسغلاس، عشر سنوات على الانفصال عن غزة –المنطق السياسي، يوم دراسي عقد في مركز أبحاث الأمن القومي في جامعة تل أبيب، ٢٠١٥\٧\٢٢.

٣٥ . نوعاه لاندو، بنيامين نتنياهو :إذا انتظرنا الفلسطينيين من أجل صنع السلام، سننتظر إلى الأبد، رابط المقال في الموقع الاليكتروني لصحيفة هأرتس www.haaretz.co.il/news/politics/.premium-١,٩١١٣٥٥٠ ، ٢٠٢٠\٨\٣٠.

٣٦ . الدكتور إيلي فودة، نظرية السلام وإلى اللقاء، مجلة "زمان يسرائيل" الاليكترونية، ٢٠٢٠\١٠\١٣، رابط المقال على الموقع الاليكتروني للمجلة www.zman.co.il/١٤٧٣٥٦ .

٣٧ . بوعز بيسموط، سلام مقابل سلام: الاتفاق مع الامارات العربية يغير المعادلات التاريخية، الموقع الاليكتروني لصحيفة «يسرائيل هيوم»،

٢٠٢٠١٨\١٤، رابط المقال على الموقع الاليكتروني، www.israelhayom.co.il/article/٧٩٠٩٢١بوعز بيسموط محرر جريدة «يسرائيل هيوم» وسفير إسرائيل السابق في موريتانيا.

٣٨ . أخذت الارقام من الاستطلاعات المختلفة الصادرة عن مركز السلام والديمقراطية الإسرائيلي خلال الاعوام الثلاثة الماضية، الموقع الاليكتروني للمركز ac.il/sites/socsci.tau.ac.il

٣٩ الثابت والمتغير في سياسة أميركا في الشرق الأوسط في عهد بايدن، تقرير للتلفزيون الألماني DW، ١-٢-٢٠٢١.

٤٠ أودي أفينتال، إدارة بايدن والشرق الأوسط، معهد السياسة والاستراتيجية IPS، ترجمة أطلس للدراسات والبحوث، ٤-١-٢٠٢١.

٤١ آسية ابراهيم، أول ١٠٠ يوم من عهد بايدن.. وكالة الأناضول الإخبارية،٣٠-٠٤-٢٠٢١

٤٢ هاني المصري، توصيات لجنة بيكر، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات، مسارات، ٦-١٢-٢٠٠٦.

٤٣ عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام في الولايات المتحدة، الأيام، ٠٢-٠٨-٢٠٢١.

٤٤ عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام، مصدر سبق ذكره.

٤٥ مايكل آريا، التغير في الرأي العام الأميركي، ترجمة غانية ملحيس. موقع ملتقى فلسطين.

٤٦ سنية الحسيني، معاداة السامية: الادعاء الذي فقد صداه، الأيام، ٢٩-٧-٢٠٢١.

٤٧ سنية الحسيني، معاداة السامية، مصدر سبق ذكره.

٤٨ عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام، مصدر سبق ذكره.

٤٩ أنطوان شلحت، مقاربة جديدة لـ »من هو اليهودي؟«، جريدة النهار (لبنان) ، ١٢ /٩/ ٢٠١٣ .

٥٠ أنطوان شلحت، مقاربة جديدة لـ »من هو اليهودي؟«، جريدة النهار (لبنان) ، ١٢ /٩/ ٢٠١٣ .

٥١ بنيامين فريدمان، يهود اليوم.. ليسوا يهوداً، إعداد: زهدي الفاتح، ١ شباط/ فبراير ٢٠٠٤، موقع الكتروني: ديوان العرب،http://www.diwanalarab.com/spip.php?article٧٢٠

٥٢ فريدمان، مرجع سبق ذكره.

٥٣ آرثر كيستلر، القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، ترجمة: أحمد نجيب هاشم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩١، ص ١٨٥.

٥٤ د. شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة: سعيد عياش، عمان، منشورات المكتبة الأهلية، ٢٠١٠، ص ٢٠٥.

٥٥ هـ. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الرابع، تعريب: عبد العزيز جاويد، ط ١،القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨، ص (٢٩٢-٢٩٣).

٥٦ د. جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٦، ص (١٧٥- ١٧٦).

٥٧ كيستلر، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٨.

٥٨ المرجع نفسه، ص ١٨٠.

٥٩ د. أحمد سوسة، أبحاث في اليهودية والصهيونية، ط١ ، أربد ـ الأردن، دار الأمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص (٩٥- ٩٦).

٦٠ حمدان، مرجع سبق ذكره، ص (١٧٥- ١٧٦).

٦١ سوسة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٦.

٦٢ كيستلر، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٤.

٦٣ المرجع نفسه، ص ١٧٧.

٦٤ أحمد بن العباس بن راشد بن حماد بن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، حررها وقدم لها: شاكر لعيبي، ط١، دار السويدي للنشر والتوزيع ـ أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ٢٠٠٣، ص (٣٧-٤١).

٦٥ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي الحموي، معجم البلدان،الجزء الثاني، بيروت، دار صادر،١٩٧٧، ص (٣٦٧-٣٦٩).

٦٦ أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، العربي للإعلان والطباعة والنشر، ١٩٧٣، ص (٣٣٦ ـ ٣٣٧).

٦٧ * ثَقِفَ، أي صار حاذقًا فَطِنًا؛ فهو ثَقِف. وثَقِفَ الخَلُّ، اشتدّت حموضته، فصار حرّيفًا لذّاعًا، فهو ثقيف. وثَقِفَ العِلم والصناعة، أي حذقهما. وثَقِفَ الرجل في الحرب، أي أدركه. وثَقِفَ الشيء، أي ظفر به. (واقتلوهم حيث ظفرتموهم) صدق الله العظيم.

ثَقِفَ الشيء أي أقام المعوَّج منه، وسوَّاه. وثقَّف الإنسان، أي أدَّبهُ، وهذَبهُ، وعلّمهُ.

أما الثقافة، فهي الملاعبة بالسيف.

الوسيط، الجزء الأول، ط٣، القاهرة، مجمّع اللغة العربية، د.ت.، ص١٠٢.تثقَّف، أي تعلَّم وتهذّب. ويُقال فلان تثقَّف على فلان؛ وتثقَّف في مدرسة كذا.

الثقافة، هي العلوم، والمعارف، والفنون، التي يُطلب العِلم بها، والحذقُ فيها.

المعجم الوجيز، القاهرة، مجمَّع اللغة العربية، ١٩٨٠، ص٨٥.

٦٨ * التحديث : نوع من التغيير الاجتماعي، الذي يُكسب النسقيْن، الاجتماعي والثقافي، خصائص معيَّنة؛ حيث الانتشار الواسع للتعليم، وإيلاء الاهتمام اللائق بالعِلم، وتوظيفه في الحياة، وخاصة الصناعة؛ واتساع دائرة التخصَّص، الثقافي والعلمي، وارتفاع منسوب التحضُّر؛ فضلاً عن المشاركة السياسية الواسعة، وسلطة تستمد شرعيتها من الشعب.

٦٩

المقاومة الشعبية بنكهة مقدسية: هبة الشيخ جراح نموذجا

بيسان عدوان*

تعود بداية المقاومة الفلسطينية للوجود الصهيوني إلى أكثر من مائة عام، ففي عام ١٨٩١ قدم عدد كبير من وجهاء القدس مذكرة احتجاج إلى الصدر الأعظم في الأستانة يطالبونه بالتدخل لمنع الهجرة اليهودية وتحريم امتلاك اليهود للأراضي الفلسطينية. وفي العام التالي لاحظ أهالي قرية الخضيرة وملبس «بتاح تكفا» تنامي عدد المستوطنات اليهودية في أراضيهم، فقاموا بهجوم مسلح عليها أسفر عن سقوط قتلى من الطرفين. وفي الفترة نفسها ظهرت كتابات يهودية في الصحف الأوروبية تحذر من ثورة عربية وشيكة بسبب عمليات الهجرة اليهودية التي بدأ العرب يلتفتون إليها.

كانت القدس ولا تزال تتمتع بخصوصية ورمزية طوال فصول النضال والمواجهة الفلسطينية مع الاحتلال الصهيوني منذ بداية القرن العشرين حتى يومنا هذا جعلت منها العنوان الأبرز لتفجر الأوضاع في كل فلسطين على اختلاف مدنها تاريخيا وجغرافيا، ففي العديد من الثورات والهبّات الفلسطينية مثل ثورة النبي موسى، وثورة البراق، وهبّة النفق، وانتفاضتَي الأقصى، ومن ثم القدس (هبّة السكاكين) العمليات الفردية ثم في كل الهبات الأبواب باب الأسباط ٢٠١٥ الذي مثلت تحولا نوعيا في مسار الهبات الشعبية الفلسطينية. ثم هبة باب الاسباط عام ٢٠١٧ التي سجلت ولادة شكل جديد من

* باحثة من فلسطين

النضال الفلسطيني في القدس، والمرتبط في اعتماد نظام "اللاحركة" والمقاومة بممارسة أعمال الحياة الطبيعية في حيز جغرافي يضغط على الاحتلال الصهيوني لتحقيق مطالب محددة، أو ما يُعرف باسم الاعتصامات الجماهيرية، على غرار اعتصام ميدان التحرير في القاهرة سنة ٢٠١١.

كانت القدس مركزًا للمقاومة والقيادة الوطنيّة الموحّدة للانتفاضة المعروفة بـ «انتفاضة الحجارة»، والعمل الثقافيّ والسياسيّ والصحافيّ المقاوم، ومثّل فيصل الحسيني جزءًا من سيرة المقاومة المقدسيّة المعاصرة. واندلعت «انتفاضة القدس والأقصى» في القدس عام ٢٠٠٠، ومن القدس انطلقت شرارة ما يُعْرَف بـ «هبّة السكاكين» والعمليّات الفرديّة ٢٠١٥ - ٢٠١٧، وفي القدس انكسر المستعمِر الإسرائيليّ في «هبّة باب الأسباط» عام ٢٠١٧. فلم يكن دافع الحراك والانتفاض فقط على تركيب البوّابات الإلكترونيّة، وإنّما كان الدافع جملة الممارسات الإسرائيليّة بكلّ أشكالها. وشهدت سنة ٢٠١٩ تكريساً لهذا النمط من المقاومة الشعبية في هبة باب الرحمة، التي عاودت الجماهير تكريس نموذجها عبر حملة الفجر العظيم التي بدأت بتكريس معادلةً جديدة تسعى لتقويض مخططات تقسيم المسجد الأقصى، لا مقاومتها وحسب.

هذه النماذج الكثيفة من الفعل المقاوم، تشير إلى أنّ المقاومة في القدس مقاومة بنيويّة تُجَسِّد نموذج الحياة اليوميّة بصفتها مقاومة، عبر الصمود الجماعيّ والتكيّف المقاوم، ورفض سياسات الهيمنة الإسرائيليّة، وتعتبر هبة باب العمود والشيخ جراح في مطلع رمضان مايو/ أيار الماضي وما تلاها من هبة كل مدن فلسطين هي استمرار للمقاومة الشعبية ذات السمات المقدسية والتي تشكل معضلة وجودية للكيان الصهيوني وسياسته الاستعمارية الاستيطانية.

ثورات الربيع العربي تنتقل للقدس

منذ تفجر أحداث الربيع العربي ٢٠١١ في المنطقة ولدت أنماطٌ جديدة من الاحتجاج

تمثلت باستخدام الحشود البشرية والاعتصامات واستخدام الكتلة البشرية كوسيلة من وسائل النضال سواء كانت في ميدان التحرير بمصر أو في تونس أو في اليمن أو في الثورة السورية وليبيا في بدايتها. لم تك فلسطين بمدنها المختلفة سواء كانت في مناطق السلطة الفلسطينية الضفة الغربية والقدس ومدن الداخل عبر تجربة الحراك الشبابي الفلسطيني التي تصدت بالكتل البشرية في مواجهة الأشكال المختلفة لسياسات الفصل العنصري التي تقوم بها الدولة الصهيونية في كافة المناطق ضد السكان الأصليين سواء من خلال سن قوانين عنصرية أو مصادرة الأراضي وبناء المستوطنات ومشاريع التطوير في مناطق الداخل (داخل الخط الأخضر) كلها استهدفت تهجير السكان ومصادرة الأراضي وبناء "جيتوهات" معازل للفلسطينيين. ولعل ذلك كان جليا في المواجهات السلمية التي قام بها سكان قرى النبي صالح ونعلين والولجة وبيت أمر وكفر قدوم، والمسيرات الداعمة للأسرى في سجون الاحتلال الصهيوني، والفعاليات المناهضة للتطبيع مع الاحتلال الصهيوني.

تشكلت منذ سنة ٢٠١١ حالة حراكية رافضة لإجراءات الاحتلال الصهيوني في القدس. شكلت معادلة ردع في المدينة ما بعد انتفاضة الأقصى حتى هبة الشيخ جراح وسلواد كانت لها أنماط مميزة خاصة بمدينة القدس ووضعها الجغرافي ومكانتها الزمنية؛ منها العمليات الفردية والاحتجاج الشعبيّ والتفاعل الخارجي والمقاومة العنفية غير المنظمة رغم برامج وأد المقاومة المطبّقة بأشكال متفاوتة في مختلف ثنايا جغرافيا النكبة الفلسطينية.

كانت نهاية انتفاضة الأقصى وما تلاها من تفاهمات دايتون الأمنية بين الاحتلال الصهيوني والأجهزة الأمنية الفلسطينية وما رافقها من انقسام الجسم السياسي في الضفة الغربية وقطاع غزة بداية لانطلاق « هبة السكاكين « في أكتوبر/تشرين الأول ٢٠١٥- ٢٠١٨ التي كانت تعبيرا مجردا عن إرادة المقاومة المنظمة. اتسمت تلك المرحلة فيما عرف إعلاميا « بالذئاب المنفردة» أو « الفهود المنفردة» أنها عمليات فردية من خلال أفراد يبادرون إلى التخطيط والتنفيذ ودفع الثمن منفردين، لا يحتوي عملهم في الغالب الأعمّ على

عنصر تنظيمي أو على خطوط تواصل، ما جعل التنبؤ بعملياتهم في خانة المستحيل أمنياً، وجعل استجابة الاحتلال المركزية تجاههم برفع ثمن عملياتهم على عائلاتهم ومحيطهم الاجتماعي

كان التحدي الذي دفع هذا الفعل الفردي إلى التفجُّر والمبادرة محاولةَ حكومة الاحتلال فرض التقسيم الزماني في المسجد الأقصى المبارك بحصر الدخول إليه في اليهود خلال الأعياد اليهودية، ومنع المسلمين بمن فيهم موظفي الأوقاف من دخوله، والتنكيل بالمرابطين والمرابطات على أبوابه، فانطلقت موجة العمليات تلك وتمكنت خلال ثلاثة أسابيع فقط من فرض التراجع على الاحتلال من خلال تفاهمات «كيري» التي أُعلِنت في عمان في ٢٤ تشرين أول/ أكتوبر ٢٠١٥، والتي أعلن المحتل بعدها منع اقتحام أعضاء حكومته وبرلمانه.

ورغم استمراريتها على فترات متباعدة لكنها كرست للاحتجاجات الشعبية بأدواتها البسيطة كالحجارة وإحراق العجلات وإغلاق الشوارع ورفع الأعلام، وهو يشكل التعبير الجماعي بأبسط الأدوات، منها هبة رمضان أبو خضير عام تموز/يوليو ٢٠١٤ التي انطلقت عقب إحراق المستوطنين للفتى الشهيد محمد أبو خضير حياً، ولم تلبث هذه المواجهة أن انتقلت إلى جبهة غزة لتتحول إلى حربٍ شاملة.

تلك الهبة أسست لموجة من الهبات المقدسية التالية التي كانت أهميتها هي تراجع دولة الاحتلال عن سيطرتها أو احكام سيطرتها على المدينة او على اخلاء مناطق او بيوت لصالح مستوطنين كما حدث في باب الأسباط يوليو/ تموز ٢٠١٧ مع رفض المرابطين الدخول من البوابات الإلكترونية والاعتصام على أبوابه لحين إزالتها، وهو اعتصام بدأ بأعداد قليلة لم تزد عن مئات، ثمّ لم يلبث أن تحول إلى حالة جماهيرية عفوية تجمع عشرات الألوف دون الحاجة إلى قيادة وتوجيه. تجددت تلك المقاومة المدنية الشعبية في هبة باب الرحمة عام ٢٠١٩ حتى تمكن الحراك الشعبي من إعادة فتح مصلى باب الرحمة خلال خمسة أيام من الاحتجاج والمواجهات بعد ١٦ عاماً من إغلاقه.

بات المقادسة يثقون في قدرتهم أكثر في فرض التراجعات على الدولة الصهيونية في سياستها العنصرية تجاههم وتجاه مدينتهم. فكان الميدان وحضورهم الأكثر نجاعة وقوة وكان ذلك في هبة باب العامود في مطلع رمضان الماضي ٢٠٢١ ثم في حي الشيخ جراح وفي اقتحام ٢٨ رمضان، وتطورت تلك الاندفاعات الشعبية العفوية إلى حركات منع متكرّرة؛ تنطلق لتمنع المحتل من فعل محدّد، وتتمكن بالفعل من تحقيق هدفها فتنتهي، وتمهّد بنجاحها للاندفاع في أماكن أخري ليس فقط في القدس، ولكن تنتقل الى بلدات ومدن فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ في اللد والرملة وتثبت نجاعتها، لتعود مرة أخرى في مدينة بيتا على جبل صبيح فيما عرف بالارباك الليلي.

كان الزخم الشعبي والمواجهات الشعبية في هبة باب العامود والشيخ جراح لها دور فعال في إيصال الصوت الفلسطيني لحركة التضامن الدولية في كل العالم وفرضت حالة من عزلة على الصهاينة وبروز زيف الرواية الصهيونية، وسرعان ما تم استعادة الإدانة الدولية الواسعة للاحتلال وسياسات الفصل العنصري التي تمارسها الدولة الصهيونية تجاه الفلسطيني صاحب الحق في البلاد.

هبة كل فلسطين: العودة إلى المقاومة الشعبية

" هبّة كل فلسطين كسرت كل الوقائع التي فرضناها خلال العقود الثلاثة الأخيرة تحديدا فيما يتعلق بتقسيم الشعب الفلسطيني إلى مجموعات سكانية مختلفة - في القدس والضفة وغزة والأراضي المحتلة عام ١٩٤٨» هذا ما ذكرته دراسة صهيونية صادرة عن مجلس الأمن القومي التابع لجامعة تل أبيب في ١٧ مايو الماضي، وخلصت تلك الدراسة إلى آنه بات ضروريا إعادة قراءة تلك الاحتجاجات جيداً من قبل القيادة الإسرائيلية لطرح آراء وأفكار مغايرة في حالة العودة إلى عملية التسوية والمفاوضات مع السلطة الفلسطينية.

في العقد الأخير استحدث الفلسطينيون أساليب جديدة للمقاومة الشعبية في مدينة

القدس بالإضافة الى تطوير اشكال سابقة امتاز بها الشعب في مواجهته لسياسات الفصل العنصري الصهيوني، خاصة في مدينة القدس التي استمرت دولة الاحتلال في اتباع سياسات استعماريةتجاهها، أهمّها الاستيطان، عبر سلب الأراضي والبيوت، والتهويد لمعالم المدينة ومقدساتها، إضافة إلى سياسات التضييق الحركي والاقتصادي والقانوني على المقدسيين لدفعهم إلى مغادرة المدينة وبهدف إفراغها من الوجود الفلسطيني.

كان من أهمها استمرار الحياة في مدينة القدس بوصفها مقاومة في حد ذاتها رغم التضييق الاقتصادي والاجتماعي والقوانين الخاصة بالضرائب الباهظة على المقادسة وفكرة الاقامات التي يجب الحفاظ عليها واثبات الوجود اليومي في المدينة ومقاومة كل سبل التضييق والخناق ضدهم، بجانب الاعتصامات وظاهرة المرابطين والمرابطات التي بدأت منذ عام ٢٠٠٠ بهدف اعمار الأقصى بالبشر من خلال دعوات الحركة الإسلامية في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ التي لاقت صداها داخل كل فلسطين للحيلولة ضد السياسات الاستعمارية والتقاسم الزماني والمكاني اللذين تفرضهما الدولة الصهيونية بالقوة وفي مواجهة المستوطنين لهدم المسجد. والمبادرات التطوعية المجتمعية والثقافية والاقتصادية للصمود والبقاء في القدس وظهور أنشطة اجتماعية وثقافية في باحات المسجد الأقصى أو في البلدة القديمة لمواجهة المستوطنين ومحاولاتهم للاستيلاء على المسجد أو أبواب المسجد من خلال فاعليات ومبادرات دائمة يقوم بها أهل القدس يوميا لمواجهة الكيان الصهيوني ومستوطنيه. كذلك مبادرات التعليم في باحات القدس التي انطلقت عام ٢٠٠٨ تحت ما عرف بمشروع «مصاطب العلم» لإقامة دروس علم وحلقات للقرآن الكريم والحديث النبوي بهدف ترسيخ وتنشيط ظاهرة الرباط في ساحات المسجد ومصليّاته. المرابطون إذًا هم فلسطينيون من القدس ومن المناطق المحتلة عام ١٩٤٨، والهدف من رباطهم هو حماية المسجد الأقصى من السلب والتهويد، وذلك عبر التواجد اليومي فيه وإقامة حلقات التعليم، والتصدي لاقتحامات قوات الاحتلال ومستوطنيه، بالمواجهات معهم وبملاحقتهم في ساحات

المسجد لمنعهم من أداء صلوات تلمودية داخله. وفي ظل التهديد الاستعماري اليومي لأهل القدس ومدينتهم أصبحت ممارسات مثل الصلاة أو التواجد في ساحات المسجد، وتلقّي العلم فيه، بل وتناول الغداء والدراسة والإنشاد فيه نوعاً من أنواع المقاومة الشعبية التي يمارسها المقادسة من مختلف الطبقات والاعمار ليس من منظور ديني فحسب، بل من منطلقات وطنية أيضا.

برزت خلال السنوات الأخيرة ظاهرة المبادرات الشبابية التطوعية في القدس، والتي وإن تنوعت أهدافها، بين توعوية وتعليمية وترفيهية وثقافية (مثل ترميم وتنظيف أمكنة ومعالم في المدينة)، وفي ظل منع سلطات الاحتلال عمليات الترميم داخل المسجد الأقصى، تقوم جمعية الأقصى لرعاية الأوقاف والمقدسات الإسلامية بتنظيم فعاليات تطوعية لصيانة المقدسات، وخاصة قبيل شهر رمضان، في المسجد الأقصى ومحيطه بالقدس المحتلة، من بينها أعمال التنظيف والصيانة. ويشارك في الفعاليات فلسطينيون من القدس والداخل الفلسطيني.

لم تتوقف الاعتصامات في القدس منذ سنوات واعتبر ت هي العنصر الأبرز في الاحتجاجات التي يقوم بها الفلسطينيون ضد تهديد قوات الاحتلال لهم. وتطور هذا العنصر من مجرد اعتصامات اهل الاسرى والمعتقلين في مقرات الصليب الأحمر للتضامن مع المعتقلين الفلسطينيين في أي إضرابات يخوضونها الى عنصر بارز ومستمر ويحمل صفة الديمومة، ففي حي الشيخ جراح كان الاعتصام الشكل البارز في مواجهة اخلاء منازل الفلسطينيين لصالح جمعيات استيطانية رافقه نشاطات توعية وتوثيق الاعتداءات التي قام بها جنود الاحتلال والمستوطنون، والتواصل مع وسائل الاعلام المختلفة والغناء والانشاد، والرسم ورشّ الشعارات، وإقامة الصلاة والدعاء، وتعزيز قيم التكاتف الاجتماعي، عبر سلوكيات عديدة من بينها تزويد المعتصمين بالطعام والشراب. وانتقل ذلك الى كل الاحياء المهددة بهدم البيوت كحي سلوان وبطن الهوى حتى كتابة هذا المقال.

تطور سمات المقاومة الشعبية المقدسية

لم تنحصر أنماط المقاومة الشعبية في القدس بالهبّات والحركات الشعبية الجماهيرية، بل عاد الشعب الفلسطيني لممارسة نمط استخدمه سابقاً من أنماط وأساليب العنف الثوري، وهو العمليات الفردية، التي عجز الاحتلال الصهيوني في كثير من فصول المواجهة، عن وقفها أو تقويضها، لعدم ارتباط تلك الظاهرة عنقودياً بأي تنظيم أو فصيل من فصائل المقاومة الفلسطينية، لتشكل الهبّات الشعبية، المترافقة مع العمليات الفردية، ونقاط وبؤر المواجهة شبه اليومية مع الاحتلال، ملامح انتفاضة فلسطينية مقدسية، ما تزال تداعيات أحداثها حاضرة بقوة.

انعكست الحالة الحراكية الشعبية في الضفة الغربية، وحالة السيولة والتصاعد في الفعل الشعبي العربي، على الأحداث الميدانية في القدس خلال سنة ٢٠١٢، والتي ترافقت مع تصاعد الاستهداف الصهيوني للمسجد الأقصى، وتصاعد إجراءاته القمعية والتهويدية في القدس، فخلال السنة نفسها شهدت أحياء البلدة القديمة ومخيم شعفاط والعيساوية ٧٨ مواجهة مع قوات الاحتلال الصهيوني، و٦ عمليات طعن، و٢١ عملية متراوحة بين إلقاء الزجاجات الحارقة والأكواع المتفجرة، وانحصرت تلك الأحداث في حدود منطقة القدس المعزولة عن باقي محافظات الضفة الغربية.

كانت العمليات الفردية عنوانا رئيسا لعام ٢٠١٤ كالاغتيالات كانت أولى العمليات علي يد الأسير السابق معتز حجازي في أكتوبر /تشرين الأول ٢٠١٤ لعضو الكنيست الصهيوني يهودا غليك عراب اقتحامات المسجد الأقصى، ثم كان الدهس نمطاً آخر من أنماط المقاومة اللاسلمية في شهر نوفمبر/تشرين الثاني علي يد إبراهيم العكاري وبعدها بدأت موجة من الهبات غير السلمية ضد الصهاينة، فيما انطلقت «هبة السكاكين» عام ٢٠١٥ التي استمرت ثلاث سنوات تقريباً، وشارك فيها مبادرون من القدس والضفة الغربية والأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ والأردن وكانت القدس ساحتها الأساسية، وكان التحدي الذي دفع هذا الفعل الفردي إلى التفجُّر والمبادرة محاولةَ حكومة الاحتلال فرض التقسيم الزماني في

المسجد الأقصى المبارك. وشهدت السنتان ٢٠١٦-٢٠١٧حوالي ٢٤ عملية طعن، و٥ عمليات دهس، و٦ عمليات إلقاء أكواع متفجرة، و١٢ عملية إطلاق نار، قتل خلالها ١٠ صهاينة وجرح ١٠٠ آخرون.

شكلت القدس موضوعاً رئيسياً، ورافعةً ثورية لمختلف الهبّات الشعبية الفلسطينية، منذ هبة النبي موسى سنة ١٩٢٠، مروراً بهبة البراق سنة ١٩٢٩، وهبة سنة ١٩٦٧، وهبة سنة ١٩٨٢، والانتفاضات الفلسطينية المختلفة منذ ١٩٨٧. وجسّد المسجد الأقصى برمزيته الدينية والروحية والهوياتية عنواناً للعديد من المواجهات بين الشعب الفلسطيني والاحتلال الصهيوني، منذ بداية توطد هذا المشروع في فلسطين، على يد الاحتلال البريطاني في فلسطين عام ١٩٢٩ حين نظم عدد من المستوطنين مسيرة تجاه حائط البراق، الحائط الغربي للمسجد الأقصى، لتتفجر على مدار ١٤ يوماً متواصلة هبّة شعبية، استخدمت الأساليب الشعبية في العنف الثوري، كالسكاكين والسيوف والحجارة والعصي، وامتدت في مدن القدس، والخليل، ونابلس، وصفد.

يظهر أنّ لمدينة القدس خصائص وسمات تختلف عن باقي التجمّعات الفلسطينيّة في الأرض المحتلّة، وهذه الخصوصيّة صبغت الحراك المقدسيّ بِسِمات أهمّها: السلميّة، والعناد والإصرار، وتكامليّة الهبّة وشموليّتها، ولاحزبيّة الهبّة، والمقاومة بصفتها حياة يوميّة، وسيادة الضمير الجمعيّ، والعلاقات الاجتماعيّة القويّة، والقدرة على تحقيق المكاسب. فهبة باب العامود والشيخ جراح وما نتج عنهما في «معركة سيف القدس» من غزة، عزّزت خيار الفلسطينيّين نحو المجابهة والمقاومة، ليمتدّ من القدس إلى باقي الأرض المحتلّة، ليكون النضال من أجل المسجد الأقصى والقدس غير محصور في جغرافيا القدس المستعمَرة، بل هو نضال كلّ فلسطينيّ في كلّ مكان. فاستمرار الأحداث في القدس من المقاومة الشعبية بكافة اشكالها وأنماطها سوف يعزّز من انتشار المقاومة فيها وفي مختلف الجغرافيّات الأخرى وتراكمها سوف يفرض توازنات جديدة غير مسبوقة في هذا الصراع.

المصادر والمراجع

١. أحمد سعد، «باب الأسباط»: قراءة سوسيولوجيّة للهبّة وانتصارها، مجلة فسحة، ملف القدس، أكتوبر ٢٠٢٠. موقع عرب ٤٨.

٢. مليحة مسلماني، المقاومة الشعبية في القدس بين السلوك اليومي والعمل المنظّم، ملحق فلسطين، مايو ٢٠٢١، جريدة العربي الجديد

٣. محمد عبد العاطي، المقاومة الفلسطينية...ثورة الإنسان والحجر، موقع الجزيرة نت، أكتوبر ٢٠٠٤.

٤. ايمن طلال يوسف، المقاومة الشعبية الفلسطينية: نمذجة المواقع وإشكاليات الرؤية، مركز الأبحاث، م.ت.ف

٥. أحمد حسين الجبوري، دور المقدسيين في الحفاظ على الهوية الفلسطينية ومواجهة أساليب الاحتلال ١٩٦٧-١٩٨٧، مجلة دراسات بيت المقدس، ٢٠٢٠.

٦. أحمد العاروري، قراءة في كتاب «الاحتجاج الشعبيّ في فلسطين: المستقبل المجهول للمقاومة غير المسلّحة» باب الواد، ٢٠١٩.

٧. هنادي لوباني، القدس: نحو جغرافية ثقافية مقاومة، مجلة جدلية، مايو ٢٠٢١.

٨. اليز اغازريا. «المقدسيون وانشطار الهوية: من وحي فرانز فانون، « مجلة الدراسات الفلسطينية، ٨٢ « ربيع، ٢٠١٠

٩. نوار ثابت وكمال الجعبري، الرباط والمرابطات: تحوّلات النضال الشعبيّ في القدس، مجلة فسحة، ملف القدس، أكتوبر ٢٠٢٠. موقع عرب ٤٨.

١٠. كمال جهاد الجعبري، ورقة علمية: المقاومة الشعبية في القدس: الهبّات والحِرَاكات وولادة الحالة الشعبية ٢٠١٢-٢٠١٩، مركز الزيتونة،مايو ٢٠٢١.

أوراق عربية

الاستخدامات المختلفة لمصطلح «السلام» في الخطاب الإسرائيلي

عليان الهندي*

لم يخلُ الخطاب السياسي الرسمي الإسرائيلي من استخدام مصطلح أو كلمة «السلام»، عند الحديث عن أية علاقة مستقبلية مع الدول العربية ومع الشعب الفلسطيني، لدرجة أن الكثير من زعماء العالم صدقوا كذبة السلام الإسرائيية، وضغطوا على الجانبين العربي والفلسطيني للدخول في المسيرة السلمية معها حتى لو كان ذلك من باب اختبار النوايا.

لكن القيادات الإسرائيلية المختلفة، إن كانت مما يسمى باليسار أو اليمين، وخلال استخدامها مصطلح السلام لم تضع له تحديدا أو تعريفا، أو حتى ذكر تفاصيل علنية له، تاركة تفسيره للمفاوضات التي ستجري مع الأطراف العربية بما في ذلك الفلسطينيين، وكان موشيه ديان أكثر وضوحا في هذا المجال عندما صرح أن وضعنا لأي تفسير أو تحديد للسلام مع الدول العربية يكشف السقف الذي نتطلع له، وبالتالي علينا استخدام المصطلح بالشكل المجرد لاكتساب المزيد من الدعم في الرأي العام الدولي.

لكن عدم الوضوح في رؤية أو تفسير دولة إسرائيل إلى السلام خاصة مع الجانب الفلسطيني، إدى إلى طرح نماذج مختلفة منه مثل :»السلام الإقليمي» أو «السلام مقابل الهدوء»، وأخيرا «السلام مقابل السلام».

علاوة على ذلك، أعطت دولة الاحتلال الإسرائيلي تسميات لمسارات السلام مع الدول العربية

* باحث في الشؤون الاسرائيلية

والفلسطينيين، فعملية السلام مع الدول العربية، تبدأ بالمفاوضات وتنتهي باتفاقيات سلام كامل، في حين سميت المفاوضات مع الفلسطينيين بـ «مسيرة السلام» التي تبدأ بمفاوضات متنوعة ومختلفة، وتنتهي باتفاقيات مرحلية ممهدة لاتفاقيات سلام.

في السياق المذكور، ربطت الدولة العبرية بشكل وثيق بين مصطلح السلام والأمن، المبني على المحافظة على الأراضي وضمها، كضمانة لاستمرار عملية السلام، وهو الأمر الذي فشلت فيه مع كل الدول العربية، وتحاول تثبيته مع الفلسطينيين.

لكن لا بد من الإشارة، أن جميع المصطلحات المذكورة، حملت في طياتها معاني وتفاسير، أُفرغ بموجبها مصطلح السلام من مضمونه الحقيقي، الداعي للهدوء والسكينة، لصالح تفكيك الدول العربية، وتسييد دولة الاحتلال الإسرائيلي على شعوبها، ومحو القضية الفلسطينية عن الوجود، وهو ما عبرت عنه اتفاقيات التطبيع الجديدة أو «السلام مقابل السلام» على حد وصف رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق بنيامين نتنياهو مع بعض الدول العربية (السودان والمغرب والامارات العربية والبحرين).

لكن وقبل التطرق لشروط ومصطلحات السلام المختلفة، لا بد من الإشارة إلى سياسة إسرائيلية قديمة جديدة تمثلت بشن الحروب والاعتداءات على العرب وعلى الفلسطينيين تحت مسمى «جز العشب»، كمرحلة ضرورية قبل التوصل لاتفاقيات سلمية.

قبل السلام (جز العشب)

حتى عدوان عام ١٩٦٧ على الدول العربية، واحتلال جزء من أراضيها وما تبقى من فلسطين الانتدابية، سادت في دولة الاحتلال الاسرائيلي نظرية عسكرية صاغ بنودها رئيس وزرائها الأول دافيد بن غوريون، الذي قال فيها أن الدول العربية لن تسلم بوجود دولة إسرائيل مهما كان الثمن، وان أي سلام مع الدول العربية، لا يساوي الحبر الذي كتبت فيه، وأن السلام مع الدول العربية سيكون سلاماً مؤقتاً إلى حين تحقيق الأهداف العربية باسترجاع فلسطين[٢٩].

وأضاف بن غوريون، أن إسرائيل لا تملك القوة الكافية للقضاء على القدرات العربية بشكل نهائي، ما يتطلب منها خوض حروب خاطفة وموسمية للقضاء على قدراتها العسكرية المهددة لدولة إسرائيل. وشبه بن غوريون طريقة مواجهة العرب عسكريا بعملية «جز العشب» التي يقوم فيها المزارعون بجز الفروع كلما كبرت وخرجت عن سياق العشب٣٠.

المثير في النظرية المذكورة، أنها استحضرت للتنظير لشن الاعتداءات والحروب المتواصلة على قطاع غزة خلال العقدين الماضيين، والتي جاءت تحت عنوان «جولات قتالية وتهدئة، أي قتال من جانب إسرائيل، وطلب تهدئة ووقف إطلاق النار من جانب السلطة الوطنية الفلسطينية حتى عام ٢٠٠٥، ومن حركة حماس التي حلت مكان السلطة في قطاع غزة بانقلاب٣١.

شروط السلام

السلام الذي لم تتضح معالمه أو تعريفاته أو محدداته في السياسات الإسرائيلية المختلفة على مدار العقود الماضية، أوضحته جولات المفاوضات المهيئة للدخول في المسيرة السلمية، والوثائق المنشورة عن جلسات الحكومات الإسرائيلية المختلفة قبل وبعد عدوان إسرائيل على الدول العربية عام ١٩٦٧ أو نكسة حزيران، التي تحدثت عن بروز واقع جديد بعيد انتصارها على الدول العربية، ما دفعها لوضع تعريف وشروط السلام مع الدول العربية التي كانت كالتالي:

شروط السلام مع مصر وسوريا

تصر إسرائيل التوقيع على اتفاق سلام مع مصر وسوريا وفق أسس الحدود الدولية٣٢.

إلى حين التوقيع على اتفاقيات سلام مع مصر وسوريا، تحتفظ بسيطرتها على المناطق التي احتلتها في شبه جزيرة سيناء والجولان.

يظل قطاع غزة جزءا من أراضي إسرائيل، وفق منطق الحدود الدولية.

ولتحقيق السلام على مصر الالتزام بالتالي:

- ضمان حرية الملاحة في مضائق تيران وصنافير وقناة السويس.
- ضمان حرية الطيران فوق المضائق وخليج شلومو (خليج العقبة).
- إلغاء المقاطعة الاقتصادية بكل صورها.
- إخلاء سيناء كاملة من السلاح، وتحدد شروط الإخلاء في اتفاقية السلام بين الطرفين.

ولتحقيق السلام مع سوريا عليها الالتزام بالتالي:

- إخلاء هضبة الجولان كاملة من السلاح، وتحدد شروط الإخلاء في اتفاقية السلام بين الطرفين.
- ضمان مطلق لعدم أعاقة ضخ المياه من نهر الأردن إلى إسرائيل، إن كان ذلك بواسطة تعديل الحدود أو من خلال اتفاق بين الدولتين.

وخلال استطلاع المواقف للدخول في مفاوضات الجمهورية العربية السورية قبل عام ٢٠٠٠، طرح مفهوم جديد للسلام سوريا ينص على «عمق الانسحاب بعمق السلام» وذلك ردا على المطلب السوري باقامة علاقات من دون تطبيع ثقافي واقتصادي وغير ذلك.

شروط السلام مع الأردن

- ضم القدس الكاملة لدولة إسرائيل، ووضع ترتيبات خاصة للأماكن المقدسة لأبناء الديانات المختلفة.
- استمرار الحكم العسكري في الضفة الغربية، كمرحلة انتقالية، مع البحث عن حلول فعالة على المدى البعيد.
- استعداد إسرائيلي لإجراء مفاوضات مع الملك حسين لبناء حسن جوار والتوصل لوحدة اقتصادية بين الدولتين.
- نهر الأردن هو الحدود بين إسرائيل والأردن.

- د. إلغاء حدود وقف إطلاق النار الموقعة عام ١٩٤٩ بين إسرائيل وجاراتها٣٣.

شروط السلام مع الشعب الفلسطيني

حتى عام ١٩٧٤، رفضت إسرائيل التعامل مع القضية الفلسطينية على أنها قضية مستقلة تحتاج حلولا منفردة، بل يأتي الحل بخصوصها ضمن السلام الإقليمي الذي تطلعت إليه مع الأردن القاضي بتسليمها شؤون الفلسطينيين المدنية، في حين تسيطر هي على الأراضي والأمن.

لكن الواقع الجديد الذي برز بعد حرب تشرين أول عام ١٩٧٤ وتبني منظمة التحرير الفلسطينية منطق الحلول السلمية، دفع إسرائيل إلى وضع شروط السلام مع الفلسطينيين، لكن هذه المرة بالاتفاق مع الولايات المتحدة التي نصت على:

- الاعتراف بحق إسرائيل بالوجود، واعتبار قرار ٢٤٢ الصادر عن مجلس الأمن عام ١٩٦٧ مرجعية السلام، أو أية اتفاقية سلام مستقبلية مع الفلسطينيين.
- نبذ العنف والارهاب.
- اعتبار المفاوضات هي السبيل الوحيد للتوصل إلى اتفاقيات سلمية.
- اعتراف الشعب الفلسطيني بيهودية دولة إسرائيل، وهو الشرط الذي أضيف بعد الانفصال عن قطاع غزة عام ٢٠٠٥.

وكان الهدف الأساسي من إضافة الشرط الرابع تجميد مسيرة السلام مع الفلسطينيين والمحافظة على الوضع القائم في الضفة الغربية والقدس، انتظارا لحلول نهائية تضمن ترحيلا قسريا للفلسطينيين. وهو شرط قال عنه دوف فايسغلاس مدير مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أريئيل شارون، أن إسرائيل وضعت شرطا لاستمرار مسيرة السلام لا يمكن للفلسطينيين قبوله، بالمختصر لقد وضعنا كل مسيرة السلام في قارورة وأضفنا عليها الأدرينالين٣٤.

وقبل عدة سنوات أضافت شرطا فرعيا آخر على الفلسطينيين للتوصل إلى سلام معهم ينص على إقامة علاقات سلمية مع كل الدول العربية من دون استثناء ومع دول إسلامية مثل

إيران وتركيا، التي لها أصلا علاقات دبلوماسية واقتصادية متنوعة مع إسرائيل، قبل التوصل لأية اتفاقيات سلمية مع الفلسطينيين.

مقابل مصطلح السلام الإسرائيلي المبهم وغير الواضح، طرح الجانب العربي مصطلح «السلام مقابل الأرض»، أي سلام كامل مع إسرائيل وتطبيع العلاقات المختلفة معها، مقابل الإنسحاب الكامل من الأراضي العربية، وكان هذا المصطلح هو الأساس الذي انطلق بموجبه التوصل لاتفاقات كامب ديفيد مصر عام ١٩٧٨، ومؤتمر مدريد للسلام عام ١٩٩١، الذي نتجت عنه اتفاقية سلام واحدة مع المملكة الأردنية الهاشمية عام ١٩٩٤.

لكنها مقابل، موافقتها على السلام مقابل الأرض مع الدول العربية والفلسطينيين، وضعت شروطا مختلفة وتسويات أمنية في الجانب العربي من الحدود منها :عدم وجود قوات قتالية على الحدود مع إسرائيل، وإقامة قواعد عسكرية دولية، وتغليب اتفاقية السلام الموقعة مع إسرائيل على أي اتفاقيات عربية مشتركة مثل اتفاقية الدفاع المشتركة الموقعة بين الدول العربية وفق ميثاق جامعة الدول العربية. أما في الشق الفلسطيني، فقد حدد إسحاق رابين في جلسة للكنيست وذلك قبل مقتله بشهرين، شروط الحل مع الفلسطينيين ،أو السلام مقابل الأرض، التي تتضمن المحافظة على منطقة الأغوار تحت السلطة الإسرائيلية والقدس (بشقيها الشرقي والغربي) وعدم إخلاء مستوطنات، وأضاف رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أريئيل شارون شرط يهودية الدولة المشار إليه أعلاه.

السلام الإقليمي

بعد العدوان الإسرائيلي على الدول العربية عام ١٩٦٧، واحتلال ما تبقى من فلسطين التاريخية، أشارت التقارير التي صدرت مؤخرا حول اجتماعات الحكومة الإسرائيلية خلال تلك الفترة، انها تطلعت إلى إقامة سلام إقليمي مع المملكة الأردنية الهاشمية، حددت من خلاله مفاهيمها للسلام الاقليمي التي تنص على عدم الدخول في اتفاقيات سلام مشتركة مع الدول العربية، بل اتفاقيات منفردة مع كل دولة على حدة، باستثناء المملكة الأردنية

الهاشمية التي طالبت إسرائيل بالتوصل إلى سلام معها وفق رؤيتها الأقليمية التي تنص على أن الحدود بين الدولتين هي نهر الأردن وأن القدس كاملة لدولة إسرائيل، والاتفاق على وحدة اقتصادية بين الدولتين.

وتضمنت الرؤية الإسرائيلية للسلام الاقليمي، التي ظلت مطروحة حتى عام ١٩٨٨، تقاسما وظيفيا في بقية مناطق الضفة الغربية بين إسرائيل والأردن، تتحمل بموجبه السلطات الأردنية المسؤولية عن إدارة حياة السكان، في حين تتحمل إسرائيل السيطرة الأمنية وتملك السيادة المطلقة على أراضي الضفة الغربية.

لكن رفض الراحل الملك حسين الحل الاقليمي القائم على منطق «الكناسة والحراسة للأردن»، والسيادة والسيطرة على الأراضي لإسرائيل، دفعه إلى فك الارتباط مع الضفة الغربية عام ١٩٨٨، مزيلا بذلك منطق الحل الإقليمي من على جدول الأعمال الإسرائيلي، لصالح مصطلحات أخرى مثل «السلام مقابل الأرض» أو «السلام مقابل السلام».

نتيجة للموقف الأردني ورفض الفلسطينيين للرؤية الإسرائيلية للحلول الاقليمية، دفعها إلى تطوير رؤيتها للحل الإقليمي، تضمنت تطبيع كل أنواع العلاقات مع الدول العربية وفق «الاتفاق الابراهيمي» الموقع مع المملكة المغربية والسودان والامارات والبحرين، مقابل موافقة هذه الدول الضمنية على أن القضية الفلسطينية شأن إسرائيلي داخلي تحلها بالطريقة التي تراها مناسبة لها٣٥.

السلام مقابل السلام

كان رئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق شامير، أول من استخدم مصطلح السلام مقابل السلام، عندما صوت ضد اتفاقيات كامب ديفيد الأولى مع جمهورية مصر العربية، مدعيا أنه لا يحق للحكومة أو الكنيست التنازل عن أي شبر من أرض إسرائيل، التي كانت شبه جزيرة سيناء منها.

وبنى إسحاق شامير استراتيجيته القائمة على «السلام مقابل السلام» اعتقادا منه أن الجيش

الإسرائيلي لا يهزم من جيش عربي منفردا أو من جيوش مجتمعة، وبالتالي فإن الدول العربية هي من تحتاج السلام وليس إسرائيل٣٦.

نفس الاستراتيجية اتبعها إسحاق شامير في المفاوضات مع الفلسطينيين بعد مدريد للسلام، الذي ذهب إليه بعد سلسلة طويله من الشروط المجحفة بحق الشعب الفلسطيني التي كان من أهمها عدم وجود وفد فلسطيني مستقل، واستبعاد منظمة التحرير الفلسطينية من أية مفاوضات مباشرة مع إسرائيل، وأن تجري المفاوضات على أساس إقامة الحكم الذاتي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

في السياق المذكور، وبعيد سقوطه في انتخابات عام ١٩٩٢، صرح اسحاق شامير، أنه سيدفع المفاوضات مع الفلسطينيين إلى أكثر من ١٥ عاما من دون التوصل لأي حل، لأن ما أسماها بـ «أرض إسرائيل» منطقة صغيرة لا تتسع لليهود والعرب، في حين يوجد للعرب القاطنين في الضفة الغربية وقطاع غزة ٢١ دولة عربية.

المنهج الذي آمن به إسحاق شامير، تبناه خليفته في الحزب رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق بنيامين نتنياهو، الذي عمل على تجميد المسار الفلسطيني بشكل مطلق، داعيا إلى فرض سلام وفق رؤية إسرائيلية مطلقة تتلاءم مع منطق السلام الاقليمي القاضي بحشر الفلسطينيين في محيط إسرائيلي كامل، مقابل «سلام مقابل سلام» مع الدول العربية التي وقع معها «الاتفاقيات الإبراهيمية» التي ضمت الإمارات والبحرين، والتي قال بخصوصها بنيامين نتنياهو أنها هي من تطوعت وطلبت المشاركة في الاتفاقيات الإبراهيمية، والسودان والمغرب.

لكن لغة التعالي والتكبر والتفوق، لم تغب عن بال رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق عندما صرح في أكثر من مناسبة أن «السلام الإبراهيمي» أو «السلام مقابل السلام»، مع الدول العربية تم من دون أي تنازل عن شبر أرض، وأن الدول العربية رغبت به، كون دولة إسرائيل أقوى دولة إقليمية في الشرق الأوسط وأكثرها تفوقا من ناحية علمية وتكنولوجية وزراعية٣٧، ترغب الكثير من دول العالم من بينها العربية إلى

التقرب منها.

السلام مقابل الهدوء

طرح مصطلح «السلام مقابل الهدوء» بعد العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة عام ٢٠١٤. ودعا المصطلح إلى توفير السلام (أي عدم شن الهجمات) من دولة الاحتلال الإسرائيلي، الذي سبق وأعلنت عن قطاع غزة منطقة معادية وفرضت عليه حصارا ما زال متواصلا حتى اليوم، مقابل تسليم سكانه بحالة الحصار التي يعيشها حتى اليوم. وجاء اختراع هذا المصطلح ليحل مكان السياسات الإسرائيلية المتعلقة بقطاع غزة التي أسمتها «هجمات مقابل الهدوء» أي هجوم من قبل إسرائيل وتهدئة من قبل حركة حماس المسيطرة على القطاع.

لكن مصطلح «السلام مقابل الهدوء» لم يُعمر كثيرا في التعامل مع قطاع غزة، لأنه لم يوفر السلام لليهود، وحل مكانه ما أصبح يعرف باللغة الإسرائيلية «الهدوء مقابل المال»، أي هدوء وحفظ الأمن الداخلي من قبل حركة حماس في قطاع غزة، مقابل تجنيد إسرائيل (بواسطة الولايات المتحدة) الأموال القطرية لصالح القطاع.

السلام في الرأي العام الإسرائيلي

أشارت كل استطلاعات الرأي التي أجريت على مدار العقود السابقة إلى توق وتطلع المجتمع الإسرائيلي إلى مصطلح السلام، بنسب عالية جدا، خاصة مع الدول العربية، التي لا يتطلب السلام معها تقديم تنازلات كبيرة. لكن السلام مع الفلسطينيين من وجهة نظر الرأي العام كانت مختلفة، حيث أشارت معظم استطلاعات الرأي التي أجريت منذ عام ٢٠٠٠ إلى تراجع الرغبات في السلام المحدود مع الفلسطينيين. وعلى سبيل المثال تشير المعطيات التي نشرت في مركز السلام والديمقراطية الإسرائيلي (الذي يجري استطلاعات شهرية حول عملية السلام مع الفلسطينيين) خلال الاعوام الثلاثة الماضية إلى ثبات النسبة (من ٥٠-٥٥٪) المؤيدة لاستمرار الوضع القائم معهم، في حين بلغت النسب

المؤيدة لإقامة دولة فلسطينية مقابل سلام كامل مع دولة الاحتلال الإسرائيلي من ٤٠-٤٥٪، لكن هذه النسبة تتراجع كثيرا عندما يتم تفصيل اتفاقية السلام مع الفلسطينيين، فإذا كانت اتفاقية السلام تتضمن عدم وجود عسكري في منطقة الأغوار الفلسطينية أو إخلاءً شاملا للمستوطنات أو تنازلا عن القدس الشرقية، فإن النسب تتراجع كثيرا، حيث يعارض ما يقارب من ٧٠٪ من المستطلعة آراؤهم إقامة مثل هذه الدولة مقابل التنازل عن القدس٣٨.

خلاصة

تبين من النقاشات، المختلفة داخل النخب الحاكمة، وفي الرأي العام الإسرائيلي، خلال الحقب المختلفة، أن مصطلح السلام استخدم للتوصل إلى سلام مع الدول العربية، لإخراجها من الصراع من جهة، ومنعها من التدخل في القضية الفلسطينية من جهة أخرى. أما في الشق الفلسطيني، فقد استخدمت إسرائيل مصطلح السلام للماطلة والتسويف بهدف تثبيت الوضع القائم بعد عدوان عام ١٩٦٧.

وحتى عام ٢٠١٠ نجحت إسرائيل، بتسويق مصطلح السلام كرغبة وكطريقة عمل في سياستها الأقليمية والدولية، متطلعة من وراء ذلك إلى اكتساب الرأي العام الدولي، خاصة الغربي منه، إلى أن تبين للجميع ،إن كانت نخباً حاكمة أو رأياً عاماً، أن التفسير الإسرائيلي للسلام يحمل في طياته تفسيرات توسعية وأمنية وعنصرية في كل ما يتعلق بالشعب الفلسطيني.

السلام وفق الرؤية الإسرائيلية، الذي تغيرت شروطه من وقت لآخر مع الشعب الفلسطيني، يتطلب من الفلسطينيين ومن قياداتهم ، وقفة جادة وعقلانية، يتم خلالها تبني مشروع سياسي ونضالي جديد، يأخذ بعين الاعتبار الأجواء الاقليمية الرسمية المؤيدة للسياسة الإسرائيلية، والدولية المتجاهلة لحل القضية الفلسطينية، وللوجود الفلسطيني الممتد من البحر للنهر، الذي يفوق في تعداده اليهود بمليون نسمة.

الهوامش:

١. إفرايم عنبر، جز العشب، من ص ٨- ١٢، دراسات في أمن الشرق الأوسط، رقم ١٠٥، مركز بيغن السادات للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٤.

٢. نفس المصدر

٣. نفس المصدر

٤. أسس الحدود الدولية تختلف في المنظور الإسرائيلي عن منطق الحدود الدولية. أسس الحدود الدولية فسرتها بامكانية اقتطاع جزء من أراضي الطرف الأخر، كما طمعت في سيناء والجولان، في حين فسرت منطق الحدود الدولية بعدم العودة إلى الحدود التي رسمت سابقا. بالإجمال اعتقدت إسرائيل أن قطاع غزة والضفة الغربية ليستا تابعتين لمصر والأردن وفق منطق الحدود الدولية، وهو ما ثبتته في اتفاقيات السلام مع الدولتين.

٥. جلسة لجنة وزراء الشؤون الأمنية، من ص ٤٧-٤٨ ، أرشيف دولة إسرائيل، ١٩٦٧\٦\١٥.

٦. المحامي، دوف فيسغلاس، عشر سنوات على الانفصال عن غزة –المنطق السياسي، يوم دراسي عقد في مركز أبحاث الأمن القومي في جامعة تل أبيب، ٢٠١٥\٧\٢٢.

٧. نوعاه لاندو، بنيامين نتنياهو :إذا انتظرنا الفلسطينيين من أجل صنع السلام، سننتظر إلى الأبد، رابط المقال في الموقع الاليكتروني لصحيفة هأرتس .www.haaretz.co.il/news/politics/ premium-١,٩١١٣٥٥٠ ، ٢٠٢٠\٨\٣٠.

٨. الدكتور إيلي فودة، نظرية السلام وإلى اللقاء، مجلة "زمان يسرائيل" الاليكترونية، ٢٠٢٠\١٠\١٣، رابط المقال على الموقع الاليكتروني للمجلة ١٤٧٣٥٦/www.zman.co.il .

٩. بوعز بيسموط، سلام مقابل سلام: الاتفاق مع الامارات العربية يغير المعادلات التاريخية، الموقع الاليكتروني لصحيفة "يسرائيل هيوم"، ٢٠٢٠\٨\١٤، رابط المقال على الموقع الاليكتروني، www. israelhayom.co.il/article/٧٩٠٩٢١بوعز بيسموط محرر جريدة "يسرائيل هيوم" وسفير إسرائيل السابق في موريتانيا.

١٠. أخذت الارقام من الاستطلاعات المختلفة الصادرة عن مركز السلام والديمقراطية الإسرائيلي خلال الاعوام الثلاثة الماضية، الموقع الاليكتروني للمركز ac.il/sites/socsci.tau.ac.il

السياسة الأميركية الجديدة في عهد بايدن

عبد الغني سلامة*

مقدمة

بعد أربع سنوات ثقيلة مرت على أميركا، وعلى العالم، رحل "دونالد ترامب" وطاقمه، ومشروعه السياسي، وجاء رئيس جديد بسياسات وبأولويات تبدو لحد الآن مختلفة، خاصة في منطقة الشرق الأوسط، كشفت عنها تصريحات مستشاري البيت الأبيض، أهمها برنامج إيران النووي، وضمان أمن إسرائيل وتفوقها، وترسيخ السلام بين العرب وإسرائيل، وإنهاء الحروب في اليمن وليبيا، وتعزيز وضع حقوق الإنسان، وتمتين مكانة أميركا في مواجهة التحدي الروسي والصيني.

وفي تقرير نشرته مجلة ناشيونال انتريست الأميركية كتبت كريستين فونتينروز، إن أمن إسرائيل، والملف النووي الإيراني، وسلام إبراهيم هي استمرار لأهداف وسياسات ترامب أيضا. وفي ضوء هذه المقارنة نتساءل عن أوجه السياسة الأميركية في الشرق الأوسط التي سوف تبقى على حالها، وتلك التي سوف تختلف بشكل واضح.

مثل نية الرئيس بايدن بشأن سحب القوات الأميركية من بعض المناطق الساخنة حول العالم، وتفكيره في إنهاء الحروب في المنطقة العربية، وإلى أي مدى سيمارس ضغوطا على دول المنطقة لتحقيق السلام، وتقديم تنازلات، وتوفير حوافز للخصوم لإنهاء الصراعات. وهل

* باحث وكاتب فلسطيني

سيمارس ضغطا على الشركاء العرب وإسرائيل لتقييد علاقاتهم مع روسيا والصين، خاصة في مجالات الدفاع والأمن، والفضاء الإلكتروني، والذكاء الاصطناعي، والطاقة النووية.٣٩

بعض المحللين يعتقدون أن إدارة بايدن ستواصل ما تسميها أميركا جهودها في محاربة الإرهاب، ما يعني مزيدا من الارتباط بالشركاء عبر الأطلسي، وسيكون هناك تأكيد على حقوق الإنسان وحرية عمل المجتمع المدني، بما يتطلب مشاورات من حين لآخر مع الشركاء الأوروبيين.

وستواصل جهودها نحو إعادة بناء النظام الدولي الليبرالي، وحماية مصالحها في المنطقة، أي النفط، والممرات الدولية، والتدفق الحر للطاقة، ومنع التحول النووي لإيران، والحرب ضد الإرهاب، والانتصار في المنافسة مع روسيا والصين (الشرق الاوسط هو إحدى المناطق التي تدور فيها هذه المنافسة).. وترميم مكانة الولايات المتحدة في الساحة العالمية وفي المحافل الدولية، خاصة بعد الخراب الذي خلفه سلفه ترامب، واستعادة مكانة الولايات المتحدة كوسيط نزيه في الصراع العربي الإسرائيلي، واعتماد حل الدولتين. ٤٠

كما سيتم خفض مبيعات الأسلحة؛ الأمر الذي سيضع بايدن في صراع بين الجناح اليساري في الحزب الديمقراطي الذي يسعى لإنهاء كل مبيعات الأسلحة، والجناح اليميني المحافظ، ومعه كبار مصنعي الأسلحة.

وعلى غرار سلفه ترامب، يهدف بايدن إلى إخراج الولايات المتحدة من الحروب إلى الأبد والتركيز على التحديات الأخرى. ٤١

الإستراتيجيات الأميركية طويلة الأمد

منذ الحرب العالمية الأولى كانت الإستراتيجية الأميركية تقوم على مبدأ ترك الأطراف المتصارعة (بما في ذلك حلفائها) يخوضون صراعاتهم فيما بينهم (بتدخل خفي من بعيد) حتى يصلوا لمرحلة الرغبة بالخروج من هذا الصراع، والقبول بما تكون أميركا قد أعدته لهم من حلول وتسويات تخدم مصالحها أولاً، ومن بعدها مصالح المتصارعين.

ربما يشذ عن هذه الإستراتيجية (أو ترافق معها) إستراتيجية الغزو المباشر، كما حدث في فيتنام وأفغانستان ثم العراق. ويبدو أن أميركا أدركت مدى المخاطر (الأمنية والاقتصادية والسياسية) عليها وعلى الغرب عموماً التي ترتبت على عمليات الغزو، خاصة غزو العراق.

بعد سقوط الإتحاد السوفييتي وانتهاء الحرب الباردة، فقدت الولايات المتحدة عدوها الأبرز، الذي كانت تتذرع به ومن خطره "الشيوعي" لتبرير عملياتها العسكرية والأمنية في مختلف دول العالم، فصارت بحاجة إلى "عدو" إستراتيجي تتذرع به، وتضفي من خلاله بعداً أخلاقيا على عملياتها العسكرية، فوجدت ضالتها بما أسمته "الإرهاب الإسلامي"، والترويج بأن الإسلام الجهادي هو المهدد لها وللحضارة الغربية عموماً.

وفي خضم انشغالها بما أسمته الحرب على الإرهاب، كانت روسيا تستعيد عافيتها، وتسترد مكانتها في المنطقة والعالم، والصين تنهض كقوة عالمية اقتصاديا وتكنولوجيا، صارت تهدد أميركا نفسها.. وقد تنبهت أميركا لهذه الحالة، خاصة بعد تقرير لجنة بيكر / هاملتون (لجنة مشتركة من الجمهوريين والديمقراطيين، حزيران ٢٠٠٦).

وقد شكلت توصيات بيكر - هاملتون تحولا في السياسة الأميركية، حيث دعت إلى انسحاب أميركا من العراق، وفتح حوار مع إيران وسورية، وإلى عقد مؤتمر دولي تشارك فيه كافة دول المنطقة. المهم في التقرير أنه أقر بفشل السياسة الأميركية منذ انتهاء الحرب الباردة، واعترف بفشل سياسة القوة والحروب الاستباقية واستبعاد الأطراف الدولية والإقليمية، ودعا لمسار جديد يعتمد الحوار والتفاوض والمؤتمرات الدولية، معتبرا أن إقامة دولة فلسطينية شرطاً لتحقيق أهداف واشنطن، وأنّ حل الصراع العربي الاسرائيلي يشكل حجر الزاوية لحل الأزمة في العراق. ٤٢

من بعدها، أدركت الإدارة الأميركية أنه في حقيقة الأمر لا توجد أي دولة إسلامية تشكل تهديداً حقيقيا لمصالحها الحيوية، أو تشكل تحديا جديا للحضارة الغربية، وأن التهديد الحقيقي لها يأتي من الصين وروسيا بالدرجة الأولى، ومن الهند وبعض دول أميركا اللاتينية لاحقاً؛ فكان أن تم التخلي عن استراتيجية اعتبار الإسلام هو العدو والتهديد، واستبدالها

باستراتيجية جديدة أطلقوا عليها اسم "تغيير الاتجاه"، وخلاصتها التحول لمواجهة التهديد الروسي والصيني واستخدام الإسلام والمسلمين كواحد من أهم مكونات المواجهة، حيث القوس الممتد من الحدود الغربية للصين، والجنوبية لروسيا، والشمالية للهند، وحتى المحيط الأطلسي كله دول إسلامية وشعوبها غالبيتها من المسلمين.. وكانت رؤيتها لعناصر إنجاح استخدام هذا القوس تكمن في تهدئة المنطقة العربية، وهذا يتطلب أساسا إرضاء الفلسطينيين من جهة، وإعطاء دور لدول المنطقة في صياغة السياسة الأميركية فيها من جهة أخرى، وعدم الإبقاء على الدور الإسرائيلي فقط كموجّه ومقرر لهذه السياسة في المنطقة.

مثَّل الرئيس الأسبق باراك أوباما تجسيدا لهذا التوجه، والذي مارسه تحت شعار نشر الديمقراطية، وقد حدثت في عهده موجات "الربيع العربي"، والتي شهدت نتائجها تحالف الديمقراطيين مع الإسلام السياسي، ورعايته، وخاصة مع الإخوان في مصر. ترافق مع هذا التوجه التفكير بشرق أوسط دون إسرائيل، أي تغيير دورها الوظيفي، والإبقاء على قوتها، حتى لا تصبح لقمة لأهل المنطقة. علماً بأن تراجع مكانة إسرائيل، وتراجع دورها الوظيفي كان قد بدأ بعد حرب الخليج الأولى (١٩٩١)، حيث صار للأميركان تواجد مباشر عسكري وأمني في المنطقة، بيد أن إسرائيل استطاعت التكيف مع هذا التغير، وظلت تذكّر دوما بمدى أهميتها وحيوية دورها الوظيفي.

وهكذا، مع ثورات الربيع العربي صار التوجه نحو إعداد جماعة الإخوان لتولي السلطة في أكثر من دولة عربية ضمن مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي سيضمن هدوء المنطقة، وتبعيتها، كونها ستحول المنطقة بكاملها كقواعد خلفية للإمداد، تكون فيه على سبيل المثال كردستان أكثر أهمية لأميركا من إسرائيل، أو تنازعها المكانة.. وهذه التحولات (وإن كانت جنينية) كان لها أثر صاعق على إسرائيل وغلاة المتطرفين من الصهاينة والإنجليكان الأميركان. لكن فشل جماعة الإخوان في حكم مصر وتراجعهم بشكل عام في المنطقة أدى إلى تراجع الحزب الديمقراطي عن هذا التوجه. ما دعا الدولة العميقة في أميركا لاستحضار ترامب للعمل بنفس الاستراتيجية، ولكن بما سموه الموازن من الخارج (قوة أساسية تتحمل العبء

الأكبر تكون في مواجهة الصين وروسيا وبتدخل مباشر أميركي منخفض).

وبعد عودة الديمقراطيين للحكم برئاسة بايدن، الذي عاصر كل الإهانات والعقبات التي صنعها لهم نتنياهو، والتي من الصعب غفرانها، بدأت الإدارة الأميركية الجديدة تعلن عن سياسات مختلفة خاصة في الشرق الأوسط، وتعمل أيضاً على تشجيع تنمية رأي عام أميركي معارض لسياسات إسرائيل، تمهيدا للحظة يفرضون فيها رؤيتهم.

السياسة الأميركية بين ترامب وبايدن تجاه الشرق الأوسط وإسرائيل

منذ بدايات عهد ترامب بدأت تتكشف معالم مرحلة جديدة في علاقة الولايات المتحدة بإسرائيل على مختلف المستويات. إذ تبنى ترامب حينها دعما مطلقا لإسرائيل، بما شكل إنذارا بتغيرات وتحولات أميركية إستراتيجية لصالح إسرائيل، بدا وكأنها تؤسس لمرحلة جديدة في الصراع، بحيث تزود إسرائيل بكل ما يلزمها من أسلحة سياسية لتصفية الحقوق الوطنية الفلسطينية، وإلى تطويع البلدان العربية بالكامل وإخضاعها لهيمنة إسرائيل، تمثلت هذه التحولات بافتتاح سفارة أميركية في القدس، والاعتراف بالقدس عاصمة موحدة لإسرائيل، والاعتراف بضم الجولان، والبدء بتصفية قضية اللاجئين وتجفيف موارد الأونروا المالية، وإعطاء الضوء الأخضر لضم الضفة الغربية، وتسريع الاستيطان، وتدشين ما سمي بسلام إبراهيم، الذي أدى إلى تطبيع عدد من الدول العربية مع إسرائيل. وبهذه السياسات رأى كل من ترامب واليمين الأميركي من جهة، ونتنياهو واليمين الإسرائيلي من جهة أخرى، بأن كل واحد منهما قد وجد ضالته في الآخر. ٤٣

في تلك الفترة، كانت الساحة الأميركية مرتعا لنتنياهو، وكان اليمين المسيحي الصهيوني بكامله إلى جانب إسرائيل، وكانت الانتقادات ضد إسرائيل محصورة بين الأكاديميين، وكان اللوبي الإسرائيلي قادرا على «قمع» تلك الانتقادات.

لكن هذا الوضع بدأ يتغير تدريجيا، فبعد مرور عامين على حكمه، أدرك ترامب أن وضعه بات صعبا، وأن الحزب الديمقراطي يخطط للإطاحة به، تماما كما فهم نتنياهو أن وضعه صار

مهددا في ظل مؤشرات عدة من داخل حزبه، وخصوصا بعد تهم الفساد. هنا باع ترامب كل شيء واشترى اللوبي الإسرائيلي، لأنه ملاذه الأخير، وباع نتنياهو الرأي العام الأميركي بتحالفه مع اليمين الأميركي واستبدله باستعراضات تلفزيونية، أملاً في دعم أكثرية صهيونية لدى اليهود في الولايات المتحدة، ومراهنة على بقاء تماسك المسيحية الصهيونية في إسناده تحت كل الظروف. وهنا تم الإعداد والتخطيط، لما عرف بصفقة القرن. ٤٤

لكن هذا المشهد كان على وشك التغير بشكل كبير، بانتظار موعد الانتخابات الأميركية، ودورة جديدة من الانتخابات الإسرائيلية المبكرة، تلك الانتخابات أطاحتا بالرئيسين الحليفين معاً.

التغيرات في ولاية بايدن

منذ اليوم الأول لاستلام بايدن زمام السلطة في البيت البيض، توقع المحللون بناءً على التعيينات التي أجراها في الحكومة، وعلى تصريحات لمسؤولين أميركان، بأن عهداً أميركا جديدا في طور التشكل، بكل ما يتعلق بالحقوق المدنية والمساواة بين الأميركان، وبشأن التغير المناخي، والسياسة الخارجية.. أما فيما يتعلق بالشرق الأوسط، فأهم عناوينه المتوقعة: العودة للموقف الأميركي التقليدي، المتماهي مع الشرعية الدولية (حتى لو شكليا)، والقائم على عمل مؤسسي، أي رفض الاستيطان، ورفض الإجراءات الإسرائيلية أحادية الجانب، وإعادة الدعم المالي للسلطة الوطنية، وإعادة فتح مكتب منظمة التحرير في واشنطن، واتخاذ موقف أقل انحيازا تجاه إسرائيل، والتمهيد لعودة المفاوضات، واعتماد مبدأ حل الدولتين كأساس للتسوية السياسة.. أي بمعنى آخر التحول عن صفقة القرن التي كانت بمجملها ضد الفلسطينيين، وبشكل سافر وغير مقبول بالمطلق، وإدارة الصراع في المرحلة القادمة دون معاداة للفلسطينيين على نحو فجّ، بسياسات خارجية جديدة يمكن التعاطي معها.

واليوم بعد مرور أكثر من ثمانية أشهر على رئاسة بايدن، يمكن القول أن بعض هذه التغيرات حصلت بالفعل، مثل دعم موازنة الأونروا، والحديث عن حل الدولتين كأساس للتسوية، ووقف الدعم المالي عن مشروع سلام إبراهيم، وبعض التغيرات تحدث في صورة بطيئة، أو

على شكل وعود مثل إعادة افتتاح القنصلية الأميركية في القدس، وتقديم دعم مالي مباشر للسلطة، أو إدانة سياسات الاستيطان والضم، وبعضها من الصعب التكهن بتغييره مثل إعادة السفارة إلى تل أبيب.. ولكن من الواضح أن شهر العسل في العلاقات الأميركية الإسرائيلية قد انتهى، والعلاقات بينهما ليست في أحسن حالاتها.

فما هي مبررات ومظاهر هذا التغير؟

إزاء سياسة ترامب المنحازة كليا لإسرائيل رأت قطاعات واسعة من الجمهور الأميركي أن كل هذا الدعم الكبير لإسرائيل إنما هو على حساب المواطن، دافع الضرائب الأميركي، كما أنه لا يخدم المصالح العليا لأميركا. فيما اعتقد مفكرون ومؤثرون في أميركا أن المناخات التي وفرتها إدارة ترامب تصلح فقط لاستعراضات سياسية إعلامية، لكنها ستُحدث لاحقا اختلالات سلبية مع الدول العربية والإسلامية، بل وستشكل خطرا على مستقبل العلاقات الأميركية الإسرائيلية، وستبدأ من المجتمع الأميركي قبل المؤسسات الأميركية.

في مستهل ولاية بايدن، حصلت الحرب الأخيرة على قطاع غزة (أيار ٢٠٢١)، في تلك الأثناء عمت معظم مدن الولايات المتحدة (ومدن أخرى عديدة من أنحاء العالم) مسيرات احتجاجية حاشدة مناهضة لإسرائيل، ومنددة بعدوانها.. وكان لحركة ال BDS دور هام في تحشيد تلك المسيرات.. وبدأت قطاعات واسعة من الرأي العام الأميركي بالتململ، وأخذت تطرح أسئلة مصحوبة بمشاعر الشك والريبة تجاه السلوك الإسرائيلي ضد الفلسطينيين، وترافقت مع حملات منظمة من يسار الحزب الديمقراطي، وفئات ليبرالية وأكاديمية حتى وصلت إلى خسارات إسرائيلية كبيرة في قناعات الرأي العام في الولايات المتحدة، وأيضا خسارات في الرأي العام الأوروبي والعالمي.

وإذا كانت الانتقادات سابقا محصورة في الوسط الأكاديمي، فإنها في عهد بايدن لم تعد مجرد انتقاد؛ بل صارت تغيرا شعبيا في النظرة تجاه إسرائيل ومدى إنسانية ممارساتها، ومدى أخلاقية دعمها، بما في ذلك نظرة اليهود الأميركيين. فقد صدر تقرير عن "الهيومان رايتس

ووتش" (وهي منظمة أميركية شبه حكومية) يصف إسرائيل بدولة أبارتهايد، وامتدت الانتقادات من الجامعات والأوساط الأكاديمية لتصل إلى الوسط الفني، الذي أظهر عبر تغريدات ومشاركات لمشاهير ومؤثرين في مسيرات انتقاده لإسرائيل. ثم لتصل إلى الكنيسة، بما فيها الكنيسة الإفنجيلية نفسها، ثم إلى أوساط تجارية ومجمعات اقتصادية. فمثلا أعلنت شركة "بن أند جيري" أنها ستتوقف عن بيع منتجاتها في المستوطنات الإسرائيلية.

وقد أظهر استطلاع رأي في جامعة ميريلاند، أن هجوم إسرائيل الأخير على غزة أضر بسمعتها بين الناخبين الديمقراطيين، وخاصة الشباب. ما يقرب من ٧٠٪ من الناخبين الديمقراطيين لم يعجبهم أنّ ممثليهم في الكونجرس يدعمون إسرائيل بشكل مطلق.

وبالمقارنة مع استطلاع مماثل جرى في آب ٢٠٢٠، كان ١٣,١٪ من الديمقراطيين يريدون أن تحابي الحكومة الأميركية الفلسطينيين، وأن ١٠,٤٪ منهم أرادوا أن تكون إسرائيل مفضلة. في الاستطلاع الجديد يريد ٣٤,٥٪ تفضيل الفلسطينيين، و ٩,١٪ فقط يفضلون إسرائيل. ٤٥

وفي السياق ذاته، فإن جهات أميركية عديدة فاعلة ومؤثرة، على رأسها الكنائس، لم تعد تتحمل عبء دعم الاحتلال الإسرائيلي وتبرير ممارساته، وصار واضحا لديها الفرق ما بين انتقاد الاحتلال وما بين مساندة اليهود، إذ دعا مجلس الكنائس العالمي الحكومة الإسرائيلية لتجميد البناء في المستوطنات في جميع الأراضي الفلسطينية المحتلة كخطوة باتجاه تفكيكها. ٤٦

وهذا تحول مهم ونوعي في موقف الكنيسة الإنجيلية الصهيونية، والتي تعرف تاريخيا بأنها أكثر التيارات البروتستانتية تطرفاً في دعمها لإسرائيل، وأكثر التيارات الدينية تنظيماً على المستوى السياسي في الولايات المتحدة، وقد أشار استطلاع للرأي أجري مؤخراً أن نصف المستطلعين من الشباب أتباع الكنيسة يدعمون إقامة دولة فلسطينية، وقد صوتوا لصالح بايدن على حساب الرئيس ترامب، وهناك تحو لات مشابهة في مواقف لكنائس أخرى في الولايات المتحدة. فمثلا صوتت لجنة الاستثمار التابعة للكنيسة البروسبيتارية مؤخراً بالأغلبية على سحب استثماراتها من ثلاث شركات أميركية تتعامل

مع الاحتلال. وسحبت الكنيسة الميثودية استثماراتها من المصارف الإسرائيلية. كما قاطعت كنيسة «اهرى» عددا من الشركات الأميركية التي تقدم خدمات للمستوطنين وجيش الاحتلال. واعتبرت كنيسة المسيح المتحدة مؤخراً إسرائيل دولة فصل عنصري وطالبت بالمساواة الكاملة بين الفلسطينيين والإسرائيليين، كما بدأت لجنة الكنيسة المشيخية تطالب بسحب الاستثمارات من الشركات المؤيدة للاحتلال الإسرائيلي. وكانت عشرات الكنائس الأميركية قد نددت عام ٢٠١٨ بسياسة الاحتلال لسن قوانين تستهدف الكنائس الفلسطينية وتُشرعن الاستيلاء على أملاكها، وهناك حالة وعي متزايد بين اليهود الأميركيين عموماً وخاصة الشباب بأن إسرائيل دولة فصل عنصري، ترتكب جرائم بحق الفلسطينيين. ٤٧

وهذا التغير الهائل لن يظل محصورا في إطار الرأي العام، بل سينتقل إلى المؤسسة الرسمية الأميركية آجلا أم عاجلاً، وسيصل البيت الأبيض وسيمتد حتماً إلى إعضاء الكونغرس، ولعل الوثيقة الأخيرة التي وقعتها ألف شخصية أميركية هي مجرد دليل على أهمية ذلك كله. ٤٨

خلاصة

على الفلسطينيين سلطة وقوى وجماهير أن يعوا حجم التغييرات التي تجري في الولايات المتحدة- وأهميتها، سواء التغير في الرأي العام، أم في الخطاب الرسمي وتوجهات الإدارة الجديدة، والعمل على الاستفادة منها بما يخدم مصالحهم الوطنية، وأهمية تلك المتغيرات أنها بدأت تجرد إسرائيل من أهم أسلحتها، أي الدعم الدولي، ويضعها مكشوفة أمام المجتمع الدولي الذي أخذ يتحدث لأول مرة عن فرض عقوبات وسحب استثمارات، وعن عدم قانونية المستوطنات.. وهذا يتطلب رص الصفوف وإنهاء الانقسام، والتفرغ للمواجهات القادمة، والعمل على إظهارها نضالا شعبيا ضد نظام عنصري وصفته تقارير دولية بأنه نظام أبارتهايد، بالتوازي مع خطاب سياسي وإعلامي ناضج يستهدف عقل وقلب الرأي العام العالمي.. وهي إستراتيجية أثبتت نجاعتها في جنوب إفريقيا، وفي تجارب كفاحية عديدة أخرى.

الهوامش

١. الثابت والمتغير في سياسة أميركا في الشرق الأوسط في عهد بايدن، تقرير للتلفزيون الألماني DW، ١-٢-٢٠٢١.

٢. أودي أفينتال، إدارة بايدن والشرق الأوسط، معهد السياسة والاستراتيجية IPS، ترجمة أطلس للدراسات والبحوث، ٤-١-٢٠٢١.

٣. آسية ابراهيم، أول ١٠٠ يوم من عهد بايدن.. وكالة الأناضول الإخبارية،٣٠-٠٤-٢٠٢١

٤. هاني المصري، توصيات لجنة بيكر، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات، مسارات، ٦-١٢-٢٠٠٦.

٥. عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام في الولايات المتحدة، الأيام، ٠٢-٠٨-٢٠٢١.

٦. عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام، مصدر سبق ذكره.

٧. مايكل آريا، التغير في الرأي العام الأميركي، ترجمة غانية ملحيس. موقع ملتقى فلسطين.

٨. سنية الحسيني، معاداة السامية: الادعاء الذي فقد صداه، الأيام، ٢٩-٧-٢٠٢١.

٩. سنية الحسيني، معاداة السامية، مصدر سبق ذكره.

١٠. عبد المجيد سويلم، إسرائيل والرأي العام، مصدر سبق ذكره.

في التحرر المعرفي:
مساهمة أولية في تشكيل إطار تفكير فلسطيني

د. وليد سالم*

تهدف هذه المساهمة إلى إثارة موضوع التحرر المعرفي في حالة فلسطين الخاضعة للشرط الاستيطاني الاستعماري. وتنطلق الورقة من افتراض أن التحرر المعرفي من مفاهيم الاستعمار و»احتلال العقول« كما أسماه فرانز فانون في ستينات القرن الماضي هو أحد أشكال المقاومة الهامة للاستعمار، والذي يضاف لأساليب المقاومة الأخرى: المقاومة السياسية والدبلوماسية، والمقاومة الكفاحية الميدانية، والمقاومة الاقتصادية التنموية، والمقاومة القانونية، والمقاومة الإعلامية. بل إن التحرر المعرفي يقف في المقدمة لإطلاق تلك الأشكال الكفاحية الاخرى، فكيف للمرء أن يكافح ميدانيا واقتصاديا وسياسيا وقانونيا واعلاميا إذا كان عقله / ها محتلا؟ فالبداية إذن لكل أمر آخر هي تحرر العقول أولًا من استبطان المفاهيم الاستعمارية تفكيرا ومناهج بحث والانفكاك عنها. يدور الحديث هنا عن التحرر من المفاهيم الاستعمارية كأعلوية العرق الأبيض والإنسان الغربي - الصهيوني، وليس عن المفاهيم والقيم الإنسانية التي تجمع عليها البشرية والتي هي نتاج تراكم المعرفة البشرية. يناهض هذه الاخيرة دعاة ما يطلق عليه اسم «صدام الحضارات« و «الغزو الفكري« الذي يقسمون العالم إلى فسطاطين لا رابط بينهما سوى حالة الحرب الدائمة.

* باحث من فلسطين

تبدأ هذه المساهمة الموجزة بتأطير نظري تاريخي لموضوع التحرر المعرفي، ثم تنطلق إلى الحالة الخاصة لفلسطين في هذا الإطار، وفي النهاية تقدم بعض الاقتراحات لتطوير البحث العلمي الفلسطيني المتحرر من المفاهيم الاستعمارية والاستيطانية الاستعمارية.

الإطار النظري

ظهرت مقاربة التحرر المعرفي أولا في الدراسات ما بعد الاستعمارية Post - Colonial Studies، وتطورت مضامين تعريفه والتوجهات البحثية بشأنه مع تطور هذه الدراسات .ويمكن العودة بداية إلى فرانز فانون في كتابه « بشرة سوداء .. أقنعة بيضاء « الذي صدر أول مرة عام ١٩٥٢، والذي طرح فيه كيف يستبطن السود اللغة والمفاهيم الاستيطانية الاستعمارية ونعوتها المعرفية ومفاهيمها النمطية (stereotypes) في تعاملهم مع بعضهم البعض أثناء وبعد زوال الاستعمار العسكري، وكيف تنعكس هذه المفاهيم على الدراسات الاكاديمية التي تستعير الخطاب الاستعماري الغربي في دراسة مجتمعاتها. وفي نفس الفترة كتب الباحث من جزر المارتينيك ايمي سيزير كتابه « الحوار حول الاستعمار Discourse on Colonialism « عام ١٩٥٠. وحللت هذه الدراسات أثار الاستعمار الراحل على المجتمعات ما بعد الاستعمارية سيما في المجالات الثقافية والمعرفية والاجتماعية. بشكل عام تبحث الدراسات ما بعد الاستعمارية في الكيفيات التي يحافظ من خلالها الاستعمار السابق على سيطرته على البلدان المستعمرة بعد رحيل قواته منها والوسائل التي يستخدمها بهذا الاتجاه من إعلام، وأفكار، وتمويل، وتكنولوجيا، وأطروحات تفوّق إثني تقوم على سمو الإنسان الغربي المتحضر على الاعراق الاخرى التي ينظر اليها على أنها أقل تطورا، أو أنها متخلفة (under-developed) قياسا بالدول المتقدمة (Developed Countries).

بعد الدراسات الأولى في حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، تطورت حقول فرعية في جنوب العالم الذي كان خاضعا للاستعمار، وكذلك من قبل بقايا الشعوب الأصلية والسود والمكسيكيين في الولايات المتحدة التي خضعت لعملية استيطان استعماري أباد الغالبية العظمى من الشعوب

الاصلية بدأت منذ قام كريستوفر كولومبوس باكتشافها عام ١٤٩٢. ففي عام ١٩٥٧ أطلق الأكاديمي - السياسي الجنوب أفريقي ليوبولد ماركوارد مصطلح (الاستعمار الداخلي Internal Colonialism) على نظام الابارتهايد الذي كان قائما في جنوب أفريقيا آنذاك، مبينا كيف يقوم هذا النظام على الفصل السياسي والتمييز الاجتماعي والتمييز الاقتصادي والاخضاع المعرفي الثقافي المستند إلى أيديولوجيا عرقية عنصرية. وفي عام ١٩٦٥ استعمل الباحث الأميركي اللاتيني بابلو غونزاليس كازانوفا مصطلح الاستعمار الداخلي لمعالجة حالة التبعية الاقتصادية و التطور اللامتكافئ في دول تلك القارة والمفاهيم النيوليبرالية التي طرحت لترويجها فيها من قبل الدول الاستعمارية السابقة. ولكن الباحث الأميركي روبرت بلاونر قد طرح المفهوم عام ١٩٧٣ للتعبير عن حالة تقوم فيها الاغلبية الحاكمة في الولايات المتحدة بفرض حالة احتلال ضد الاقلية السوداء داخلها، أما الباحث الأميركي من أصل مكسيكي رودلفو أكونا، فقد استعاد احتلال أميركا لمساحات واسعة من المكسيك في القرن التاسع عشر منها ولايتي تكساس وكاليفورنيا وغيرهما، وفي إطار ذلك نظر في كتابه (أميركا المحتلة) لعام ١٩٨١ للمفهوم ذاته على أنه تعبير السيطرة على شعب آخر بعد احتلال أراضيه بالقوة بحيث يصبح هذا الشعب الآخر في حالة رعايا لا مواطنين خاضعين رغم إرادتهم للحكم الجديد ولسياسات الإبادة العرقية والثقافية وقد درس اكونا حالة المكسيكيين والمكسيكيات (تشيكانو وتشيكانا) الذين أصبحوا خاضعين للحكم الأميركي رغما عنهم /ن بعد احتلال أميركا لتلك الأجزاء من بلادهم. وقد استعار الباحث الفلسطيني إيليا زريق مفهوم الاستعمار الداخلي لدراسة حالة فلسطينيي ١٩٤٨ وذلك في كتاب خاص عام ١٩٧٩ درس فيه حالة مصادرة أراضيهم وفرض الحكم العسكري عليهم حتى عام ١٩٦٦، وإتباعهم للاقتصاد الإسرائيلي، ومحاولة أسرلة هويتهم.

عوضا عن دراسات الاستعمار الداخلي ظهرت دراسات أخرى تحت عنوان النيوكولونيالية منذ أن ابتكر الزعيم الغاني كوامي نكروما هذا المصطلح عام ١٩٦٥، ليعبر به عن حالة أن الاستعمار قد خرج من الباب منهيا بذلك احتلاله العسكري، ولكنه عاد من الشباك بوسائل اقتصادية وتكنولوجية وثقافية مهيمنة، ولا زال هذا الوصف صالحا حتى اليوم لحالة الدول

التي كانت خاضعة للاستعمار المباشر حتى منتصف القرن الماضي.

وقد شهدت الدراسات ما بعد الاستعمارية نقلة نوعية بعد صدور كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق عام ١٩٧٨. شرح هذا الكتاب النظرة الغربية للشرق بوصفه الأرض العذراء التي يحن لها الغربيون من جهة، ولكن الذي يتمتع بوضع دوني عن الغرب في نفس الوقت، لذلك فهو بحاجة للإنسان الغربي ليقوم بتطويره وتحديثه. درس سعيد الأدب والفكر الاستشراقي الغربي وكشف هذه المضامين المعبر عنها فيه. وقد أطلق كتاب سعيد سيلا من الدراسات ما بعد الاستعمارية التي راحت تدرس الآثار الثقافية للاستعمار على القطاعات المهمشة من الشعوب التي كانت مستعمرة مثل دراسات المهمشين في الهند (Subaltern)، لسبيفاك وبهابها وغيرهما، ولاحقا دراسات الكولونياليتي (Coloniality) التي أطلقها الباحث البيروفي انيبال كويخانو عام ٢٠٠٠، واهتمت هذه الدراسات بمسألة تلازم المعرفة مع القوة، والكيفية التي تنتج بها القوة المعرفة السائدة على حساب المعرفة التي يتم تهميشها واقصاؤها، كما اهتم كويخانو بدراسة الطرز الثقافية والاجتماعية التي يخلفها الاستعمار في المستعمرات السابقة شاملة السرديات وأشكال الهوية وطرق التعبير عنها، والمفاهيم المعرفية المستعارة من الاستعمار والتي تستخدمها نخب الدول التي خضعت للاستعمار السابق في دراسة مجتمعاتها. ولاحقا طوّر ميجنولو عام ٢٠٠٧ آفاقا بحثية تعالج كيفية التحرر من الكولونياليتي (De- Coloniality) والانفكاك عنها (De- Linking)، حيث ميز أيضا بين التحرر من الاستعمار (liberation) وبين الانعتاق (emancipation) مبينا كيف أن الأحادية العالمية تركز على فرض الثاني بما هو تحرر للمرأة وتفكيك القيود الاجتماعية ونشر المفاهيم الليبرالية على حساب الأول، فيما تركز التعددية العالمية المنطلقة من جنوب العالم على تلازم العمل على أجندة التحرر واجندة الانعتاق في آن معا وبدون تناقض بينهما.

تعود فكرة تلازم المعرفة مع القوة الى المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، الذي رفعها إلى مستوى القاعدة « The rule of immenence "، وتشمل القوة هنا القوة الصلبة والقوة الناعمة سواء بسواء. يرمي الشكل الأول إلى استخدام القوة المباشرة لإحداث تغيير في الواقع يؤدي لإنتاج

وعي جديد. أما الشكل الثاني فإنه يستخدم الإعلام وإنتاج الأفكار والعلاقات الاقتصادية وتشويه الهوية والمواطنة وشراء النخب وتطويعها وغيرها لجعل العالم يسير وفق قيم واحدة هي قيم الغرب معبرا بذلك عن مركزانية غربية (Western- Centrism)، تهدف لفرض رؤاها العالمية الأحادية (Universalism) على العالم بديلا للرؤية العالمية التعددية (Plura- Versalism) التي تقول بتعدد الثقافات والقيم ومنهجيات المعرفة، مع ما ينشأ عن ذلك من ضرورة تفاعل هذه التعدديات معا واعتراف كل منها بالأخرى بديلا عن فرض الاحادية الغربية كما طرح كويخانو وميجنولو .

في العالم العربي تظهر نتائج الكولونياليتي بوضوح على البحث العلمي، فقد أدت التقسيمات الاستعمارية واتفاقيات سايكس بيكو لعام ١٩١٦، إلى تفتيت المنطقة إلى كيانات وطنية بعضها نجح في إنشاء دول ومؤسسات وبعضها الآخر لا زال يعاني من فشل مزمن في تحقيق ذلك، ونجم عن هذه الترتيبات التي استخدمت القوة الصلبة لإحداثها، أطر معرفية وفكرية تتبنى خطاب التحديث الليبرالي، والاقتصادوية النيوليبرالية، وأفكار الخضوع للغرب والتفكير بتشكيل أطر مؤسسية شرق أوسطية ومتوسطية على حساب التفكير بكيفية تطوير الوحدة العربية على سبيل المثال. فتح ذلك المجال للتفكير بمنطق « المصلحة الوطنية» على حساب القيم القومية الجمعية، وبالتالي اصبح ممكنا اقامة وتوثيق العلاقات مع إسرائيل طالما تطلبت « المصلحة الوطنية ذلك «. هذا وقد عززت القوة الناعمة وافكارها المستخدمة في إطار العلاقات القائمة بين الدول العربية والغرب من هذه التوجهات، حيث تبنت هذه المفاهيم نخب عربية سياسية واقتصادية وفكرية معولمة، تعزز التجزئة القطرية وهوياتها المبعثرة ومصالحها المفتتة والأطر الفكرية النيوليبرالية حول العالم والمنطقة.

أسس تصريح بلفور لعام ١٩١٧رسميا لنشوء دولة إسرائيل كامتداد غربي في المنطقة، وفرضت القوة الغربية الصلبة تأسيس إسرائيل عام ١٩٤٨ كامتداد لها في المنطقة، وفرض تلازم القوة والمعرفة الغربي على العرب التعامل مع الصهيونية منذ مؤتمر باريس للسلام عام ١٩١٣، حين طرح بعض العرب المشاركين في المؤتمر وبعده أن لليهود حقوقا تاريخية في فلسطين، وقدموا

فكرة « اتحاد الشعوب السامية بين العرب واليهود «، وهي الفكرة التي تطورت لاحقا من خلال مفاوضات الحركة الصهيونية مع العديد من القوى العربية في سوريا والعراق ومصر وذلك قبل قيام دولة إسرائيل كما درس محمود محارب في عدة كتب وأبحاث، وكذلك وفق وثائق ومحاضر اللقاءات من قبل الصهيونية مع هذه القوى كما هي منشورة في مجلدات صدرت عن الجمعية الفلسطينية الأكاديمية لدراسة الشؤون الدولية (باسيا).

فلسطين وحالة التغييب المعرفي

عالجت الدراسات ما بعد الاستعمارية بفروعها المختلفة حالات الدول التي تخلصت من الاستعمار العسكري المباشر وحصلت على الاستقلال، بهذا المعنى فقد حللت هذه الدراسات الأثر الذي تركه الاستعمار بعد أن رحل، بما في ذلك استمرار احتلال الثقافة و منهجيات وأدوات المعرفة. الموضوع مخالف في حالة فلسطين حيث الاستعمار لم يرحل بعد ولكنه على العكس من ذلك لا زال يتوطد ويتعزز، مستعملا أدوات معرفية أيضا من أجل تعزيزه، جوهرها هو شطب فلسطين من دائرة المعرفة المهيمنة، وهو تغييب بدأ منذ القرن الثامن عشر حين نشطت في فلسطين جمعيات افنجليكانية توشحت بلبوس العلم، مثل صندوق اكتشاف فلسطين وغيره، حيث لم يكن لتلك الجمعيات من هم سوى اكتشاف المواقع المذكورة في التوراة فيها .

تعزز تغييب فلسطين رسميا من خلال تصريح بلفور عام ١٩١٧، والذي حصر الحقوق الوطنية الجماعية فيها على اليهود، أما « باقي الطوائف غير اليهودية « كما تمت تسميتها في ذلك التصريح فقد تم حصر حقوقها في حقوق فردية ودينية. ولم يتم تغيير هذا الحال حتى اتفاق أوسلو الذي نص في ديباجته على « الحقوق السياسية المشروعة للشعب الفلسطيني «، ولكنه أبقاها في مستوى الابهام حيث لم يتم النص بوضوح على حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. وجاء قانون الدولة القومية الإسرائيلي لعام ٢٠١٨، ليعيد تأكيد ما ورد في تصريح بلفور : حقوق جماعية حصرية ل « شعب إسرائيل» على « أرض إسرائيل «، فيما يكتفي بحقوق فردية ودينية لسواهم، وجاءت صفقة القرن الأميركية في مطلع عام ٢٠٢٠ لتؤكد

على ذات فحوى قانون الدولة القومية.

يعني ما تقدم أن الفلسطينيين كشعب قد وضعوا خارج إطار حق تقرير المصير والحق في بناء حداثتهم. وقد جاء أوسلو ليضع الفلسطينيين في دائرة احتمالية الحصول على حق تقرير المصير و « في موقع الاحتمال الحداثي»(ناشف، ٢٠١٠، ص.١٢) شارطا الانتقال اليها بنجاح المفاوضات في تحقيق الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود عام ١٩٦٧. وبعد أوسلو ظل الفلسطينيون يتأرجحون بين تحقق الحداثة إذا ما تم بناء نظامهم السياسي والقانوني والاقتصادي في حال التوصل إلى تسوية سياسية متفق عليها، وبين البقاء في وضع الاحتمال الحداثي، أو النزول عنه مجددا إلى حالة الشطب التام من الحق في الحداثة كما كان عليه الحال مع تصريح بلفور، ولا زالت حالة التأرجح هذه قائمة حتى اليوم. لا تعني هذه الخطط أنه تم قبولها من الشعب الفلسطيني فقد بقي يقاومها فارضا حداثته ومجتمعة المبني على المشاركة والتعددية والانتخابات (ابولغد وآخرون، ١٩٩٣)، وفيما لم ينتصر الشعب الفلسطيني حتى اليوم، إلا أنه في المقابل لم يهزم، مما يتيح المجال لتكرار المحاولات حتى النصر.

في عهد الانتداب البريطاني على فلسطين تغطى المشروع الصهيوني بترسانة من المقولات التي سعى لتجسيدها على الأرض كمقولة العرق اليهودي المستمر في المنفى على مدى ألفي عام، ذو الحق في نفي المنفى المتسم بأزلية اللاسامية وكره اليهود عبر العودة إلى « أرض الميعاد « المسماة ب « أرض اسرائيل «، من أجل اقامة مجتمع حداثي فيها بعد إخراج الغرباء الذين سيطروا عليها بعد نفي اليهود منها قبل ألفي عام، واخضاع من يتبقى منهم لحكم اليهود بدون التساوي في الحقوق مع الآخيرين. في هذا الإطار روجت دعاية أن الحركة الصهيونية هي حركة تحرر وطني، وأنها تميزت بالاخلاقية وبالتالي فقد بنت في المناطق الفارغة إلى جانب الفلسطينيين وليس على حسابهم، وانها اختارت أسلوب شراء الاراضي وليس الاستحواذ القسري عليها. وبناءً على « اخلاقيتها « المدعاة فقد توجهت الصهيونية لكل يهود العالم مطالبة إياهم بأن يعتنقوا الصهيونية وبترك الدول التي يعيشون فيها والهجرة إلى « أرض الميعاد «، من أجل الحصول على الملاذ الآمن وصنع الحداثة وصنع السلام القائم

على الردع مع جيرانهم. وقد فكك الكاتب هذه الادعاءات علميا في ورقة أخرى قدمت في مؤتمر نقض الرواية الصهيونية الذي عقد في رام الله في نهاية حزيران ٢٠٢١، بترتيب من مفوضية حركة فتح بالتعاون مع جامعة القدس المفتوحة.

اتخذت الكولونياليتية التي قدم مفهومها كويخانو وفق أعلاه (Coloniality) بعد نشوء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، شكل طرح الأسرلة على فلسطينيي الداخل، ولكن هذه الأسرلة لم تكن سوى مشروعا مستحيلا، فالصهيونية لم يكن في نيتها أن يتحول الفلسطينيون إلى اسرائيليين، فذاك الحق عندها مقصور على اليهود وحسب، فيما أرادت من اطروحة الأسرلة ما لا يتعدى تشويه الهوية الفلسطينية لفلسطينيي الداخل، وخلق أوهام إمكانية تحقيق المساواة مع اليهود بين ظهرانيهم، وتكوين اذناب للاحزاب الصهيونية. ومن الجانب الفلسطيني في الداخل لم تؤد الأسرلة إلى تأسرل، وذلك بفعل استمرار مصادرة الأراضي، وهدم المنازل وعدم الاعتراف بالقرى العربية ومنع عودة المهجرين خارج قراهم ورفض عودة اللاجئين، هذا عدا قلة محدودة من الأعوان في أوائل سنوات عمر دولة اسرائيل الذين اكتسبوا اسم « العربي الجيد « (على غرار شخصية رشيد بك في رواية الأرض القديمة المتجددة: التنيولاند لهرتسل)، بسبب وهمهم أن الانخراط والتعاون مع الأحزاب الصهيونية هو السبيل الوحيد لتحقيق مطالب تحسين أوضاع باقي شعبهم في الداخل، ولا زالت الأقلية المتوهمة بأنها استطاعت التأسرل موجودة حتى اليوم بين فلسطينيي الداخل.

بعد احتلال عام ١٩٦٧ تلفعت الطروحات الكولونياليتية بأردية جديدة مثل « الاحتلال الخير «، صاحب الافضال والجالب للمنافع من تنمية وتعليم عال، وتشغيل للعمال في إسرائيل. وبعد أوسلو ونشوء السلطة الوطنية الفلسطينية انتشرت أطروحات وكأن الاحتلال قد انتهى، وأن النزاع قد سلك طريقه للحل، وأن مرحلة ما بعد نزاع (Post - Conflict) قد بدأت تتمثل المهمة الرئيسية فيها ببناء مؤسسات دولة فلسطين تمهيدا للاستقلال. ساهمت أطروحات شمعون بيرس وحزب العمل حول الشرق أوسطية في الترويج لهذه الأطروحات، كما عززتها أطروحات الدول المانحة حول بناء مؤسسات الحكم الرشيد وتعزيز المهنية

ودعم تطور نخب مهنية محايدة وغير مسيسة. ونشأت بناءً على ذلك حالة بدا منها أن حالة الكفاح من أجل التحرر الوطني يجب أن تتوقف لتحل محلها حالة البناء الوطني التي تم تكوين ترسانة نظرية كاملة لتسويغها سميت في أدبيات حل النزاع باسم « بناء السلام « قصد بها بناء مؤسسات الدولة السياسية والقانونية والاقتصادية من أسفل، على طريق ان تصبح الدولة حقيقة واقعة بعد نجاح المفاوضات في الوصول إليها .

أفكار بحثية

تقترح هذه الورقة إطلاق مسار بحثي يقوم على تحليل نقدي ابستمولوجي معمق لكل ما سبق ذكره وتجلياته في حالة فلسطين التي لا زالت مسقطة من الخارطة الدولية منذ تصريح بلفور وحتى اليوم رغم كفاحات الشعب الفلسطيني الذي لم ينهزم. تتعلق الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) ببحث السؤال : كيف نعرف ما نعرفه ؟. أي ما هي الأطر المفاهيمية والفرضيات التي ننطلق منها من أجل معرفة ما نعرفه عن حالنا ؟. وللاجابة على هذا السؤال يمكن أن يتشكل فريق بحثي فلسطيني متعدد التخصصات في دراسة بعض الأسئلة المرتبطة ومنها :

اولا : في مجال الكولونياليتي :

- ما هي الأطر النظرية الملائمة لدراسة إنتاج المعرفة في حالات البلدان التي تخلصت من الاستعمار، او التي لا زالت ترزح تحته ؟
- كيف نفهم حالة فلسطين تحت ثلاثية الاستيطان الاستعماري والابارتهايد والاحتلال العسكري؟.
- كيف نرى تطبيقات هذه الثلاثية على كافة تجمعات الشعب الفلسطيني سواء داخل اسرائيل، او في الضفة والقطاع والقدس ؟ وفي دول اللجوء ودول الشتات في كافة ارجاء الارض ؟
- كيف تطورت الهوية الوطنية الفلسطينية ؟ وما هي علاقاتها بالهويات العربية والاسلامية والمتوسطية وغيرها ؟

- كيف نحلل الأدوات المعرفية التي استخدمها الاستعمار الاستيطاني الصهيوني أثناء تكون مشروعه الاستيطاني الاستعماري ؟ وما هي آثارها في مراحل مختلفة قبل وبعد نشوء دولة إسرائيل، وبعد احتلال عام ١٩٦٧؟
- كيف نفهم سياسات الغرب والأطر المعرفية التي استخدمها من أجل تحقيق هيمنته على المنطقة ؟ وكيف دعمت الحركات الافنجيلية الصهيونية منذ ثمانينات القرن التاسع عشر مرورا بتصريح بلفور وحتى اليوم ؟ وما هي السياسات النيوليبرالية / الشرق اوسطية ؟/ والمتوسطية وكيف انعكست هي ومفاهيمها على فلسطين مجتمعا ونخبا ؟
- كيف نفهم استبطان نخب عربية وفلسطينية للرواية الصهيونية، و / أو اعتناقها المفاهيم الاستعمارية الغربية في دراسة ومشاريع بناء مجتمعها؟
- ثانيا : في مجال التحرر من الاستعمار (De- Coloniality):
- كيف نفهم حالة حركة التحرر الوطني الفلسطيني بالمقارنة مع حالات أخرى خضعت للاستيطان الاستعماري كالجزائر وجنوب افريقيا وايرلندا ؟
- كيف نرى العلاقة بين التحرر الوطني والبناء الوطني ؟
- كيف نرى وحدة الشعب الفلسطيني في المقاومة، وما هي الأطر المفاهيمية والمؤسساتية لتحقيق ذلك تحت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني؟
- كيف ندرس النتاجات الأكاديمية الفلسطينية في إطار استبطانها أو انفكاكها عن المقولات الاستعمارية، والاستيطانية الاستعمارية ؟ وكذلك عن « الإسرائيليات» في دراسة تاريخ فلسطين القديم؟
- كيف عبرت الروايات والشعر والأدب والفن عن روح ومفاهيم وإرادة المقاومة، وكيف عكستها؟
- كيف يمكن فهم المقاومة الفلسطينية الشاملة للشعب الفلسطيني بأسره، واشكالها وأدواتها في إطار العولمة؟

من هو اليهودي؟!

أحمد الدَبَشْ*

«إسرائيل طفل لقيط ولد نتيجة عملية اغتصاب لحقوق المواطنين العرب»

(شلومو ساند، مقابلة مع صحيفة «فرانكفورتر روند شاو» الألمانية)

جاء »قانون العودة« ليرث تدابير إجرائية وقانونية سبق أن اتُّخذت منذ قيام الدولة في ١٤ أيار (مايو) ١٩٤٨. خلال ذلك لم تكن الدولة الصهيونية حريصة على الإجابة على السؤال الشائك؛ من هو اليهودي الذي يحق له الهجرة إلى فلسطين المحتلة بموجب القانون؟. ولذا فإنّ أحداً في السلطة لم يكن معنياً بتفحص كل مهاجر وما إذا كان قد ولد لأم يهودية بالفعل، أو أنه قد خضع لطقوس التهويد حسب الهالاخاه (الشريعة اليهودية).

ما يثير الانتباه أنّ قضية »من هو اليهودي؟!« لم تطرح في الأوساط الصهيونية إلاّ بعد أن تمكنت الدولة الغاصبة من تكوين »شعب يهودي« عبر موجات من الهجرة المتدفقة.

يرى الكاتب الصهيوني موشيه بن زئيف في مقال موسع نشره في صحيفة هآرتس الصهيونية أنّ إثارة الأمر في وقت متأخر ينطوي على قدر كبير من التناقض، »فبينما كان اليهود يهاجرون بشكل جماعي إلى البلاد لم يكن هناك ما يدفعنا للتأكد ما إذا كانوا يهوداً حقيقيين، وعندما توقفوا عن الهجرة أصبح من المهم في نظرنا أن نستوضح ونستبين ما إذا جاء أحد إلى هنا

* كاتِب وباحِث فلسطيني

تحت ستار اليهودية في حين أنّ يهوديته ليست أمراً مؤكداً«(٤٩).

بلا شك فإنّ إثارة المعضلة الشائكة بشأن حقيقة المواصفات اليهودية لأفواج المهاجرين ليس من شأنها أن تؤثر على حجم التدفق البشري»اليهودي« إلى فلسطين المحتلة، الذي يخضع لاعتبارات براغماتية وسياسة الباب المفتوح على مصراعيه، لكن المؤكد أن تفجر القضية من شأنه أن يؤدي إلى إشعال نقاط التوتر الداخلي في التركيبة السكانية الصهيونية على نحو يصعب تقدير أبعاده.

سؤال »من هو اليهودي؟!« ما زال يشغل بال الكثير من الذخب (الإسرائيلية)، مثلما يشغل بال المؤسستين السياسية والدينية، وأساساً في ضوء تصاعد التشديد في الأعوام القليلة الفائتة على أن (إسرائيل) هي دولة يهودية وليست (إسرائيلية)، ما يجعل الهوية الأخيرة منحصرة في الهوية الأولى ــ اليهودية.

وأخر من حاول الخوض في تعريف »من هو اليهودي؟!« كان الكاتب أ. ب. يهوشواع الذي قال في مقاربة جديدة نشرها في صحيفة هآرتس إن الحاجة إلى تعريف كهذا لم تكن ملحة مثلما أصبحت عليه بعد إقامة دولة (إسرائيل)، وسّن ما يعرف باسم »قانون العودة«، الذي منح كل يهودي في العالم حق الهجرة إلى إسرائيل والحصول على امتيازات المواطنة الكاملة فيها، مشيراً إلى أنه وفقاً لهذا القانون فإن اليهودي هو الذي إما ولد من أم يهودية وإّما اعتنق اليهودية بموجب القانون والفريضة الدينية الأرثوذكسية.

يقترح هذا الكاتب أن يتم في الألفية الجديدة تبني تعريف بسيط يكون اليهودي بموجبه يهودياً بناء على اختياره الإرادي الحّر، شرط ألا يكون منتمياً إلى ديانة أخرى.

وعلى نمط غيره من الذخب الإسرائيلية العلمانية يعتبر يهوشواع الانتماء إلى اليهودية انتماء قومياً، سعياً منه لأن يبقى يهودياً إنما خارج إطار الديانة اليهودية، على الرغم من إدراكه في لاوعيه إن لم يكن في وعيه التام أّن مثل هذا الأمر مستحيل بتاتاً.

بطبيعة الحال فإن هذا الكاتب لا يتطّرق إلى مسألة مهمة لا يمكن إغفالها في هذا الشأن،

وهي لجوء الصهيونية التي هي في جوهرها حركة علمانية إلى الدعاوى الدينية من أجل تبرير مشروعها الكولونيالي في فلسطين، وبعد ذلك لجوء برلمان دولة (إسرائيل) إلى المعايير الدينية لتعريف من هو اليهودي الذي يحق له أن يهاجر إلى (إسرائيل) وأن يتمتع بامتياز حصرّي وأبدّي في امتلاك الأرض التي تفرض هذه الدولة حكمها عليها.

أدّت هذه العمليات إلى إنشاء دولة إثنوقراطية يعبر عن طابعها رئيس الحكومة السابق بنيامين نتنياهو كلما سنحت له الفرصة من خلال قولهِ إن (إسرائيل) هي دولة يهودية أولًا ومن ثم ديموقراطية. (٥٠)

تعرّف (إسرائيل) نفسها بأنها «دولة يهودية»، وأنها دولة «الشعب اليهودي في العالم بأسره». إلا أنها تقف عاجزة ولا تستطيع تعريف مَن هو اليهودي خارج المضمون الديني اليهودي، فجميع المحاولات «الإسرائيلية» والصهيونية في «إسرائيل» وفي خارجها، والتي جرت لتعريف مَن هو اليهودي من خلال الانتماء العرقي بواسطة بصمات الأصابع أو DNA، قد باءت بالفشل.

فقد ظهرت كلمة «يهودي» JEW الإنكليزية للمرة الأولى في القرن الثامن عشر الميلادي كمرادف انكليزي لكلمة «ايوداس» Iudaeus اللاتينية، وكلمة «ايوودايوس» Iudaeus اليونانية. وهاتان الكلمتان: «ايوداس» اللاتينية و «ايوودايوس» اليونانية، تعنيان بالانكليزية «جوديان» Judean، لكن «جوديان» هذه يُراد بها المعنى الجغرافي، نسبة الى «جوديا» Judea بمفهومها الجغرافي أيضاً، أي وطن المسيح خلال مدة حياته في الشرق الأوسط، المنطقة المعروفة بهذا الاسم في عهد الامبراطورية الرومانية. كلمتا «ايوداس» اللاتينية و«ايوودايوس» اليونانية، كانتا تعنيان «جوديان» الصفة الوطنية لوحدها بمفهومها الجغرافي، لا «جوديان» بأي مفهوم ديني أو عرقي، مهما ارتبط الذهن بأي مفهوم آخر خاطئ لكلمة «جوديان».

الانكليزي ويكليف Wiclif كان أول من ترجم «العهدين القديم والجديد» الى الانكليزية في سنة (١٣٨٠م). وفي ترجمة ويكليف التاريخية هذه، ظهرت كلمة «ايو» JEW حيثما تظهر الآن كلمة «يهودي» JEW في ترجمة «العهدين القديم والجديد» الى الانكليزية، بعد القرن الثامن عشر الميلادي. استعمل ويكليف في القرن الرابع عشر الميلادي «ايو» JEW مرادفاً إنكليزياً

قصيراً محرفاً وموجزاً للكلمة اللاتينية «ايوداس» Iudaeus وللكلمة اليونانية «ايووديوس» Iudaeus ، حيثما ظهرت كلمة «ايوداس» في نص الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة عند الكنيسة الكاثوليكية رسمياً، وحيثما ظهرت كلمة «ايووديوس» في الأصل اليوناني لترجمة التوراة السبعينية (ترجمة يونانية لـ «العهد القديم» قام بها ٧٢ عالماً يهودياً في ٧٢ يوماً). وقد قام ويكليف بترجمته الأولى الشهيرة الى الانكليزية عن هذين النصين المذكورين.

من السخيف المضحك أن نتوقّع من شخص تعلّم التكلّم بالانكليزية فقط، القدرة على تلفّظ كلمة «ايوداس» Iudaeus اللاتينية وكلمة «ايووديوس» Iudaeus اليونانية، باللغة الإنكليزية الملفوظة، محاولاً أن يحذو حذو التهجئة اللاتينية لكلمة «ايوداس» Iudaeus والتهجئة اليونانية لكلمة «ايووديوس» Iudaeus ولقد نشأت الحاجة الى مرادف انكليزي قصير محرّف (لفظياً) وموجز لهاتين الكلمتين، اللاتينية واليونانية، يستطيع التلفّظ به، بالتهجئة الانكليزية، أيّ شخص تعلّم فقط التكلّم بالانكليزية، وذلك في سنة ١٣٨٠م، من أجل ترجمة ويكليف لـ «العهدين القديم والجديد» الى الانكليزية. اختار ويكليف كلمة «إيو» JEW لهذه الغاية. وبالاسلوب ذاته هذا صيغ بالانكليزية عدد لا يحصى من المرادفات القصيرة والمحرّفة والموجزة لكلمات أجنبية، من المتعذّر لفظها بالتهجئة الصوتية الانكليزية، على من تعلّموا فقط التكلّم بالانكليزية، تبعاً للتهجئة الاجنبية.

في وقت مبكّر من القرن الثالث عشر الميلادي، ابتُكر المرادف الانكليزي القصير والمحرّف والموجز لكلمتي «ايوداس» Iudaeus اللاتينية و«ايووديوس» Iudaeus اليونانية، وذلك بأن أُخذت المقاطع اللفظية الصوتية القصيرة الأولى من كلمتي «ايوداس» Iudaeus و«ايووديوس» Iudaeus حرفا IU من كلمة Iudaeus وأحرف IOU من كلمة Ioudaios . والحقيقة أن حرفي IU من Iudaeus وأحرف IOU من Ioudaios تُلفظ باللاتينية واليونانية على نحو متشابه صحيح تقريباً لكلمة هيو Hew الانكليزية. طريقة التلفّظ الصوتي الانكليزية لكلمة هيو Hew، تُصوّت كطريقة التلفّظ الصوتي لأي مرادف انكليزي قصير وموجز لكلمتي «ايوداس» و«ايووديوس» ، التي ابتُكرت في الخمسمائة سنة التالية، وكل منها عنى «

جوديان» Judean ، بالمفهوم الجغرافي فقط من كلمتي «ايوداس» و«ايوودايوس» اللاتينية واليونانية، التي تعني «جوديا» Judea بالانكليزية، وبالمفاهيم الجغرافية، على نحو كامل، لما يدعى الشرق الأوسط، المنطقة التي عُرفت بهذا الاسم في عهد الامبراطورية الرومانية، بدون أية ترجمة تفسيرية أخرى.

خلال الخمسمائة سنة بين القرن الثالث عشر والثامن عشر الميلاديين، تعرّضت تهجئة المرادفات الانكليزية القصيرة المحرّفة والموجزة لكلمتي «ايوداس» و«ايوودايوس»، إلى كثير من التغييرات قبل ظهور التهجئة الحديثة الحالية في القرن الثامن عشر، خلال الخمسمائة سنة هذه، ظهرت المرادفات الانكليزية القصيرة المحرّفة والموجزة لكلمتي «ايوداس» Iudaeus اللاتينية و «ايوودايوس» Iudaeus اليونانية على النحو التالي بالتتابع:

gyu, giu, gyw, iu, iuu, iuw, ieu, ieuu, ieuy, iwe, iow, iewe, ieue, iue, ive, iew

أخيراً، وفي القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة «يهودي» JEW، وبصيغ الجمع المتطابقة. وبتهجئة القرن الثامن عشر الجديدة المعدّلة تظهر الآن كلمة JEW بالحرف الكبير لأولها J، لتصبح الكلمة JEW التلفّظ الانكليزي الحديث لكلمة «يهودي» JEW في تهجئته حرف J الجديدة لحرف I في التهجئة الأصلية لكلمة «يهودي»، يبقى سر أصل ظهوره بدون حل ولا كشف حتى هذا اليوم.

إن الحرف الأول لكل من المرادفات الإنكليزية القصيرة المحرّفة والموجزة لكلمة «ايوداس» Iudaeus اللاتينية و«ايوودايوس» Iudaeus اليونانية، وحرف gفي بعض الأمثال، وحرف I في أمثال أخرى، لفظت مثل لفظ Yes الانكليزية، لكن لم يلفظ قط حرف s في Yes، وكأن حرف s في Yesليس موجوداً. إن كلا من هذه المرادفات الانكليزية القصيرة المحرّفة الموجزة التاريخية الكثيرة لكلمتي «ايوداس» اللاتينية و «ايوودايوس» اليونانية، حين تلفظ بالتهجئة اللفظية الانكليزية تُسمع مثل هيو Hewوقد نشأت الاختلافات الكثيرة في التهجئة خلال الخمسمائة سنة بين القرن الثالث والقرن الثامن عشر الميلاديين، من التطور، عن حقيقة أنه لعدة قرون سحيقة منصرمة كانت ترجمات «العهدين القديم والجديد» إلى الانكليزية يقوم

بها شخصياً بخط أيديهم رهبان الأديرة التي يبعد الواحد منها عن الآخر مسافات شاسعة جداً في إنكلترا واسكوتلندا، حيث لم تسنح الفرصة لهؤلاء الرهبان المترجمين بإجراء المقارنة بين تهجئاتهم للترجمات. (٥١)

يقول الرابيان المعروفان هـ.غ. انيلو وأدولف موسى، وهما كفؤان جداً ومرجعاً ثقة مختصان في العالم حول هذه المسألة، في كتابهما الضخم الممتاز «اليهويّة [عبادة يهوه عند العبرانيين] ومقالات أخرى Yahvism & Other Discourses » الذي نشرته سنة (١٩٠٣ م) «دائرة لويسفيل لمجلس السيدات اليهوديات»: «بين المحن غير المعدودة التي وقعت.. يُعتبر أشدها هلاكاً بعواقبه هو اسم اليهودية Judaism ... إنها أسوأ المحن حتى اليوم... تدريجياً أضحت ديانتهم «اليهودية» ... فوق ذلك، فإنه لم يُسمع أبداً في العصر التوراتي ولا في العصر ما بعد التوراتي ولا في العصر التلمودي، ولا في الأزمنة المتأخرة جداً، بمصطلح اليهودية Judaism.... يتحدث الكتاب المقدس (العهدان القديم والجديد) عن الدين... كـ «تورات يهوه»، وعن تعاليم يهوه أو قانونه الأخلاقي الموحى به... في مواضع كثيرة أخرى... يتحدث عنه كـ «ايريث يهوه»، الخوف من يهوه وتبجيله ...هذه وغيرها كثير من التسميات استمرت لعدة عصور ترمز الى الدين.. ظل مصطلح اليهودية .... لم يكن معروفاً عندهم (عند اليهود) قطعاً .... لكنه عرف بعض الشيء، في عصور حديثة فقط، بعدما حَسُنَ اطلاعهم (من يدعون يهوداً اليوم) على الأدب المسيحي الحديث، إذ ذاك شرعوا يسمون دينهم باسم اليهودية Judaism».(٥٢)

تزعم التوراة أن اليهود جماعة مترابطة ذات تاريخ مشترك منفصل ومحدَّد، بهدف إرجاع أصلها المجهول الى أقدس العروق من الاجناس البشرية، وتثبيت العقيدة الوهمية (الأرض الموعودة) ولتحقيق هذا الهدف ربط مدونو التوراة صلة قوم موسى رأساً بابراهيم وبحفيده يعقوب، بالاعتماد على ما جاء في سفر التكوين، ولكن هذا الادعاء يفتقر إلى أدلة تاريخية وبراهين علمية، وعلماء التاريخ ينفونه بصورة تكاد تكون جازمة، فعندما يتحدث الكُتَّاب اليهود، ومن يساندهم من أصحاب وحراس الفكر الآسن العربي ــ عن إبراهيم الخليل يصفونه بأنه: «اليهودي الأول، مؤسس الشعب اليهودي»، ويعتبرون هجرة إبراهيم من أور

[أي كانت]، وهجرة موسى وجماعته من مصر [أي كانت] كأنهما هجرتان لنفس القوم أو نفس الجماعة، فقالوا هجرة العبرانيين بمعنى «اليهود الأول»، أى: هجرة إبراهيم وهجرتهم الثانية، أى: خروج جماعة موسى من مصر، وشتان بينهما، إذ لا توجد أية علاقة بين الهجرتين.

وإذا افترضنا جدلاً صحة الادعاء بأن اليهود هاجروا مع إبراهيم من أور إلى أرض كنعان فهذا «يعنى أن اليهود سبقوا يعقوب الذي هو إسرائيل، ولا يمكن عندئذ أن تكون كلمة يهود مرادفة لبني إسرائيل، لذلك فإن الزعم القائل بوجود يهود في زمن إبراهيم يؤكد عدم انحدار اليهود من صلب إبراهيم، وإنما ينحدر هو وإسرائيل من أرومة أخرى، ولكن من تكون؟! عندئذ يكون السؤال: إذا كان هناك يهود غير عشيرة إبراهيم فكيف ينتمون إليه بحسب مآثر التوراة؟!»

من هنا برزت فكرة أو نظرية «النقاء العرقي»، و«النقاوة الجنسية»، رؤية اليهود كعنصر عرقي متميز، أي «الجنس اليهودي»، و«الدم اليهودي». وأن يهود اليوم أينما كانوا هم ذلك النسل المباشر لـ «بنى إسرائيل» التوراة، ومن ثم فهم مجموعة جنسية واحدة، وقومية تاريخية واحدة، مثلما هم طائفة دينية واحدة، ومن ذلك جميعاً يخلصون، لا إلى تدعيم خرافة «الشعب المختار»، الشعب النقي الخالص فحسب، وإنما كذلك وفي الدرجة الأولى إلى تدعيم خرافة «أرض الميعاد»، واغتصاب فلسطين.

النقطة الحاسمة في أنثروبولوجية اليهود: هل هم جنس نقي ونسل مقدس حقاً؟!

على الرغم من توعد الأنبياء ضد زواج الغرباء، والأمر الصارم صراحة، بالقول: «وَلاَ تُصَاهِرْهُمْ. بْنَتَكَ لاَ تُعْطِ لابْنِهِ، وَبِنتْهُ لاَ تَأْخُذْ لابْنِكَ. لأَنَّهُ يَرُدُّ ابْنَكَ مِنْ وَرَائِي فَيَعْبُدُ آلِهَةً أُخْرَى، فَيَحْمَى غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ وَيُهْلِكُكُمْ سَرِيعًا. وَلكِنْ هكَذَا تَفْعَلُونَ بِهِمْ: تَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتُكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُقَطِّعُونَ سَوَارِيَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ تَمَاثِيلَهُمْ بِالنَّارِ. لأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ. إِيَّاكَ قَدِ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَخَصَّ مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ» ــ سفر التثنيَة (٧: ٣- ٦)، فإن القبيلة التوراتية لم يكترثوا بهذه التهديدات، وكان قادتهم أول من أعطى القدوة السيئة بل إن إبراهيم تزوج هاجر المصرية، «فَأَخَذَتْ سَارَايُ امْرَأَةُ أَبْرَامَ هَاجَرَ

الْمِصْرِيَّةَ جَارِيَتَهَا، مِنْ بَعْدِ عَشَرِ سِنِينَ لإِقَامَةِ أَبْرَامَ فِي أَرْضِ كَنْعَانَ، وَأَعْطَتْهَا لأَبْرَامَ رَجُلِهَا زَوْجَةً لَهُ. » ــ سفر التكوين (١٦: ٣). وتزوج يوسف أسينات ولم تكن مصرية فحسب بل كانت ابنة كاهن،«وَدَعَا فِرْعَوْنُ اسْمَ يُوسُفَ «صَفْنَاتَ فَعْنِيحَ»، وَأَعْطَاهُ أَسْنَاتَ بِنْتَ فُوطِي فَارَعَ كَاهِنِ أُونَ زَوْجَةً. » ــ سفر التكوين (٤١: ٤٥). وتزوج موسى ابنة كاهن مدين، «فَارْتَضَى مُوسَى أَنْ يَسْكُنَ مَعَ الرَّجُلِ، فَأَعْطَى مُوسَى صَفُّورَةَ ابْنَتَهُ. فَوَلَدَتِ ابْنًا فَدَعَا اسْمَهُ «جَرْشُومَ»، لأَنَّهُ قَالَ: «كُنْتُ نَزِيلاً فِي أَرْضٍ غَرِيبَةٍ».» ــ سفر الخروج (٢: ٢١- ٢٢). وكانت الجدة الكبرى لداوود موآبية، «فَأَخَذَ بُوعَزُ رَاعُوثَ امْرَأَةً وَدَخَلَ عَلَيْهَا، فَأَعْطَاهَا الرَّبُّ حَبَلاً فَوَلَدَتِ ابْنًا. » ــ سفر راعوث (٤: ١٣). وتزوج داوود «بِنْتِ تَلْمَايَ مَلِكِ جَشُورَ» ــ سفر صموئيل الثاني (٣: ٣).أما سليمان فقد كان مولعاً بالنساء «الغربيات»، وعرفته التوراة بشهوانيته، «وَأَحَبَّ الْمَلِكُ سُلَيْمَانُ نِسَاءً غَرِيبَةً كَثِيرَةً مَعَ بِنْتِ فِرْعَوْنَ: مُوآبِيَّاتٍ وَعَمُّونِيَّاتٍ وَأَدُومِيَّاتٍ وَصِيدُونِيَّاتٍ وَحِثِّيَّاتٍ مِنَ الأُمَمِ الَّذِينَ قَالَ عَنْهُمُ الرَّبُّ لِبَنِي إسرائيل: «لاَ تَدْخُلُونَ إِلَيْهِمْ وَهُمْ لاَ يَدْخُلُونَ إِلَيْكُمْ، لأَنَّهُمْ يُمِيلُونَ قُلُوبَكُمْ وَرَاءَ آلِهَتِهِمْ». فَالْتَصَقَ سُلَيْمَانُ بِهؤُلاَءِ الْمَحَبَّةِ.وَكَانَتْ لَهُ سَبْعُ مِئَةٍ مِنَ النِّسَاءِ السَّيِّدَاتِ، وَثَلاَثُ مِئَةٍ مِنَ السَّرَارِيِّ، فَأَمَالَتْ نِسَاؤُهُ قَلْبَهُ. » ــ سفر الملوك الثاني (١١: ١- ٣).

يمكننا العثور على اقتباسات كثيرة أخرى تبرهن على دحض خرافة «النقاء العرقي»، و«النقاوة الجنسية». ويكفي أن نشير إلى مصطلح «تهوَّدوا» في سفر أستير (٨: ١٧) وهذا الإعلان الصريح عن الانضمام الجماعي إلى اليهودية: «وفي كل بلاد ومدينة، كل مكان وصل إليه كلام الملك وأمره، كان فرح وبهجة عند اليهود وولائم ويوم طيب. وكثيرون من شعوب الأرض تهودوا لأن رعب اليهود وقع عليهم. ».

كما يتحدث فيلو عن كثير ممن اعتنقوا اليهودية في اليونان، ويروي فلافيوس جوزيفس أن نسبة كبيرة من سكان أنطاكية اعتنقوا اليهودية، والتقى القديس بولس في أثناء رحلته في كل مكان تقريباً بين أثينا إلى آسيا الصغرى بعدد ممن تحولوا إلى اليهودية.

كتب المؤرخ اليهودي ريناخ يقول: «إن الحماس البشري كان في الواقع أحد السمات المميزة لليهودية في العصر اليوناني ـ الروماني، وهي سمة لم تحرزها قط بالدرجة نفسها قبل ذلك

العصر أو بعده، وليس هناك شك في أن اليهودية كسبت بهذا الأسلوب عدداً وفيراً ممن تحولوا إليها خلال قرنين أو ثلاثة قرون ... ولا يمكن تفسير النمو الكبير في عدد اليهود في مصر وقبرص وبرقة، دون أن نفترض أن هذا استلزم ضمناً تدفق دم كثير غير يهودي، فقد شمل التبشير باليهودية الطبقات العليا والدنيا على حد سواء». (٥٣)

لكن ما سبب انتشار واتساع رقعة الديانة اليهودية إذن؟! لعل رسالة الدكتوراة التي كتبها أوريئيل راببوت في العام ١٩٦٥ ــ والتي لم تُنشر مع الأسف الشديد على الرغم من أن كاتبها أضحى مؤرخاً معروفاً لحقبة الهيكل الثاني ــ حاولت دون جدوى توجيه أنظار الباحثين في (إسرائيل) إلى حركة التهويد الواسعة. فعلى عكس سائر المؤرخين الإثنيين ــ القوميين، لم يَخْشَ راببوت الجزم في خلاصة أطروحته اللامعة بأن «تعاظم اليهودية في العالم القديم لا يمكن تفسيره ــ بسبب حجمه الهائل ــ بواسطة النمو السكاني الطبيعي، عن طريق الهجرة من أرض الوطن أو من خلال أي تفسير آخر لا يأخذ في الحسبان حركة الالتحاق بها من الخارج».

يعلق د. شلومو ساند، البروفيسور في جامعة تل أبيب، في كتابه «اختراع الشعب اليهودي» بالقول: يرجع سبب انتشار واتساع رقعة الديانة اليهودية إذن، من وجهة نظره، إلى حركة التهَوُّد الواسعة. وبطبيعة الحال فإن حركة الالتحاق هذه لم تُقابَل بلا مبالاة يهودية وإنما أُديرت بمساعدة سياسة تهويد ودعاية دينية نشطة أخذت تحرز نجاحات حاسمة مع انهيار العالم الوثني. وبذلك انضم ربيورت إلى تقاليد هستوريوغرافية (غير يهودية) متعددة الفروع، ضمت كبار الباحثين في العصر القديم ــ من آرنست رينان وحتى يوليوس ولهاوزن، ومن أدوارد مايير وحتى أميل شايرر ــ والتي أكدت، وفقاً للهجة الحادة التي استخدمتها تيودور مومزن، على أن «اليهودية في العصر القديم لم تكن بتاتاً منغلقة أو منعزلة، على العكس فقد يملؤها الحماس للتهويد بدرجة لا تقل عن المسيحية والإسلام من بعدها».(٥٤)

إذن فعملية التهَوُّد لم تقتصر على العصرين اليوناني والروماني فحسب، وإنما امتدت لفترة طويلة بعد ذلك: «فقد ظلت اليهودية زمناً طويلاً فاتحة ذراعيها مرحبة بمقدم كل من ينضوي مخلصاً تحت لوائها من أبناء الشعوب الأخرى». (٥٥)

بالرغم من أنهيار نظرية «النقاء العرقي»، و«النقاوة الجنسية» بمجرد قراءة سريعة لبعض النصوص التوراتية. إلا أن الحركة الصهيونية اخترعت من خيالها شعباً تاريخياً لتدعيم كيانية «الأمة اليهودية العريقة». ولكن كيف يكون ذلك ممكناً ما دام اليهود مجموعة مهجنة على هذا النحو الذي أوضحته التوراة؟! إننا ينبغى أن نلفت الإنتباه إلى أن هناك علاقة حتمية بين الدراسة الأنثروبولوجية وبين الجانب السياسي، فقد سخرت الحركة الصهيونية الأبحاث الأنثروبولوجية ورتبت نتائجها مسبقاً بحيث تخدم دعاواهم الاستعمارية في فلسطين.

إن «النقاوة الجنسية» المزعومة لهم إنما هى محض «خرافة» كما يعبر ربلي، والواقع أن هذه قضية لم تعد، بل لم تكن قط، موضع جدل بين العلماء.(٥٦)

فقد أكد رينان (Ernest Renan) سنة ١٨٨٣: «ليس هناك نمط يهودي بل هناك أنماط يهودية».(٥٧)

ولخص رافائيل باتال جدلاً مريراً عريق القدم في العبارة التالية: «أظهرت نتائج أبحاث علم الأجناس البشرية أنه ــ خلافاً للرأى الشائع ــ ليس هناك جنس يهودي حيث تدل قياسات الأجسام البشرية التى أجريت على مجموعة من اليهود أنهم يختلفون بعضهم عن بعض اختلافاً بيناً في كل الخصائص الجسدية الهامة: القامة ــ الوزن ــ لون البشرة ــ الدليل الرأسى ــ الدليل الوجهى ــ فصائل الدم ... الخ».(٥٨)

يؤكد هذه الحقيقة كثير من علماء الأجناس، فيقول العلامة لامبروزو: «إن اليهود المعاصرين أقرب إلى الجنس الآري منهم إلى أي جنس آخر، وإنهم طائفة دينية تميزت بمميزات اجتماعية واقتصادية. وانضم إليها عبر القرون أناس ينتمون إلى شتى الأجناس البشرية، وبينهم عدد من سكان الحبشة، ومن الألمان الآريين، ومن التاميل من الأقوام الهندية، ومن الخزر من الجنس المنغولي، الذين تحولوا كما يقول المؤرخ اليهودي ابن ميمون إلى اليهودية في القرن العاشر، ثم دفعتهم الهجرات البشرية إلى أوروبا الوسطى والغربية. وقد أكد ذلك علماء بايولوجيون كثيرون منهم الأستاذ جوزفيتيش أستاذ علم الانسان في الجامعة العبرية نفسها، فقد أجرى عدة تجارب بايولوجية على المهاجرين اليهود إلى (إسرائيل) وسجل النتائج التي توصل إليها في كتاب بَيّن فيه

أن اليهود ليسوا شعباً واحداً، بل طائفة دينية تضم جماعات مختلفة من الناس، اعتنقوا ديناً واحداً، فنسبة ضئيلة من يهود الأقطار العربية هم من نسل يعقوب واسحق. أما يهود أوروبا الشرقية فينتسبون إلى قبائل الخزر، وأما يهود أوروبا فمن أصل أوروبي صميم وقد اعتنقوا الدين اليهودي بعد القرن الثالث الميلادي على أيدى مبشرين من اليهود».(٥٩)

وإلى نفس المدرسة والرأي ينتمي مؤلفو «نحن الأوروبيين»: «إن اليهود ـ هكذا يؤكدون ــ من أصل مختلط، وقد ظلوا باستمرار يزدادون اختلاطاً». ثم يضيفون «كان هناك دائما قدر معين من التزاوج بين اليهود وغير اليهود من سكان البلاد التي أقاموا فيها... بحيث إن عدداً من الجينات المستمدة من اليهود المهاجرين يتوزع بين مجموعة السكان. وإن المجتمعات اليهودية أصبحت تشبه السكان المحليين في كثير من الخصائص. وبهذه الطريقة أصبح يهود افريقيا وشرق أوروبا وإسبانيا والبرتغال... الخ مختلفين بوضوح عن بعضهم البعض في النمط الجسمي».

يؤكد نفس الكتّاب الفكرة في موضع آخر قائلين: «والنتيجة أن يهود المناطق المختلفة ليسوا متماثلين جينياً وأن السكان اليهود في كل بلد يتداخلون ويتشابكون مع غير اليهود في كل صفة يمكن تصورها. وكلمة يهودي صحيحة كوصف اجتماعي ــ ديني أو شبه قومى أكثر منها كتعبير انثولوجي. في أي معنى جيني (ولو أن هذا لا يقصد به أن اليهود أمة بالمعنى المفهوم للكلمة). وكثير من الصفات «اليهودية» هي بلا شك نتاج التقاليد والتربية اليهودية خاصة رد الفعل ضد الضغط الخارجي والاضطهاد أكثر منه نتاج الوراثة».

مرة ثالثة يضغط هؤلاء المؤلفون على نفس الانتهاء فيقولون إن: «ما احتفظوا به وورثوه ليس «صفات جنسية» بل تقاليد دينية واجتماعية. فاليهود لا يؤلفون جنساً محدداً وإنما مجتمع يشكل جماعة شبة قومية ذات أساس ديني قوي وتقاليد تاريخية خاصة. وإنه لخطأ غير مشروع أن نتكلم عن «جنس يهودي» تماماً كما لو تكلمنا عن جنس آرى».(٦٠)

يقول الأستاذ يوجين بيتار: «إن اليهود يعودون إلى طائفة دينية وهيأة اجتماعية دخلتها عناصر من أجناس متباينة ألصقوا أنفسهم بها وأتى هؤلاء المتهودون من كل السلالات البشرية كفلاشا الحبشة والألمان الجرمانيين والتاميل ــ اليهود السود ــ والهنود والخزر والأتراك». ثم

يضيف إلى ذلك قوله: «ومن المستحيل أن نتصور أن اليهود ذوي الشعر الأشقر أو الكستنائي، والعيون الصافية اللون، الذين نلقاهم كثيراً في أوروبا يمتون بصلة القرابة ــ قرابة الدم ــ إلى أولئك (الإسرائيليين) القدماء الذين كانوا يعيشون بجوار الأردن».(٦١)

لعله من الملائم أن نختتم هذا الجزء باقتباس آخر من الكتاب الذي ساهم به الأستاذ هارى شابيرو في سلسلة كتب منظمة اليونسكو وعنوانه «الشعب اليهودي ــ تاريخ بيولوجى»: «إن مدى الاختلاف الكبير بين اليهود في الأقطار المختلفة من حيث خصائصهم الجثمانية وتنوع تردد جينات فصائل دمهم يجعل أي تصنيف جنسي موحد لهم أمراً مناقضاً، ذلك لأنه على الرغم من أن النظرية الحديثة للأجناس تقر درجة معينة من تعدد الأشكال أو التنوع داخل مجموعة جنسية، فهي لا تسمح لمجتمعات مختلفة اختلافاً واضحاً قيست بمعاييرها الخاصة بالجنس أن تُعتبر مجموعة واحدة. ومن يفعل ذلك يهدم الأهداف البيولوجية للتصنيف الجنسي ويجعل العملية كلها اعتباطية عديمة المعنى، ونادراً لسوء الحظ ما ينفصل هذا الموضوع انفصالاً تاماً عن الاعتبارات الغير بيولوجية، ورغم ما تجمع من دلائل فإن هناك محاولات متواصلة لعزل اليهود بطريقة ما بوصفهم كياناً جنسياً واضح المعالم».(٦٢)

ولكن إذا كان اليهود المعاصرين ليسوا أحفاد القبيلة التوراتية، فمن أين أتوا؟!

في العام ١٩٧٦ ألقى آرثر كوستلر قنبلته الأدبية التي حملت العنوان «القبيلة الثالثة عشرة»، والتي ترجمت إلى لغات عديدة وأثارت موجة من ردود الفعل المتباينة. أوضح فيها أثر الخزر في تكوين اليهود المعاصرين، وخلاصة ما ينتهي إليه أن «غالبية اليهود العصريين ليسوا من أصل فلسطيني بل من أصل قوقازي. فإن التيار الأساسي للهجرات اليهودية لم يتدفق من البحر المتوسط عبر فرنسا وألمانيا إلى الشرق ثم العودة مرة أخرى، بل اتجه التيار على نحو ثابت إلى الغرب من القوقاز غبر أوكرانيا إلى بولندة ومن هناك إلى أواسط أوروبا ــ وعندما نشأت في بولندة تلك المستوطنات الجماعية التي لم يسبق لها مثيل، لم يكن هناك في الغرب أعداد من اليهود تكفي لتفسير هذه الظاهرة، على حين كان هناك في الشرق أمة بأسرها تتحرك نحو حدود جديدة. وبطبيعة الحال سوف يكون من الحماقة أن ننكر أن يهوداً من

أصل مختلف أيضاً في المجتمع اليهودي الكائن في عالم اليوم، ومن المستحيل أن نحدد النسبة العددية لمساهمة الخزر إلى مساهمات الساميين وغيرهم، ولكن ما تجمع من البراهين يجعل المرء ميالاً إلى الاتفاق مع إجماع المؤرخين البولنديين على أنه (في الأزمنة المبكرة نشأت الكتلة الأساسية من اليهود أصلاً من بلاد الخزر) ومن ثم تكون مساهمة الخزر في التركيب الوراثي لليهود مساهمة جوهرية بل ومهيمنة في كل الاحتمالات».(٦٣)

فقد كانت قبائل الخزر أكبر الكتل المتهودة، فقد اعتنق أهلها الديانة اليهودية في العصور الوسطى، وأقدم معلوماتنا عن انتشار اليهودية في الخزر وصلتنا من الرحالة العربي ابن فضلان، فيذكر في رحلته كيف أوفده الخليفة العباسي المقتدر بالله عام ٣٠٩هـ / ٩٢١ م، في بعثة إلى ملك الصقالبة [البلغار] قائلاً: «لما وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصقالبة إلى أمير المؤمنين المقتدر. يسأله فيه البعثة إليه ممن يفقهه في الدين، ويعرفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجداً وينصب له منبراً ليقيم عليه الدعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له، فأجيب إلى ما سأل من ذلك وكان السفير له نذير الحرمي، فندبت أنا لقراءة الكتاب عليه وتسليم ما إليه والإشراف على الفقهاء والمعلمين وسبب له بالمال الممول إليه لبناء ما ذكرناه وللجراية على الفقهاء والمعلمين على الضيعة المعروفة بأرثخشمثين من أرض خوارزم من ضياع ابن الفرات».(٦٤)

يروي ابن فضلان وصفاً لما شاهده بمملكة الخزر، وبعاصمتها أتيل، قائلاً: «الخزر اسم إقليم من قصبة تسمى إتل وإتل اسم لنهر يجري إلى الخزر من الروس وبلغار، وإتل مدينة والخزر اسم المملكة لا اسم مدينة، والإتل قطعتان قطعة على غربي هذا النهر المسمى إتل وهي أكبرهما وقطعة على شرقية، والملك يسكن الغربي منهما ويسمى الملك بلسانهم يلك ويسمى أيضاً باك .. والخزر وملكهم كلهم يهود وكان الصقالبة وكل من يجاورهم في طاعته ويخاطبهم بالعبودية ويدينون له بالطاعة وقد ذهب بعضهم إلى أن يأجوج ومأجوج هم الخزر».(٦٥)

أما دخول اليهودية أول مرة إليهم فيذهب المسعودي إلى أن تهوّد ملك الخزر (الخاقان). وأشراف البلاد قد تم في عهد هارون الرشيد (١٠٣ ـ ١٧٠ هـ) (٧٨٦ ـ ٨٠٩ م)، وقد ذكر

المسعودي أيضاً أن كثيراً من اليهود الذين أخرجوا من امبراطورية الروم جاءوا إلى الخزر بعد اضطهادهم على عهد الإمبراطور رومانوس (٩١٩ ـ ٩٤٤ م). وكانت اليهودية آنذاك هي الديانة السائدة في الخزر لأن الخاقان والوالي وأمير سمندر في داغستان الذي كان يمت بصلة القربى لهذا الأمير، وكبار العمال، كانوا جميعهم على اليهودية مع أن اليهود كانوا أقل من المسلمين والنصارى من حيث العدد. وهذا نص ما كتبه «المسعودي» في هذا المعنى قال: «فأما اليهود فالملك وحاشيته والخزر من جنسهم. وقد كان تهوّد ملك الخزر في خلافة الرشيد. وقد انضاف إليه خلق من اليهود وردوا إليه من سائر أمصار المسلمين ومن بلاد الروم، وذلك أن ملك الروم في وقتنا هذا، وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة، وهو أرمنوس نقل من كان في مله من اليهود إلى دين النصرانية وأكرههم.. فتهارب خلق من اليهود من أرض الروم إلى أرض الخزر على ما وصفنا». وتدل الحوادث التاريخية على أن اليهودية لم يكتب لها أن تدوم في الخزر حيث جاءت حملة الروس بعد حوالي قرن ونصف من دخول اليهودية إلى الخزر، فقضت على مملكة الخزر بأكملها وتشرد أهلها وانتشر معظم اليهود في روسيا وأوروبا الشرقية. وقد أورد خبر هذه الغزوة واجتياح الروس لمنطقة نهر أتل، ابن حوقل، فعيّن تاريخها في سنة (٣٥٨ هـ / ٩٦٨ م)، وقد وصف ابن حوقل الروس على أنهم قوم همج دمروا هذه البلاد وتركوها خراباً بلقعاً، وفر الذين نجوا من القتل إلى شبة جزيرة سياه كوه في بحر الخزر.(٦٦)

السؤال المطروح هنا لماذا صمت الكيان الصهيوني تجاه هذه القضية ولم يجر أي بحث في هذا المجال. ولماذا منع أي ذكر للخزر في الأروقة الأكاديمية الصهيونية، ولماذا تم شطب هذا الماضي اليهودي من الذاكرة؟! أعتقد أنه الخوف من تعرية شرعية المشروع الصهيوني.

الهوامش

(١) أنطوان شلحت، مقاربة جديدة لـ »من هو اليهودي؟«، جريدة النهار (لبنان) ، ١٢ /٩/ ٢٠١٣ .

(٢) أنطوان شلحت، مقاربة جديدة لـ »من هو اليهودي؟«، جريدة النهار (لبنان) ، ١٢ /٩/ ٢٠١٣ .

(٣) بنيامين فريدمان، يهود اليوم.. ليسوا يهوداً، إعداد: زهدي الفاتح، ١ شباط/ فبراير ٢٠٠٤، موقع الكتروني: ديوان العرب، http://www.diwanalarab.com/spip.php?article٧٢٠

(٤) فريدمان، مرجع سبق ذكره.

(٥) آرثر كيستلر، القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم، ترجمة: أحمد نجيب هاشم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩١، ص ١٨٥.

(٦) د. شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة: سعيد عياش، عمان، منشورات المكتبة الأهلية، ٢٠١٠، ص ٢٠٥.

(٧) هـ ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الرابع، تعريب: عبد العزيز جاويد، ط ١،القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨، ص (٢٩٢-٢٩٣).

(٨) د. جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٦، ص (١٧٥- ١٧٦).

(٩) كيستلر، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٨.

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٨٠.

(١١) د. أحمد سوسة، أبحاث في اليهودية والصهيونية، ط١ ، أربد ـ الأردن، دار الأمل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص (٩٥- ٩٦).

(١٢) حمدان، مرجع سبق ذكره، ص (١٧٥- ١٧٦).

(١٣) سوسة، مرجع سبق ذكره، ص ٩٦.

(١٤)كيستلر، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٤.

(١٥) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

(١٦) أحمد بن العباس بن راشد بن حماد بن فضلان، رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة، حررها وقدم لها: شاكر لعيبي، ط١، دار السويدي للنشر والتوزيع ـ أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ٢٠٠٣، ص (٣٧-٤١).

(١٧) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي الحموي، معجم البلدان،الجزء الثاني، بيروت، دار صادر،١٩٧٧، ص (٣٦٧-٣٦٩).

(١٨) أحمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، العربي للإعلان والطباعة والنشر، ١٩٧٣، ص (٣٣٦ ـ ٣٣٧).

أوراق ثقافية

يضم هذا الملف المكرس للشاعر التونسي الكبير منصف الوهايبي مقالة نقدية وقصيدتين كتبهما الشاعر في ذكرى رحيل الشاعر العراقي سعدي يوسف، الذي رحل في ١٣/ ٢٠٢١/٦، والشاعر الفلسطيني محمود درويش الذي مرت ذكرى رحيله ال١٣ في التاسع من آب الماضي، تلويحة من الشمال الافريقي، تونس، لشاعرين من قلب آسيا العربية، العراق وفلسطين.

كما يضم الملف نصا جديدا للشاعر خص به «أوراق فلسطينية».

هل ثمّة فنّ اسمه «الشّعر»: الظلّ والقصيدة

منصف الوهايبي

يصدر قارئ الشعر عادة، وهو يستمع إلى الشعر أو يقرؤه، عن مفهوم للشعر يُفترض أنّه اهتدى إليه مسبقا بوجه من الوجوه ـ وهذه طّريقة أقدّر أنّها متهافتة في مقاربة النّصّ الشّعريّ أو القصيدة، أقدّرها كذلك لا في حدّ ذاتها وإنّما لأنّه يتمّ هكذا، نقلها نقلا من ميدانها المخصوص إلى غير ميدانها؛ فهي في الأصل إجراء منطقيّ-رياضيّ موسوم بـــالاستدلال حيث يتمّ الاستناد إلى حدّ كلّيّ للبرهنة على قضيّة جزئيّة فتكون النّتيجة الحاصلة ذات صلاحيّة. ولأنّ الاستدلال يمكن أن يكون ذا صلاحيّة من النّاحية الصّوريّة؛ على عدم صلاحيّته من جهة محتواه؛ فإنّه تتمّ معاضدته بالاستقراء، وإن كان في الأصل انطلاقا من الجزئيّ إلى العامّ. ومن شأن التّعميم أن يفضي إلى الأخطاء؛ وإنّما تتمّ الاستعانة به فنقف على المنهج الاستدلاليّ-الاستقرائيّ لأنّه ينطلق مباشرة من الجزئيّات التي يفترض أنّنا نعتمد الاستدلال للبرهنة عليها.(١)

بيد أنّني أقول من موقع الذي تأخذه الرّيبة في الأشياء لا تملّصا من مسؤوليّة موقف يقفه؛ وإنّما حرصا على ألاّ يقف في مزلق فلا يقف البتّة، ولا من موقع الذي ملك عليه سلطان اليقين مداخلَ فكره فيسدّها في وجه كلّ وجيه يجدّ - وقد لا يكون ثمّة ما هو أكثر رفضا لوجاهة المستحدث من المعرفة، من فكر يأسر نفسه وراء أسوار الكلّيّ من المفاهيم ـــ أقول إذن من الموقع الأوّل لا من الثّاني: إنّ القصائد جميعها، بما فيها تلك التي ستقال في مستقبل الأزمنة، وتلك التي هي في طور القول، فضلا عن تلك التي قيلت، لا تعدو أن تكون قصائد، بل قصائد فحسب. وما كان لي أن أجزم منذ البدء بكون القصيدة لا تتعدّى كونها قصيدة، إلاّ لأنّني آنس في نفسي، وأنا من أهل الأدب؛ انجذابا إلى أفق فلسفيّ لا ينكر وجود الكلّيّ ولا ينكر وجود مفهوم كلّيّ للأشياء، ولا ينكر حدّا كلّيا لجنس أو لنوع من الأشياء ؛ لكنّه ينكر أن يكون هذا الكلّي، مفهوما كان أو جنسا، وجودا قبليّا على غراره توجد بعديّا الأشياء المنسوبة إليه. وإذا كان لهذا الكلّيّ أن يوجد، فلَهُ أن يوجد من جهة كونه مؤمّلا بعْد؛ أي من جهة كونه رهان الأشياء تختبر كينونتَها الفعليّة على محكّه عساها تدركه. وماهي بمدركته ما دامت تجري في أفق من الوجود مفتوح أبدا. وهذا «المفتوح أبدا» هو الكلّيّ، ومثل هذا لا يقال ولا يحدّ في مفهوم. فإذا ما قيل أو حُدّ فعلى سبيل الافتراض، ليس إلاّ. ذلك أنّ وضع مفهوم كلّي لجنس من الأشياء أو نوع إنّما هو استباق لكينونة هذه الأشياء ؛ إذ كيف تُؤْسر في مفهوم يحدّ كلّيتها من حيث كلّيتها مشروع لا متناه أو هو أبدا قيد الإنجاز، وقد لا يُفرغ من إنجازه البتّة، بل المرجّح أن لا يستكمل مادام كلّيا!

وعليه، فإنّ ما هو موجود فعليّا من الأشياء، إنّما يتعلّق بفرديّات لا بكلّيات؛ وهذه الكلّيّات إنّما هي حدود يضعها العقل البشريّ بدافع الرّغبة في إدراك حقائق الأشياء. وإنّه لممّا يثير حفيظتنا «النّقديّة» قول أحدهم: «الشّعر هو ...»، أو قول غيره: «النّثر هو ...»، فهل وَسِع علمُ هذا أو علمُ ذاك حقيقةَ الشّعرِ أو حقيقة النّثر حتّى يحكم ما هما؟! إنّ الوقوف على ماهية شيء ما يفترض كون ذلك الشّيء قد اكتمل بعْدُ وأتى الوجود على نهايته، أمّا وهو يوجد بعدُ، فضبط حقيقتــه أو ماهيتــه أو غير هاتين المقولتين من مقولات تنتسب إلى

نفس العائلة المفهوميّة الكبرى نظير المفهوم والحدّ والجوهر والهويّة... وما إلى ذلك، إنّما هو استباق موهوم. (٢)

وتبعا لذلك فإنّ مفهوما للشّعر يزعم الإلمام بكلّيته في جنس أو نوع إنّما هو مفهوم ملتبس في صميمه التباس التّهافت لا التباس الحيرة الخلاّقة والدّهشة القادحة زناد المعرفة. ذلك أنّه يستبق ما سيقال من قصائد استباقا لا تنهض له أسس موضوعيّة كتلك التي تسم «التّنبّؤ» في مجال العلم من جهة كونه إجراءاً معقوداً على معرفة بمقتضيات العلاقات الحتميّة التي تحكم الظّواهر الطّبيعيّة. هذا على فرض أنّ هذا المفهوم قد اهتدى إلى المشترك بين كلّ القصائد التي قيلت والتي تقال. وهذا فرَض مردود على صاحبه فلا أحد قد اطّلع فعلا على كلّ القصائد؛ أو هو ألمّ بها مجرّد إلمام. بل على فرض أنّه قد اهتدى إلى المشترك بين كلّ القصائد التي قيلت والتي تقال في لسان واحد فقط. وهذا فرض مردود أيضا وإن كان معقودا على صعوبة أقلّ ؛ لأن لا أحد بوسعه أيضا أن يطّلع على كلّ قصائد لسان من الألسن. بل على فرض أنّه قد اهتدى إلى ما تجتمع عليه القصائدُ التي اطّلع عليها حتّى وإن كانت محدودة العدد. وهذا فرض مردود كذلك؛ إذ ليس ثمّة ما يضمن توافق القصائد التي ستُقال في مستقبل الأزمنة، وما يفترض من مُشْتَرَكٍ تمّ الاهتداء إليها في ضوء ما قيل من قصائد.(٣)

يبدو أنّ «الفضاء المعرفيّ» -وما ينحتُ له بعضُ أهلِ الفلسفةِ نحتًا بالتّعريب، مقولة «أبستيميْ» Epistémé - ونعني ذاك الذي يتمّ ضمنه التّعلّق بإمكان مفهوم كلّيّ للشّعر، فضاء منشدّ إلى سقف «النّسق». ولعلّه يتعيّن علينا حتّى نخفّف من غلواء هذا التّكثيف المفهوميّ أن نبيّن كون المقصود بـ«الفضاء المعرفيّ» جملة الإجراءات المفهوميّة والمنهجيّة التي تسم نشاطا معرفيّا، بل حتّى أنشطة معرفيّة مختلفة الأغراض متباينة الرّهانات. وأمّا مقولة النّسق فتدور على كلّ خطاب معرفيّ، سواء تعلّق بممارسة فكريّةً نظريّة مجرّدة أو بممارسة فكريّة إجرائيّة عمليّةً، حيث تلتقي خواتيمه ببواديه، وحيث كلّ جزئيّة فيه معقودة على إمكان الالتقاء بأيّة جزئيّة أخرى مهما تكن المسافة التي تباعد بينهما في الخطاب. تبدو هذه الأبستيمي إذن سندا لمن يأمل في وجود مفهوم كلّيّ للشّعر، باعتبارها فضاء معرفيّا

تُستَنُّ فيه القواعد التي تجمّع المختلف من الظّواهر (القصائد) تحت معايير توسم بالنّقديّة حتّى وإن كانت أحكاما مركّبة من أطراف بعضها واهي الصّلة بالشّعريّة أو هو معدومها. وذلك لما يتبع الإقرار بمثل هذا الفضاء المعرفيّ من قول بالنّسقيّة التي يمكن حصرها –في سياق هذا الطرح- ضمن مقولة «ديوان العرب». فمهما تباعدت المسافات بين القصائد، وتفرّقت الأذواق بالشّعراء، وتنازع النّقّاد من الأحكام، فالأمر يتعلّق بقصائد هي لا بدّ آيلة إلى «ديوان العرب» [=النّسق الذي يستوعب المختلِف داخله ليبقى نسقا].

الأرجح أنّ الذين يتعجّلون تحديد المفهوم بما هو الحدّ الكلّيّ للظّاهرة المدروسة أو للموضوع المتنَاوَل، إنّما هم واقعون تحت خلط بين دلالة «المصطلح» ودلالة «المفهوم». أمّا الثّانية ـ وقد أشرت إليها سلفا ـ فلا يفوتني أن أضيف إلى إشارتي أنّها من عمل الفكر عامّة، أو عمل الفكر الفلسفيّ حصرا. وأمّا قرينتها فمن عمل التّواضع الجمعيّ بما يعنيه ذلك من بعض الاعتباط[التواطؤ] قليلا كان أو كثيرا. أي أنّ ما نصطلح عليه شعرا لا نصطلح عليه كذلك ؛لأنّنا خبرنا ماهية الشّعر أو لأنّنا وقفنا على حقيقته،وإنّما لأنّنا «نحْدس» في ما بيننا خصائص للخطاب الشّعريّ تميّزه عن أيّ خطاب آخر. وقد لا تخفى النّزعة الإسمانيّة التي تُسند الاعتقاد في المصطلح من حيث هي تفيد الميل إلى إحلال الاسم محلّ الحقيقة، أو تفيد -بتحديد أدقّ - كون حقيقة الشّيء اسمه. ولا يغريني أن أتوسّع في هذه المسألة؛ وإنّما أقتصر على الإشارة إلى أنّ المصطلح في عمومه، بما في ذلك مصطلح الشّعر، إنّما هو حاصل سلطان متأتّ من خارج موضوع المصطلح. وقسْ ذلك على الشّعرِ ترَ الذين يصطلحون على حدّه يصدرون في اصطلاحهم عن مؤسّسات من خارج دائرة الشّعر؛ بعضها يتقاطع مع هذه الدّائرة بشكل أو بآخر، ونعني بذلك مؤسّسة النّقد، وبعضها يتخارج عنها ولكنّه لا ينفكّ يتدخّل في تحديدها، ونعني بذلك كثيرا من المؤسّسات الاجتماعيّة سواء اتّخذت طابعا سياسيّا أو فقهيّا أو حتّى اقتصاديّا (تسويقيّا). وهذا لا يسوق إلى إنكار التّداخل بين الشّعريّ وغيره، وإنّما يفيد أنّ الخلط بين المصطلح والمفهوم في شأن الشّعر –وفي شأن غيره أيضا- إنّما هو مسند بتدخّل سلطان ذي هموم نفعيّة في الغالب الأعمّ أكثر منها هموما معرفيّة-جماليّة.

وإذا جاز أن نُسقط دلالة المصطلح على دلالة المفهوم فعلى أساس أنّ هذا الثاني – هو في الأقلّ- مفهوم موحّد اصطناعيّا لجملة من الأحكام؛ ولكنّه ليس على أيّة حال مفهوما بالمعنى الذي يكون فيه المفهوم مجرّدا، أي متَمثَّلا من صميم الشّيء نفسه. ومع ذلك يحسن، هاهنا، ألاّ نقع في الخلط بين تصوّر للمفهوم يمكن أن نسمَه ب»فطرانيّ» (innéiste)، وهو الذي يبحث تحديد الشّيء ضمن بنية الذّات باعتبارها تشتمل على مبادئ فطريّة، وبين موقف يمكن اعتباره «خبرانيّا» ويدور أساسا حول ربط المفهوم بوشائج ممكنة مع العالَم، وهو يلتقط المفهوم من عمليّة تمفصل بين الذّات والمرجع. أي ينبغي عدم التّورّط في الخلط بين تصوّر للمفهوم يعتبره قبْليّا apriorique، أي هو موجود حتّى من قبل أن يوجد الشّيء فعليّا وبين تصوّر للمفهوم يعتبره بعْديّا postériorique ، أي يوجد والشّيء الذي هو مفهوم له موجود بعد؛ إذ ليس المفهوم هاهنا غير المعنى وهو كما يقول جيل دولوز يكون دائما أثرا. وليس فقط أثرا بالمعنى السّببيّ؛ ولكنّه أثر في معنى «الأثر البصريّ»، «الأثر الصّوتيّ» أو ربّما أثر مساحة، أثر وضع, أثر لغة.(٤) أي المعنى الذي هو علاقة بين طرفين في عموم تعريفه، وعلاقة بين الذّات والشّيء في مخصوص تعريفه بالنّسبة إلى سياق حديثنا حيث القصيدة هي المعنى. وهما تصوّران يمكن اعتبارهما وإن بضرب من التّأويل قد يعتريه بعضُ الشّطط امتدادا للتّقابل بين تصوّرين أنجبتهما الفلسفة الإغريقيّة في القرن الخامس (ق.م)، أحدهما يرجّح القول بما هو بالطّبيعة والآخر يرجّح القول بما ينتج عن الاصطلاح والاتّفاق بين البشر.

وعليه فإنّ مفهوما كلّيا للشّعر لا يمكن أن يكون تأسيسا للخطاب الشّعريّ ما دام ـ كما سلف الذّكر ـ غير سابق على هذا الخطاب؛ وإنّما هو حكم تأليفيّ بعديّ لا يعدو أن يكون غير ظلّ لبعض القصائد. وشأنه شأن الظلّ يرسم تقاليب الضّوء، ولا يستقرّ على حال، ولا يلبث البتّة في المكان نفسه، وإنّما هو في تحوّل أبدا، بل يغيض في العتمة كلّما غابت الشّمس وأقبل اللّيل. كذلك مفهوم الشّعر يغيض أحيانا كثيرة في عتمة القصائد. وبعبارة أخرى هل مفهوم الشّعر غير صيرورة الشّعر وهو يقول نفسه في «تاريخ الشّعر»، وهذا تاريخ مفتوح أبدا ما دام الشّعراء يقولون الشّعر.!

المراجع (حسب الاستئناس بها في المقال):

١/ Robert Blanché, Introduction à la logique contemporaine, A. Colin, Paris/ ,١٩٥٧,p.١٣-١).

٢/ إنّ ترسّم الكلّيّ l'Universel باعتباره حدّا قبليّا للوجود إنّما هو غرض أساسيّ من أغراض الميتافيزيقا الإغريقيّة, وبخاصّة في لحظتيها الأفلاطونيّة والأرسطيّة. ويمكن أن نستجلي ذلك من محاورات كثيرة لأفلاطون, لكن نكتفي بالإحالة إلى نظريّة المثل لديه والتي يمكن أن نتأوّلها من أمثولة الكهف حيث المثل Idées التي هي كلّيات الوجود تُنتسخ على نحو من المحاكاة في العالم السّفليّ.(Platon, La République, Livre VII, ٥١٤ c, trad. ٥١٧-b « T.Karsenti et Y. prélorentzos, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie ,٢٠٠٠, p. ٦٠,٦٥.). كما يمكن أن نستجلي ذلك من كتب عديدة لأرسطو, لكن نكتفي أيضا بالإحالة إلى ما يرد في كتاب الميتافيزيقا من بيان لعلاقة الكلّيات بالجواهر والأعراض والصور الحسّية في كلّ متكامل. (Aristote, La Métaphysique, Livre Z, ١٣, ١٠٣٨ -b ١٠٣٩ ,a trad. J. Tricot, Librairie philosophique J.Vrin, Paris ,١٩٨١ T. II, p. ٤٢٣. ٤٢٧.). بيد أنّه يجدر الانتباه إلى أنّ استتباعات كلّ من هاتين اللّحظتين على صعيد الموقف من العمل الفنّيّ عموما إنّما هي استتباعات متقابلة أو تكاد؛ فهي في المتن الأفلاطونيّ استتباعات تشين الفنّ في عمومه بوصف تقنية المحاكاة التي تسهم في إنشائه تشوّه الحقيقة المثاليّة وتباعده عنها. فأن نفكّر في تنوّع الحسّيّ وحركته, هو أن نعود به إلى مبدئه الذي هو فوق حسّيّ, وأن نرجع به إلى المثال الذي يتعيّن بوصفه النّموذج للأشيـاء والأصل. وتبعا لذلك فإنّه ينبغي أن نميّز ثلاثة مستويات للواقع: مستوى المثال الذي هو مستوى الماهية التي تنشدّ إليها الأشياء المادّية مثلما تميل إلى ما ينبغي أن تكون عليه. وهكذا من أجل صنع سرير (Platon, La République, Livre X) تكون عينا النّجّار مثبّتتين على مثال السّرير الذي يستوحي منه تمثّلا (mimesis). أمّا المستوى الثّاني فهو مستوى الأشياء المولَّدة التي هي مؤّذتة بحيث تحتاج إلى علّة لتلتحق بالوجود. وأمّا الثّالث فهو مستوى المظهر كما هو, أي مستوى ما تظهره الصّورة

المرسومة للشّيء الذي بخداعه للعين يدفعها إلى الوهم فتحتسبه بدل نموذجه. على هذا الأساس يكون الفنّ, أو على الأقلّ الفنّ التّمثيليّ (الرّسم والنّحت والشّعر الدّراميّ) مستنقَصَ القيمةِ بالنّسبة إلى الحقيقة. أمّا في المتن الأرسطيّ فهي استتباعات تثمّن المحاكاة mémisis من جهة أنّها تكامل بين الجوهر والهيئة الحسّية. وأهمّ من ذلك, فإنّ المحاكاة تسهم في جعل الفنّ أجمل حتّى من الطّبيعة نفسها, وذلك لكونه بحسب ما تعلّق ساره كوفمان على موقف أرسطو المتمثّل في أنّ مزيّة المحاكاة إنّما تكون في أنّها تُجمّع في لوحة واحدة الجمال المشتّت في الطّبيعة كأن يأخذ من هذه أنفا جميلا ومن تلك ساقا جميلة, إلخ. إذن بحسب تعليقها SarahKofman, Séductions, Galilée, Paris, ١٩٩٠, p. ١٦-١٧.). يكون المختلف الذي ينشئه الفنّ أمتن من النّموذج؛ وهذا مقابل الموقف الأفلاطونيّ الذي يتذرّع بكون المختلف مجرّد نسخة للنّموذج بحيث يتعيّن استهجانه.

٣/ على تماسّ من الموقف الذي يعتبر الكلّيّ حدّا قبليّا للوجود, وهو ما أشرنا إليه في الهامش أعلاه ضمن اللّحظة الإغريقيّة، ومن الموقف الذي لا ينكر بالضّرورة وجود الكلّي؛ لكنّه ينكر أن يكون بمثابة نقطة يتجمّع فيها كلّ الوجود باعتبار الكلّيّ مطلقا, والمطلق بصفته تلك يكون مفتوحا في كلّ الاتّجاهات؛ يبرز الموقف الهيغليّ متجاوزا للموقف الأوّل ولكنّه يأتي في نفس الوقت مربكا للموقف الثّاني الذي نطمئنّ إليه أكثر من غيره. ذلك أنّه يكفّ عن اعتبار الكلّي متعاليا بإطلاق عن الواقع ومنقطعا عنه, بل يُجري الكلّيّ في الواقع بحسب منطق الصّيرورة devenir وفعلها, فإذا استخلاص مفهوم كلّيّ للفنّ, بما في ذلك الشّعر, أمر ممكن؛ ولكنّ إمكانه يقضي على استمراريّة الفنّ من حيث هو خلق؛ ذلك أنّ الفنّ هاهنا جهة من جهات الرّوح المطلق l'Esprit Absolu, هي جهة الجميل تتجلّى في لحظة تاريخيّة معيّنة فإذا انتهت تلك اللّحظة اسْتُخْلِصَ مفهومـــها. وإذا تمّ استخلاص المفهوم بطلت الجدوى من استمراريّة الفنّ؛ ومن ثمّ قول هيغل المأثور «مات الفنّ وولدت الأستيطيقا.»

Brigitte Frelat-Khan, Le langage. Ed. Quinette, Paris ١٩٩٥,p.٤٢.

٤/ Gilles Deleuze, Logique du sens, Les Editions de Minuit ,١٩٦٩, p. ٨٧-٨٨

محمود درويش يُتمّ قصيدته بالكأس ما قبل الأخيرة

والآن أذكر أنّني قد متّ، لم أتممْ قصيدتيَ الأخيرةَ؛ والتمامُ النقصُ؛ لكنْ في بدايتها «مُعدِّلةٌ» على نغمٍ لكمْ «متدارَكٍ»؛ يجري بأصواتي على سمْتِ الحياةِ، وفي نهايتها متى أتممتَها؛ حجرٌ يتيمٌ بانتظارك أنتَ، فاقرأْ باسمه علقي، وضُمَّ حروفَها، كلماتِها التامّاتِ؛

والعبْ نرْدَها- لا كيمياءَ الطلْسماتِ - كما لعبتُ بكلّ أعضائي

تذكّرْ أنّ بي خجلاً وضعفًا في الغناءِ؛

وكيف لي؟ وأنا الوحيد، لمن أغنّي؟

إنّ أشيائي الحميمةَ لي أنا حيّا وميْتًا

إنّ رغبتَنا الغريبةَ نحنُ في أشيائنا مجلوبةً هي موتُنا

متدرّجَ الأضواءِ في لوحاتهِ.

★ ★ ★

ما الضفّة الغربيّةُ؟ السردابُ من جسرِ الحسينِ إلى أريحا وهو يهبطُ ثمّ يهبطُ؛ ثمّ يصعدُ، سمّهِ سردابَ روما، والمساجينُ القعودُ به قيامٌ مثلنا؛ لا يرفعونَ رؤوسَهمْ حتى يرَوْنا (في صلامبُو كنتُ أصغي مثلَ غوستاف فلوبار إلى فحيح الرعب في السردابِ، لا سِنةٌ فتأخذهم ولا نومٌ؛ ولا أحدٌ هنالك بانتظار شفاعة القدّيس، في غمراتِه) ذا لون شعرك، لون عينك واليدين؟ أأنتَ أنتَ إذن؟كأنّي عشبة بحريّة لا جذر لي، لا غمَّ من ماضٍ؛

وماذا يفعلُ الأمواتُ؟ شيئا لا يُسمّى كانتظارِ المستحيلِ، كأنّهُ ندمُ القتيلِ، لقد قُتلتُ أنا الفلسطينيّ؛ تلك مشيئتي وإرادتي؛ والقاتلون هم الضحيّةُ لا شريكَ لها. تعلّمْ أن تكونَ ضحيّةً فتكونَ، لا أحدٌ هنالك بانتظارِ البرتقالِ اليافويّ على ضفافِ النهر في الأردنِّ حيثُ محابسُ الأمطارِ؛ يعبقُ، نصفهُ دمنا، ونصفٌ دمعُنا،

لا ماء ينفخ منه في الرئتين أعني الضفّتينِ،

الآن ميّارونَ في طرقِ العساكر مُونُهمْ من قمحِنا، ونبيذهمْ

من كرْمِنا البريّ؛ لم يخضرَّ عودٌ يابسٌ إلاّ له، وبه الفلسطينيّ؛ لكن لم تزلْ روما القديمةُ نفسُها روما الجديدةَ نفسَها.

★ ★ ★

في هجرتي الأولى إلى لبنانَ، أذكرُ جيّدا؛ لم يتّبعنا غيرُ مسْواكِ الرعاةِ، وهندباءِ البرّ، زهرِ اللوزِ؛ غيرُك أنتِ نجمة بيتِ لحم، أنت يا لبَن الطيور؛ وغيرُ ذكرى برتقالٍ يافويّ نصفه دمنا، ومن مرْج بن عامرَ، لم يلحْ حتى شمال النهر لي؛ إلاّ حصانُكَ يا أبي يعدُو إلينا باليدينِ، يخبّ بالرجلين.

★ ★ ★

في الطابق الغيميّ في بيروت، وهي تُقطّع البصل الطريّ؛ وكنتُ في الصالونِ منبسطًا إلى ضيفي، أقول له تركتُ لها هموم َ البيتِ؛ لي شغلي أنا ألقيتُ ليلتَها بما طالت يدايَ، من الملاعقِ والصحونِ؛ من الكؤوسِ إلى الرصيف، ولمْ أنمْ.

★ ★ ★

الموتُ؟ نومٌ كاذبٌ، لا ليلَ نصرفُ في مَتاهِ ظلالهِ؛ أو في تخومِ هوائهِ، وتفرّغٌ للأرضِ نطعمُها، كما قد أطعمتنا؛ لحمَنا الموتُ شيء كالزواجِ زواجِنا بالأرضِ، قُرْبتِنا إليها، وليكنْ لا وقتَ في قُبب المقابر كي نُزجّي الوقتَ، لا زوّارَ يومَ السبتِ في عمّانَ؛ كان السبتُ لي ولها، ولا أصواتَ في باب العمارة مثل أصواتِ السمانَى؛ وهي تدلفُ في خريفي حيث لا اسطرلابَ كيْ نُعنى بأحوال البروج معًا، وتقديرِ الزوالِ؛ ولا المكانُ هو المكانُ ولا الزمانُ هنا الزمانُ؛ لنا لذيذ بطالةٍ في الموتِ، عافيةُ النبات بياضُهُ وسوادهُ؛ ولنا العظامُ هي الثمارُ تسفّلتْ مثل البطاطسِ، نحنُ وكّلنا الطيور بها؛ وطرْنا لا نَذُودُ الطيرَ عن صفّ النوافذِ في جناحِ كنيسةٍ في القدسِ، أو في بيت لحمٍ، أو كنيسٍ؛ أو عن الغيّاكِ في تكساسَ عودِ الأنبياءِ الأمْريكانِ، رحلتُ في شجرِ الهنودِ، وكنتُ في أزهارهِ زرْقًا، وفي أوراقهِ ريشًا؛ فلسطينيّهُ أبدًا وأندلسيّهُ، وأنا دمشقُ به وقرطبةٌ أنا

★ ★ ★

ومِنَ الصدورِ الموتُ ينزعُ كلّ غلٍّ،

أبرياءٌ كلّنا في وَحدةِ الأمواتِ؛

من يتحفّظُ التوراةَ أو يتحفّظُ الإنجيلَ أو يتحفّظُ القرآنَ؛ أو لا شيءَ من كتبِ السماءِ، أطلُّ

من قبري على الأسوارِ، أبراجِ الحراسةِ والحصارِ؛

على سلال البرتقال اليافويّ، مزارعِ المستوطناتِ؛

أقولُ هذا القبر شدقٌ واسعٌ، خطمٌ طويلٌ فاغرٌ في الأرضِ؛

سقفٌ مستعارٌ، هذه أيقونةٌ أخرى، ولمْ أرثُ الخلودَ أنا؛

أحبُّ صداقةَ الأحياءِ،

ذا وجهي إلى أبوابهمْ أبدًا

إذنْ، لابدّ لي من فُرْجةٍ في غابةٍ؛

لابدّ من نعلينِ لي،

لأكونَ مثلهمُ أنا: ثِملاً كما جول دولوز بالكأسِ ما قبلَ الأخيرةِ، واقفًا في ملجأِ الباصاتِ وحدي بانتظارِ صديقةٍ، متزلّجًا والثلجُ ينفشُ فوق رام الله حيث بيوتُ أهلي في الهضابِ، قواطعٌ حمرٌ مرقّطةٌ؛ جواثيمُ الطيورِ البيضِ: تلك بيوتُنا

أسماؤنا ليست لنا: محفورة فوق القبورِ لزائريها، وليكنْ.

★ ★ ★

ونشيدُنا الوطنيُّ زهرُ اللوز مشتعلاً بنا

لكنْ نشيدُ «بتاح تكفا» لم يزلْ في بوقهِ الصدفيِّ؛ ينفخُ في النفيرِ

ولي أنا شعبانِ؛ لي وعليّ؛ منذ كتبتُ عن بَهقِ الحجارة والطحالبِ،

منذُ قلتُ لكم هما يتقاسمانِ قفيرَ سكّرِها معا، أو سُمَّها في غزّةٍ أو في أريحا والجليلِ؛

وكلّ ما في الأمر أنّي

حاملُ الكشّاف حيث النورُ صوتٌ خامدٌ في المسرح الخاوي، ولستُ بِدحْية الكلبيِّ في هيئاتِ جبرائيلَ، أو إسفنديارَ؛ ولستُ رستمَ كي أقصّ عليكمُ القصَصَ الفلسطينيّ أحسنَه وأحزنه، ولا ذكرى ملوكِ الفرسِ؛ لي شغلي،

أساطيري لها أرواح قطّتنا: عروج الناصريِّ،

وأمّه حبلتْ به في طبْلةٍ من أذنها اليسرى أو اليمنى؛

براقُ محمّد، كيروبُ موسى صاعدينِ ونازلينِ، وصاعدين ونازلينِ؛

أبوهما الثورُ المجنّحُ في سماءِ الرافدينِ،

ولي أنا جنّيٌّ وحيي؛ لي أنا.

★ ★ ★

حوريّةٌ قالت: «وهبتكَ خاتمي» ومضتْ،

ولي شغلي؛ ولي أمُّ البدايات

بورتريه للأخضر بن يوسف: الشيوعي الأخير يهبط من الجنّة

«لقد أودعتُ دائما، في كتاباتي حياتي كلّها، وكياني كلّه» نيتشه

شَتّى المَسَالكِ، يا ابن يوسفَ.. والمَمالكِ.. مُذْ تَغَيّبَتِ المَنازلُ.. عنكَ..

هَلْ بغدادُ كانتْ منزلاً؟

لِتكونَ يومًا بيتَكَ الأبديَّ؟ أمْ هي نقْرةُ السلمانِ؟ أمْ بيروتُ؟

أمْ فِرْدَوسُ بِلْعبّاسِ (هَلْ ما زالَ فردوسًا لنا؟)

أمْ خانُ أيّوبٍ؟ وكانَ الخانُ كالتابوت فيه سكينةٌ وبقيّةٌ.. والفجرُ حُمرةُ كَمْأةٍ..

مَا زِلْتُ أسمعُ فيه.. في التابوتِ وَجْسَ أنينِهِمْ..

منذ اهتديتُ إليهِ وحدي، في دمشقَ،

كأمٍّ أنجُمِها الشوابكِ..

غَيْرَ أَنَّا لاَ نَسيرُ ولا يسيرُ.. الشامُ من وحْشٍ إلى صنمٍ..

ومن صنمٍ إلى وحْشٍ..

أكانَ العامُ أعْجَفَ أم سمينا.. لَيْسَ تَأْوينَا..

ولا النعمان مِنْ نُدَمَائِهِ.. كانَ اصْطَفاكَ..

ولا جِبلّةُ.. في الزمانِ الأوّلِ.. الأصنامُ تأفَلُ في العراقِ..

وفي الشآم.. الناسُ ينحدرونَ كالأوْعالِ..

كالوديانِ.. كالأنهار..

كنت أغوصُ مثل الحوتِ.. فيهمْ.. ثمّ أطفُو في اغتلامِ البحرِ..

لي من قعرهِ.. حجرُ الزوايا..

زهرةُ اللبنِ اليتيمةُ في يَدِي..

خذْها.. ودَعْ لي ثلْجَها.. أو دِفْئَها.. بَتَلاتِهَا البيْضاءَ..

هلْ هذا شتاءٌ آخرٌ؟

أجْراسُها.. للأرضِ.. هل هذا ربيعٌ آخرٌ فينا..

يكاد يدقّ أخضرَ مورقًا في القيروانِ؟

هنا.. لنَا خزفيّةٌ.. لنبيذِنا.. طَسْتٌ.. لقلبينَا..

ونحنُ معاً نحلّقُ في الطريق.. طريقِنا اللبنيِّ..

هلْ للموتِ طعمٌ يا ابنَ يوسفَ؟

ربّما طَعْمُ الرمادِ..

وهُمْ؟

جنائزُهمْ.. لَهمْ..

★ ★ ★

لي مِنْ جنوبِ أبي الخصيبِ، خيوطُ دَوّامَاتِنا.. نُلقي بها..

وندورُ حول سلاسلٍ من رملِها أو جصِّها..

أخطوطُ حَازٍ أم عِيافةُ زاجرٍ؟

أنا راحلٌ والفجرُ أبيضُ مستطيلٌ..

أم نسيجُ العنكبوتِ؟ الخيْطُ خَطٌّ

والشيوعيُّ الأخيرُ «النيتشويُّ»..

كَمَنْ يُجاري الريحَ.. في دوّامةٍ..

والشعرُ مثلُ الرسمِ يوميًّا.. وليس صناعةَ اللوحاتِ.. ليسَ صناعةَ الأبياتِ..

بلْ أن تتركَ الأشياءَ تَحْيَا.. وهْيَ تنزلُ غضّةً.. لحماً وعظماً..

في طَريِّ عَجينةِ الكلماتِ..

أعني طينَها علِكًا.. خِلاسِيّا.. هَجينًا.. أن تدورَ بِهَا.. لَهَا..

في جَوْهرِ الأشياءِ.. نكشفُ نقصَها.. أي موتَها..

★ ★ ★

وصَعدتُ في ميناءِ بيروتٍ إلى متْنِ السفينةِ..

كان شيءٌ من دُوارِ البحرِ بي..

(سكّانُ نوتيّ بدجلةَ، مصعدٍ)

★ ★ ★

عَدَنٌ؟ وماذا بعْدهَا؟

أهَرارُ رَمْبُو؟ وامتدادُ جبالِها.. وسُهولِها؟

وِدْيانُها.. ورياحُها؟

عَدَنٌ؟ ورَمْبُو.. فوقَ بغْلٍ.. أو حِصَانٍ؟

زَوْجةٌ حَبشيّةٌ.. بِبهاءِ سيّدةٍ.. وخفّة أيّلٍ..

وخُنوعِ عبدٍ؟

أنتَ لو خُيِّرْتَ.. تفعلُ مثلهُ

وتبيعُ أيّةَ خُردةٍ.. مثلَ الفرنسيِّ المقامرِ.. يا ابنَ يوسفَ.. كنت تفعلُ مثلَهُ

وتبيعُهمْ صَدِئَ البنادقِ في هَرارٍ

أو خِفافًا من كَاوتْشُو.. أوْ نعالاً من جلودٍ

أو مَحَارَاتِ الحَسَاءِ.. نَحِيتَةً

أبدًا.. وكيفَ؟ ولستُ رمبو.. لست بالرحّالةِ الغربيِّ.. لي أهلٌ هناكَ.. ولي رفاقٌ..

والطريق طريقنا..

عَدَنٌ؟ وماذا بعْدهَا؟

لوْ خُطّ لِي قبرٌ بها

منْ طينِها المطبوخِ في شمسِ الظهيرةِ.. حيث كانَ الرأسُ يغلي.. الريحُ تسندُ ظهرَها لحجارةٍ أو نخلةٍ.. والرملُ قشرةُ بيضةٍ مَسْلوقةٍ.. والجلدُ ينْضَجُ.. أو يلينُ.. القاتُ كالخَشْخاَشِ.. في عَدنٍ.. أنا المنفيُّ بيْنَهمُ..عزائي.. الأرضُ ذكرَى.. الأرضُ قُرْبى..

لوْ نَحتُّ هناك بيتًا من حِجَارِ جبالِها

في مُنْخَلٍ للذارِياتِ.. ولوْ..

جِبالٌ مثلُ مكّةَ أم حِجَارُ نَيازِكٍ ذي.. أم كلابُ حراسةٍ؟

أنتَ الهلاليُّ العراقيُّ الشيوعيُّ الأخيرُ.. أكنتَ منتظرًا هبوطَ نَدَى السماءِ؟

وكان يهبِطُ مرّةً في القرْنِ.. في القرْنين..

لا شَيْءٌ.. ولا قَيْءٌ.. هُناكَ..

ولا ذُرَارَةُ عُشْبةٍ.. أوراقُ وِيتْمانْ.. ربّمَا..

وظلالُ أشباحِ اليمانيّاتِ.. في أرْضٍ خَسُوفٍ ربّمَا..

لكنّ بابي مُغْلقٌ مِنْ دُونِهنَّ..

ولي ظِلالٌ غَضَّةٌ..أخْرَى.. ظِلالُ الآتياتِ من النساءِ الآخْرياتِ.. يجئْنَ..

أعْرِفُ أنّهنَّ يَجئْنَ..

في «البُورِنَاجِ».. عمّالُ المناجمِ.. فحمِها الحَجريِّ..كانُوا مثلنا ثملينَ.. في الكابَريهِ أخضرَ.. في طريق التبغِ.. في باريسَ.. في جِيفِي.. وَآرلَ في السوِيسِ.. نْيابولي.. في جنوةٍ.. في قبْرصٍ.. في بيتِ كَافَافيسَ في الاسْكندريّةِ.. كنتُ في الأنفاقِ.. في الأنقاضِ.. أقرأ ضوءَ قوس.. أو عموداً.. قُبّةً.. وبلاطةً.. رسمًا جداريّاً.. وأعزِفُ.. والمدينةُ عنْدَ دجْلةَ.. تحتَ ليلِ الأمريكانِ تَغوصُ.. يَكفِي أن نُحِبَّ.. لِنَمْلِكَ الانسانَ والحيوانَ والأعشابَ.. أكتبُ نجمةً.. حينًا.. وحينًا زهرةً.. خيلاً.. ملائكةً.. أبالسةً..

وحاناتٍ.. نِساءً.. كنتُ أعرِفُ أنّه لا شيءَ بَعْدَ المَوْتِ.. غيرَ المَوْتِ.. أنَّ الكونَ أجملُ ما يكونُ.. الأرضُ لو هيَ زُلزلتْ زِلزالَهَا.. لَوْ أخرجَتْ أثقالَهَا.. فالجنّةُ الخضراءُ أبهى ما تكونُ لنا هنا.. ولِذَا هَبَطْتُ كمَا أنَا..

★ ★ ★

أنَا لستُ بالحلاّجِ.. مِيقاتِي اخْتِيارِي..

وَلْيَكُنْ.. هذا رمَادي.. بَيْتِيَ الأبديُّ.. وحْدي.. والرمَادٌ أَصَمُّ.. أَبْكَمُ.. كالإلهِ..

فذَرهِ.. لا شيءَ يَشْهَدُ لِي أنا..

لا شيءَ منهُ عَلَيَّ.. لا سمْعِي ولا بصَرِي.. ولا جِلْدي.

تَهجَّ اسمِي.. بِأحْرُفهِ الرماد.. إذنْ.. تهجَّ اسمي بِأحْرُفِهِ النّيُونِ..

وذَا نبيذٌ بُورْجُوازيٌّ.. نَبيذُ البيْتِ.. ذي أسماكُ حَفْشٍ.. فَارْفَعِ الكأسَ الرّوِيّةَ..

حيثُ موسيقَى العراقِ.. بِنَا.. شَجِيُّ نشيجِهَا.. في لنْدنٍ.. أبداً..

أحقّا نحن نَرْحلُ؟ يَا وَهَيْبي؟

إنّنَا نَحْيَا..

فسيفسائيّة «الدوناتي» الأخير: سيّدة قرطاج

«والسماءُ منفطرٌ به» قرآن

هل كنتُ أولدُ أم هل كنتُ أُحْتَضَرُ؟

في حِجْرها؟ أم سماءُ البيتِ مُنفطرُ

أم صوتُ سيّدتي الخضراءِ من وجعٍ

يَبْيضُّ؟ أم دمُها؟ أم وجهُها النضِرُ؟

عينٌ مفتّحةٌ كراحتها تمسّحني، يدٌ منها على جرسٍ تباركني..

أبي يتناولُ القرْبانَ في عيدِ القيامةِ..

كنتُ عند مسَلّةِ العرّافِ في قرطاجَ.. خادمَ سرّهِ.. ورأيتُ تمثالَ المسيح.. وكان ينزفُ مثلها.

***

والآنَ في مقصورةٍ في المسرحِ الجوّالِ حيث توافدُوا:

أهْلونَ منْ حجرٍ ومن مَدَرٍ..

أساقفةٌ أمازيغٌ هراطقةٌ «دُناتيّون»، في أزيائهمْ صفرًا (سَواءٌ نحن عمّدَنا هنا سمْعانُ، أو حتّى يهوذا، فالفداءُ فداؤهُ أبدا).. خَروفُ الفِصْحِ والأضحَى يلاعبُ نصْلَ سكّينٍ.. دمي هذا وجرحي؟ أم ترى دمُهُ؟ الإلهُ وجرحهُ؟

دَيْدونُ بين تُحوتِها ووعولِها.. بحّارةٌ منْ صُورَ.. في ميناءِ أوتيكا..

دهاقينُ القُرى ودفوفُهمْ تعوِي.. لماذا؟ تلكَ.. من جلْدِ الذئابِ.. ذئابِ إفريقيّةٍ..

بَبْرٌ يسوقُ حمارهُ الوحشيَّ، في شمسِ الصباحِ البرتقالةِ.. حيث كانُ ديُونُسُوسُ الطفلُ يركبُ فَهْدَهُ.. كُورالهُ في أحسنِ التقويمِ.. هذي كائناتُ البحرِ في أجسامها برّيّةً.. بحريّةَ.. وعيونها الأعنابُ طافيةً.. نساءٌ في سراويلِ الحرير مخرّمًا.. يَضْرِبْنَ بالصَّنْجَيْن.. لي؟ (صَنْجٍ يفرّقنا على إيقاعه.. صَنْجٍ

يجمّعنا على إيقاعهنّ، إذا ترجّعَ فيه هجْسُ أنينِنا وأنينهنّ على السريرِ.. الصنجُ يسمعنا).. وسيّدةٌ على أطرافها تمشي..

أمازيغيّةً مازلتُ.. فينيقيّةً مازلتُ.. رومانيّةً.. ما زلتُ.. بيزنطيّة ما زلت..

إفريقيّة أبدا.. زماني دائريٌّ حيث كنت أجُوبُنِي، وأطوفُ بي.. في رقصةِ الزيتونِ، قبلَ قطافِهِ.. أو بعْدهُ..

أوراقُهُ أبدا لهذا الضوءِ.. وهْيَ تدورُ.. أعني زيتَهُ.. هِيَ لي ولكْ

فادخلْ إليَّ.. من الجهاتِ الستِّ.. مِنْ خلفٍ.. وقُدّامٍ.. ومِنْ تحْتٍ.. ومن فوْقٍ.. إليَّ.. مِنَ اليمينِ.. مِنَ الشمالِ.. ادْخُلْ إليّ..

فَراشيَ الليليُّ طاووسيّةٌ .. ظلُّ التمام مثلّثي الضوئيُّ حيث أراك أنت.. ولا تراني.. حيث تولدُ، كنتُ أولدُ.. ذاك جرحي الأرجوانيُّ المضرّجُ.. ما يوشّي حرْفَه أو طرْفَه، هو لي ولكْ

ادخلْ إليَّ..

فسيفساءُ طيورِنا برّيّةً.. بحريّةً.. أسماكِنا شطّيّةً.. لُجّيّةً.. هِيَ لي ولكْ

ادْخلْ إليَّ..

مكعّباتُ بنفسجي ومربّعاتُ الضوء أرضُ ذكورتي.. الأقواسُ ماءُ أنوثتي.. هي لي ولكْ

هذا الحصى النهريُّ حيث النهرُ مُطّردٌ.. لنا.. هذا الحصى البحريُّ حيث البحرُ يَبْبَسُ ماؤهُ.. في الأزرقِ المبيضِّ.. أو في الأبيضِ المزرقِّ.. لي أبدا ولكْ

***

وأنا طيوريٌّ ولا أقفاصَ.. لا مقلاعَ.. بِي في الريحِ.. بِي في الشمسِ.. ما بي من دَفيفِ الطيرِ.. سمّاكٌ.. وملاّحٌ..ولا أبراجَ لي..لا فُلْكَ.. لي قمرٌ على عَتَبِ المنازل، كان ينزلُ بي..

وتحت كواكب الأنواء، يتركني

وحيدًا

عندَ مُنْحَسَرِ الشواطئِ.. عند منحدَرِ الجبالِ.. كما أنا

في الماءِ.. أخطو خطوتي الأولى.. على إيقاعهِ

إمّا تعاطتْ غيرَ موضعها، انكفأتُ..

على سماءٍ تستديرُ على الضفافِ.. ثمارَ أشجارٍ.. من القثّاءِ والرمّانِ.. والأعنابِ

أو هيَ تستطيلُ على الشعابِ.. زبرجدَ الزيتونِ.. لونَ التمر.. لونَ النار.. هذا اليشْبُ.. هذا الأخضرُ المزْرَقُّ.. هذا الأزرقُ المخضرُّ..

هذا الأبيضُ الذهبيُّ.. هذا الداكنُ المصفرّ..بعضُكِ أنت أم بعضي أنا؟

ولعلّهُ صدأُ النحاسِ.. صَداهُ؟ أمْ؟

(لاشيءَ يطفئنِي سوى حبْري)

***

ـ يتامى مثلُ آدمَ نحنُ .. بلْ لُقطاءُ.. حيث أبُو الرجالِ البحرُ.. أمّهمُ.. إذن..خُذْ.. ذا نبيذٌ داكنٌ كالبحرِ..

ذا كرْم تخمّرَ في دِنانِ الصيفِ.. في أقباءِ أوتيكا..

ـ إذنْ روّضتَهُ بالماء؟ أعني خمرنا الخمريَّ؟

ـ هل أفرطتَ في شربِ النبيذ.. تُراكَ؟

أم أخطأتَ في التوقيتِ؟ قلْ؟

***

نارٌ يحيطُ بنا سُرادِقُها.. أهذي تونسُ الخضراءُ أم إجّاصةٌ هذي مقوّرةٌ.. بنا.. تسفو عليها الريحُ؟ قلْ..ماذا تريدُ ؟

فُسيفُساءَ محاربٍ؟ مفتاحَ رسميَ؟ لي أنا وجهان وجهُ حبيبةٍ.. وقناعُ سيّدةٍ..

إذنْ ماذا تريدُ؟ قناعَ أنثى الليلِ..

أمْ مفتاحَ صورتهَا؟

***

عبيدٌ يُدفعون إلى الحبالةِ.. كالطرائدِ.. عندَ أوْجِرةِ الضباعِ.. وكانَ صيّادونَ ينتظرونَ..

بينَهُمُ وبين الموتِ، ما بين الإهَانِ إلى جريدِ النخلِ.. يُكشط خُوصُهُ كجلودهمْ..

في حُمْرَةٍ ذَهَبٍ..

نساءٌ في حِباكِ حظيرةٍ قَصَبٍ..

ووندالٌ على الأبوابِ ينتظرون

***

اجلسْ إلى الموتى.. وحدّثْهمْ.. هُمُ سكنوا وراء الريح.. لا موتٌ.. ولا عدمٌ.. ربيعٌ دائمٌ.. هو وعدهمْ.. إيّاك أن تصغي المساءَ لطارداتِ الروحِ.. في أعيادنا في البيتِ.. حيث ضجيجُنا الليليُّ عند الموتِ..إذ تمضي حوافره بعيدا.. كان يفزعهنَّ..

ـ لا وعدٌ لأمواتي.. ولا سكنٌ.. وذي:

فسيفساءُ توابيتٍ ممدّدةٍ

لا غيرَ، في المسرح الجوّال تنتظرُ

***

لا تطرقِي كلَّ هذا الطرْقِ سيّدتي

فبابُنا حَجَرٌ من فوقهِ حَجَرُ

ـ الدوناتي نسبة إلى الدوناتيّة: بدعة دونا أسقف قرطاج في القرن الرابع الميلادي.

مختارات من الشاعر الاكوادوري الفلسطيني "غابرييل لاتا كونجا"

العتمة اسمٌ فقط

ترجمة أحمد يعقوب

في الثامن من آب الماضي رحل الشاعر والمترجم الفلسطيني أحمد يعقوب، منهيا في رام الله، رحلة غنية تليق بشاعر فلسطيني، بدأت في مخيم اليرموك قرب دمشق إلى هافانا في كوبا حيث عثر على لغته الإسبانية النقية التي منحته فرصة الاطلاع على الأدب اللاتيني من منابعه، وأعطته القدرة على ترجمة بعض هذا الأدب إلى اللغة العربية، ثم إلى بغداد حيث تأسست كتابته على جدل التجريب والذهاب في مغامرة الشعر إلى أبعد من يقينية السائد، وهو ما واصله حتى جلسته الأخيرة على مقهى الانشراح في «رام الله التحتا». «بهذه الحمولة وصل أحمد إلى رام الله، واصل علاقته مع الموسيقى وبدت مثل شأن شخصي تماماً، يشبه حقيبته التي يضيفها إلى أثاث الشقق المفروشة التي واصل تنقله بينها، وانشغل بالترجمة تحديداً البحث عن الشعراء الفلسطينيين من مهاجري الجيلين الأول والثاني إلى أميركا الجنوبية. عبر ترجماته تعرف القارئ الفلسطيني والعربي على أسماء فلسطينية مؤسسة في حركة الشعر اللاتيني المكتوب بالاسبانية.

ننشر فيما يلي آخر ترجمة زود بها الراحل «أوراق فلسطينية» ، وهي استكمال لمشروعه الهام في ترجمة المهجريين الجدد، حيث سمح لنا باختيار بعض النصوص من ترجمته الناجزة لمجموعة «جلود» للشاعر الاكوادوري من أصل فلسطيني «غابرييل سيسنيروس عبد ربه لاتاكونجا».

غابرييل سيسنيروس عبد ربه لاتاكونجا - الإكوادور (١٩٧٢) إكوادوري - من أصل فلسطيني .(بيت لحم) شاعر و كاتب وناشط ثقافي واجتماعي. محرر لأكثر من مائة كتاب، نسق في مقاطعة « تشيمبورازو « حملة القراءة الإقليمية «مائة جوهرة للقراءة»، من موقعه كوكيل وزارة الثقافة شجع السياسات والإجراءات لتطوير القراءة. نشر عشرات الكتب والمختارات كذلك في صحف ومجلات داخل وخارج الإكوادور. شارك في معارض الكتب والاجتماعات والحفلات الموسيقية. تُرجمت العديد من نصوصه إلى الإنجليزية والعربية والرومانية والجاليكية.

العتمة اسمٌ فقط

عظام بلا ذاكرة

عيناك كانتا معبدا،

طقسا وثنيا

حيث تنطفىء يدي.

ألعنني

ولا اقدر على اشعال المبخرة

كي تحترق

هذه القصائد المارقة

حيث أخبئك.

الاصوات

حيث ارسمك

مظلات بلا مطر،

فمي ، قبر بلا ذاكرة

للعظام التي تسكنه.

جنوب

حريق عينيك

يعطينا شكلا في جنوب

هذه القصيدة الناقصة.

فيما الكلمة

ليست اناء بلا ماء،

انه دم.

جسدنا يهيج

بعد آلاف الميتات

التي تكونه.

التفاحة اليومية

لفردوسنا

تجعلنا نمشي

بين عالمين،

اننا على زاوية مفرق

المعرجات الحلزونية لـ»اللا عودة»،

بوصلة صدئة

وقلب متعب من الحرب.

نوستالجيا

اليوم

كان يوم خطايانا،

خريف في تعري

الموسيقى.

اليوم

كنتُ قد وضعتُ

نقطة و فاصلة

في معادلة

جسدك اللانهائي.

فيها

انا اكتب لها من

مظلة مطر عاطلة،

جنوب ألمي،

كما لو كانت القصيدة

حبة اسبرين

كي لا التقي هذا الحضور الغريب

المعلب في

دمعة من الطفولة.

ابيات القصيدة حُفرٌ

اغلق فيها على المطر.

بلا ذنب

في عزلة بلا جدران،

مصنوعة من نفس

صرخات واحصاءات

مدينة مسكونة بالاشباح،

ادع الألم يتساقط

بينما اموت

وتتبخر الزهور.

عندما ادع نجمة

بلا ضياء،

بلا كلمات ، بلا أسئلة،

اشعر كما القتيل

في زاوية من الليل

لأنتظرها كي تذهب مع ذنوبي.

العتمة اسمٌ فقط.
لا يمكن تفنيده
أحب الهيولى،
امرأةً تتعثر بنفس الاسم،
زهرات البابونج
ملتفةً بندى الانتظار،
في الفجر،
القصائد التي تغني منتشية
بين القبور
غير المستنفدة.

أحب جسدك:
صالة انتظار
في الفجر.

١٧ أيلول

أنا أخف من الموت الذي يغرقني،
اخف من الخطوات المفقودة
في كلمة جوفاء.

انا التناقض الظاهري حيث تتعارك

الظلال التي تشكلني.

٤ديسمبر

لا نهتم لأنفسنا،

فقط للشخصيات التي تسكننا.

نحن

بيت من أنقاض وفي عيون الآخرين

ينبغي ترميمه.

وبطريقة ما عندما نعود لافتتاحه،

تبقى منه ذكرى،

زاوية فيها كل المواد الأصلية.

الخرافة المعطلة عن كيف ينظرون لنا.

٢١ آذار

أعرف أنك ستحاولين قتلي،

حرق نصوصي في الباحات السبع

لبيتٍ متغضن،

بيع قرنياتي

و بعثرة ليلي في النسيان ؛

أعرف انني لا اقدر على رفعي
ولا أن أجلد النار التي خلفناها،
أعرف أنك ستمحين اسمي
من القبر الفارغ حيث احبك.

٢٧ آذار

الكلمة مخدع
حيث لا يمكنك ان تأوي
من دون ان تتعرى،
من دون ان تحل الكمامات
أو أن تكسو الموت بالورق
على طريقتك.

٤ آذار

في هافانا،
قرأوا قصيدة باسمك.

جلدي يضيع في الذاكرة،
ملح صخري مخبّأ
يستثير صباحات
ومكتبات مفتوحة في محيط يمنع الصيد فيه.

عند سماعها في جلجلة الرعب

فهمت انك لازلت تؤلمينني،

يؤلمني اسمك

بخمسة أشكال ساكنة لكتابة الألفاظ

لم تذهب مع الوقت.

٣ نيسان

حيث يحتمون

اولئك المنحرفون

الذين يحلو لهم المشي على رغبتي

كما لو كانت جسرا؛

حيث أثداؤهم المتشققة

من الاهمال؛

تسجّي ألمي

بلا مراسم.

أين أختبىء

الآن إذ لم يعد لي عالم.

عن «الفيلم الفلسطيني الأول»*

يوسف الشايب

تعدَّدَتْ الروايات حول ماهية الفيلم الفلسطيني الأول، وإن كانت أغلبية المراجع الفلسطينية والعربية والأجنبية، تحدَّثَتْ، وبتَشَكُّكٍ أحياناً، أنه فيلم إبراهيم سرحان ويوثِّق فيه لزيارة الملك سعود إلى فلسطين في العام ١٩٣٥، ونتحدث لاحقاً، في هذا الفصل، عن المرويّات بخصوص سرحان وفيلمه هذا ومسيرته بشيءٍ من التفصيل. فيما ذهب آخرون، على قلَّتِهم، إلى أن فيلم «الهارب» للأخوين لاما، وصُوِّرَ في بيت لحم، في ذات العام أو العام الذي يليه، قد يكون هو أول فيلم فلسطيني، على اختلاف تعريفات جنسية الفيلم، لِكَون الشركة الخاصة بالأخوين لاما هي في الأصل مصريّة ومقرّها في مدينة الإسكندرية، دون تقديم تفاصيل تُذْكَر عن هذا الفيلم، وهو ما سيعمد المؤلف في هذا الفصل إلى التوسُّع في الحديث عنه بحيث يقدِّم صورةً بانوراميةً، ما أمكن، حوله، فيما ينحو آخرون باتجاه أفلام فلسطينية أخرى، سنمرّ عليها جميعها.

ولكن، وكما أشرت في نهاية الفصل الأول، فإن ما كُتِبَ حول السينما الفلسطينية ما قبل النكبة، على قِلَّتِهِ، والنبرة المتشكِّكَة حولَهُ، ونَسْخ الباحثين عن بعضهم البعض، وعن مصدرٍ واحدٍ أو اثنين، يدفعنا إلى ضرورة البدء في إعادة صياغة هذا التاريخ، ما من شأنه أن يُوقِفَ عجلة النسخ والاستنساخ غير المدروس، وغير الموثَّق بدرجةٍ كبيرةٍ، وما من شأنه أيضاً أن يُعَدِّل المسار بما يُنْصِف تجارب أُهْمِلَت، لا عن قصد، بل عن قلة مصادر، وقلةٍ في البحث والتنقيب، خاصةً لدى الباحثين الفلسطينيين، على قلَّتِهم أيضاً، والعرب، وبعض الأجانب، وحتى الإسرائيليين.

وعليه فإنني، وقبل أن أستعرض ما أشير إليه في المراجع المتعددة، والروايات التي اكتشفتُها في هذا السياق، حول ادّعاء هذا أو ذاك، أنه صاحب الريادة في كونِهِ صاحب الفيلم الفلسطيني الأول، وقبل الإبحار في النظريات المتعددة فيما يتعلق بجنسية الفيلم، فإنني أُقَدِّمُ مقاربةً جديدةً، بخصوص الفيلم الفلسطيني الأول، الذي كان، كما اكْتُشِفَ من الأرشيفات التي اقتَنَيتُها ولا أزال، منذ ما يزيد عن العشرة أعوام، طيّ النسيان، لغياب جزءٍ كبيرٍ من هذه الأرشيفات، والعديد منها خاصٌّ تم اقتناؤه بشكلٍ شخصيٍّ من عدة دول عربية وأجنبية، أو ربما لاعتباراتٍ تتعلق بتعريفات الفيلم النظرية، مع أن العمل الذي انطوى عليه الفيلم، أو كان الفيلم جزءاً منه لم يسبق التطرُّق إليه في أي مرجعٍ عربيٍّ أو غربيٍّ، وفق ما أعلم.

«جريمة الآباء»

الحديث هنا عن فيلم سينمائي وعرض مسرحي، في آن، حَمَلَ عنوان «جريمة الآباء»، مُذَيَّلاً بعنوان «رواية»، وهو الوصف الذي كان يُطْلَق في إعلانات الصحف الفلسطينية، والمقالات العربية حتى النصف الثاني من القرن الماضي أو يزيد، على كلٍّ من الفيلم والعرض المسرحي، ما يزيد من أعباء الباحث في البحث عن ماهية المُعْلَن عنه، خاصةً إذا لم يكن تصنيف جهة الإعلان معروفاً.

في الأيام الأخيرة من كانون الثاني (يناير) ١٩٣٣، ظهر الإعلان الأول في جريدة «فلسطين»، وكانت تصدُر في يافا، عن «الرواية»، بعنوان كبير «خطوة مباركة»، أسفَلَهُ عنوانٌ أصغر «لأول مرة في فلسطين رواية جريمة الآباء السينمائية المرسحية.. انتظروا التفاصيل قريباً»، موقَّعَةً باسم الجهة المنتجة «معهد السينما والتمثيل في القدس».

ومن تحليل الإعلان أعلاهُ، يتَّضِح أن وصف «الرواية» بالسينمائية جاء سبّاقاً على كونها مسرحية أو «مرسحية»، ولا ندري إن كان في الإعلان خطأٌ مطبعيٌّ، أم أن القائمين على العرض تأثَّروا باللفظ الدَّارِج لأبي الفنون في عديد الدول المجاورة، أي «مرسح»، والحديث هنا عن «معهد السينما والتمثيل في القدس»، ما يعني أن في القدس، ومنذ مطلع ثلاثينات القرن الماضي، على أقل تقدير، معهداً متخصصاً في السينما.

وتحت عنوان «جريمة الآباء في القدس»، يخرج إعلانٌ آخر في الجريدة نفسها، ولكن هذه المرّة في الخامس من آذار (مارس) ١٩٣٣، يُشير إلى أن عرض «الرواية» سيكون في التاسع من الشهر نفسه.. ويقول نصّ الإعلان: «أكبر روايةٍ تمثيليةٍ سينمائية تُمَثّل على المسرح وعلى الشاشة البيضاء معاً، لأول مرّة في مدينة القدس، من قِبَل نخبةٍ من الشبيبة الراقية الفلسطينية، بالاشتراك مع بعض الفتيات الهاويات، وذلك على مسرح تياترو أديسون، في مساء الخميس الواقع في ٩ آذار (مارس) سنة ١٩٣٣، وستشترك بهذه الحفلة الفريدة الراقصة الذائعة الصيت فيردل بروار، التي لاقت أعظم نجاح في فلسطين، فأسرِعوا لحجز تذاكركم من محل سلطان اسطفان، تحت إدارة البوسطة في القدس»، وهو ذاته الإعلان الذي تكرَّر في يوم العرض.

أما جريدة «مرآة الشرق»، وكانت تصدُر من القدس، وفي عدد الثامن من آذار (مارس) ١٩٣٣، فنشرت خبراً مفادُهُ «يقوم معهد الرياضة والسينما في القدس، مساء يوم الخميس القادم، بتمثيل الرواية السينمائية المسرحية جريمة الآباء على مسرح تياترو أديسون، وهي رواية عصرية تبحث في الحالة الاجتماعية الحاضرة، وستشارك بالرقص الفني في الرواية الراقصة الشهيرة فريدل بروار، فنحثُّ الأهالي على حضورها».

ومن الإعلان السابق نلاحظ أن ثمة توافقاً على تقديم كون «الرواية» سينمائية على كونها مسرحية، مع اختلاف تسمية جهة الإنتاج، بحيث ذكرت الجريدة المقدسية «معهد الرياضة والسينما في القدس»، بينما كانت الجريدة اليافيّة ذكرت «معهد السينما والتمثيل في القدس»، في حين تراوَحَ الاسم الأول لـلراقصة «الشهيرة»، ما بين «فيردل» و»فريدل»، ويبدو أن الأمر هنا لا يتعدى كونه صِيغَ بناءً على طريقة اللفظ.

وفي ١٢ آذار (مارس) من العام نفسه، قُدِّمَ عرضٌ آخر من «جريمة الآباء»، وفْقَ إعلانٍ في جريدة فلسطين، جاء فيه «رواية جريمة الآباء الخالدة في القدس، تُمَثّل لآخر مرّة باستعداد فني عظيم اليوم (الأحد) الساعة ٣ بعد الظهر، على مسرح تياترو أديسون.. هذه الرواية التمثيل والسينما معاً، يقوم بتمثيلها شابات وشبان القدس لآخر مرة.. يجدر بالأهالي مشاهدتها تشجيعاً لهذا الفن»، وورد في نهاية الإعلان عبارة «محلات خاصّة للسيدات».

«جريمة الآباء».. استعراضٌ وتحليلٌ ونقد

وحظِيَت رواية «جريمة الآباء» السينمائية المسرحية، باهتمامٍ على عدّة مستوياتٍ تتعلّق بالاستعراض والنقد والتحليل، ففي الرابع عشر من ذات شهر وسنة عرضِها، وتحت توقيع «ي» من القدس، نشرت جريدة «فلسطين» مقالاً بعنوان «رواية جريمة الآباء خطوة مباركة للشبيبة الفلسطينية».

وكتب صاحب المقال: لا أكون مغالياً إذا قلت إنني عندما شاهدت تمثيل رواية «جريمة الآباء» على المسرح والشاشة البيضاء، شعرتُ أن أمامي إحدى الأجواق التمثيلية الكبرى. فأنا أهنّئ هؤلاء النشيطين الذين اجتهدوا كل الاجتهاد في أن يخطوا إلى الأمام في فن التمثيل والسينما، وجعلونا نستبشر خيراً بنهضةٍ فنيةٍ في البلاد الفلسطينية.

وأضاف: «مُثِّلت هذه الرواية على مسرح سينما أديسون، مساء الخميس الماضي، وقد كانت بمثابة حفلة كبرى، سمعت فيها وشاهدت: موسيقى، وغناءً، ورقصاً، وتمثيلاً، وسينما، والرواية نفسها ذات مغزىً حسن، فهي بمثابة درس في الأخلاق والفضيلة، وكيف تقع الجرائم في البيوت الطاهرة جرّاء الطَّيش واتِّباع الرذيلة، وكيف تؤدي هذه الأعمال إلى هدم البيوت وقتل النفوس البريئة».

وحلَّلَ كاتب المقال: لقد أجاد المؤلف في وصف الحالة الاجتماعية الدنيئة ونتائجها، أما الرواية من الوجهة الفنية فلا بأس بها، لو لم تكن هناك بعض خطيئاتٍ لا تخلو روايةٌ ما منها، خصوصاً متى قام بتمثيل هذه الرواية شبّان ليسوا من محترفي مهنة التمثيل، ولكن كلٌّ من الممثلين اجتهد في أن يبذل ما في وُسْعِهِ ليُرضي الجمهور، وفي بعض المواقف أظهر الممثلون، وأهمهم الأب «المجنون»، براعةً في التمثيل، وقد لفت النظر ظهور آنِسَتَين مثَّلَتا دور الأم وابنتها، فأظهرتا شجاعةً تامةً على المسرح، وتوفَّقتا في دوريهما، أما لغة الرواية فعادية، ولكن اللفظ كان ركيكاً من بعض الممثلين.

وختم المُوَقِّع على المقال: «هذا ما رأينا ملاحظته على الرواية، وإنها لخطوةٌ من نادي النهضة الفنية حَرِيّةٌ بالتشجيع مهما يكن من مآخذه».

تعليقا على ما ورد في تعقيب كاتب المقال «ي» من القدس، على «جريمة الآباء»، يُلاحظ أنه لم يتطرَّق للحديث عن السينما في العمل، ولم يذكر المؤلف والمخرج والممثلين إناثاً وذكوراً بالأسماء، لكنه تحدث عن «نادي النهضة الفنية»، ما يُشَكِّل إحالةً إلى الجهة القائمة على العمل، والتي ربما كانت تضم «معهد السينما والتمثيل في القدس» أو «معهد الرياضة والسينما في القدس»، على اختلاف ما ورد في الصحف الفلسطينية المُعلِنَة عن العمل، وهو ما لم نجد أيّ دليلٍ عليه، أو ما يشير بتفصيلٍ إلى هذه الجهات القائمة على العمل، وإن كان يتضح من مقالاتٍ تفصيليةٍ لاحقاً، أسماء عددٍ من القائمين على العمل ومُنَفّذيه.

وفي التاسع عشر من آذار (مارس) ١٩٣٣، نشر «أبو الخطّاب»، وكان اسمه رائجاً في المقالات التحليلية الفنيّة للأعمال الإبداعية، في جريدة «فلسطين»، وفي زاوية «في عالم الفن والتمثيل»، مقالاً بعنوان «حديث إلى الشباب حول رواية جريمة الآباء»، بدأه بالقول: «منذ أيامٍ وأنا أحاول أن أتفرَّغَ لدراسة الفن والثقافة في هذه الربوع فأجعل من هذه الدراسة مجرد بحثٍ وتحليلٍ خالصٍ، ولكن تيسَّرَ لي أن أحضر تمثيل رواية جريمة الآباء، فرأيت أن أتَّخِذَها سبيلاً إلى الحديث والنقد المنزَّه عن كل غايةٍ سوى خدمة الفن والإخلاص للفكرة. وقد يكون الفن والأدب أحوج الأشياء إلى الاعتناء والدراسة، فحظُّهما من ذلك حظ اليتيم المغبون، فقد استأثرت السياسة وحديثها بجميع جهود شبابنا: فهم لا يعنون إلا بوعد بلفور، والتنافر الحزبي، وعلى ما بهذه المسائل من أهمية وخطورة، إلا أنها ليست سوى موقفٍ دفاعيٍّ لا يسير بنا إلى الأمام قيد شعرة، فالحذق السياسي لا يتيسّر للجميع، فالأجدى لنا أن نهاجم».

وقال أبو خطّاب: «أمّا هذا الجهاد الذي أدعوك إليه فلا يقوم على سيف ولا نار. فنحن أضعف من أن نجرّد سيفاً أو نقذف ناراً، إنما أدعوك أن تهاجم بالثقافة والأدب والفن، فتُثْبِت للغرب أنك تشعر وتحسّ، وأن لك ميولاً وعواطف، وأنك جديرٌ باحترامه. وذلك لا يتم إلا عن طريق الفن والأدب إذا هاجمت بها الرأي العام الأوروبي، وجعلت منها صوتاً لك، أما صوتك السياسي فضعيف لا يصل إلى الآذان.. ولَعَمْري، إن شريطاً عربيّاً يُعرض في مسرح لندن لأجدى على القضية الوطنية من أربعين وفداً يخطبون في داوننغ ستريت.

وأشار أبو خطّاب في مقاله هذا إلى أن «الرواية» هي «باكورة أعمال واضِعِها، نصري أفندي الجوزي، فأبْشِر بها من باكورةٍ صالحةٍ، والممثلون نخبةٌ من شبّان تعشَّقوا الفن لأجل الفن. وأنا أذكر لك هذه العبارات لتُنْصِفَني من أناسٍ ينسبون النقد الصريح إلى التحامل، ولتنصف الرواية وممثّليها مني، ولعلك تخرج بصورةٍ عنها فيها صدقٌ وفيها وضوح».

وتابع: «أمّا الوجهة الفنية من الرواية فقد توَفَّق فيها المؤلف توفيقاً يُحْسَد عليه، إلا أن هناك مواقفَ ضعفٍ لا بُدَّ من إظهارها، منها أن العشيقة بدأت عشقها في عُمْرٍ مبكرٍ جداً، وعلِمَ به أخوها وعَلِمَت أمها، فشجّعاها عليه، ومهّدا لها سبيله، مما لا يستقيم وما عُرِفَت به عقليَّتُنا. وانظر إلى الضعف في الكيفية التي يتقبّل فيها العشيق خبرَ وضيعِ أصْلِهِ، ثم انظر إليه كيف يكتشف المرض في حبيبته حالما يضع أذنه على صدرها، مع أنه مُتَضَعْضِعُ الفِكْر والخاطر، ولا يفطن إلى مرض السُّل، وكان جديراً بتنفُّسِها أن يُظْهِرَهُ له».

أبو خطّاب، قال أيضاً: يَعِزُّ عليّ أن أُسَجِّل على المؤلف أن لغة الرواية كان يعوزها شيءٌ من السلاسة والرونق. ولكن رغماً عن ذلك كله، لا أكون مداجياً إذا كاشفتُ المؤلِّف بإعجابي بروايته، وأغبطه كذلك على أنه توفَّقَ إلى ممثّلين كان نجاح روايته وظهورها بهذا المظهر معقوداً عليهم، وليسمح لي أن أطلب منه أن يفكِّر بعد اليوم في روايةٍ تبحث غير هذه الناحية، فقد مللنا الظلام والبكاء، وبِتْنا نتشوَّق إلى الوجهة المشرقة.

وقد أجاد الممثلون إجادةً حسنةً، حسب كاتب المقال، وخَصَّ «والد الفتاة (سمعان أفندي فاشة)، فقد قام بدور السكران والمعتوه خيرَ قيام، فكانت نظراتُهُ كسيرةً شاردةً وصوتُهُ متقطعٌ بطيءٌ أو غاضبٌ شَرودٌ. ولكن كلّ إعجابي به لا يمنعني أن أنْصَحَهُ بأن لا يُكْثِر من تحريك رِجْلَيه ويديه إذا ما انطرَحَ على الأرض، فإن السكران متى وَقَعَ يَقَع قطعةً واحدةً متهدِّمَةً، ويعوز يديه قليلٌ من اللين والسهولة»، مضيفاً: «لن أستطيع أن أفي السيد (أسد طجّو) حقَّهُ، فقد أجاد في دور شقيق الفتاة، وقد أجاد من حيث لحظات العيون وشحوب اللون وامتقاعِهِ، وللموقف الحَرِج الذي وقَفَهُ من مرض أخته وأمه وجنون أبيه، إلا أنه كان يعتمد على المُلَقِّن كثيراً، ويقف حيث لا محلّ للوقوف في الكلام، أما العاشق (سليمان أفندي فرّاج)، فإنني أتمنى له أن يكون ظهوره

هذه المرة الأولى درساً مفيداً، فقد كان كثير الحركة مُنْكَر الصوت، أما قُبْلَة الوداع قبل رحيله إلى بيروت فقد خطفها من جبين حبيبته خطفاً، وحقّها أن تخْرُجَ من أعماق قلبِهِ طويلةً ممتدةً. وكان موقفه على جانبٍ من الضعف عندما تلقّى خبر وَضِيعِ أصْلِهِ واحتضار حبيبته، إنما يُشاركه في هذا الضعف المؤلِّف لأنه أحرج موقِفَهُ إحراجاً لا محلّ له، ولم يُنْقِذْهُ منه.. أما دور المحامي فقد قام به (استاوري أفندي السكاكيني)، فأجاد وكذلك باقي الممثلين».

ومن المُلاحَظ في مقال «أبو خطاب» المُطَوّل عن «جريمة الآباء»، أنه لم يتطرَّق، كما أشَرْتُ، إلى اسم الممثلة، التي قامت بدور الفتاة العاشقة، والتي كما يبدو من سياق سَرْدِهِ للأحداث هي البطلة المنفردة للعمل السينمائي، أو الرواية السينمائية الأولى التي شَكَّلَتْ جزءاً من الرواية السينمائية المسرحية ككل، في حين لم يذكر إن كان المؤلف هو ذاته مخرج الرواية كاملةً، وما إذا كان هو أيضاً المسؤول عن إخراج الفيلم السينمائي، تاركاً اسم مخرج أول فيلمٍ فلسطينيٍّ في مَهَبّ التخمين، فقد يكون الجوزي نفسه وقد لا يكون، في حين أن اسم بطلته بقيَ مجهولاً، كما أنه لم يتحدَّث عن مدّة العمل ككل، ومدة الفيلم الأول، أو الرواية السينمائية الفلسطينية الأولى.

ويبدو أن نجاح العمل دَفَعَ جهاتٍ أخرى لتَمْثِيلِهِ، دون توضيحٍ ما إذا تم التنسيق مع صاحب العمل، وهل هو المؤلف أم لا، أم أن الأمر لا يعدو كونَهُ تقاطُعاً في الأسماء، أو استثماراً للاسم ليس إلا، أو ربما نسخة محدَّثَة عن العمل الأصيل، ففي خبرٍ نَشَرَتْهُ جريدة فلسطين في ٤ نيسان (أبريل) من العام ١٩٣٥، أي بعد أكثر من عامين على عرض الفرقة المقدسية، يجري الحديث عن «اعتزام نادي التمثيل الحيفاوي على تمثيل رواية جريمة الآباء على مسرح السالزيان، وذلك يوم السبت الواقع في ٦ الجاري، الساعة ٨ مساءً.. ونظراً لما عُرِفَ عن هذا النادي من الجراءة في التمثيل، ولشوق الجمهور بعد غيبَتِه الطويلة عن التمثيل، سيجعل الإقبال كبيراً على حضور هذه الرواية».

فيلم «الهارب»

وبخصوص فيلم «الهارب» للأخوين بدر وإبراهيم لاما، ونُفْرِد الفصل القادم عنهما، فقد كان

الإعلان عنه بادئ الأمر، دون ذِكْرِ اسمه، ففي ٢٧ آذار (مارس) ١٩٣٥، نشرت جريدة «الدفاع» وكانت تصدُر في يافا، خبراً جاء فيه: «علِمْنا أن الشركة السينمائية لأفلام إبراهيم لاما وبدر لاما (كوندور فيلم) تستعد لإخراج شريطٍ سينمائيٍّ تدور حوادثه في فلسطين، ومصر، وسوريا، وشرق الأردن، وسيقوم بإخراج هذا الشريط السينمائي المعروف الأستاذ إبراهيم لاما، كما سيَظْهَر فيه فريقٌ من أبرع الممثلين، وعلى رأسهم الكوكب السينمائي الأستاذ بدر لاما.. وسيحضر الممثلون والمصوِّرون والأستاذ مخرج الفيلم قريباً إلى فلسطين لأخذ المناظر التي تدور وقائعها في البلاد الفلسطينية.. نأمل النجاح الكبير والتقدم المطَّرِد لشركة كوندور فيلم».

وتحت عنوان «رواية سينمائية عن البلاد العربية»، نشرت «الدفاع» خبراً في السابع من نيسان (أبريل) ١٩٣٥، مفادُهُ: «يصل إلى فلسطين منتصف هذا الشهر السّيدان إبراهيم وبدر لاما، والسيد بدر - قصصي وروائي، والسيد إبراهيم - مخرج كبير، أيضاً. والغاية من قدومهم، لأجل أخذ مناظر لروايةٍ وَضَعها الأستاذ بدر، حصلت وقائعها في فلسطين وشرق الأردن وسوريا، وبعد أن يُتَمِّما عملهما في القدس يغادرانها إلى شرق الأردن ومنها إلى سوريا، ويرافقهما جوق كبير من الممثلين والممثلات، يقومون بأدوارهم كلٌّ في محل اختصاصه، أما الرواية فتاريخيةٌ غراميةٌ لم يشاءا أن يُعْلِنا عن اسمها قبل إنجازها».

وفي السادس عشر من كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٥، كشف الفنان عبد السلام النابلسي لجريدة «اللواء» وكانت تصدُر في القدس، أنه قدِمَ إلى فلسطين وفرقةٌ من الممثلين رفقةَ الأخوين لاما، وأن الشركة التي تعمل الفرقة لحسابها هي «شركة الأستاذين إبراهيم وبدر لاما، كوندور فيلم»، بحيث «تُقيم الفرقة في فلسطين ما لا يقل عن شهرٍ كاملٍ، لأخذ مناظر روايتها الجديدة (الهارب)، بإدارة المخرج الأستاذ إبراهيم لاما»، كاشفاً عن أن «أبطال الرواية المشروع في أخذ مناظر لها، خمسةٌ: رجلان وثلاث سيدات، أما ممثِّلو الفرقة فمن دواعي السرور أنهم جميعاً من العرب، كما أن الفيلم عربيٌّ على طول الخط، وستتجلّى فيه العادات العريقة للعروبة»، كما كشف أنه «فضلاً عن أن بعض مناظره أُخِذَت في فلسطين سيؤخذ في شرق الأردن أيضاً، وهو مِن وَضْعِ الأستاذ بدر لاما، وقد مضى على تأليفه حوالي السنتين، وهو فيلمٌ ملائمٌ لكل الأذواق، ولا

يضيق به أيُّ صدرٍ، لا من الوجهة الدينية ولا من الوجهة الأخلاقية».

وأضافت «اللواء»: «من أهم الممثلين في الفيلم الأستاذان بدر لاما وعبد السلام النابلسي، وبقية ممثّليه يُعَدّون من طليعة من نجحوا من العرب في عالم التمثيل السينمائي، مقدّرين أهمية الدعاية العربية التي سَتُبَثّ لبلادنا المحبوبة فوق الشاشة البيضاء، وفي عالم السينما، لا سيّما ونحن لا نجهل أنواع الدعاية الخبيثة التي يَبُثُّها اليهود بواسطة السينما في الدرجة الأولى، ليُثبتوا للعالم أن فلسطين أصبحت يهوديةً (من حق وحقيق)!».

وأشار فيلم «الأخوين لاما» للمخرج الفلسطيني رائد دزدار، من إنتاج تلفزيون فلسطين في العام ٢٠١٣، إلى أن الأخوين لاما قدِمَا إلى بيت لحم، وأنتَجا فيلم «الهارب» في العام ١٩٣٦، الذي دارت أحداثُهُ حول مرحلة ما سُمّيَ بالفرار من التجنيد الإجباري في الجيش العثماني، كاشفاً عن مشاركة عديد الشُّبان من بيت لحم في الفيلم، وهو ما أكَّدَهُ الروائي الفلسطيني أسامة العيسة في روايته «مجانين بيت لحم»، التي أشار فيها إلى أن بدر لاما (الأعمى)، الذي أدخل صناعة السينما مع شقيقه إبراهيم إلى مصر، في فيلمه «الهارب»، الذي يتحدث عن هروب فلسطينيٍّ من التجنيد الإجباري العثماني في سرايا بيت لحم، كان أنهَى الفيلم في مخيم الدهيشة للاجئين الفلسطينيين.

وحسب الناقد المصري سمير فريد، فإن المشاهد الخارجية للفيلم في فلسطين، وتحديداً في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٥ وكانون الثاني (يناير) ١٩٣٦، اشترك في تمثيلها بدر لاما، وعبد السلام النابلسي، ولم تشترك فاطمة رشدي في تلك المشاهد، بل تم تصوير دورها كاملاً في استوديوهات لاما في القاهرة، فيما عُرِضَ الفيلم لأول مرة في سينما النهضة بالقاهرة في ١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٣٦، وفق مقالٍ له نَشَرَهُ في جريدة «المصري اليوم» بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٦.

وفي الخامس والعشرين من حزيران (يونيو) العام ١٩٣٦، أعلنت سينما «الشرق» في القدس، عن عرض فيلم «الهارب» على مسرحها، بدءاً من مساء ذلك اليوم.. وجاء في الإعلان: «الهارب، قصة عربية محضة تقع حوادثها بين المعسكرات العربية والفيافي والجبال في ربوع فلسطين بلادنا الجميلة، ومناظرها المبهجة، وتتخللها الأغاني العربية والأغاريد العذبة التي اشتهر بها العرب،

وهي علاوة على ذلك قصة غرامية حوادثها مفعمة بالفروسية، والمغامرات، والحب، والمفاجآت، والضحك والفكاهة.. يقوم بالأدوار الرئيسية: السيدة فاطمة رشدي والأستاذ بدر لاما»، ليختتم بملاحظةٍ مفادُها «ممنوع دخول الذين دون سن الثامنة عشرة لمشاهدة هذه الرواية».

وفي التاسع من تمّوز (يوليو) من العام نفسه، انتقل العرض إلى سينما «النهضة» في حيفا، بذات صيغة الإعلان السابق، وبواقع عرضين يومياً كعروض سينما «الشرق» في «الكولونية الألمانية بالقدس»، وكلا الإعلانين نُشِرَ في جريدة «فلسطين»، مع إضافة اسمي الفنانين عبد السلام النابلسي، وامتثال فوزي، إلى بدر لاما، وفاطمة رشدي، في الإعلان الثاني.

وأشار المؤرخ الفلسطيني د. عدنان مسلم، في فيلم «الأخوين لاما» لدزدار إلى أن فيلم «الهارب»، يتحدث «عن مرحلة صعبة بالنسبة لنا نحن الفلسطينيين، وهي (الفرارات)، أي هروب أو فرار الشُّبّان من التجنيد الإجباري في الجيش العثماني، الذي يقوم بإلقاء القبض عليهم».

وقدَّم إبراهيم الأعمى، أحد أفراد العائلة في بيت لحم، شهادةً في الفيلم ذاته حول «الهارب»، قال فيها: «كان يقضي كلٌّ من إبراهيم وبدر جُلَّ وقتهما في منزل والدي، ومنزل عمّي جودة، وكان يحضر عبد السلام النابلسي، وكانت معهم الممثلة فاطمة رشدي، كما جمعا الكثير من شُبَّان بيت لحم وبيت ساحور، ومثَّلَت معهم شقيقتي ماري، وكان تصوير مشاهدها في بيت ساحور.. شاهدتُ الفيلم عندما كنتُ صغيراً، ففي العام ١٩٣٦ كنتُ في السادسة من عمري».

أما أبو جمال الأعمى، فقال في شهادةٍ له: كان التصوير في مركز الشرطة الذي بُنِيَ في زمن الأتراك، ليتناسب وأحداث الفيلم، والذي هو الآن مركز السلام في ساحة المهد بمدينة بيت لحم.. أتذكر أن ابن عمي سليم جليل الأعمى شارَكَ في التمثيل.

ووفق موقع «السينما.كوم» فإن فيلم «الهارب»، ومدَّتُهُ ١٠٥ دقائق، من إخراج إبراهيم لاما، عن قصة وسيناريو وحوار كلٍّ من بدر لاما والسيد حسن جمعة، وبطولة: بدر لاما، وفاطمة رشدي، وامتثال فوزي، ومارجريت صدقي، وعزيزة رشدي، وروحية فوزي، كما أن الفيلم يروي حكاية «اثنين يهربان من الخدمة العسكرية، ويختفيان زمناً في المغارات والجبال الوعرة، يموت أحدهما، ويجد الآخر بعضاً من السعادة المواتية بجوار محبوبته التي يتزوَّجُها إلى أن يتِمَّ القبض

عليه، فيما تُعْلِن حبيبتُهُ أنها سوف تنتظر خروجه»، دون أن يُشير الموقع إلى أن التصوير تمَّ في فلسطين، وإلى أن الفيلم مستوحىً من حكاياتٍ فلسطينيةٍ.

وأشارت الفنانة فاطمة رشدي نفسها في مذكّراتها التي صدرت عن دار المعارف في العام ١٩٧٠ بقولها: «عَرَضَ عليَّ إبراهيم لاما أن أمثِّل دور البطلة في فيلم متكلِّم اسمُهُ «الهارب» من إخراجِهِ فوافقت، وكان دوري فتاة فلسطينية مكافحة، وكان بدر لاما يقوم بدور فدائي مناهض للسلطة البريطانية المنتدبة على فلسطين في ذلك الحين. وقد غنَّيْتُ في هذا الفيلم إلى جانب التمثيل، وعندما عُرِضَ نجح نجاحاً باهراً».

خالد غازي، وفي كتابه «فاطمة رشدي: حياة ورجال وأسرار»، الصادر عن وكالة الصحافة العربية في العام ٢٠١٧، لفت إلى أنه: «إذا أغفلنا (تحت ضوء الشمس) من قائمة أفلامها، لأنه لم يُعْرَض على الجمهور، فإن الفيلم الثالث يكون فيلم (الهارب) الذي عُرِضَ في أول أكتوبر ١٩٣٦، وهو فيلم من إخراج إبراهيم لاما، قامت ببطولته أمام بدر لاما، والراقصة امتثال فوزي وعبد السلام النابلسي، وكان دورها فيه دور فتاة فلسطينية، بينما قام بدر لاما بدور فدائي فلسطيني مناهض للسلطات البريطانية في فلسطين». وهو بهذه الرواية يُعارض ما ذهب إليه دزدار بأن «الهارب» يتحدث عن ظاهرة «الفراري» في الحقبة العثمانية.

يُشار إلى أن خالد البسّام في كتابِهِ «يا زمان الخليج» الصادر عن دار الساقي في بيروت العام ٢٠٠٢، أكَّدَ أن الفيلم من الأفلام المفقودة. وأن قصَّتَه تدور حول هاربَيْن من الجنديّة عاشا في الجبال حيناً من الزمن، ثم كُتِبَ لأحدهما الموت بينما يسعد الآخر بالحياة بجانب حبيبته التي يتزوجها، ناقلاً عن جريدة «البحرين» في عدد ١١ أيار (مايو) ١٩٣٩ أن فيلم «الهارب»، إخراج إبراهيم لاما (١٩٠٤-١٩٥٣) كان يُعْرَض في مسرح البحرين، وأن ديوان حاكم البحرين الشيخ حمد بن عيسى الأول (١٨٧٢-١٩٤٢) حجز القاعة وأوقف بيع التذاكر للجمهور ذات مساء، حيث شاهد الشيخُ وضيفُهُ الملك والمرافقون لهما الفيلم.. وكتب البسّام في كتابه: «كان ذلك حَدَثاً مهمّاً فعلاً للسينما، وزادت من شعبيتها في البحرين، لأنها أعطت الكثير من المشروعية، وأنْهَتْ أية معارضة متبقّية لوجودها، سواءً على الصعيد الديني أو الاجتماعي».

ويتضح مما سبق أن ثمَّة تضارباً فيما يتعلق بكون الفنانة فاطمة رشدي شاركت في تصوير الفيلم بفلسطين من عَدَمِه، كما يبرز تضاربٌ آخر يتعلق بكون الفيلم يتحدث عن «الفراري» من الجيش العثماني، أو كونه مناهضاً للانتداب البريطاني، لكن المرجَّح وفق الروايات الموثَّقَة فلسطينيّاً أنه يتناول الحقبة العثمانية وظاهرة «الفرار» من التجنيد الإلزامي، وليس حقبة الانتداب البريطاني، كما أشارت رشدي في مذكراتها، والتي على ما يبدو قدَّمَتْ دورها كفتاة فلسطينية دون إدراكٍ كاملٍ منها بالسياقات التاريخية لفيلم «الهارب»، إن كان ما نُقل على لسانها دقيقاً.

تجربة إبراهيم سرحان

في العام ١٩٣٥، عندما زار الملك سعود فلسطين، لَحِقَهُ في تجواله من اللُّد إلى يافا إلى تل أبيب، شابٌّ يافِيّ هاوٍ للتصوير يُدْعَى إبراهيم حسن سرحان، ليُصَوِّرَهُ في اللحظات المهمّة، وفق تقدير الحاج أمين الحسينيّ، الذي كان يؤشِّر له ليوثِّقها بالفيديو، كاستضافته على وجبات العام، وجولاته المتعددة ولقائه مع الناس.

جاء توثيق هذه الأقوال في حوارٍ أجراهُ معه المخرج العراقي قاسم حول، المنخرط وقتها في صفوف الثورة الفلسطينية ببيروت، لصالح مجلة «البلاغ» اللبنانية، ونُشِرَ في آذار (مارس) من العام ١٩٧٤، بحيث أشار في مقدمة الحوار إلى أنه بعد عرضٍ لأفلام سينمائية في مخيم شاتيلا للاجئين الفلسطينيين بلبنان، أخبره أحد الحاضرين عن رجلٍ يُدْعَى إبراهيم حسن سرحان، كان يعمل ك«مواسرجي»، وقتها، إلا أنه كان مصوِّراً ومُخرِجاً في «الزمانات»، فذهب إليه فوراً.

أشار سرحان في هذا الحوار، عن الفيلم، إلى أنه بعد أن أنجز هذا الشريط عُرِضَ في موسم «روبين»، وكذلك عُرِضَ في سينما «أمبير» في تل أبيب، وأن الفيلم كان صامتاً ولكنَّهُ عند عَرْضِهِ وضع اسطوانة تُعطي مؤثرات موسيقية في مكان العرض، ولم يشعر أحدٌ بأن الفيلم كان صامتاً.. وقال: مدّة الفيلم عشرون دقيقة، وقد صوَّرَهُ بكاميرا اشتراها قال إنه اشتراها بـ«خمسين ديناراً من تل أبيب، وهي من الكاميرات التي تُدار باليد»، وقد صوَّرَهُ وعَمِلَ معه كمساعدٍ جمالُ الأصفر.

لكن السينمائي الفلسطيني أحمد حلمي الكيلاني وفي حوارٍ طويلٍ أجراه معه المؤرخ حسّان أبو

غنيمة في عمّان، مسجَّل على أشرطة، ووثَّقَهُ أبو غنيمة في كتابه «فلسطين والعين السينمائية»، قال إن من حقَّقَ هذا الفيلم كان جمال الأصفر، وليس إبراهيم سرحان، وبكاميرا «آرغان» التي تُدار باليد، وأن سرحان كان يعمل معه كمساعدٍ، وبإسم «ستوديو فلسطين».

ولم يكن الفيلم التوثيقي لزيارة الملك سعود إلى فلسطين هو الأخير، فقد وثَّق سرحان أيضاً زيارة أحمد حلمي باشا عضو الهيئة العربية العليا، مشيراً في الحوار ذاته، إلى أنه صوّرها وعرضها بعد أقل من ثلاث ساعات أمام الموفد، ما أثار إعجابه فأعطاه مبلغ ٣٠٠ جنيه فلسطيني.

خلال المقابلة، وكما يروي العراقي «حول»، فإن سرحان لم يكتفِ بهذا، إنما أعدَّ فيلماً في ٤٥ دقيقة، بعنوان «أحلام تحقَّقَت»، وهو عن حرم القدس كدعاية للأيتام، وأن ذلك «ليُثبت للناس أنّه يمكن عملُ شيءٍ اسمُهُ سينما في ذلك الوقت، وبما يملك، لأن الناس كانوا يسخرون من السينما وقتها، حيث كان الإعلان عن فيلم تماماً كما الإعلان عن مركبة فضائية من مخيَّمٍ الآن»، والحديث عن سبعينيات القرن الماضي.

لكن الكيلاني، يعود ويعارض ما قاله سرحان، وفق ما نَشَرَ أبو غنيمة في كتابِهِ المُشار إليه أعلاه، والصادر عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق العام ١٩٨١، مشيراً إلى أن فيلم «أحلام تحقَّقَت» أنجَزَهُ خميس شبلاق، وهو سينمائيٌّ من يافا، وأن مدّة الفيلم كانت لا تتجاوز العشر دقائق، وأن سرحان لم يُصَوِّرْهُ، وكان ذلك في العام ١٩٤٠، وإنما صوَّرَهُ مصوِّرٌ يهوديٌّ يُدْعَى «ناتان»، ولكنهم كتبوا في عناوين الفيلم أنَّهُ من تصوير سرحان.

وهنا لا بد من معارضة ما نُسِبَ لسرحان، فالإعلان عن فيلم في أربعينيات القرن الماضي لم يكن ليُعْتَبَر أمراً في غاية الغرابة بفلسطين، التي اعتاد سكان المدن فيها على وجه الخصوص، على مشاهدة الأفلام في الكثير من دور السينما التي انتشرت منذ حقبة الحكم العثماني، وكانت بالعشرات منذ عشرينات القرن الماضي، كما أن تصوير أفلام فلسطينية أو في فلسطين، لم يكن بالأمر الغريب، فقد سبق وأن أشرنا إلى الرواية السينمائية الفلسطينية الأولى «جريمة الآباء» في العام ١٩٣٣، وإلى تصوير فيلم «الهارب» للأخوين لاما في فلسطين وعنها في العام ١٩٣٦، والحديث هنا عن مقطعٍ سينمائيٍّ روائيٍّ تلاهُ فيلمٌ سينمائيٌّ روائيّ.

وتحدَّثَ إبراهيم سرحان في الحوار المُشار إليه، عن أن الـ«ستوديو» الذي أسَّسَهُ، وأخرج فيلماً عن إنشائه عرضه في سينما «فاروق»، وهي دار عرض سينمائية في يافا، لأسبوعين، كان «ستوديو فلسطين» الذي تأسَّسَ في العام ١٩٤٥، وكان يحوي ماكينة طبْعٍ صَنَعها بنفسه، وماكينة تحميض، و«مافيولا» صنعها بنفسه أيضاً، وقد تكلَّفَ «ستوديو فلسطين» في ذلك الوقت، وفق ما يذكُرُهُ ما بين (٢٠٠ – ٣٠٠) جنيه فلسطيني، وأنه أتى بالمبلغ بعدما نَشَرَ إعلاناً عن افتتاح الـ«ستوديو» طلب فيه وجوهاً للتمثيل في السينما، ووَرَدَهُ على ما يتَذَكَّر حوالي ١٢ ألف رسالة، ومع الرسائل قيمة الاشتراك، فتجمَّعَ لديه ما بين (١٨٠٠ – ٢٠٠٠) جنيه، وأن «ستوديو فلسطين» كان مُجازاً من حكومة الانتداب البريطاني.

وبالعودة إلى معارضات الكيلاني كما نقلها أبو غنيمة، فإنه يُشير إلى أن من صمَّمَ آلات «ستوديو فلسطين»، ووضعها بنفسه، هو جمال الأصفر، والذي يعيش في الكويت حالياً، ويقصد مطلع ثمانينات القرن الماضي، وليس سرحان.

وأشار سرحان في حواره مع «البلاغ» إلى أنه أسَّسَ شركة الأفلام العربية، إذ تعاون مع شخصٍ بالقدس كان بحوزته ألفا دينار، وأن الشركة سجَّلَتْ في القدس، وأنه وَضَعَ قصّة فيلم «في ليلة العيد»، من تأليفه وشريكه، وأن مدة الفيلم ساعتان، ويقوم على العديد من الحِيَل السينمائية وأحداث العصابات، كما وصفها، وأن الشخصية المحورية كانت شخصية «أبو علي الصغير»، وجسَّدَ دورَهُ حسن أبو قبع، أما البطل فكان أحمد الصلاح، ولكنَّ خلافاً حصل قبل وضْعِ نهاية الفيلم بينه وبين المُمَوِّل، لكنَّهُ عرَضَهُ في منزل شقيقه عبد الرحمن سرحان بحضور مجموعة من الأصدقاء، دون الحديث عن مصير الفيلم، الذي لَفَتَ أبو غنيمة في كتابه إلى أنه لا يزال مجهولاً.

وقال الكيلاني، وكان، حسب ما ذكره أبو غنيمة، شريكاً في هذه الشركة التي أنتجت الفيلم آنذاك، إنه هو من صوّر الفيلم، بينما أخرجه الأصفر، وأن الفيلم لم يتم.

ويعزّز خبر نشرته أسبوعيّة «الوحدة» المقدسيّة، في نهاية آذار من العام ١٩٤٦، ما ذهب إليه أبو غنيمة نقلاً عن الكيلاني بأن الفيلم لم يتم، بحيث كتب «رشاد» المحرر الفنيّ للجريدة: كانت شركة الأفلام العربية الفلسطينية قد أعلنت عن قرب عرض فيلمها الأول «ليلة العيد» (لاحظ

الاختلاف الطفيف في اسم الفيلم بإسقاط حرف الجر)، وأخذ الجمهور يتابع الإعلانات التي ما لبثت أن اختفت، واختفى كل أثر.. فما السبب يا شركة الأفلام العربية؟».

ولفت الكيلاني أيضاً، تبعاً لحسّان أبو غنيمة، أن أول فيلم فلسطيني روائي كان حقَّقَهُ صلاح الدين بدرخان في العام ١٩٤٦، وعُرِضَ في القدس ويافا وعمّان وبلاد أخرى، وقد أشارت بعض المصادر إلى أن بدرخان مصري فيما أشارت أخرى إلى أنه فلسطيني، لافتاً إلى أن مصور الفيلم كان اليهودي «ناتان» أيضاً، وإلى أن الفيلم عُرِضَ في مصر العام ١٩٤٨.

وكان إعلانٌ نَشَرَتْهُ جريدة «فلسطين» في الرابع من كانون الثاني (يناير) ١٩٤٥، وتحت عنوان «قريباً جداً»، أشار إلى أن «ستوديو فلسطين، يقدّم أول فيلم من إنتاجه السينمائي بفلسطين (عاصفة في بيت)، تمثيل: أحمد سرحان وحياة فوزي، وبالاشتراك مع: أحمد اليمني، خميس شبلاق، إبراهيم البسطامي، خميس مراد، شاكر علي، والكوميدي المحبوب: صلاح سرحان، ماري، وديعة لطفي، مديحة سامي. والممثل الصغير: محمود سرحان»، وأنَّهُ «للمراجعة: ص.ب ٤١٠ يافا – الرئاسة: إبراهيم سرحان»، إلا أن سرحان في حواره مع قاسم حول يُشير إلى أن التكاليف الباهظة، ورغم دخول شريكٍ آخر له في إنتاج الفيلم، حالت دون اكتماله وعرضه، رغم الإعلان عنه.

وبعد شهرٍ، وتحديداً في الرابع من شباط (فبراير) ١٩٤٥، نُشِرَ إعلانٌ آخر في ذات الجريدة، تحت عنوان «ستوديو فلسطين»، مفادُهُ «تُعْلِن إدارة الاستوديو أن التصوير سيبدأ في يوم الأحد الموافق ٤-٢-٤٥، في الساعة الواحدة بعد الظهر، فعلى كلّ منتسِبٍ لإدارة الاستوديو أن يحضُرَ في اليوم المذكور، في الساعة التاسعة صباحاً، إلى مكتب الاستوديو بجانب المستشفى الفرنسي ببافا».. هذا ولم يُقَدِّم الإعلان أيّ معلوماتٍ إضافيةٍ حول ماهية الفيلم الذي يتم العمل على تصويره، آنذاك، وما إذا كان هو ذاته فيلم «عاصفة في بيت»، كما أُرَجِّح، وإن لم يرَ النور في نهاية المطاف.

الفيلم الأول أيضاً

وفي إطار حديثنا عن الفيلم الأول، فقد كان لافتاً ذلك الإعلان الذي نشرته جريدة «الدفاع» في التاسع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٤٤، تحت عنوان «إعلان هام حول إخراج أول فيلم

سينمائي فلسطيني»، وجاء فيه: «عزمت فرقة الثقافة والفنون في فلسطين بالقدس على إخراج أول فيلم سينمائي فلسطيني، بعون الله ومؤازرة الشعب العربي الكريم. ونرجو لهذه المناسبة من أدباء وكتّاب فلسطين الكرام أن يُزَوِّدوها بروايات من تأليفهم بأقرب فرصةٍ ممكنةٍ، على أن تكون الرواية اجتماعيةً وفلسطينية الوقائع، غنائية، راقصة، والفرقة ليست ملزَمَةً بقبول أية رواية من الروايات التي يُبْعَث بها إليها، أو دفع أي مبلغٍ عن أية رواية ترفضها اللجنة، ولا تُرَدّ النسخ المرسلة إلى أصحابها سواءً مُثِّلَتْ أم لم تُمَثَّل.. تنتخب الرواية لجنةٌ من خيرة الأدباء، وسيُعْلَن عن أعضاء هذه اللجنة في حينِهِ»، فيما اختُتِمَ الإعلان بعبارةٍ تقول «المخابرات مع مجلس إدارة إنتاج الفيلم – القدس – ص.ب ٣١٠».

وكغَيرِهِ من الأنباء والإعلانات التي وردت في الصحف الفلسطينية ما قبل النكبة، لم يتم الحديث عن تفاصيل ما يتم تصويره، وما مصيره، وغير ذلك، فالأنباء متفرِّقَة حتى لمن يُقَلِّب الصحف صفحةً تلو الأخرى، وعدداً تلو الآخر، على مدار عقود.

---

*من سلسلة للكاتب في عدّة أجزاء، تصدر قريباً عن وزارة الثقافة الفلسطينية، تحت عنوان «السينما الفلسطينية: تاريخ ١٠٣ أعوام (١٨٩٦-١٩٩٩)».

حول الثقافة والمثقف

عبد القادر ياسين

لطالما حاق الظلم بالمثقفين؛ فحُمِّلوا وزر كل سلبية وهزيمة، بينما أعاد آخرون كل إيجابية، ونجاح، وانتصار إلى المثقفين. فأين المفر؟! وهل ثمَّة إمكانية لدراسة غير متحيّزة عن أولئك المثقفين؟!

لعل من الحكمة أن نبدأ بتعريف المصطلح، على ما ينصحنا به الصينيون.

بداية ما الثقافة ؟ ومن هوالمثقف؟ وقد تولى المدخل الأول الإجابة عليهما. بينما عالج المدخل الثاني أمر ظهور المثقف العربي الفلسطيني، أواخر الحكم العثماني لولاية سورية، وبضمنها فلسطين (١٥١٦-١٩١٨).

يبدو مصطلح «المثقف» بسيطًا في مظهره، لكنه معقَّد، مراوِغ، في معانيه ودلالاته.

الأصل «الثقافة»، وهي مصطلح جديد على اللغة العربية؛ فحتى قبل نحوثمانية عقود، كان العرب يستخدمون «التهذيب»، إلى أن جاء المفكر الديمقراطي المصري المعروف، سلامة موسى، وأحلَّ «الثقافة» محل «التهذيب». وخيرًا فعل.

لغويًا، ثقَّف الرُمح، وجّههُ وسدَّده؛ وثقَّف الشجرة، هذّبها، ونسَّقها[٦٧*]. وفي اللغة الإنجليزية الثقافة تعني Culture، وكأنها مشتقةٌ من «الزراعة» Agriculture.

قديمًا، عرَّف مفكِّر عربي مرموق الثقافة بأنها الإلمام الحسن، بكل ما يتعلَّق بمجالٍ ما، فكرًا وتطبيقًا(١).

اختلف المفكرون في تحديد ماهيَّة الثقافة؛ فثمّة من حصرها في الأدب والفن، إلى من حدَّدها في مجرَّد التعليم، فضلاً عمن وسَّعها إلى الخبرات المكتسبة من الحياة، ومن الآخرين؛ باعتبار الثقافة تتضمَّن كل أساليب حياة الإنسان، والمجتمع؛ حتى أن عالِمًا بريطانيًا رآها ذلك المركَّب، من المعرفة، والمعتقدات، والفن، والأخلاق، والقانون، والأعراف، والتقاليد(٢). ولم ير أصحاب هذا التعريف ثقافة المرء في مجموع ما قرأ، وتشرَّب من معارف، وخبرات، ذاتية ومن الآخرين، بل جماع ما اختزنه المرء المعني من هذا كله.

أما موسوعة بريطانية شهيرة، فعرَّفت الثقافة، بأنها تهذيب الذوْق، وأساليب التعامل، وتنمية العقل، بالتعليم، والتدريب على التفكير السليم(٣).

بينما طوَّر عالِم اجتماع أميركي شهير مفهومًا للثقافة، قام على نظام من الرموز المشتركة، المكتسبة بالتعلُّم، الذي يوفِّر الخبرة، ويرشِّد الإنسان، حتى يتكيَّف مع نفسه، ومع المجتمع. والثقافة، عند العالِم نفسه، هي نتاج التفاعل الاجتماعي، وهي التي تحدِّد أنظمة الفِعل الاجتماعي(٤).

بيد أن ثمة ضرورة للتفريق بين الثقافة، كأسلوب حياة، يُلبي احتياجات الإنسان، وبين الثقافة، كمعارف عامة، ونشاط إبداعي.

على أن الثقافة ليست جسمًا صلدًا، بل كائنًا حيًّا، يتسم بالتراكُم، والتطوُّر، والإبداع(٥).

مع كل هذه الاختلافات في تعريف الثقافة، فإن التعليم يظل قطب الرحى في كل هذه التعريفات، وهوالأساس، الذي لا غنى للثقافة عنه. لكن، ماذا عن مثقف الخبرة ؟ وقد مثَّل نسبة غير قليلة من القيادات، السياسية والعسكرية، في الحركة الوطنية الفلسطينية؛ دون أن ينال مثقف الخبرة هذا أي قسط من التعليم، أونال النزر اليسير منه؟!

تعريف المثقف

من هنا، جاء الاختلاف في تحديد هُويّة «المثقف». فهل هوالمتعلِّم فحسب؟ أم الأديب والفنان؟ أم أن أُميًّا اكتسب خبرات أكثر من غيره هوالمثقف؟ بينما يرى البعض أنه لا يمكن

اعتبار الأديب، والفنان، والجامعي مثقفًا، إذا ما نأى بنفسه عن شعبه، ووطنه، وقضاياهما. فما قيمة الثقافة، إذا لم تغيِّرك، وإذا لم تستخدمها أنت في تغيير مَن، وما حولك؟! لذا، رأينا المفكِّر اليساري الإيطالي الشهير، أنطونيوغرامشي، ينحت مصطلح «المثقف العُضوي»، للتعريف بالمثقف الملتزم بقضايا شعبه ووطنه؛ بعكس مَن ينأى بنفسه مِن المثقفين عن تلك القضايا، لائذًا ببرجه العاجي، أومكتفيًا بالتمضمض بالمفردات الثورية. وحسب مثقّف مغربي، فإن غرامشي قصد بالمثقف العضوي «صاحب مشروع ثقافي، يتمثَّل في الإصلاح الثقافي والأخلاقي، سعيًا وراء تحقيق الهيمنة الثقافية للطبقة العاملة، بصفة خاصة، وللكتلة التاريخية، بصفة عامة... الذين لهم قدرة صياغة مشروع إصلاح ثقافي وأخلاقي، وإرادة هزيمة الكتلة التاريخية القديمة... والأيديولوجية السياسية اليمينية...»(٦).

أما من ترجم غرامشي إلى العربية، فقدَّم لموضوعة غرامشي عن المثقَّف العضوي، بالقول: «... ينقسم المثقفون، من الناحية الوظيفية، إلى جماعتيْن: هناك، أولاً، المثقفون المحترفون (التقليديون)؛ كالأدباء، والعلماء، وغيرهم، الذين تحيط بهم هالة من الحياد بين الطبقات، تُخفي وضعهم الحقيقي، الناشيء- في النهاية- عن علاقاتهم الطبقية، السابقة والراهنة، كما تُخفي تعلُّقهم بالتكوينات الطبقية التاريخية المختلفة. وهناك، ثانيًا، المثقفون (العضويون)؛ ذلك العنصر المفكِّر، والمنظِّم في طبقة اجتماعية أساسية معيَّنة. ولا يتميَّز هؤلاء المثقفون العضويون بمهنهم، التي قد تكون أيَّة وظيفة، تتميَّز بها الطبقة التي ينتمون إليها، بقدر ما يتميَّزون بوظيفتهم في توجيه أفكار وتطلُّعات الطبقة التي ينتمون إليها، عضويًا»(٧).

أما غرامشي نفسه، فبدأ بالسؤال: «هل المثقفون جماعة اجتماعية مستقلة؟ أم إن لكل جماعة اجتماعية فئة المثقفين المتخصصة، الخاصة بها؟» أجاب هذا المفكِّر اليساري الإيطالي المرموق: «إنها قضية معقّدة، نظرًا لتنوَّع الأشكال التي اتَّخذتها، حتى الآن. فالعملية التاريخية لتكوين مختلف فئات المثقفين، وأهمها شكلان: ١) إن كل جماعة اجتماعية، تظهر إلى حيِّز الوجود، في عالم الإنتاج الاقتصادي، حيث تؤدي وظيفتها الجوهرية، تخلق معها، عضويًا، شريحة، أوأكثر من المثقفين، تمنحها التجانس، والوعي بوظيفتها، لا في الميدان الاقتصادي، وحده، بل وفي

الميدانيْن، الاجتماعي والسياسي، أيضًا. فالمنظِّم الرأسمالي يخلق إلى جانبه الفنيَّ في الصناعة، والمتخصص في الاقتصاد السياسي، ومؤسسي الثقافة الجديدة، ومُبدعي النظام الجديد... الخ...؛ ٢) ومن ناحية أخرى، فإن أيَّة جماعة اجتماعية (أساسية)، انبثقت، تاريخيًا، عن البنية الاقتصادية السابقة، تجد، كتعبير عن تطوُّرها (على مر التاريخ كله، وحتى الآن)، فئات من المثقفين، يبدولنا أنها تُمثِّل، في الواقع، استمرارية تاريخية، لم تقطعها، حتى أعمق التغيُّرات في الأشكال الاجتماعية والسياسية، وأكثرها تعقيدًا.

«ورجال الدين هم النموذج الأمثل لهذه الفئات من المثقفين، التي ظلَّت تحتل – لفترة طويلة (طوال مرحلة تاريخية كاملة، تميَّزت، جزئيًا، بهذا الاحتكار)- عددًا من الخدمات الهامة: الأيديولوجيا الدينية، أي فلسفة وعِلم ذلك العصر، إلى جانب المدارس، والتعليم، والأخلاق، والقضاء، والأعمال الخيرية... الخ.

«يمكن اعتبار رجال الدين فئة المثقفين المرتبطة، عضويًا، بأرستقراطية مُلاَك الأرض. وهي تتمتع بمركز قانوني مساولها؛ فهي تشاركها في ممارسة حقوق المِلكية الإقطاعية للأرض، وفي الاستفادة بامتيازات الدولة، المرتبطة بهذه المِلكيّة.

«غير أن ممارسة رجال الدين لاحتكارهم، في ميدان البنية الفوقية، لم يخلُ من الصراع، ولم يكن بلا حدود. ومن هنا، كان ميلاد فئات أخرى من المثقفين- اتخذت صورًا مختلفة (ينبغي دراستها، دراسة عينية عميقة)- شجَّعتها، وساعدت على توسُّعها، السلطة المتنامية للمَلك، حتى قيام الحكم المطلق. وهكذا، تكوَّنت فئة من البرجوازيين، الذين أصبحوا نُبلاء، لها امتيازاتها الخاصة، تلك الشريحة من المديرين، والعلماء، والمنظِّرين، والفلاسفة، من رجال الدين، وغيرهم.»(٨)

أردَف غرامشي بأنه «يمكننا أن نتبيَّن الاتساق المنهجي للمعيار الآتي، للبحث التاريخي – السياسي: لا توجد أي طبقة مستقلة من المثقفين، فلكل جماعة اجتماعية فئتها المثقفة، أوتميل إلى تكوينها. ومن ناحية أُخرى، تمارس الطبقة التقدُّمية، تاريخيًا (وعمليًا)، جاذبية قوية، تجعلها قادرة، في النهاية، على إخضاع مثقفي الجماعات الاجتماعية الأخرى. وبهذا،

تخلق نسقًا من التضامن بين كل المثقفين، الذين تربطهم روابط سيكولوجية (الخيلاء... الخ)، وهي، في العادة، روابط ذات طابع طائفي مغلق (فني، قانوني، طائفي... الخ).»(٩)

نستخلص من كل ما فات، أن المثقف هومن يستخدم قدراته الثقافية، في محاولة استيعاب العالم، وشرحه، بإيصال أفكاره لبني وطنه، بهدف التأثير في عقولهم، وحياتهم، وسلوكهم. وعليه، «فإن كل إنسان هومثقف، على أن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف»(١٠).

تحت تأثير نموالقوى المنتِجة، وانتهاء نمط إنتاجي، وولادة آخر، تُفرز كل طبقة اجتماعية مثقَّفيها، الذين لا يقومون بتمثيلها فحسب، بل يرتبطون بها، عضويًا، أيضًا؛ حيث يقومون بتنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة؛ فضلاً على أن أولئك المثقفين، هُم حَمَلَة وظيفة الهيمنة، بهدف الحصول على إجماع الطبقات الخاضعة لقيادة أولئك المثقفين. بذا، تبرُز وظيفة المثقفين العضويين، باعتبارهم «الأسمنت»، الذي يُلصِق بُنيتيْ المجتمع، الفوقية والتحتية، الواحدة بالأخرى. وفوق هذا وذاك، فإن كل طبقة تقوم، عبر مثقفيها، بوعي أهدافها، التكتيكية والاستراتيجية. «ولا تنظيم من دون مثقفين، أي بدون منظِّمين وقادة»(١١). ففي صلب مهام المثقفين، تقع مهمة حشد أصحاب المصلحة في التغيير.

ثمة عقبة كأداء، تعترض طريق المثقف العربي، متمثلة في نخبويَّة الثقافة والمثقَّف، بما يفصل المثقف عن جمهرة الناس؛ انفصال مُنتِج الثقافة عن مستهلكها. أما العقبة الثانية، فتتجلّى في ارتباك سلّم أولويات المثقف(١٢).

للمثقف دور ملموس في تحديث[٦٨*] مجتمعه. إنه إنسان متعلِّم، يبذل جهده لنشر المعرفة. والمثقف لقبٌ يستحقه كل مُنتِج للثقافة، دون مستهلكها،أوناشرها. وفي المستعمرات، استعرت حرب ضروس بين الاستعمار ومثقَّفي المستعمرة المعنيَّة. لكن اقتلاع الأول من المستعمَرة لا يتم إلا بالمقاومة المسلَّحة؛ بعد أن خصَّب المثقف الأرض لها، وبشَّر بها، وتصدَّرها، مشاركًا في القيادة والتنظيم، شاهرًا القلم في يد، والبندقية في الأخرى. عندها، قرَّر الاستعمار القديم أن يجدِّد أساليبه، فتحكَّم، عن بُعد، في إمكانات القُطر التابع «المستقل حديثًا»!

معروف أن الكنيسة اهتمَّت، في القرون الوسطى، بربط الطاعة للحاكِم بالخضوع لله؛ وأن

الأرزاق هي من عند الله، وبالتالي ليس على الإنسان إلا أن يرضى بما قسمهُ الله له من الرِزق. وقد تصدّى مثقفون أوروبيون، معترضين على نَسبْ مثل هذه الأفكار للدين، ما فجَّر معارك فكريَّة شرسة بين الكنيسة وأولئك المثقفين. وأسهم صعود المجتمع الرأسمالي الأوروبي في انتصار المثقفين، الداعين للتحديث والعلمنة. بينما كان المجتمع العربي، حينها، يغطُّ في نوم اجتماعي عميق.

الإنتلجنسيا

على أن ثمة من ميَّز الإنتلجنسيا عن بقيَّة المثقفين، ورأى أنها مرادِفة للمثقفين الثوريين، المشتركين في إنتاج المشروع المجتمعي، وبثِّه في المجتمع، وطرح نُظم القيم، وأهم الأفكار، وإنتاج الصور الفنيَّة، التي تبثُّها. إنها فئة «نخبويَّة»، محدودة العدد، غير مستقرة، وتفتقر للتجانس؛ إنهم حَمَلَة الشهادات الجامعية، المنتمين،عادة،إلى البرجوازية الصغيرة؛ الطبقة الرجراجة، المتأرجحة، المتردِّدة بين اليسار (الارتباط بالطبقات الشعبية)، واليمين (العودة إلى حظيرة القوى البرجوازية)، على حسب الظروف؛ لذا، لا تقوم هذه الطبقة بدور، اجتماعي، أوسياسي حاسم. والإنتلجنسيا ظاهرة خاصة بظروف مجتمعات رأسمالية الأطراف؛ التي خلقت ظروفًا مناسبة، لتَبلوُر نوعٍ من «الاجتماع الاجتماعي». أما الطابع الثوري، فيتعلَّق بالثورة المطلوبة. على أن التوصيف والتبويب هذان لا يكفيان، لسببيْن: أولهما، أن ليس من الضروري ارتفاع كل طبقة إلى مستوى القدرة على طرح مشروع مجتمعي؛ بينما يتمثَّل ثاني الأسباب،في أن بعض أوجه النشاط الفكري يتعدَّى المضمون الطبقي. إلى أن تنضج البروليتاريا، لدرجة تصبح معها قادرة على طرح مشروع بديل، لا يتناسب مع احتياجاتها الخاصة بها فحسب، بل يرتفع المشروع إلى مستوى الرد على مشاكل المجتمع، بكليَّته. هذا هوالشرط الضروري، لتصبح البروليتاريا طبقة قادرة على قيادة التحوُّل المجتمعي(١٣).

نأتي، مجددًا، إلى تعريف الإنتلجنسيا. وهي كلمة بولندية الأصل، انتقلت إلى روسيا، واستُخدِمت هناك، بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، للدلالة على المثقفين

النقديين، الثائرين على نظام الحكم(١٤). ولا تكاد التعريفات السائدة للإنتلجنسيا، تخرج عن التعريفات التي قدَّمها عالِم الاجتماع الألماني الشهير، كارل مانهايم karl Mannheim (١٨٩٣- ١٩٤٧)، الذي عرَّف الإنتلجنسيا بأنها جماعات اجتماعية، تختص بتقديم تفسير للعالم إلى مجتمعها. وهي مقطوعة الصلة بالطبقات الاجتماعية، حاصرة مهمتها الرئيسية في التشخيص، والتحليل، والتقويم، واستشراف المستقبل، وتقليب شتى البدائل، والاحتمالات. أما التربة الخصبة التي تُنبِت الإنتلجنسيا، فتتمثَّل في تفشِّي السخط، والاحتقان الشعبيَّيْن، على النظام الحاكِم، ما يوفِّر الحافز للانتقاد الاجتماعي. وتفتقر الإنتلجنسيا إلى الانسجام، لافتقادها المصالح المشتركة، على الرغم من الرابطة السوسيولوجية الواحدة، التي تجمعها، والمتمثِّلة في التعليم، الذي ينحو، باطراد، نحوطمس فوارق المولِد، والأصل الطبقي. فضلاً عن أن الإنتلجنسيا تنأى بنفسها فوق الطبقات، وتُناضل في سبيل مقاومة النظام الحاكِم، المرفوض من الشعب. بينما يتمتَّع أفراد الإنتلجنسيا بالقُدرة على الالتحاق بطبقات، غير طبقاتهم، بسبب قدرتهم الفائقة على التكيُّف(١٥).

عودة إلى المثقفين

نعود إلى المثقفين، الذين لا يفي تعريفهم بأنهم الكادحون الذهنيون، بالغرض، بل يحتاج، أيضًا، إلى تدقيق؛ فالكادحون الذهنيون مقولة تاريخية، تغيَّر مضمونها، وطابع وظائفها الاجتماعية، تبعًا للشروط الملموسة المتبدِّلة. مع ذلك، يبقى التحصيل العلمي، والطابع الذهني للعمل، السمتان الأساسيتان للمثقفين. ورأى المستشرِق السوفياتي، ف. تشرنوفسكي، بأن المثقفين في مصر «شريحة عمودية، تدخل فيها مجموعات محدَّدة من الطبقات، والفئات الاجتماعية، تجمع بينها طبيعة العمل، ومستوى التحصيل العلمي [الثانوية العامة، أوالفنيّة]». أما زميله، ف.ماكسيمنكو، فعرَّف مثقفي أقطار المغرب العربي بأنهم «وسط اجتماعي – ثقافي»، يصعُب تقرير هُويَّة اجتماعية واحدة له، أودور وظيفي محدَّد(١٦).

عن موقع المثقفين في الإنتاج، في ظروف المجتمع الانتقالي - وهم الفئة الوليدة - نلاحظ بأنهم

لا يمثلون إلا حلقة إنتاجية «ثانية» في البيئة الاجتماعية. لذا، فالتناقُض بين الكدح الفكري ونظيره العضلي يمثِّل أحد تجليات الاضطهاد الاجتماعي للمثقفين(١٧).

لقد استخدم لينين كلمتيْ «مثقف»، و«مثقفين»، للتدليل على المتعلمين، المهنيين، والكادحين الذهنيين؛ فيما اتَّسع مفهوم «المثقفين الوطنيين» في الأقطار النامية، ليشمل كل من انطووا تحت العِلم والمعرفة، أومن يعملون بعقولهم، ويؤلِّفون فئة اجتماعية متميِّزة. وهم يتوزعون حسب التقسيم الطبقي للمجمتع. بينما تُنتج الطبقات الأساسية من نفسها «مثقفيها العضويين»، القادرين على طرح المشروع المجتمعي المتكامل.

على الرغم من عدم اتصاف المثقفين بسمات الطبقة الاجتماعية، فإنهم عجزوا عن النأي بأنفسهم عن التشوُّه، الذي أصاب الطبقات العربية الفلسطينية؛ حيث، أولاً، ثمة التنمية الطرفية المشوَّهة، التي جعلت من تبلور الطبقات، على نمط ما يحدث في المراكز، أمرًا مستحيلاً. هنا، غدا الشعب تجمعًا فضفاضًا من طبقات، وفئات اجتماعية؛ وثانيًا، فإن الثورة في الأطراف معادية للرأسمالية، ومع ذلك، فإن الثورة المعنية هي – بالضرورة – رأسمالية تابعة، وناقصة، ومشوَّهة؛ وثالثًا، فإن عجز برجوازيات الأطراف عن القيام بالمهمة التاريخية، التي أنجزتها برجوازيات المركز، أعطى البرجوازية الصغيرة دورًا تاريخيًا، لا مقابل له، في المجتمعات المتقدِّمة(١٨).

معروف بأن فئة المثقفين تشكَّلت في الغرب، غداة ترسُّخ العلاقات الرأسمالية، بينما سبق تَشكُّل تلك الفئة في المستعمرات، تَرسُّخ العلاقات الرأسمالية، بل جرى تشكل مثقفي المستعمرات، في خضم مقاومة الاستعمار، ويقظة الوعي الوطني.

بيد أن البنية الأفقية الوظيفية للمثقفين لا تتطابق مع البنية العمودية لمراتبها الاجتماعية، فضلاً عن أن كل تجريد للعمل الذهني، لتحديد المثقفين، إنما يزيِّف هُويّتهم الطبقية. فهم جزءٌ عضويٌ من الفئات الوسطى في مجتمعاتنا العربية. ناهيك عن أن أي طبقة اجتماعية تعجز عن ترسيخ وجودها، بدون تقديم مثقفيها. على أن ضعف روابط الفئات المثقفة بطبقاتها الاجتماعية، عزَّز وحدة تلك الفئات، على أساس عضوي، أي استقلاليتها الاجتماعية،

نسبيًا. مع ملاحظة أن الموقع الطبقي الوسيط للمثقفين،يؤهلهم للتعبير عن الطموحات الوطنية، ما يدفع بهم لقيادة الحركة الوطنية(١٩).

في بلادنا، يتحدَّد الموقع الطبقي العمودي للمثقف، بواسطة المستوى العِلمي، والمنبِت الاجتماعي، فتتمثَّل النخبة من المفكرين، والكُتَّاب، والمبدعين (بناة الثقافة)؛ أما فئاتهم الدنيا، فتنحصر في صغار الموظفين (ناشري الثقافة). بينما تضم جماعة الوسط كلاً من المهنيين، والمدرسين الجامعيين، والطلبة، وبعض العسكريين. وفي هذه الجماعة،ينهض الوعي الوطني، والميل الديمقراطي للعدالة الاجتماعية. مع ذلك، ثمة ازدواجية المثقف، وتوزُّعه بين الأصالة والحداثة، بين الشعب والحاكم، بين الطبقة التي تحدَّر منها المثقف، وبين الوظيفة التي يشغلها،أوالتي تنتظره(٢٠).

على أن ثمة فوارق بين عموم المثقفين، وبين فئتهم الديمقراطية، الأكثر نضجًا؛ تتمثّل في مشاركة الأخيرة في العمل الاجتماعي غير المستغِل، وفي النضال الجماهيري(٢١).

أما المفكرون، فهم أضيق فئات المثقفين الوطنيين، عددًا؛ وبانفرادهم بصياغة شعارات حركة التحرُّر الوطني، يُسهمون في بلورة أيديولوجية هذه الحركة، عبر تضفيرٍ لا واعٍ للديمقراطية بالاشتراكية البدائية. وقد يصل بعض أولئك المثقفين إلى الاشتراكية العلمية(٢٢).

كما ينفرد المثقفون الوطنيون بميدان الثقافة الوطنية، ونقلها من جيل لآخر، وهم لا يكتفون بالإرث الثقافي، بل يُسهمون في بلورة قيم ثقافية جديدة. دون أن ينفي هذا كله،انحراف بعض المثقفين في مجال الكفاح الوطني. ويبقى شرط تبلوُّر المثقفين الوطنيين كامنًا في مدى التحامهم بالكادحين.

بعد هذا التجريد، ثمة ضرورة للتحديد.

الهوامش

(١) مقدمة ابن خلدون، القاهرة، دار الشعب، د. ت.، ص ٢٢٥.

(2) Tylor، Edward B.1،Primitive Culture،Chapter 1،London، Muray، 1871.

http://www.scribd.com/doc/725118791871-/Edward-Burnett-Tylor-Primitive-Culture-1#scribd

(3) The Shorter Oxford English Dictionary، Oxford، Oxford Press، 3RD، EDN، 1973، P.471.

(4) The Theory and Scholarship of Talcott Parsons،to 1951،Acritical Compantary،PP.15، 48، 57،327.

(5) Worsley Peter(Ed.)،Introducing Sociology، Harmonds Worth : Penguin، 1970، P.24.

(٦) نقلاً عن لطفي الإدريسي، موقع الحوار المتمدِّن، العدد ٢٩٠٣، ٢٠١٠/١/٣٠.

(٧) أنطونيوغرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص ٢١ (مقدمة المترجم).

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٢ – ٢٤.

(٩) المرجع نفسه، ص ٨٠ – ٨١.

(١٠) جاك تكسيه، غرامشي: دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل مخول، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٢، ص١٦٢.

(١١) جان مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٥، ص١٧.

(١٢) تكسيه، مرجع سبق ذكره، ص١١٠.

(١٣) د. سمير أمين، تأملات حول دور الإنتلجنسيا في الثورة الوطنية الشعبية، الوحدة (الرباط)، العدد ٦٦، السنة السادسة، آذار/مارس ١٩٩٠، ص٢٧-٣٧.

(١٤) نديم البيطار، العمل الوحدوي الثوري ومُقوِّمات الإنتلجنسيا، الوحدة (الرباط)، العدد الثاني، تشرين الثاني/ نوفمبر١٩٨٤، ص٨٦.

- ـــــــــــــــ المثقف والمجتمع، الوحدة (الرباط)، العدد العاشر، السنة الأولى، تموز/يوليو١٩٨٥، ص٢٣- ٣٠.

(15) Nannheim، Karl،Ideology and Utopia، trans for Germ Lwirth and shills، New York : Aha rvest Book، 1936، P.10، 104، 111، 155، 158، 170.

(١٦) غ.: كيم وآخرون، المثقفون والتقدُّم الاجتماعي، ترجمة شوكت يوسف، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٤، ص ١٦.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٩-٢٠.

(١٨) أمين، مرجع سبق ذكره.

(١٩) كيم، مرجع سبق ذكره، ص ١٥،٢٢،٢٦ -٢٧.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٦-٢٧.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٢،٢٤.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥،٢٣.

لهو الإله الصغير لطارق الطيب: المضمون الذي استدعى الشكل

تحسين يقين

توطئة: من قال إن الجحيم هو الآخرون، نسي أن ما هو أكثر جحيما هو العزلة؛ قالها سارتر ونطق بها بطل مسرحيته «لا مخرج»، غارسين، لا للتأكيد على المضمون، بل للبحث عن عيش مشترك مقبول، حتى لا يظل الآخرون جحيما. في المسرحية ثلاث شخصيات رجل وامرأتان في الجحيم. وصلوا واحداً بعد الآخر ليجدوا أنفسهم في غرفة فرشت بأثاث قديم وقبيح. في البداية شعروا بالراحة؛ فقد توقعوا وسائل تعذيب وفحم مشتعل. ثم أدركوا أنه لم يكن ثمة مرايا ولا كتب ولا فراشي أسنان ولا ما يمضون وقتهم به، فانشغلوا بأنفسهم، بإزعاج بعضهم بعضا، فكان ذلك فعلا هو عذاب الجحيم!

تطرف سارتر في شخصياته، فاختارها غير سوية؛ فغارسين جبان يريد أن يبدو كبطل. إيستل نرجسية تحيا من أجل أن يشتهيها الرجال. إيريس سحاقية تحب أن ترى الآخرين يعانون. إنها أول من يدرك ورطتهم، فهي تقول: «كل واحد منا هو جلاد الاثنين الآخرين».

كتب سارتر «لا مخرج» عام ١٩٤٣، إبان الحرب العالمية الثانية، في سياق نفي المذاهب لبعضها، والنزاع على المصالح، ولم تمض سنوات حتى تجمع المتنازعون في تعاون أوروبي واحد.

بعده ب ٧٨ عاما، يكتب الروائي العربي طارق الطيب رائعته «لهو الإله الصغير»، في زمن تستمر فيه العنصرية والنفي، على مستوى الفرد والجماعة والشعوب، ولعل الكره يتسارع

الى حد تمني اختفاء الآخرين، ولكن ها وقد اختفوا، فهل ستستقيم الحياة فعلا؟!

صوت طارق الطيب العالمي والإنساني هنا، جاء عبر جماليات الرواية المشوقة، ليؤكد أن هناك مجالا للعيش المشترك، وأن «الجنة بلا ناس ما بتنداس»، وأن جحيم الأرض هو العزلة.

سارتر جمعهم معا، والطيب أخفاهم، تلك مفارقة بمضمونين إنسانيين، فـ»من كانت له عين فليبصر» عهدا جديدا.

ماذا يعني أن يتجول شمس في شوارع فيينا وحيدا، إلا من بعض حواس، ونتف من ذكريات مرّت عليه، ما بين فيينا والقاهرة، وضعها محل اختبار، وأسئلة وجودية حن الإنسان وتفاصيل الهوية، بدءا من النفس/الجسد، غير أنه يوحي بذكاء منقطع النظير حول المصير الإنساني، وأن هناك دوما مجال لتحقق القيم النبيلة إن ترك للبشر اختياراتهم/ن!

رواية عالمية، إن تمت ترجمتها، ستكون من بين روايات هذا القرن، بما انفردت به من مضمون إنساني، حضاري، عبر ثوب جمالي مبتكر، عمق المضمون وارتقى له.

الوجود!

الطبيعي والحضاري والإنساني، بدءا من وجوده، كحلم أو فانتازيا، وحيدا، يبحث حتى عن نفسه، وعن البشر، إذ كيف يمكن العيش بدون فهم الذات وتحسسها من الداخل؟ وكيف يمكن العيش وحدنا، وهب فيينا الجنة، (فالجنة بدون الناس ما بتنداس)؟

صحيح أن شمس دعا مرة، ربما في انفعال عابر: «يا رب خذ كلّ هؤلاء البشر في داهية! دعني وحيدًا بعيدًا لا أرى أيّ مخلوقٍ على وجه هذه الأرض. خذهم أخذ الطوفان أو الفيضان بحقّ جاهك يا قادر يا كريم!». ص٣٥، لكن خلال مختبره الطبيعي والوجودي، اكتشف أنه لم يكن يقصد ذلك فعلا، فهناك مجال للعيش معا، فثمة اتساع وموارد تكفي الجميع. (ولا نستطيع عزل دعائه الفردي عن خطاب الكراهية في المجتمعات التي تعاني العنصرية، وعن الصراعات على الحدود والوجود والثروات).

هي لحظات من الصراع لحظات آنية نزقة عنيفة، قد تؤدي الى سلوكيات تعبث بمصير البشر

لحقب قد تطول، فلا ينفع الندم؛ لذلك تعانق الإنسانية العقلانية هنا، في اتجاه نحو السلم الحضاري، الدولي والاجتماعي والشخصي؛ حيث يصعب تنحية البعد الرمزي في رغبة الأب راني بإنجاب طفل ذكر، عن دلالات الطاقة الذكورية، بما تحمله له من اختيارات مواجهة، على نقيض الطاقة الأنثوية بما تفيض به من دلالات الحياة والخصوبة والسلام، حيث لا يكون اكتشاف شمس لجسده الأنثوي هنا اكتشافا بيولوجيا أبدا، كما أدعى، بل اكتشافا إنسانيا، بما يمكن أن توفره حاضنة الاختيار الحر، من ميل الإنسان الفطري نحو السلام. وهنا من خلال ارتداء الفستان، يستعيد بقية حواسه.

لعل خيط ارتباط (الذكورية، والبطريركية الأبوية) هنا بالسلطة والصراعات كان غير مرئي تماما، لاختيار الكاتب أسلوب الإيحاء، لضمان تعميق الفكرة، بالبعد عن أية مباشرة ممكنة، حيث تتجلى إشكالية الحياة من البيت، اجتماعيا، داخل المجتمع الذكوري، الى ما هو أرحب، ما بين طرفي نقيض، بما يختاره الذكر، بدلالاته الاجتماعية والحضارية والوجودية خصوصا في ثيمة الصراع، وما تختاره الأنثى بدلالاتها، وما تختاره من تجنب الصراع، لصالح ضمان مستقبل سلام لأبنائها. وهنا يتجلى ذلك ليس في التربية في المحيط الصغير داخل الأسرة، بل يمتد الى التربية بمعناها الواسع، وارتباطها بمراكز القوة في نظم الحكم:

«ثلاثٌ كنّ يهتممن بي في صغري: أكبر أخواتي (نور) وخالتي (بَلسَم) وشخصيّةٌ ثالثةٌ تلوح لي من بعيدٍ ولا أستطيع الإمساك بملامحها أو القبض على اسمها. لأسبابٍ كثيرة كان هذا الحشد يلتفّ حولي ويعاملني معاملةً حنونًا. ربّما بسبب يُتْمي، وربّما لتعليمات أبي الذي خصّص لي من يهتمّ بي، وجعل لي من قبلُ مَن ترضعني. قيل إنّ جارتنا عِطاف هي التي أرضعتني. خالتي كانت على الدوام بمنزلة أمّي، لم أعرف غيرها أُمًّا، رغم أنّ قلبي كان يميل مَيْلًا جارفًا إلى عِطاف كلّما رأيتها ورأيت نظرة عينها الأسيانة الدامعة.

هذا الالتفاف الأنثويّ الكثيف بطّن روحي ووجداني بحالةٍ متناقضةٍ من الدعة والميوعة، وبنوعٍ آخر من شعورٍ غريبٍ كان عليّ أن أتباهى بصفاته الذكوريّة التي خلعوا تاجها عليّ في كلّ مناسبةٍ. أبي كان صارمًا تجاه تلك الرخاوة وطراوة المعاملة من نساء العائلة. من ناحية

أخرى كان ينصفني بأنّني لا أخطئ أبدًا، فكان حقّ أخواتي يضيع في أيّ كذبةٍ أختلقها ضدّهنّ أو أيّ مشكلةٍ أثيرها معهنّ؛ لأنّي كنت دومًا إله أبي الصغير ودومًا على صوابٍ». ص١١١

بمعنى: إن صرامة الأب تأتي، من منطلق، تهيئة الابن، لما يتوقعه من صراعات تحتاج صرامة في التربية.

وهنا، ثمة مفارقة تربوية نفسية درامية، مرتبطة بهذا التناقض، خارج الاختيار الإنساني الحرّ والتلقائي غير المتكلف، تتجلى هنا كاشفة فعلا عن بعد رمزي عميق لدى «شمس»:

«نسي شمس كثيرًا من الأحداث والشخصيّات والمعارك التي خاضها مع الآخرين، ولم ينسَ صراعه المديد بين جسمٍ يسير في اتّجاه، وعقلٍ وهوًى يسيران في اتّجاهٍ مخالفٍ.» ص١٩٦.

ثمة بعد جمالي يتم توظيفه لخدمة الفكرة هنا، من خلال تزيين أخواته له، ووضع أحمر الشفاه له. لكن في تأمل تلك الصورة، سنجد أن فعل تزيين الذكر هنا، هو من باب تمرد الأنثى على دلالات الذكورة (الفارغة)، فليس هو من باب الدلال واللعب النسوي مع الطفل، بل يتجاوز ذلك رمزيا، الى معنى استرداد الطاقة الأنثوية في الحكم بشكل عام، قبل الانقلاب الذكوري. إن فعل النساء والفتيات مع الذكور ما زال موجودا، لضمان جذبهم للأم-الأنثى، بما تمثله من سلام بعيدا عن التنازع والصراع. او لعله حقن الذكور بجماليات ومضامين سلمية، حتى إذا اشتبكوا، يتم ضمان الحد الأدنى من العيش المشترك. في الكثير من المجتمعات، (وهذه تحتاج لدراسة معمقة) ما زالت الفتيات، ربما في اللاوعي أو تقليد الأمهات والجدات، يلعبن اللعبة نفسها من أخوتهن أو أقاربهن، أو أولاد الجيران، بل ويمتد ذلك إلى تعاملهن مع عالم الدمى، مما كان يغيظ الكبار من الذكور، في حين يثير ذلك ابتسامات النساء، إن لم يشاركن في ذلك فعلا. وقد ظلت الإشارات الأنثوية على مستوى الملابس والعطور وأدوات التجميل في أجواء الرواية، بما يعمل ذلك خيطا ناظما آخر للأحداث.

لذلك، فإن المبالغة في تعنيف الطفل يقود الى التبول الليلي اللاإرادي، (في الرواية إشارة لذلك)، في إيحاء الى ان حرية الاختيار التلقائي تخلق سكينة واستقرارا نفسيا لهم.

رائحة البول ورائحة الفواكه والخضار المتعفنة، «حلّ أنفي محلّ أذني. تحولْتُ إلى حاسة الإنصات للرّوائح» ص٧٥، إيحاء نقدي، تجاه سلوك البشر اجتماعيا، (قمع الذكور) وتجاه البشر في العلاقات الدولية، (خراب الممتلكات والثمار). ثمة رائحة كريهة للاستبداد والحروب، وكلاهما يأتيان من عالم الذكور.

اختبار الحقيقة ما بين الممكن من الحب، والسلام، تمضي رحلة مينا من ميدان التحرير وميادين فيينا؛ وما بين خلاصه، وخلاص مجموعته الصغيرة، ممن يعشق ويحب، بكل ما يحمل ذلك من دلالات إنسانية، فرديا وعاما.

قضايا الإنسان والمواطن:

ما مضى هو جوهر السرد، وهنا، سنجد أن رموز الحياة اليومية، التي صاحبت شمس، في تجواله وحيدا، إنما تشكل القضايا الإنسانية، أي هنا يعزف الراوي على اللحن الرئيس، على النحو:

بدءا بثنائية الموت والحياة، وما إذا كان سببا في موت امه عند ولادته، وما فيه إشارة لجنس المولود، ودلالة المجتمع الذكوري، عبر إشارات منثورة خلال الرواية، لكنها تتجلى في الصفحات الأخيرة، وبالطبع تعلقت برغبة الأب بولد، ولو على سبيل الأداء بأن المولود ذكر: «همس لها أن تُشيع في الناس أنّه قد رُزِق أخيرًا ولدًا، مهما يكُن نوع المولود، فإن أَنزلَتْ إرادة الله ذكرًا فمَرحَى به، وإن خلقها أنثى، فلتصمت القابلة أبد الدهر، ثمّ أضاف إليها عطاءً رابعًا ليربط لسانها. ص١٩٧. وهنا ثمة ذكر لتاريخ الأسرة، حيث الفخر بأن الجد كان طبالا في الفرقة الملكية، محل شك، وما رمز له الرواي هنا للطبقية في المجتمع.

من القضايا المثارة خلال محطات تنقله وتجواله في فيينا: الحرية (التنقل)، والتملك (السوبرماركت)، والأمان (الباب)، ونظام المرور، ونظام الحكم من خلال تراث القصر، والعيش المشترك، موظِّفا الحديث عن فيلم cast a way، وكفاية الموارد (تعفن الخضار والفواكه واللحوم)، التاريخ الحقيقي (التوثيق)، والتي تعني التحري والتدقيق والشك في

الرواية على مستوى ذاته وأسرته، وربما تتجاوز ذلك للشك بالسرديات التاريخية. كذلك العنصرية «عُد إلى بلادك!». ص٣٠

وصولا الى الأسئلة أو التساؤلات الوجودية في الصفحات الأخيرة، والتي توجها بالتساؤل عن الاختيار:

«هل يمكن أن يطلب منّي أنا الضعيف الفقير أن أعبده وأتذلّل له، وأن أبذل القرابين من أجله بحجّة أنّ هذا كلّه اختبار الدنيا وفي الآخرة الجزاء؟ ص ١٨٦

وقد بلغ قمة التساؤل الفلسفي الوجودي باستخدام الفانتازيا الرمزية-الفلسفية الوجودية، حين رأى أن ما يحدث كان بسبب لهو الإله الصغير «لاهي»، الذي استجاب عابثا(لاهيا) بفرح طفولي، لدعاء متسرع غير جدي: «يا رب خذ كلّ هؤلاء البشر في داهية...» فأخفى البشر، ولم يكتف بذلك فقد أخفاه عن ذاته، كما سطا على ذاكرته وحواسه، فلا يكاد يرى انعكاس صورته في المرآة، ولم يبق له غير بعض الأوان والحروف، والشم؛ في إيحاء إلى السيطرة القدرية على الإنسان. ولذا نسبت الرواية له.

الشكل الفني:

تجلى السرد عبر تعددية السارد، والمسرود عنهم بشرا وأمكنة، وقد جاء ذلك عبر اقتراحات، بسبب موضوعي، وهو عدم التمكن من الذاكرة/التاريخ تماما.

فكما أن هناك ساردين ثلاثة، فإن هناك ثلاثة مستويات مسرودة متوازية ومتقاطعة، عن الأمكنة والأزمنة، على النحو:

أولا: على مستوى الساردين

سنلاحظ شكلانيا، أن الروائي هنا أختار نوعين من حجم الخط، واحد للمتكلم بالحجم الكبير، أي لشمس، والثاني للساردين الآخرين.

وهنا، سنجد تعددية أصوات الساردين، قد جاءت على شكل الأسطورة أو الفنتازيا، حيث

يروي المتكلم، ثم يروي كل من الكاشف والعارف، كساردين متخيلين، حتى أن العارف يكرر عبارته: «العلم عند الإلَه الأعلَى ولي حقّ الكشف والتصحيح؛». وقد منح ذلك حيوية للسرد عبر المزاوجة ليس في الأصوات، بل بالعوالم العادية والطقسية المتخيلة.

لعبة سردية، عبر تناوب الروي، وتعديل السرد أو تصحيحه، ما بين الكاشف في علوه والعارف البشري كوسيط بين عالمي السماء والأرض، كأننا إزاء تقصٍّ وبحث وتنافس خفي، حول من يعرف أكثر، عكست من جهة أخرى حالة تنافس آخر في عالم الآلهة، على تفاوت قدراتها هي الأخرى، ما بين «باه» الإله الأكبر الذي منح الأخوين من صنعه: «أولاهي» (حكيم الكون) و»شاتان» (غويّ الكون)، «مقدرة فوق كلّ خلقه»، يستعينان بها دون الرجوع إليه، قبل أن يخضعها لاختبار «الظاهر» بينما احتفظ بـ «الباطن» له. أما أولاهي»، وبعد موافقة «باه» على طلبه، يرتبط بـ «هايا» وينجبان «لاهي» الصغير، بينما طلب «شاتان» من صانعه أن يمنحه «فتنة وبهاء يستعين بهما على قضاء مهامه في الإغواء».. ومع الوقت، يحدث تقارب ما بين «شاتان» (غويّ الكون)، و»لاهي» ابن شقيقه «أولاهي» (حكيم الكون)، ليعبث العم وابن الأخ «لاهي» (الإله الصغير) بالمصائر.

تراتبية وتنافس الساردين الكاشف والعارف، تنسجم معها تراتبية أسرة الآلهة التي تقوم بالتدخل بالمصائر لا مجرد السرد، فإذا تذكرنا تراتبية الذكر والأنثى من ناحية، وتراتبية الطبقية من ناحية ثانية، فمعنى ذلك إننا إزاء تراتبية في الحياة والمجتمع والنظم، حيث تمثل الآلهة هنا تعدديات النخب الحاكمة، التي تؤثر فعلا في تحولات البشر والمجتمعات. في حين يمثل كل من الكاشف والعارف مستويات الرواة والمؤرخين والإعلاميين، حسب قربهم من صناع القرار.

فكلٌّ ومجال نفوذه وسيطرته وصوته، بدءا من الطفل والطفلة، الأب، العائلة، المجتمع، والنخب المثقفة والإعلامية، وصولا للساسة، الذين رغم جديتهم الظاهرة، تحركهم رغبات تعبث في حياة المواطنين، أكان ذلك بالتفرقة أو بالتأثير، حتى يهيأ لهم أنهم يختارون، ليكتشفوا بعد حين، أنهم إنما أجبروا على الاختيار. وتلك سادية النظم وأمراض أهل الحكم،

ومن ارتبط بهم من نخب. ولعل الروائي هنا يواصل مشروعه بالتعمق في مسألة المصير، والذي تناوله في روايته المهمة «وأطوف عاريا».

ثانيا: على مستوى المسرود

هناك كما قلنا من قبل، ثلاثة مستويات مسرودة متوازية ومتقاطعة، عن الأمكنة والأزمنة، يمكن للقارئ بناء سردية من النتف السردية المنثورة في جسد الرواية، لحياة شمس في القاهرة وفيينا:

الأول نتف القاهرة: مدرسة الإمام محمد عبده، المذيعة، الأسرة المتوسطة، نظمي المجنون، صافيناز، ابن العم، طقوس الأضاحي، أبناء الشخصيات، طقوس النساء والرجال وأحاديث الجنس.

الثاني نتف فيينا: ظهور وتجوال شمس في مدينة فيينا وقد اختفى منها كل البشر والكائنات، (يلفت طارق الطيب إلى أن الرواية كانت منتهية في يناير من بداية هذا العام ٢٠٢٠، وقد ساعدت ظروف جائحة الكورونا على تسهيل كتابة بعض الأحداث الضرورية في مدينة فيينا حين خلت بالفعل من البشر لساعات وأيام في العديد من أماكنها-الدستور الثلاثاء ٢٧/ أكتوبر/٢٠٢٠)

تظهر أمكنة: ملجأ، مدرسة موسيقى، متحف نمساوي ، المسرح، المترو، الدانوب، الملاهي.

وبالطبع ثمة اختلاف وتشابه بين العالمين، أكان ذلك في المستوى الحضاري، أو الخصوصيات وأثر ذلك على وجود العنصرية والاستعلاء.

الثالث مستوى ايهامي: عبر رحلته في القصر، والوجود من منظور فقد معظم الحواس.

وتجلت في سردية شمس سردية الشرق ممثلاً بمصر والغرب ممثلا بفيينا، أي اجتمع الشرق والغرب فيه.

ولعلنا هنا نشير بوضوح إلى وجود حاسة الشم هنا، التي يندر وجودها في الرواية العربية: «حلّ أنفي محلّ أذني. تحولْتُ إلى حاسة الإنصات للرّوائح» ص٧٥.

كما نشير أيضا الى تطهر ما يتعلق بتصالحية شمس، من خلال إيراد حادثة التعمد بمياه النيل، كجزئية ذكية، تذكّر بالخلاص الديني القديم، والخلاص في العهد الجديد.

وأخيرا تكشف لنا روايات طارق الطيب على تميزه بتكوين ادبي فني تشكيلي وتاريخي عربي وعالمي، أضفى حيوية على الرواية لديه، شكلا ومضمونا.

لوحة الغلاف: الصبي الصغير

«مانويل أوسوريو مانريكي دي زونيغا هي صورة كبيرة بالحجم الكامل، رسمها الفنان الإسباني في الفترة ما بين ١٧٨٧-١٧٨٨ فرانسيسكو جويا. يصور صبيًا يبلغ من العمر ثلاث أو أربع سنوات ، يقف بملابس حمراء مع طيور وقطط. ترمز الطيور المحبوسة إلى الروح البريئة، وقد تكون القطط قوة شريرة. على سبيل المثال ، يُظهر Goya قطة بين المخلوقات في نوم العقل ينتج الوحوش، جزء من النزوات. «ويكيبيديا

تنسجم اللوحة مع مضمون الرواية، تم اختيارها من قِبَل الروائي كغلاف بذكاء وإيحاء بصري وفني وتاريخي وفلسفي عال.

*طارق الطيب، روائي وقاص وشاعر، من مواليد القاهرة باب الشعرية عام ١٩٥٩من أب من أصول سودانية وأم من أصول مصرية. انتقل في عام ١٩٨٤ من القاهرة إلى ڤيينّـا حيث أنهى دراسته العليا وحصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٩٧ من جامعة الاقتصاد في ڤيينّـا، وهو يعيش الآن في ڤيينّـا وفي الريف النمساوي، ويعمل إلى جانب الكتابة الأدبية بالتدريس في ثلاث جامعات بالنمسا.

نشر حتى الآن ١٥ كتابا: خمس روايات ومجموعتين قصصيتين وخمس مجموعات شعرية ومسرحية واحدة وكتاب في السيرة الذاتية وكتاب في المقالة.

**صدرت الرواية عن دار مسكيلياني للنشر، في تونس في ٢٠٢١، وتقع في ٢٠٤ صفحات من القطع المتوسط، وصمم غلافها الشاعر محمد النبهان.

القدس في الشعر العالمي

إعداد وترجمة: الحسين خضيري

يشتمل هذا الملف الذي أعده الأديب والمترجم الحسين خضيري على قصائد لشعراء من العالم حول القدس، المدينة التي أنشأها اليبوسيون العرب وحملت اسم يبوس نسبة اليهم، و"أورسالم" أو الاسم الكنعاني "أور شاليم"، الذي يعني مدينة السلام حيث كانت محطة تلتقي فيها القوافل وتتقاطع الطرق.

كانت القدس وما زالت ملهمة للشعراء على امتداد العالم وعلى اختلاف عقائدهم، جمال تكوينها الطبيعي الآسر، وتاريخها الذي يحمل اسئلة البشرية والطبقات الحضارية العميقة التي عبرها الوعي الانساني.

بستعرض هذا الملف الصغير نصوصا لشعراء تعكس رؤية المدينة من زوايا مختلفة وثقافات متنوعة

أمثال الشاعر الإنجليزي ويليام بليك, والشاعرة الفلسطينية/ الأميركية ناعومي شهاب ناي, والشاعر الإنجليزي اللورد بايرون, والاسكتلندي تشارلز ماكاي, والأميركية كاثرين ييتس, والكنسي الإنجليزي جيريمي تايلور, والعربي المغاربي محمد الصبَّاغ, والإنجليزي سيدني تومبسون دوبيل, والأسترالي ديفيد كيج, والفلبينية إليزابيث باديللو أوليسين, والجنوب إفريقي جيرت ستريدام, والروسية ليزا صد, واليونانية صوفيا كيورجلو, والأميركي آلان ستاربوك.

يقول خضيري في مقدمته شارحا التنوع والاختلاف في بعض هذه النصوص التي أعدها وترجمها: "... لا أكذبك أيها القاريء الكريم, تملكتني عواطف متشابكة أثناء قيامي بترجمة هذه النصوص والقصائد, تراوحت ما بين الشجن والشوق والغضب بل والحنق أحيانًا على كل الأصوات التي تمادت في عدائها لكل ما هو عربي وإسلامي, وجنحت إلى طمس هوية مدينتنا وتهويدها بكل ما يحمل من جورٍ وضلال.

تبقى هنالك أصواتٌ معتدلة نادت وماتزال بوجوب السلام في مدينة السلام, ورأت أن الحق العربي فيها يجب أن يسود, وقد رأت بعض الأصواتِ الحق للطوائف الثلاث التي تضم المسيحية والإسلامية واليهودية في الأماكن المقدسة بالمدينة."

أورشليم الجديدة

ويليام بليك

وهذه الأقدام

هل سارت

على جبال إنجلترا الخضراء

في الزمن العتيق؟

وتُرى رأوا حملَ الله

فوق مروجها المبهجة؟

وهل أشرق وجه الإله

فوق تلالنا ذات الغيوم؟

وهل بُنيت ها هنا أورشليم

ما بين هذي المطاحن الشيطانية؟

إليَّ بقوسي الذهبي الحارق!

إليَّ بأسهم رغبتي!

إليَّ برمحي! أوه أيتها السحبُ, انبسطي!

إليَّ بعربتي النارية!

أنا لن أنثني عن معركتي العقلية,

لا وسيفي لن ينام في يدي

إلى أن نبني أورشليم

في إنجلترا الخضراء والأرض المبهجة.

* ويليام بليك (بالإنجليزية: William Blake) وُلد في ٢٨ نوفمبر ١٧٥٧ وتوفي في ١٢ أغسطس ١٨٢٧, شاعر إنكليزي ورسام, يعد أول شاعر رومانسي في إنجلترا، كانت تُعد أعماله غير ذات أهمية، وأحياناً كانت تحُتقَر بوصفها أعمال مجنون، لكنها اليوم تعد علاماتٍ فارقة في الشعر والفنون البصرية لعصره.

أورشليم

ناعومي شهاب ناي

”لنكن الجرح نفسه إذا ما كان علينا أن ننزف.
لنقاتل جنبًا إلى جنب, حتى لوكان العدو أنفسنا:
أنا لك, وأنت لي.“
تومي أولوفسون, السويد

لستُ معنيًا
بمن عانى أكثر.
إنني معني بالناس
تسموعلى المعاناة.

حين كان أبي صبيا
أصابه حجر في رأسه
لم ينمُ الشعر فيها.
تحسست أصابعنا البقعة الواهنة
وأُحجيتَها: الولد الذي هوى يقف.
دلو من الكمثرى
يرحب به في مدخل بيت أُمه
الكمثرى لا تبكي,

قال بعدها صديقه الذي قذف الحجر

أنه كان يستهدف طائرًا

وراح أبي يمدُّ جناحيه.

كلٌ يحمل بقعةً واهنة

نسيت حياتنُا منحنا شيئًا ما

رجل يبني منزلًا ويقول,

"أنا مواطن الآن"

إمرأةٌ تخاطب شجرة

بدلًا من ابنها

ويأتي الزيتون.

قصيدة طفل تقول,

"لا أحب الحروب,

إنهم ينتهون إلى حطام.

هو يرسم طائرًا بجناحين

وسيعين بحيث يغطيان سطحين

في آن.

لِمَ نحن بطيئون جدًا؟

عن الصيدليات يبحث الجند,

ينشدون الحبوب الصغيرة البيضاء كي يظلوا ساهرين

إذا ما أمِلتَ في خفَّةٍ رأسك

فإن هذا سخيف.

ثمَّةَ مكان في عقلي

حيث البغضاء لا تنمو.

ألمس أُحجيته: رياحٌ وبذور.

ثمة شيءٌ في نومنا يوخزنا

فات الأوان, كل شيء سوف يأتي.

* ناعومي شهاب ناي, ولدت في ١٢ مارس ١٩٥٢ هي شاعرة وكاتبة أغاني وروائية فلسطينية. ولدت في سانت لويس، ميزوري لأب فلسطيني وأم أميركية.

اهبط إلى مدينتك أورشليم, أيها الرب

جيريمي تايلور

اهبط إلى مدينتك أيها الإله!
صغارها المؤمنون يبكون معا,
وبصوتٍ واحد,
أقبل, أقبل منتصرًا! اشهد رقادنا
رغباتنا المذنبة وإرادتنا المغرورة في طريقك!

ممهدةٌ طريقك, أيها الرب- دروبك مستقيمة,
الآن بانتظار عودة أقدامك الجميلة:
نصغي لوقع أقدامك ونهلل لك

مرحى, مرحى بك في قلوبنا, هنا
لك معبد أيضًا, وممتليء أيضًا
مثلما صهيون, مفعمٌ بالمذنبين
إلى متى سيظل اللصوص فيه؟

ادخل وطاردهم قُدُمًا, ونظِّف الأرض منهم
دمِّر قوتهم, حتى تنهكهم
انتهك هذا المكان المقدس

الذي اخترته لتضع وجهك.

حينئذٍ إذا خَرِسَت ألسنتنا الحادة
في مديح نصرك المنتهي
ستبكي أحجار المعبد وتردِّد عاليًا
المجد لله! وترحب بمجيد خطاك!

* جيريمي تايلور (١٦١٣ - ١٣ أغسطس ١٦٦٧) رجل دين في كنيسة إنجلترا وحقق شهرة ويُعرف أحيانًا باسم "شكسبير الإلهيات بسبب أسلوبه الشعري في التعبير، وغالبًا ما يتم تقديمه كنموذج لكتابة النثر.

أورشليم- أُمةٌ في غير موضعها

محمد الصبَّاغ

تائه ما بين حكمة الشرق والأكاذيب
ما بوسعك أن تتحدث لغتي, لكن بوسعي أن أقرأ العيون
محيطٌ من النجوم يموج في سماواتها
وشمسه تُذيب, في فؤادي, كل تلك الثلوج

أيها المسيح حين تأتي
على كل هذي الشياطين سوف تفر
وستعود مملكتي إلى السماء
لكن كي ترى اللوتس, كان عليك رؤية العاصفة

إيه مُخَلِّصي, ليس بوسعهم الانتظار,
كتابك المقدس, الفرس الأبيض أو القدر
أنزل نجاتك الآن, تأخَّر الوقتُ بالفعل
لقد زرعوا زيتونهم, لكن يستغرق وقتًا كي نجني

مُمسكًا بيمامةٍ بيضاء والبندقية
إن لم تنطلق الأُولى, هل للثانية أن ترمي؟

* محمد الصباغ (ولد سنة ١٩٣٠، تطوان - توفي ٩ أبريل ٢٠١٣، الرباط) شاعر مغربي، عضو مؤسس لاتحاد كتاب المغرب, عمل رئيسا لتحرير عدد من المجلات, وملحقاً بوزارة الدولة للشؤون الإسلامية, ورئيساً لقسم الدراسات العربية, ولقسم الآداب بوزارة الثقافة, ومديرًا لديوان وزير الشؤون الثقافية ورئيساً لقسم المكتبات بنفس الوزارة, ومن أعماله ديوان شجرة النار الذي تُرجم إلى الإسبانية, ورواية اللهاث الأخير(المترجم).

أورشليم

سيدني تومبسون دوبيل

إذا ما أعاد الرب الموتى للحياة,

هل سيمر بالأسرى

والقيود التي لا تُنسى؟

فوديسي Fudcea أُخذ أسيرًا! لم يُذبح-

ولُعنَ لا ليمت, لا ليمت؟

ثم أتى من أزمنتك, أنت حرٌ!

عِش ولكن إغريقيًا في الترموبيل العتيقة[٦٩]

واليونان آمنة! مظلمًا يقف المصير الشمالي

لدى باب أوروبا المفتوح, عند إيماءتها

كي تعبر هذي الفجوة مائة أُممٍ تترقب.

ماذا! أبالحربة سوف نلقاها؟

بينما الغرب يضع الشمس ما بين البحر والسماء

دعونا نقيم في هذه البوابة العظيمة

خرابك, يترك مأساةً تلو مأساة

قابلي قدرًا وراء قدر,

واملأي الفجوة بالرب.

* وُلد في إنجلترا وكان والده تاجرًا للنبيذ, ويُعدُّ سيدني مُصلحًا سياسيًأ, تلقَّى تعليمًا خاصًا ولم يلتحق بالمدرسة أو الجامعة (المترجم).

لم أكن في أورشليم

ديفيد كيج*

لم يخبرني أحد أن ذلك كان سهلًا
لم يخبرني أحد أن هذه الحياة
ستكون فرحة وسعادة فحسب
ولن يعوزها كفاح.

لم يخبرني أحد أن ذلك كان سهلًا
لم يخبرني أحد أنه كان نسيمًا
دونما متاعب في الرحلة
وأن أفعل مثلما أهوى.

لم يخبرني أحد أن مستقبلي سيكون مضطربًا
أكثر من ماضي
حيث صغيرًا كنت وإيجابيًا
وعشت كل يومٍ
وكأنه الأخير.

ما من أحدٍ أخبرني
تلك السحب السوداء

لن تتبعها سماواتٌ زرقاء
لأنني بالله أؤمن
ولأني لن أخفق.

ما من أحدٍ أخبرني أن تلك الظلمة
يومًا ستطرق بابي
ما من أحدٍ أخبرني أن حالي
مؤمِلةً لن تكون

ما من أحدٍ أخبرني,
ما من أحدٍ أخبرني

وأتذكر ماضيَّ
حين تلك الغيوم احتشدت
ثمَّ أظلم كل شيء.

ما من أحدٍ يراني,
ما من أحدٍ يراني
ولا أتساءل لِمَ
ببساطةٍ لأنني فيروس
يجعل المصاعب تتضاعف.

حينما أراك, حينما أراك

حين يخبيء شمسَك ظلي

انظري إليَّ كما أنا

لا مثلما فعلت.

حين تريني, حين تريني

وتتساءلين أين كنت

لم أكن في أورشليم

لكن في مكانٍ ما ما بين بين.

* شاعر أسترالي وناشط من السكان الأصليين, يؤمن إيمانًا راسخًا بالعدالة الإجتماعية, خريج جامعة أندروز بالولايات المتحدة الأميركية (المترجم).

أدخل إلى أورشليم يا يسوع

إليزابيث باديللو أوليسين

نعبدك يا يسوع,
أقبل إلى أورشليم.
أدخل إلى قلوبنا
حيث البغضاء والمرارة
بوسعها الاختباء والازدهار
قاطعة بتلات الحب.

نعبدك أنت يا يسوع,
تعالى إلى أورشليم.
أدخل إلى حياتنا العائلية
حيث الحب والإخلاص
يُمكن أن يختنقا
بشوك الخوف والشك.

نعبدك أنت يا يسوع,
تعالى إلى أورشليم.
تعالى إلى أماكن عملنا
حيث الإجهاد والسأم

قد تلتهم الخيبة

بهجتنا وطاقتنا

نعبدك وحدك يا يسوع,

تعالى إلى أورشليم,

أدخل إلى كنائسنا, معابدنا,

المساجد والهياكل

حيث القوى تتنازع

وأهواؤنا تعمينا

عن طريق الرب

تعالى إلى أورشليم, يا يسوع,

في أحد النخيل هذا.

* شاعرة فيلبينية, تعيش في الدانمارك,وتحاول الحفاظ على لغتها الأُم, تكتب الشعر والنثر, بالإنجليزية, تعمل معلمة وتعشق الرسم وتحرص على إظهار قصائدها في لوحاتها (المترجم).

أورشليم

جيرت ستريدام

مدينتك العتيقة نحو التل تمتد
حيث مبعثرةً ترقدين
بمعبدك الذي أطلالًا أضحى
من فيالق الرومان
وما تزالين البقعة التي
تكلَّلَ الرب بالأشواكِ فيها
من قِبَلِ رجال آثمين,
لم يَرَوه ربًا لهم
وأنتِ الآن مقتسَمة
بين اليهود والعرب.

وأنا أترقب نزول أورشليم الجديدة
مدينة بيد الله بُنيت
ممهدةٌ شوارعها بالذهب
والأكثر مجدًا
تلك العتيقة.

* ولد جيرت ستريدام عام ١٩٦٤ في جوهانسبرج بجنوب إفريقيا. حصل على شهادة الثانوية العامة وبعد ذلك حصل على درجة البكالوريوس في إدارة الأعمال من جامعة أندروز بالولايات المتحدة الأميركية.