دراسة

هنيدة غانم (*)

ما بين النكبة والنكسة: تحولات الخطاب الجمعي- السياسي للمثقفين الفلسطينيين في الداخل

مدخل

تدرس هذه المقالة تحولات الخطاب الجمعي السياسي بين فلسطينيي ٤٨ منذ النكبة وحتى مطلع الثمانينيات، وذلك من خلال تحليل مقارن للنصوص التي كتبها مثقفون وشعراء في تلك الفترة من القرن المنصرم.

وفيما تظهر المقالة أن الفترة الأولى تميزت بهيمنة خطاب أصلاني متمركز حول قيم الوطن والمقاومة والتحرر مقابل هامشية خطاب الدولة والمواطنة الذي انتجه المثقف– السياسي، فإنها تظهر أيضا أن هذا الخطاب بدأ ينزاح تدريجيًا بعد النكسة باتجاه حيز المواطنة والدولة من خلال تبني لغة خطابية تشتبك مع الدولة من داخلها وليس من خارجها، وتعتبرها ساحة للفعل السياسي والتأثير.

وقد أنتجت حالة الانزياح هذه توترا بنيويا في الخطاب الفلسطيني في الداخل جعله يتأرجح بين الخطاب الأصلاني التحرري الذي صاغه المثقف–الشاعر، وبين خطاب المواطنة والدولة الذي وضع أساسه المثقف السياسي، ولم يَحِن الوقت للتوفيق بين صيغ المواطنة والوطن عمليا إلا مع نهاية عقد الثمانينيات ومطلع عقد التسعينيات من القرن الماضي، عندما شرع بعض المثقفين الفلسطينيين في إسرائيل في طرح صيغ تمكّنهم من التغلب على حالة الإقصاء هذه، كان أبرزها المطالبه بتحويل إسرائيل إلى دولة مواطنيها، ونزع طابعها «الصهيوني» والاقصائي كأداة لنزع الاستعمار عنها وتطبيعها.

ويمكن الإشارة إلى ثلاثة عوامل أساسية لعبت دورا في هذا التحول:

أولا: هيمنة المثقف– الشاعر في المرحلة الأولى مقابل بدء ظهور المثقف الأكاديمي في المرحلة الثانية التي بدأت

(*) المدير العام للمركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية– مدار.

تظهر قراءة الخطاب الثقافي الذي هيمن في العقدين الأولين بعد النكبة، تمحوره حول قيم الوطن والأرض واستخدامه «ابستمولوجيا» أصلانية متجذرة بالمشهد الوجداني للجماعة، فيما غابت عنه قيم المواطنة ومفاهيم «المساواة»، ولم تحضر تمثلات الدولة إلا باعتبارها تجليات الآخر المستعمر والمعتدي. وقد لعب المثقف- الشاعر دور الوكيل الأساسي لإنتاج هذا الخطاب ونشره من خلال إنتاج النص الشعري الذي أنتج سردية جماعية تحكي عن ماضي الجماعة وعن حاضرها وترسم مستقبلها المأمول.

بشكل خاص في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات.

ثانيا: تحول إسرائيل تدريجيا من دولة في مرحلة «التأسيس» إلى دولة «ممأسسة»، أو انتقالها بوحي والتر بنيامين من حالة العنف المؤسس الذي يكون خارج النظام من أجل إنتاج نظام ما إلى حالة العنف الحافظ حيث يتم استخدام العنف المنظم من أجل المحافظة على النظام الذي تم إنجازه واقامته. إذ إن إسرائيل التي اقيمت عام ١٩٤٨ استمرت في التصرف وفق عقلية الييشوف سواء في تعاملها مع ذاتها أو ومع العرب على الأقل حتى منتصف العقد الثاني، وكانت جميع سلوكياتها السياسية والعسكرية والاقتصادية تهدف إلى «بناء» الدولة وإلى تأمين وجودها، لكنها بعد أن اكتسبت الثقة بوجودها عسكريا واقتصاديا، بدأت تتحول من عقلية الييشوف إلى عقلية الدولة، وهو ما تم التعبير عنه أولا برفع الحكم العسكري عن الفلسطينيين عام ١٩٦٦، وتم تعزيزه ثانيا بعد هزيمة الدول العربية عام ١٩٦٧ وتحولها إلى «قوة إقليمية» . وقد كان من نتائج هذا التحول تزايد «قبول» العرب كجزء من المشهد السياسي الداخلي، وكجزء من مكونات المواطنة، حتى وان كانت تسعى الى إخضاعهم وقد شجع هذا التغير العرب من جهتهم إلى التعامل مع المواطنة بمزيد من «الجدية».

ثالثا: الآثار الاستراتيجية المرتبطة بالنكسة وإفرازاتها.

سأركز في هذه المقالة على العاملين الأول والثالث. وسأبدأ في الجزء التالي من المقالة بإعطاء لمحة عن أسباب هيمنة الشعراء على إنتاج خطاب الهوية والوقوف على العلاقة بين السياق الذي نشأ فيه المثقفون وعملوا وبين خطابهم، ثم سأتطرق إلى بعض النماذج الشعرية التي تمثل هذا الخطاب، وسأنتقل بعدها إلى تحليل بعض أشكال الخطاب التي نشرت في السبعينيات والوقوف على الاختلافات والإزاحات التي أدت إلى ظهور خطاب المواطنة وإلى تحول الخطاب الفلسطيني في إسرائيل من خطاب أصلاني متمحور حول الوطن والتحرر إلى خطاب مواطنة ومساواة.

١٩٤٨-١٩٦٧: هيمنة المثقف الشاعر

تظهر قراءة الخطاب الثقافي الذي هيمن في العقدين الأولين بعد النكبة، تمحوره حول قيم الوطن والأرض واستخدامه «ابستمولوجيا» أصلانية متجذرة بالمشهد الوجداني للجماعة، فيما غابت عنه قيم المواطنة ومفاهيم «المساواة»، ولم تحضر تمثلات الدولة إلا باعتبارها تجليات الآخر المستعمر والمعتدي. وقد لعب المثقف– الشاعر دور الوكيل الأساسي لإنتاج هذا الخطاب ونشره من خلال إنتاج النص الشعري الذي أنتج سردية جماعية تحكي عن ماضي الجماعة وعن حاضرها وترسم مستقبلها المأمول.

وقد انتشرت بعض الأشعار التي كتبت في هذه الفترة، وتحولت إلى جزء من تراث المقاومة الشعبي المغنى في الداخل والشتات.

لا بد من الإشارة هنا إلى نقطتين أساسيتين:

أولا: كان أغلب الشعراء الذين أسهموا في إنتاج هذا الخطاب من المحسوبين على الحزب الشيوعي (محمود درويش، سميح القاسم سالم جبران توفيق زياد) في مقابل قلة ممن انتموا إلى تيارات أخرى (منها مبام[١] والتي انضم إلى صفوفها راشد حسين رائد الشعر المقاوم).

ثانيا: وجود تناقض (وليس مجرد اختلاف) بين خطاب المثقف– الشاعر المنضوي تحت راية الحزب الشيوعي وبين خطاب المثقف– السياسي في الحزب مثل توفيق طوبي واميل حبيبي (عندما يلعب دور السياسي سواء أكان ذلك بالخطابة أم الكتابة). وللتدليل على هذا الفارق يمكننا أن نستعين بخطاب توفيق طوبي في الكنيست عام ١٩٤٩ والذي جاء في إطاره:

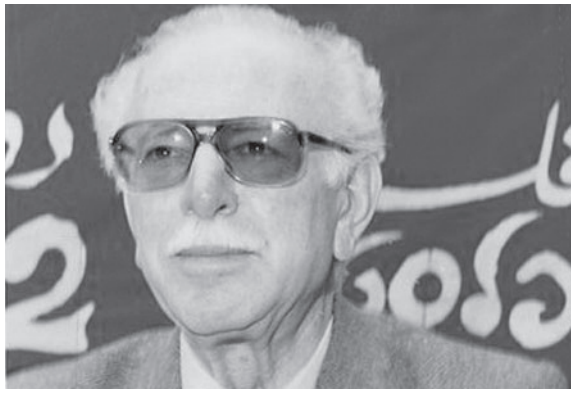
> في مقاومتهم للحرب العدوانية ضد إسرائيل كانت القوى العربية الديمقراطية تخضع للقمع والإرهاب من جانب الرجعية العربية. وإذا كانت الامبريالية نجحت بشكل مؤقت في حرمان الجماهير العربية في بلاد إسرائيل من حريتهم واستقلالهم، وإذا ما نجحت في أن تحل بالشعب العربي مصيبة يصدف أن يشهد التاريخ مثلها، فإنها لم تنجح في تدمير دولة إسرائيل، وهذا انتصار لكل قوى الحرية والديمقراطية في الشرق الأوسط.
>
> (من خطاب توفيق طوبي أمام الكنيست الأولى ١٩٤٩)

وفي مقابل هذا الخطاب الموغل في الحماسة للدولة باعتبارها ممثلا للقوى الديمقراطية في الشرق الأوسط، ونموذجا للمثقف الأعلى الذي يجسد الخير مقابل قوى الشرّ التي تمثلها رجعية عربية متخلفة، كان المثقف–الشاعر توفيق زياد يكتب مخاطبا أبناء شعبه أن إسرائيل ليست إلا ظاهرة عابرة:

وطني مهما نسوا
مرّ عليه
ألف فاتح
ثم ذابوا.. مثلما الثلج يذوب

لا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا التناقض يرتبط جزئيا بالبنية النفسية للشعر، وكون الشعر يكتب في ظلال الوعي، ويحاول أن يقترب قدر الإمكان من اللاوعي والغوص في طبقاته المركبة وإعاده تمثيله من خلال الكلمة، وهو بذلك «تفكيكي» ، متمرد، ومقاوم ووجداني بطبيعته، وهو مناقض من ناحية البنية إذن للخطاب السياسي والاكاديمي الذي ينتقي الكلمات بـ «موضوعية» وعقلانية، وينحو نحو إنتاج خطاب منظم ومرتب.

لكن هذا التناقض البنيوي لا يلغي ، ان لم يزد حتى، من أهمية الوقوف على الأثر الذي تركته هيمنة المثقف– الشاعر في الفترة التي تلت النكبة بالذات على إنتاج هوية جمعية اصلانية، مقابل الآثار التي تركها دخول المثقف–الاكاديمي وانتاج الخطاب «العقلاني» على إزاحة الخطاب من دوائر الوطن إلى دوائر المواطنة ومن خطاب الأصلانية إلى خطاب الدولة!



توفيق طوبي.

ثالثا: مجيئ أغلب الشعراء من خلفية ريفية، وهو ما انعكس على شكل الخطاب الذي انتجوه ومحاوره وجمالياته ومواضيعه.

أسهمت مجموعة من العوامل الموضوعية المرتبطة بالسياق التاريخي والاجتماعي بعد النكبة والعوامل الذاتية المرتبطة ببنية الخطاب الشعري وماهيته، في تكريس هيمنة المثقف– الشاعر على الإنتاج الثقافي:

العوامل الموضوعية:

- تدمير الطبقة الوسطى الحضرية: أدت النكبة إلى تدمير المدن الفلسطينية التي شكلت حاضنة الطبقة الوسطى وحاضنة إنتاج المثقفين. إذ إن المدن هي مقر المؤسسات الثقافية كالمجلات والجرائد والمسارح ودور السينما والمدارس والمعاهد.

وقد عاش ثلث الفلسطينيين قبل النكبة في المدن والبلدات الكبيرة في أكثر من ١٦ مدينة وبلدة (بنبنستي، ٢٠٠١: ٢٩) تم اقتلاع أكثر من ٩٠٪ منهم خلال النكبة وتحويلهم إلى لاجئين ومشتتين، ودمرت كل المؤسسات الثقافية ناهيك بالطبع عن تدمير ما يقرب من ٤٠٠ قرية فلسطينية وتشتيت سكانها. لم يبق بعد النكبة في حدود الأرض التي سيطرت عليها العصابات الصهيونية وأعلنتها «دولة إسرائيل» إلا ١٠٪ من سكانها الفلسطينيين الذين قارب عددهم ١٦٠ ألف فلسطيني، ٢٠٪ منهم من اللاجئين الداخليين أو ممن أطلق عليهم في القاموس الإسرائيلي الحاضرين الغائبين. شكل الفلاحون الأغلبية الطاغية من بين الباقين الذين توزعوا في منطقتين رئيسيتين، هما الجليل والمثلث. فيما لم يبق سوى عدد قليل وهامشي من الفلسطينيين في بعض المدن الساحلية وفي النقب،

كما افتقرت أغلبية الباقين إلى الحدّ الأدنى من التحصيل التعليمي وعاشت في ظروف اقتصادية هشة.

وقد فرضت إسرائيل على العرب حتى ١٩٦٦ حكما عسكريا مشددا، وقامت سلطاتها بمصادرة عشرات آلاف الدونمات من أراضيهم وهو ما أسهم في تحويلهم تدريجيا إلى عمال اجيرين يعملون في المناطق اليهودية ويتموقعون على هامش الاقتصاد الاسرائيلي. في هذا السياق بدأ بعض الشباب الصغار بنظم «الشعر» ونشره من خلال المنصات التي أتاحت ذلك واقتصرت بداية على جريدة الاتحاد ومجلة الجديد من إصدارات الحزب الشيوعي، ومجلة الفجر والمرصاد اللتين أصدرتهما مبام. وقد كان الشعر مباشرا وبسيطا على الأقل حتى نهاية الخمسينيات، علما أن المباشرة والسهولة كانت جزءا من عقيدة فكرية «يسارية» رأت أن دور الشعر هو التثوير، ورأت في الجماليات والتعقيدات اللغوية «ترفا برجوازيا» مرفوضا.

العوامل الذاتية :

- السهولة النسبية في نظم الشعر (على الأقل حينها) مقابل صعوبة كتابة الأجناس الأدبية الأخرى كالرواية والقصة الطويلة، إضافة إلى وجود علاقة حميمة بين الشعر والثقافة الشعبية الذي تجلى بوجود الشاعر الشعبي ممن اعتمد على «اللغة العامية» البسيطة لايصال «الرسائل»، وهو ما فتح الباب أمام قبول الشاعر الجماهيري الذي «يقول ويلقي» شعره من على المنصات الجماهيرية في المظاهرات والاعتصامات. ناهيك بالطبع عن قدرة الشاعر على الترميز بدل التوضيح والالتفاف بالتالي على مقص الرقيب العسكري.
- سهولة «نقل» الشعر وتمريره في ظل الحكم العسكري، إذ يمكن للقصيدة أن تقال في المهرجانات الجماهيرية وتنقل بين الناس شفويا، وكان يكفي أن تكون ذات صلة بموضوع «الساعة» ومنظومة وفق قافية لتنتقل وتلهب المشاعر. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن بعض الشعراء ممن كتبوا في فترة الحكم العسكري كانوا ما زالوا في الثانوية أو في مراحل الشباب المبكر، إذ نشر راشد حسين ديوانه الأول وهو في العشرين (مع الفجر–١٩٥٧) ونشر سميح القاسم أول ديوان له ولم يتجاوز تسعة عشر عاما (مواكب الشمس ١٩٥٩)، فيما نشر سالم جبران بعض قصائده وهو في السادسة عشرة، وكذلك الأمر بالنسبة لمحمود درويش الذي نشر أولى قصائده وهو ما زال تلميذا في المدرسة.

١,١ الشاعر وإنتاج خطاب الهوية فوق– التاريخية:

تميز خطاب الهوية الذي كتبه الشعراء في هذه الفترة بتبني خطاب هوياتي ماهوي يتأسس على فكرة «ثبات» الانتماء وثبات الإيثوس الجماعي. ويمتاز خطاب «الماهوية» عن غيره من خطابات الهوية بتبنيه مقولات «فوق تاريخانية وقبلية» لتفسير الانتماء إلى الجماعة ولتبرير حقوقها القومية. وفيما يعتبر هذا الخطاب في سياق القوميات معطى مشتركا للكثير من الجماعات التي عادة ما تعتقد بأصلها وتحدرها من أب ميثولوجي واحد، فإن هذا «السرد» لا يأتي ليعكس واقعا حقيقيا بقدر ما يعكس واقعا متخيلا ورغبات تجترحها الأنا الجمعية، خاصة في ظروف المواجهة والصراع لتلصق عبرها لبنات تكاتفها في مواجهة الآخر. وعلى الرغم من أن الفلسطينيين في إسرائيل عاشوا على مدى عقدين بعد النكبة تحت نظام الحكم العسكري الصارم الذي مارس القمع والاضطهاد بحقهم (وربما يكون هذا عزز ذلك) فقد تأسست منظومة أفكارهم القومية على اعتقاد «أساس» كامن حينا وواضح حينا آخر، بأن نكبتهم هي «حالة» عابرة، وأنه يمكن التغلب عليها وتجاوزها. ويعكس الشعراء والكتاب الفلسطينيون هذا الاعتقاد في كتاباتهم، التي يتركز المغزى الرئيس فيها على حب الوطن والتشبث بالأرض (الصمود) وانتظار لحظة التحرير.

ترتبط محورة الكتابة في ظل الحكم العسكري حول قيم الوطن والأرض وقيم التحرر بمجموعة من العوامل الموضوعية أهمها:

١. تمحور الصراع مع الحركة الصهيونية أساسًا حول الأرض التي من دونها ما كان للمشروع الكولونيالي الصهيوني أن يتحقق، وارتباط النضال الفلسطيني في فترة الحكم العسكري بالنضال ضد المصادرة وسياسات الاستيلاء على ما يمكن من أراض.
٢. – هيمنة الشعراء ذوي الأصول الفلاحية على الحقل الثقافي وذلك بعد انهيار الطبقة الوسطى ونواتها الثقافية وخروج سكان المدن ومثقفيها من ذوي الخلفيات المختلفة إضافة إلى انهيار البنى المؤسساتية الثقافية والتعليمية.
٣. العلاقة الحميمية بين الشعراء والأرض بسبب أصولهم الفلاحية، وهيمنة لغة الطبيعة على «شعرهم» (للاستزادة أنظر بركات ٢٠٠٠).

٤. المحايثة الزمانية للإنتاج الثقافي وأحداث النكبة.

٥. انكشاف الشعراء الفلسطينيين في الداخل على كتابات الشعراء الصهاينة والتي تتشابك فيها عناصر «العودة والجذور والأرض والمنافي والحنين»، فقد درسوها في مدارسهم التي أصبحت تعلم وفق المنهج الإسرائيلي، وكانوا مكشوفين بالتالي على شعر بياليك وشلونسكي وغيرهما، وهو ما يعني أن خطاب الفلسطيني شكل أيضا ردا على ادعاءات المستعمر عن العلاقة التاريخية التي تربط اليهودي «العائد» بالمكان– الأرض، ولذا جاء رد الفلسطيني مطعما بمفردات تشدد على العلاقة البنيوية والخاصة وفوق– التاريخية بين الفلسطيني والأرض.

١,٢ استراتيجيات صياغة الهوية كمعطى ثابت

وفقًا لما تراه سبيفاك (Spivak 1985:7)، فإن الأقليات تتبنى الجوهرانية (essentialism) كأداة لتثبيت أصالة وجودها في مقابل سياسات المحو والطمس التي تتعرض لها. وفي هذا السياق وفي اللحظة التي يتعرض فيها أبناء الأقليات لإنكار رمزي وحقيقي لوجودهم القومي والتاريخي، فهم يتجهون نحو اعتماد الجوهرانية بغية التعامل مع المخاطر التي يتعرض لها كيانهم.

وبحسب ما كتبه ستيوارت هول (Hall 1988)، تمثل الجوهرانية إغلاقًا اعتباطيًا للهوية الجماعية، وتتضمن عملية مزدوجة من الإدماج والإقصاء.

وفي حالة الفلسطينيين في إسرائيل، كانت عملية الإدماج / الإقصاء عملية متبادلة، إذ إن المستعمر أقام دولته باعتبارها دولة يهودية وتعتبر اليهود أينما كانوا مواطنين فعليين أو مواطنين ممكنين فيها، فيما تقصي الفلسطينيين من فئة «المواطنين المرغوبين» وتعتبر وجودهم «اشكاليا» ديمغرافيا حينا وأمنيا أحيانا، من هنا كان الحكم العسكري ليس فقط أداة للمراقبة بل أداة لتوضيح الحدود التي ستصبح الاساس المكون للدولة بين مواطنين مرغوبين ومواطنين «غير مرغوبين» يتم حصرهم في مناطق محددة ووضعهم تحت الرقابة الصارمة (Cohen 2006).

من جهة ثانية، كان الاقصاء والإدماج أيضا الاستراتيجية الفلسطينية لبناء الهوية الجماعية القومية التي تتشكل من خلال تعريف الحدود بين «الأنا الأصلانية» وبين الآخر «المستعمر»، وبين الأنا الثابتة وبين الآخر العابر والمفكك.

وعن ماهية الحدود بين الأنا والآخر كتب راشد حسين (١٩٩٠: ٣٢٢) في العام ١٩٥٨، بأن الحدود التي تحيط بالفلسطينيين هي حدود من دم وموت. وفي هذا يقول الشاعر حسين:

حدودُنا يا شاعري مقـــــــاصل مُسنَّنه
يُصبُّ فيها الموتُ من خنـــادق مُحصَّنه

لا تحيل حدود الدم عمليا الى الحدود الفعلية التي تم وضعها في أعقاب إقامة إسرائيل ومنع عودة اللاجئين بقوة السلاح، بل أيضا إلى تحول الفعلي الى رمزي، وسيوضح من خلال البندقية للأصلاني الحدود بينه وبين الاخر.

لقد صاغ الشعراء الفلسطينيون الذين كتبوا في ظل الحكم العسكري الهوية في إطار الرد على إنكار وجودهم الذي مارسه «الآخر»، ولم تكن الهوية الثابتة تعني من جهتهم التحجر بل على العكس تستدمج أيضا الإبداع والتجدد، وفي هذا السياق، يقول محمود درويش في قصيدته «نشيد للرجال»، التي ألّفها في العام ١٩٦٤ (١٩٨٨): نعم! عربُ / ولا نخجل/ ونعرفُ كيفَ نمسكُ قبضةَ المنجل /ونعرفُ كيفَ يقاومُ الأعزلْ / ونعرفُ كيفَ نبني المصنعَ العصريّ / والمنزلْ.. / ومستشفى ومدرسةً / وقنبلةً / وصاروخاً / وموسيقى / ونكتبُ أجمل /الأشعارْ./ عاطفة، وأفكاراً، وتنميقًا!

يفرض تكرار «الأنا» على نقيض «الآخر» ثنائية تامة، حيث يوظف الشعراء العرب «الآخر» من أجل تشكيل هويتهم القومية الجماعية. فالقيود العسيرة لم تكن نتيجة لموقف بديهي ينكر «الآخر» وينفي وجوده على أساس التباينات الإثنية أو العرقية. بل إن هذه القيود هي نتاج للتفاعل مع «الآخر» الذي يمارس القمع والاضطهاد ضمن سياق النكبة التي ألمت بالفلسطينيين. ولذلك، يقول محمود دوريش في قصيدته «بطاقة هوية» (١٩٨٨، ص. ٧٦)، التي نشرها في العام ١٩٦٤:

إذنْ
سجِّل.. برأسِ الصفحةِ الأولى
أنا لا أكرهُ الناسَ
ولا أسطو على أحدٍ
ولكنّي.. إذا ما جعتُ
آكلُ لحمَ مغتصبي
حذارِ.. حذارِ.. من جوعي
ومن غضبي!!

وينظر الشعراء إلى «الآخر» على أنه شخص يحاول محو ماضيهم وطمس جنسيتهم وثقافتهم، وعلى أنه شخص ينكر وجود «الأنا» الجماعية الفلسطينية ويسعى إلى تحويلها إلى أمر خيالي. ولذلك، يلغي الشاعر أصالة «الآخر» كوسيلة تعينه على تمكين «الأنا» الجماعية.

وفي حالة الفلسطينيين في إسرائيل، كانت عملية الإدماج / الإقصاء عملية متبادلة، إذ إن المستعمر أقام دولته باعتبارها دولة يهودية وتعتبر اليهود أينما كانوا مواطنين فعليين أو مواطنين ممكنين فيها، فيما تقصي الفلسطينيين من فئة «المواطنين المرغوبين» وتعتبر وجودهم «اشكاليا» ديمغرافيا حينا وأمنيا أحيانا، من جهة ثانية، كان الاقصاء والإدماج أيضا الاستراتيجية الفلسطينية لبناء الهوية الجماعية القومية التي تتشكل من خلال تعريف الحدود بين «الأنا الأصلانية» وبين الآخر «المستعمر»، وبين الأنا الثابتة وبين الآخر العابر والمفكك.

لقد عمل الشعراء على ترسيخ الهوية الجماعية الفلسطينية بوصفها جوهراً ليس من خلال عملية تقوم على الإدماج والإقصاء فحسب، بل من خلال مزج الهوية مع الجغرافية المحلية أيضًا. فمن الناحية التاريخية، تم تقديم الهوية على أنها هوية جوهرانية باستخدام الاستعارات المستنبطة من العالم البدائي للطبيعة: فهي هوية تنطوي على الانسجام الذي «يشبه» الانسجام الذي تزخر به الطبيعة النقية. وبحسب هذا النمط من التفكير، كان الانسجام موجودًا إلى أن قاطعه الدخيل من خلال إجراءات اقتحامية غير طبيعية.

وقد حدت النكبة بالمثقفين إلى التعبير عن الهوية وتركيزها حول تجارب الفقدان والتهديدات والتشريد. وأضحت الهوية القومية ممتزجة مع الألم المتأتي عن فقدان الانسجام المتخيَّل بين «الأنا» الجماعية والوطن. ووفقًا لما يورده الشعراء في قصائدهم، فقد انقطع هذا الانسجام والتآلف بسبب الوجود المصطنع للمستعمِر الصهيوني، وبسبب انتهاك العلاقة التي لا تدخل فيها واسطة بين الأرض وسكانها الأصلانيين.

ويوظف الشعراء استعارة «الجذور» للتعبير عن وجودهم باعتباره وجودًا عضويًا ولتجسيد هويتهم باعتبارها هوية تاريخية وجزءًا من الطبيعة ولا تتدخل أية واسطة في وجودها. وفي هذا المقام، يقول محمود درويش، في قصيدته التي ألفها خلال العام ١٩٦٤، (١٩٨٨، ص. ٧٥):

جذوري
قبلَ ميلادِ الزمانِ رستْ
وقبلَ تفتّحِ الحقبِ
وقبلَ السّروِ والزيتونِ
... وقبلَ ترعرعِ العشبِ

وضمن إطار الانسجام التام، تشبه هوية الذات الجماعية الطبيعة وتتجسد فيها. وفي هذا المعنى، يتابع درويش قوله (المرجع السابق):

أبي.. من أسرةِ المحراثِ
لا من سادةٍ نُجُبِ
وجدّي كانَ فلاحاً
بلا حسبٍ.. ولا نسبِ!
يُعَلّمني شموخَ الشمسِ قبلَ قراءةِ الكتبِ
وبيتي كوخُ ناطورٍ
منَ الأعوادِ والقصبِ
فهل تُرضيكَ منزلتي؟
أنا اسم بلا لقبِ!

ويرمز التماهي الذي يأتي في صورة بطاقات الهوية أو جوازات السفر أو تصاريح العبور إلى فقدان الانسجام والتشتت الذي أمسى الفلسطينيون يعيشون فيه. فبعدما انتهك المستعمر التناغم المتخيَّل ووقع الانفساخ عن الطبيعة، شرع الفلسطيني في تشكيل تصوره لهويته في علاقتها مع الماضي المتخيَّل الذي ساده التآلف والانسجام. ويتوسط الجذر بين الماضي والأزمة الراهنة، التي تقدَّم كما لو كانت واقعًا طارئًا واستثناءً للقاعدة. وكان الفلسطينيون يفترضون أن هذا الاستثناء مؤقت وعابر، ويجب فيه أن ينقضي ويزول في نهاية

وقد حدت النكبة بالمثقفين إلى التعبير عن الهوية وتركيزها حول تجارب الفقدان والتهديدات والتشريد. وأضحت الهوية القومية ممتزجة مع الألم المتأتي عن فقدان الانسجام المتخيَّل بين «الأنا» الجماعية والوطن. ووفقًا لما يورده الشعراء في قصائدهم، فقد انقطع هذا الانسجام والتآلف بسبب الوجود المصطنع للمستعمِر الصهيوني، وبسبب انتهاك العلاقة التي لا تدخل فيها واسطة بين الأرض وسكانها الأصلانيين.

المطاف، كما يصور ذلك محمود درويش في قصيدته التي نشرها خلال العام ١٩٦٤ (المرجع السابق، ص. ٩٧):

إن قصفت عاصفة

في تشرين..

ثالثهم..

فجذور التين

راسخة في الصخر.. وفي الطين

تعطيك غصونًا أخرى..

وغصون!

ولا يزال الجذر راسخًا في مكانه في وجه العاصفة الهوجاء، وهذا ما يستدعي الاعتراف بصلابته وتشبثه بالأرض. وينطوي هذا التوصيف على عرض العوامل الدينامية بين الهوية الطبيعية التي لا تربطها علاقة بالتاريخ والعاصفة، التي تُعتبر عرضية وعابرة على الرغم من قوتها الظاهرة.

وفي سياق العلاقة القائمة بين المضطهِد والمضطهَد وبين العاصفة والسكون، يركز الخطاب النقدي الذي يوظفه الشعراء الفلسطينيون على الهويات الفرعية التي تقع ضمن فئة «الأنا» الكلية، حيث يجري تضمين الهوية على نحو اعتباطي في مواجهة «الآخر». وتتمحور الهوية حول الجذر، الذي يرمز إلى البقاء. وبحسب تعبير باشلار ((Bachellard (1980, p. 86))، يترجم المثقف تجربة الوجود الجماعي المتجذر إلى عبارة: «سوف أكون جزءًا من الكون / رغمًا عنه وفي تحدٍّ له، فالمسألة هنا ليست مسألة وجود فحسب، بل هي مسألة قوة، القوة المقابلة».

محمود درويش.

١,٣ صياغة الحاضر بوصفه أزمة عابرة

يتمثل عنصر آخر في عمل الشعراء الفلسطينيين على تشكيل الهوية الجماعية الفلسطينية باعتبارها هوية محاصرة ومتأصلة ضمن مشهد فلسطين في طريقة تعاملهم مع مسألة الزمانية. فالشعراء الفلسطينيون يصورون الواقع كما لو كان أزمة سوف ينتهي المطاف بها إلى الزوال، وذلك لأنها تمثل سقوطًا من الفردوس إلى النكبة. ويعتبر هؤلاء الشعراء أن حاضرهم بمثابة واقع عابر غير طبيعي يجب التغلب عليه وتجاوزه. وهذا التصوير

إن الفكرة التي تقضي بامتلاك هوية سامية تعيش إلى ما بعد الواقع الانتقالي للنكبة، تُعتبر محورية في تشكيل الهوية الفلسطينية في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٨ و١٩٦٧. فهناك نور في نهاية الحالة الانتقالية - نور يرمز إلى الحياة الطبيعية، نور يتلو الحالة الانتقالية ويستعيد الفردوس المفقود. وخلال هذه الفترة الانتقالية، توضع الذات الجماعية الفلسطينية في ممر، في فضاء مهجور، وتُعِدّ العدة للخروج إلى فضاء الكون الطبيعي، حيث يوجد التناغم بين الطبيعة، والذات والتاريخ.

ليس موجهًا إلى الجمهور الفلسطيني فحسب، بل أيضًا إلى الجمهور الإسرائيلي الذي سبب النكبة بمجرد وجوده. وفي هذا المعنى، يقول سميح القاسم في قصيدة اشربوا :

يا منشئين على خرائب منزلي
تحت الخرائب نقمة تتقلب
إن كان جذعي للفؤوس ضحية
جذري إله في الثرى يتأهب
هذا أنا عريان إلا من غد
أرتاح في أفيائه أو اصلب

أما سالم جبران فكتب عن الصمود في وجه الظلم من جهة والتمسك بالأمل في أن الغد سيحمل مستقبلا مغايرا من جهة أخرى (الكيالي ١٩٧٥، ٤٢٧):

سأظلُّ فوق ترابك المذبوح يا وطني
مع المزمار، أنشد للربيع
وأقول للباكين والمتشائمين:
إن الشّتاء يموت فابتسموا
ولا تتخاذلوا تحتَ الدّموع

ويقول محمود درويش في قصيدة أخرى (١٩٨٨: ١٣):

إن اللّيل زائل
لا غُرفة التوقيف باقيةٌ
ولا زَرَد السّلاسل!
نيرون مات، ولم تمتْ روما...
بعينيْها تقاتل!
وحبوب سنبلة تجفّ
ستملأُ الوادي سنابل..!

إن الفكرة التي تقضي بامتلاك هوية سامية تعيش إلى ما بعد الواقع الانتقالي للنكبة، تُعتبر محورية في تشكيل الهوية الفلسطينية في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٨ و١٩٦٧ . فهناك نور في نهاية الحالة الانتقالية – نور يرمز إلى الحياة الطبيعية، نور يتلو الحالة الانتقالية ويستعيد الفردوس المفقود. وخلال هذه الفترة الانتقالية، توضع الذات الجماعية الفلسطينية في ممر، في فضاء مهجور، وتُعِدّ العدة للخروج إلى فضاء الكون الطبيعي، حيث يوجد التناغم بين الطبيعة، والذات والتاريخ. وفي هذا المقام، يقول حنا أبو حنا (١٩٨٨: ٨٩):

وتطلّ تشعشع في حلك الدهليز عيون
عينا فجرٍ في مقلته نفح النسرين
وشرار القيد تحطمه أيد ما حنون
فجر الحرية يشرق في سجني المأفون
يطأ العتمات، يبددها، ويدك سجون
ويشع على أفقي الساجي بأسا ويقين
وهتافًا يدفق في قلبي شلال رنين:
« اصمد، لا تخشهم أبدًا
وتشجع، لا ترهب أحدًا
اصمد، فالنصر لمن صمدا»

تشير الاستعارة التي توظف الدهليز أو الممر في قصيدة حنا أبو حنا إلى الطريقة التي ينظر فيها الشاعر إلى الواقع. فالممر يبدو بمثابة جزء هامشي من البيت، غير أن أهميته تكمن في هامشيته المحضة التي تمثل انتقالاً وسيطًا بين أرجاء البيت

الأخرى. وفي الواقع الفلسطيني، يجمع الممر ما بين عالمين: عالم ما قبل النكبة والعالم الذي يليها (المستقبل المجيد). ومع ذلك، تعم الحلكة والأرواح الدهليز، الذي يرمز إلى الخوف الفطري الأولي الذي يتولد لدى الإنسان من خوض عباب الحياة، اللاطبيعية.

ويُعنى باشلار في كتابه «شاعرية المكان» (The Poetics of Place) (١٩٨٠) بالارتباط القائم بين ذات الإنسان والمكان. وبحسب ما يراه باشلار، لا يجسد البيت الذي يولَد فيه الإنسان مجرد مأوى مادي يسكن فيه، بل هو يرفده بحس أساسي بالأمن. ويخرج باشلار بقياس مهم بين مبنى البيت وروح الإنسان. فالبيت يتألف من قبو وسطح، ويقع بينهما فضاء المعيشة المركزي. ويفترض الكاتب (المصدر السابق، ص. ٥٥–٥٦) بأن القبو يمثل اللاوعي واللاعقلاني والمخيف، بينما يمثل السطح الوعي والعقلاني.

ويوظف كارل جونغ (Carl Jung) الصورة المزدوجة للسقف والقبو لتصوير المخاوف التي تهاجم شخصًا لا يواجه عُقده النفسية. وبحسب ما يقوله جونغ «يعمل الوعي كما لو كان شخصًا يسمع صوتًا مريبًا في الدور الأرضي ويهرول مسرعًا نحو السطح، وعندما لا يعثر على ما أثار ريبته، يقدّر بأن الأصوات التي سمعها لم تكن سوى وهم. وفي الواقع، لا يملك هذا الشخص الشجاعة الكافية لكي يدخل إلى القبو» (المصدر السابق).

ونحن نورد الفرضيات التي يسوقها باشلار وجونغ في هذا المقام لإلقاء الضوء على نقطة عادة ما تغيب عن أذهان الباحثين الذين يكتبون أوراقهم حول الشعراء بصفة عامة، وحول الشعراء الفلسطينيين في إسرائيل بصفة خاصة. فالشعراء يقارنون حيواتهم بعد النكبة بالحياة الإجبارية في القبو، في سجن، في ممر أو في دهليز. وهذا تمثيل ينطوي على إحساس بالخوف. فالشاعر يختبر الواقع باعتباره فعلا إجباريًا يفرض عليه الغوص في اللاعقلاني. ومع ذلك، فبحسب ما يقترحه المحللون النفسيون الذين يطبقون طرائق فرويد ولاكان في التحليل النفسي، لا يخضع اللاوعي لعملية تفضي به إلى التحضر. وعلى هذا المنوال، فمن غير الممكن تنظيم اللاعقلاني بطريقة عقلانية. فالحياة في قبو هي حياة شاذة وغير سوية على نحو لا يمكن معه إلا إلغاؤها وإزالتها وطرحها، ولكن لا يمكن تطبيعها.

ومع ذلك، فبالنسبة للشعراء الفلسطينيين، تشبه الحياة الانتقالية الحياة في دهليز، ويجب التغلب عليها وتجاوزها. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ الازدواجية في الصورة نفسها: فالقبو

راشد حسين.

والدهليز يمثلان مكانًا معتمًا (اللاوعي) يحيط به النور (الوعي) الذي يخترق باب القبو أو ينفذ من نهاية الدهليز. والنور المنبعث، الفجر الذي يبزغ بعد حلكة الليل، هو الواقع العقلاني الذي يتبع المرحلة الانتقالية، وهذا هو ما يرمي إليه الشعراء في أشعارهم. ولذلك، يتحول اجتياز الظلمة إلى مهمة أساسية تستهدف استعادة التوازن النفسي الخاص والجماعي. وهذا يشير في مدلوله إلى الانتقال إلى الضفة الأخرى، إلى النور، إلى العقلاني وإلى الطبيعي. وفي هذا المقام، يقول سميح القاسم (١٩٦٧: ١٥٠):

سأعبر جسرك المشؤوم...يا تيار أحزاني

سأعبره بلا خوف لشط العالم الثاني

هكذا كان من أسماهم «غسان كنفاني « شعراء المقاومة» يصورون واقعهم بأنه حياة في دهليز مظلم أو نفق معتم لكنهم دائما ما كانوا يعودون ويُذكرون أن النور يبرق في نهايته ليمزجوا بذلك بين الأمل في التحرر وبين رفض الواقع الذي يعيشونه. وكان الشاعر يشتق عناصر الهوية الجماعية من جغرافيا الوطن، ومن خرائب المدن وظلال القرى المهدمة ومن معارك الصمود في وجه المستعمر. ولم تكن الدولة تحضر إلا بوصفها «الآخر»، الغريب والمضطهِد والغاصب.

٢. الانزياح نحو المواطنة

فيما تميز العقدان الأولان بعد النكبة بالحضور الواسع للشعراء وبهيمنتهم على الإنتاج الثقافي ولعبهم دوراً ريادياً في إعادة إنتاج الهوية الجماعية وصياغتها بلغة شعرية متناغمة مع التجربة الإنسانية للجماعة، فإنه ومع نهاية حقبة الستينيات بدأ هذا الخطاب بالتحول تدريجيا نحو الاشتباك مع مفاهيم المواطنة والدولة.

لفهم هذا التغيير أريد أن أركز على عاملين أساسيين: الأول هو النكسة وما أنتجته من آثار استراتيجية بعيدة المدى، والثاني كسر هيمنة المثقف الشاعر مع ظهور أنماط جديدة من المثقفين الأكاديميين الذين تخرجوا لتوهم من الجامعات الاسرائيلية، بالذات في المواضيع الاجتماعية.

٢,١ الانتقال من نمط المثقف الشاعر إلى نمط المثقف الأكاديمي:

شهدت السبعينيات تزايدا في عدد الطلاب الفلسطينيين الذين يتوجهون للدراسة في الجامعات الاسرائيلية،، وفيما كانت النسبة في السنة الدراسية ١٩٥٦–١٩٧٥ لا تتعدى ٠,٦ بالمئة من مجمل عدد الطلاب، تضاعفت هذه النسبة إلى ١,٧٪ في عام ١٩٧٠–١٩٧١ ثم وصلت إلى ٣٪ عام ١٩٧٨–١٩٧٩ ووصلت إلى ٥,٥مع نهاية العقد الثامن من القرن العشرين.[٢].

ومع تزايد دخول الفلسطينيون إلى الجامعات الإسرائيلية التي فتحت أبوابها أمامهم بدأ بالصعود نمط جديد من المثقفين الاكاديميين. تعلم هؤلاء الأكاديميون خاصة من خريجي العلوم الإنسانية والاجتماعية في دوائر مستقطبة قوميا وسياسيا، ويهيمن عليها بحسب باروخ كيمرلنغ توجه وظيفي تقليدي يعمل كجزء من عملية بناء الأمة، ويقوده باحثون[٣] مشغولون بالقضايا الشاغلة لمجتمع المهاجرين دون التفات للبعد الاستعماري أو للصراع مع الفلسطينيين. وفي هذا السياق انشغل علم الاجتماع الاسرائيلي على سبيل المثال بمسائل الهوية الجمعية وقضايا «فرن الصهر» ودمج «الفئات الاثنية المختلفة» والصدوع الداخلية، وابتعد عن الانشغال بقضايا السلب والطرد ناهيك بالطبع عن النكبة والصراع. أدى دخول الفلسطينيين إلى السياق الأكاديمي المستقطب قوميا إلى تبني الاكاديميين الأوائل وفي كثير من الأحوال لنمط الأسئلة التي شغلت السوسيولوجي والمؤرخ والمفكر الاسرائيلي من باب: كيف تعرف نفسك؟ ما هي الهوية بالنسبة لك؟ ما هي الصدوع المجتمعية التي تهدد الهوية؟ ما هي مركبات الهوية؟

وتعزز هذا التوجه مع دخول الباحثين «المستشرقين[٤]» الذين وضعوا منظورهم البحثي وفق توجه امني يقيس الهوية عبر مفاهيم «التطرف» و «الاعتدال»، والوفاء للدولة مقابل العدائية .

وقد ظهرت في هذا السياق أبحاث إسرائيلية تبحث وتسائل هوية العرب ومركباتها الدينية والقومية، وتشرح تناقضاتها خاصة بين المركب الديني والقومي (منها أبحاث سامي سموحا وجون هوفمان بالذات). على هذه الخلفية ظهرت بوادر الأبحاث السوسيولوجية في الداخل التي نشرها المثقف–الأكاديمي، فنشرت مثلا أولى مقالات نديم روحانا في عام ١٩٧٦ مع الباحث الإسرائيلي جون هوفمان في جامعة حيفا حول «تركيبة الهوية لدى العرب في إسرائيل» والتي خلص فيها إلى وجود اختلاف في إدراك الهوية القومية العربية بين المسلمين والمسيحيين.

وقد تزايدت أبحاث الهوية تدريجيا مع تزايد عدد الباحثين الفلسطينيين، وقد كان هذا التغير عمليا إشارة إلى الانتقال من التعامل مع الهوية كمكون قبلي ثابت ومقاوم إلى مركب اجتماعي، متغير، وكان بذلك أن انتقل المثقف إلى مساءلة الهوية بعد أن عمل سابقا على بلورتها وإنتاجها.

٢,٢ الآثار الاستراتيجية للنكسة

بعد سبع سنوات من هزيمة ١٩٦٧ ، نشر الشاعر والصحافي فوزي الأسمر كتاب سيرته الذاتية الذي حمل عنوان «أن تكون عربيًا في إسرائيل» (To be an Arab in Israel). ويحتل هذا الكتاب أهمية بالغة بسبب الطريقة التي يصور فيها ومن خلال سرد السيرة الذاتية للكاتب المرارة والتمييز الذي تعرض له الفلسطينيون في إسرائيل على مدى الفترة الممتدة بين العامين ١٩٤٨ و١٩٧٠ .

يستهل الأسمر سيرته بوصف مؤثر لمشاهد اللاجئين، الذين أجبرتهم الأسلحة اليهودية الصهيونية على النزوح من ديارهم إلى الأردن، والصدمة التي سببها له التحول الذي طرأ على مدينتيّ اللد والرملة من مدينتين تغصان بالحياة إلى مدينتين خاويتين تسكنهما الأشباح، حيث اختُزِلت الإشارة الوحيدة فيهما على الحياة في الشاحنات المتحركة التي تصل الليل بالنهار وهي تنقل الممتلكات المنهوبة من العرب إلى بيوت اليهود.

ويستعرض الكاتب كذلك فترة بلوغه وتجربته في المكوث في «كيبوتس» لمدة عام واحد تحت اسم يهودي مستعار، حيث

تزايدت أبحاث الهوية تدريجيا مع تزايد عدد الباحثين الفلسطينيين، كان هذا التغير عمليا إشارة إلى الانتقال من التعامل مع الهوية كمكون قبلي ثابت ومقاوم إلى مركب اجتماعي، متغير، وكان بذلك أن انتقل المثقف إلى مساءلة الهوية بعد أن عمل سابقا على بلورتها وإنتاجها.

كان اليهود لا يسمعون ذكر اسم عربي إلا وينتابهم الارتباك والفزع، مروراً باعتقاله عدة مرات بسبب نشاطاته السياسية واتهامه الباطل بالانتماء إلى حركة «فتح». وقد أفضت هذه الحياة بالكاتب إلى مغادرة وطنه والاستقرار في الولايات المتحدة الأميركية في نهاية المطاف، حيث لا يزال يقطن فيها منذ العام ١٩٧٥.

وفي سياق إشارته إلى حرب العام ١٩٦٧، يركز الأسمر على حالة التناقض التي شعر بها خلال السنوات الأولى التي تلت النكسة. في هذا المقام، يكتب الأسمر (١٩٧٥: ١١٧):

> إجتاحني شعور عميق بأنه يجب علي أن أعمل شيئاً ما . لقد كانت الأمور تسير بسرعة فائقة. ولم يكن أي عمل مهما كان، قادرا على وقف هذه العجلة الدائرة. وماذا أستطيع أن أعمل؟ ومع ذلك، فقد كتبت افتتاحية في مجلة «هذا العالم» (هعولام هزيه°)، ضد الحرب. وجاء في مضمونها بأن الحرب ليست فقط معضلة لا تحل المشكلة المستعصية، بل إنها ستزيد من تعقيد الأمور. الواقع أنني كنت منقسم التفكير. لقد دعي جميع أصدقائي اليهود إلى الخدمة العسكرية. قبل أن يغادروا ودعتهم وتمنيت لهم العودة السالمة. في نفس الوقت كنت أفكر تُرى هل حقيقة سوف يعودون بالسلامة؟ وإذا ما عادوا، هل سنبقى أصدقاء كما كنا أم سيطرأ تغيير ما على العلاقة بيننا؟ أما السؤال الذي كان يلي فهو، من الذي أريده أن يربح الحرب؟ شعوري وعاطفتي القوميتين كانتا تقولان العرب، أما عقلي فقد كان يقف عند هذا السؤال حائراً دون أن يبت في الأمر. لقد كنت أمر في تلك السنة بمرحلة ايديولوجية. لقد آمنت أن ليس المهم أي قومية سننتصر بل أي نظام سيكون؟

تنقل مقولة الأسمر بأن العامل المهم هو نوع النظام وليس من يحكم من في السياق الكولونيالي الاحلالي الذي تحققت من خلاله فكرة «الدولة اليهودية»، نحو فضاءات جديدة، يتم خلالها إزاحة المرجعية بعيدًا عن الخطاب القومي الذي وضع الأنا في مواجهة المستعمر، نحو تبني خطاب سياسي جديد يتمحور حول مسائل العلاقة مع النظام وشكل النظام ومكانة الفرد فيه. وفي هذا السياق يقترح الأسمر بأن يلتقي مناهضو النظام السياسي على معارضة مناصريه، ولا يكون ذلك على أساس المشاعر القومية وإنما على أساس السياسة، ليس من أجل محاربة النظام الكولونيالي الذي يجثم على أرض فلسطين، بل من أجل محاربة التمييز الواقع على المواطنين العرب في دولة إسرائيل. للوهلة الاولى لا تبدو في الأمر أية إشكالية، اذ هو يطالب بالعدل والعدالة لكنه يفعل ذلك من باب المواطنة والاشتباك من داخل المؤسسة وليس من منطلق رفضها والعمل على تقويضها، أي أنه يفعلها من خلال القبول بها ومحاولة تغييرها من الداخل.

وفي السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب فوزي الأسمر الذي يسرد فيه سيرته الذاتية «أن تكون عربيًا في إسرائيل»، نشر الصحافي عطا الله منصور (١٩٣٤–) سيرته الذاتية «انتظار الفجر» (*Waiting for the Dawn*) (١٩٧٥) ، حيث سرد تجربة حياته ومنعطفاتها خلال عمله صحافيًا عربيًا في إسرائيل. كان منصور أول صحافي فلسطيني يكتب وينشر في جريدة «هآرتس» العبرية، كما عمل مراسلًا لشؤون العرب فيها على مدى سنوات طويلة. ومع ذلك، يُعتبر منصور مثقفا مختلفًا عن المثقفين التكنوقراط ممن عملوا في وظائف رسمية في الأجهزة الحكومية وفُرض عليهم التسليم بالخطاب الرسمي الذي تتبناه الدولة والذين أُجبروا على تسويق الرواية الإسرائيلية كمعلمي المدارس وموظفي الحكومة في ذاك الحين.

فقد حاول منصور أن يجسر الهوة بين الدولة وبين العرب المقيمين فيها، وبهذا فقد نأى هذا الموقف بمنصور

عن «مثقفي المقاومة» وفي الوقت ذاته لم يكن تكنوقراطا تقليديا كمعلمي المدارس وصحافيي المؤسسة ممن روجوا للرواية الصهيونية، بتمايزه عن الجهتين فتح منصور الباب أمام إنتاج خطاب «ثقافي» للاندماج في الدولة عبر صيغة المواطنة، عبر تبني قاموسها الذي يتفرع عنه المساواة وإغلاق الفجوات وزيادة الميزانيات.

في سرده، لا يثير منصور أي تساؤلات حول شرعية الدولة، ولا جذور الصراع القائم معها، بل يسعى إلى تقديم موقف «عقلاني» و «وسطي» لجسر الهوة، حتى تأخذه العقلانية إلى إزاحة ابستمولوجية مهمة يتم خلالها مساءلة الذات «من أنا» بدل مساءلة الآخر «من أنت؟» وما سيتفرع عنها لاحقا من أسئلة تأخذ طابعا سوسيولوجيا، «كيف تعرف نفسك»؟، «هل تشعر أنك عربي أم عربي إسرائيلي؟ أم فلسطيني؟». وهو موقف مناقض لصرخة «سجل أنا عربي» التي أطلقها درويش. وبحسب منصور:

> من وجهة نظر طبيعية، الفلسطينيون هم أبناء بلدي، فأنا وُلدت في المجتمع الفلسطيني، وعشت وترعرعت بصفتي عضوًا في هذا المجتمع على مدى ثماني عشرة سنة من سني حياتي. وقد أمضيت سنوات صباي وبلوغي في قرية فلسطينية. وعانيت من الرعب الذي شكّله كوني لاجئًا وكوني مواطنًا (عربيًا) في إسرائيل كذلك. ولكن هل أستطيع أن أعرّف نفسي كفلسطيني عندما أكون اليوم عضوًا في نقابة الصحافيين والكتاب الإسرائيلية؟ (Mansour 1975: 128):

لا يوجد شك (على الأقل سوسيولوجيا) في أن الهوية هي معطى ديناميكي متحرك، متبدل ومتغير، وأن الهويات هي نتاجات اجتماعية وليست معطى ثابتا وبدئيا. لكن، على الرغم من ذلك تختار «الأقليات المهددة» أو الجماعات التي تعيش تحت وطأة التهديد، وعن وعي، إغلاق هويتها على نحو اعتباطي، وذلك من أجل حماية ذاتها والدفاع عن نفسها أمام الجماعات التي تضطهدها (Spivak 1985, Hall 1988).

مع وضع منصور هويته القومية تحت المساءلة والاستجواب، في ظل الهزيمة التي تعرض لها العرب العام ١٩٦٧ ، فإن هذه المساءلة لا تكون مبحثا سوسيولوجيا ولا تأملات ذاتية خاصة، بل تتحول في سياقها الخاص إلى جزء فاعل من بناء «الهوية» بصيغة جديدة، بعد أن يتم نفي وإقصاء ما كان يعتبره شعراء المقاومة «مفهوما ضمنا» وإدخال ما كانوا يعتبرونه مرفوضا ضمنا. تجدر الإشارة إلى أن «مساءلة الذات: من أنا؟» تأتي في ظل إنكار الخطاب والمؤسسة الصهيونية المهيمنة وجود شعب فلسطيني «واعتبار مجرد ذكر الهوية الفلسطينية» عملا استفزازيا.

عندما تزاح النظرة من الآخر إلى الأنا، تصير الأنا صيرورة للتشكل الاختياري، وتبنى صورة الذات سياسيا لتتواءم مع حدود المحظور والمسموح الذي وضعته الدولة التي صارت مرجعية. هكذا يقوم منصور في كتابه بتجميد الكينونة الفلسطينية في البقايا التاريخية التي رشحت عن تجربة طفولته، والتحرك نحو الدولة من أجل مطالبتها بتحسين وضع العرب في إسرائيل والارتقاء به. وبذلك، يدخل منصور في جدل مباشر مع الدولة، من دون أن يتجنبها مثلما فعل أسلافه. ولذلك، فنحن نجده يكتب بمرارة عن عجزه وعجز غيره من الشباب العرب عن الاندماج في حياة «الكيبوتسات» خلال حقبتيّ الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي:

> يمثل «الكيبوتس»، مثلما أُخبِرنا على الدوام، مؤسسة اشتراكية يتساوى فيها الجميع. ولكننا لم نستطع أن نتحول إلى سكان حقيقيين في «الكيبوتس» لأنه كان يتعين علينا أن نعود إلى مجتمعنا وأن نحل مشاكلنا، كما قالوا لنا. وكيف لنا أن نفعل ذلك؟ وأجابوا بأن ذلك يتم عن طريق استقطاب السكان العرب في الشق العربي في حزب العمال الموحد («مابام»). وكان يجب إقناع الحزب الذي دعانا إلى المشاركة في خلاص مجتمعنا لقبولنا كأعضاء فيه. وقد اقتنعوا بذلك في مرحلة لاحقة، ولكنهم ما زالوا يخصصون قسمًا خاصًا للعرب حتى هذا اليوم (Mansour 1975: 33)

وعلى الرغم من هذا الرفض، يعبّر منصور عن شعوره بالتقدير لحزب «مابام» وسكان «الكيبوتس» (ص. ٣٣):

لقد أخبرونا بأن غالبية اليهود في إسرائيل كانوا يفتقرون إلى القدر الكافي من الثقة في العرب بما يمكنهم من العيش جنبًا إلى جنب معهم، وذلك على الرغم من أن سكان «كيبوتس شعار هعمكاميم» تحلوا بما يكفي من الشجاعة لتجشم هذه المجازفة. أعتقد أننا كنا فخورين بأننا لم نتسبب بخلق أية مشكلة أو أضرار في «الكيبوتس».

ويحاول منصور أن يعزو إلى نفسه موقفًا تقدميًا عقلانيًا، وهو موقف يختلف اختلافًا جذريًا عن المواقف السلبية التي تبناها العرب الآخرون. فهو يكتب، على سبيل المثال، عن شعوره

في سرده، لا يثير منصور أي تساؤلات حول شرعية الدولة، ولا جذور الصراع القائم معها، بل يسعى إلى تقديم موقف «عقلاني» و «وسطي» لجسر الهوة، حتى تأخذه العقلانية إلى إزاحة ابستمولوجية مهمة يتم خلالها مساءلة الذات «من أنا» بدل مساءلة الآخر «من أنت؟» وما سيتفرع عنها لاحقا من أسئلة تأخذ طابعا سوسيولوجيا، «كيف تعرف نفسك»؟، «هل تشعر أنك عربي أم عربي إسرائيلي؟ أم فلسطيني؟»، وهو موقف مناقض لصرخة «سجل أنا عربي» التي أطلقها درويش.

بالاغتراب عندما يرى صديق طفولته الذي بات لاجئًا ولم يلتق به منذ العام ١٩٤٨ (Mansour 1975: 132):

> لم أر صديق طفولتي لما يقرب من ٢٥ سنة. وقد عثر علي بمحض المصادفة بعدما قرأ مقالة كتبتُها لمجلة (New York Review of Books) حول «التاريخ الفلسطيني». هل سنلتقي مرة أخرى؟ كان يمكنني أن أقص عليه بعض القصص التي تفاجؤه عن اليهود – ولا سيما إذا كان قد اعتاد على سماع القصص الشيطانية التي تسردها الجامعة العربية.

كما تنعكس علاقة الاغتراب التي تجمع منصور بصديقه على نحو واضح في القصة القصيرة «وأخيراً نوّر اللون» التي كتبها إميل حبيبي بعد العام ١٩٦٧، حيث يصف فيها اللقاء الدرامي الذي جمع بين طفلين هما أبناء عمومة، من كلا جانبيّ الخط الأخضر، حيث التقيا للمرة الأولى بعد «فتح الحدود». وقد دخل الاثنان في مشادة بعد أن زارتهما عائلة أبناء العمومة، الذين جاؤوا من الضفة الغربية لرؤية أقاربهم في الناصرة.

ويكتب إميل حبيبي في قصته «وأخيراً نوّر اللون» (١٩٨٤، ص. ١٠):

> يلعن أبو الملك.
>
> يلعن أبوك.
>
> يلعن أبو الأردن.
>
> يلعن أبو اسرائيل.

كانت هذه المشادة المذهلة تدور بين ابن رتيبة وابن عم مسعود، وكانت تنذر بتجدد حرب الأيام الستة، لولا التهدئة التي أجراها أبو إبراهيم، صاحب الدكان، ولولا اللخمة الطامة التي وقع فيها الأولاد الذين ضاعوا بين حانا ومانا دون أن يقر قرارهم على أي فريق يجب أن يشدوا الباع.

في كتابة منصور أولا وكتابة حبيبي الساخرة ثانيا ما يكشف عن الواقع الجديد الذي تموضع فيه العربي بعد نكسة ١٩٦٧، حيث صار لا يحضر اللقاء بينه وبين باقي الفلسطينيين خاصة في الشق الآخر من الوطن إلا بحضور المختلف وليس المشترك والمتشابه، ما يعكس عمليا التحول نحو العلاقة المتوترة المترددة (ambivalance) التي ستشجع مزيدا من التحرك للخروج من خطاب الوطن إلى خطاب المواطنة، ليس كخطاب سياسي بل كخطاب «هوية» ، إذ إن السياسي لطالما تبنى خطاب المواطنة كجزء من مشروع سياسي، سواء أكان ذلك للمناكفة أم للتغيير والفعل أم لايمانه بذلك،[٦] لكن هذا الخطاب كان لا يترجم إلى خطاب هوية بل إن الحزب الشيوعي بالذات كان هو حاضنة الشاعر الذي أنتج هوية أصلانية مناقضة إلى حد بعيد لخطابه السياسي، ولم يكن الأمر يثير على الأقل علنيا أية مصادمات فكرية بين التيارين، وهو ما أتاح لخطاب الشاعر المقاوم والقومي أن يهيمن على الخطاب الثقافي! لكن التغييرالذي حدث أن خطاب الهوية غير السياسي (بالمفهوم الضيق الحزبي) بدأ يستدمج تدريجيا مكونات المواطنة ويحول المواطنة من واقع موضوعي إلى جزء من تجربة وجدانية، وقد وصل هذا التحول أقصاه بالطبع في ظهور ما يسمى نموذج «المثقف العربي الاسرائيلي» الذي يسعى للتماثل مع الدولة، ويتعامل مع منظومة الدولة بوصفها تتويجا للمثقف الأعلى مقابل الاستهتار بكل ما يجول في فلك «العرب»، لا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا

عندما تزاح النظرة من الآخر إلى الأنا، تصير الأنا صيرورة للتشكل الاختياري، وتبنى صورة الذات سياسيا لتتواءم مع حدود المحظور والمسموح الذي وضعته الدولة التي صارت مرجعية. هكذا يقوم منصور في كتابه بتجميد الكينونة الفلسطينية في البقايا التاريخية التي رشحت عن تجربة طفولته، والتحرك نحو الدولة من أجل مطالبتها بتحسين وضع العرب في إسرائيل والارتقاء به. وبذلك، يدخل منصور في جدل مباشر مع الدولة، من دون أن يتجنبها مثلما فعل أسلافه. ولذلك، فنحن نجده يكتب بمرارة عن عجزه وعجز غيره من الشباب العرب عن الاندماج في حياة «الكيبوتسات»

النموذج يختلف عن المثقف التكنوقراط الذي عمل في أروقة أجهزة الدولة في فترة الحكم العسكري خاصة في المدارس وكان مضطرا من أجل البقاء في وظيفته إلى «إبداء» الولاء للدولة، لأن الأول مقتنع حقا بذلك ولا يمثل وحتى لو كانت قناعته جزءا من وهم أو تخيل موهوم للآخر.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن نموذج المثقف «العربي الإسرائيلي» ظهر في منتصف السبعينيات، لكنه لم يتحول إلى نموذج مهيمن أو حتى «شرعي» بل ظل هامشيا في دائرة المثقفين الذين وان تحولوا تدريجيا نحو فحص امكانات المواطنة، ظلوا في أغلبهم يتعاملون مع الدولة بتوجس وتشكك وعدائية وحاولوا إيجاد أدوات جديدة للدمج بين خطاب المواطنة وخطاب الوطن، وهو ما تجلى بشكل واضح في ظهور تيارات جديدة من المثقفين في نهاية الثمانينيات ممن طرحوا فكرة دولة جميع مواطنيها أو أفكار الدولة ثنائية القومية وأفكار الدولة الواحدة التي تشترك في محاولات نزع الطابع «الصهيوني» للدولة من أجل تطبيعها ورفض هرميتها القومية الاقصائية .

الخلاصة-

شهد الخطاب الجمعي- السياسي في الداخل تغيرات استراتيجية بدأت تترسخ معالمها في أعقاب ١٩٦٧، حيث تم التحول من الخطاب الأصلاني المقاوم تدريجيا إلى خطاب المواطنة، والاشتباك مع الدولة.

ومن الممكن تفسير التحول الذي شهده هذا الخطاب في أوساط الفلسطينيين في إسرائيل باعتباره ناتجًا عن التغيرات التي طالت السياق الاجتماعي والقومي والثقافي، والتي ضمت من بينها التحولات السوسيولوجية في الفئة المثقفة، والانتقال تدريجيا من هيمنة المثقف-الشاعر إلى المثقف الاكاديمي، وانتقال إسرائيل من مرحلة العنف المؤسس (حالة اليشوف) إلى حالة الدولة، وأخيرا الآثار الاستراتيجية للنكسة وما رافقها من تآكل تدريجي لحلم التحرر، وللاعتقاد السائد بأن النكبة هي عمليا «نكسة» عابرة، وذلك بعد أن تم تثبيت نتائجها خلال هزيمة ١٩٦٧ التي تشكل في هذا السياق «النكبة» الحقيقية وليس العكس. لقد ركزت في المقالة على العامل الأول والعامل الثالث، وحاولت التدليل على هذا التحول من خلال الاستعانة ببعض النماذج الخطابية التي أنتجت في المراحل الممتدة ما بين النكبة ونهاية العقد السابع من القرن العشرين.

ثبت المراجع

المراجع العربية

أبو حنا، حنا، قصائد من حديقة الصبر، حيفا، مطبعة أبو رحمون، ١٩٨٨ .

حسين، راشد، «الأعمال الشعرية»، الطيبة، مركز إحياء التراث العربي، ١٩٩٠ .

درويش، محمود، «لماذا تركت الحصان وحيدًا»، ٢٠٠٦ .

درويش، محمود، «الديوان – الأعمال الشعرية الكاملة»، الجزء الأول، دار الأسوار، عكا، ١٩٨٨ .

القاسم، سميح، «ليد ظلت تقاوم»، الجديد، ١٦–١٨ .

القاسم، سميح، «دمي على كفي»، مطبعة الحكيم، الناصرة.

الكيالي، عبد الرحمن، «الشعر الفلسطيني في نكبة فلسطين»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٥ .

المراجع الأخرى

Amara, M. &Kabaha, S. 1996, Zehut ḥatsuyah : ḥaluḳah poliṭit ṿe-hishtaḳfuyot ḥevratiyot bi-khefar ḥatsu. Giv'at Ḥavivah : ha-Makhon le-ḥeḳer ha-shalom (بالعبرية)

(الهوية المنقسمة: دراسة الانقسام السياسي والآثار الاجتماعية في قرية منقسمة)

Bachelard, G. 1969, The Poetics of space. Trans from French by Maria Jolas, Boston: Beacon Press.

Benjamin, W. 1968, "Theses on the philosophy of history," in Illuminations, edited and with an introduction by Hannah Arendt, translated by Harry Zhon, Shocken Books: New York. pp. 253-264.

Bishara A. 2000. "Aravim beyesrael: eyonem beseiah polity shasoua in Gabizon R & D. Haker (eds.) ha-Shesa' ha-Yehudi- 'Arvi be-Yiśra'e. Jerusalem ha-Makhon ha-Yiśre'eli le-demoḳraṭyah. (بالعبرية) (العرب في إسرائيل: أفكار حول الخطاب السياسي المنقسم), 1. (الانقسامات بين اليهود العرب في إسرائيل)

Bryan, Robert J Brym, 2001. "Sociology of Intellectuals", International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Oxford UK: Pergamon.

Cohen, H. 2006. 'Aravim tovim : ha-modi'in ha-Yiśre'eli veha-'Aravim be-Yiśra'el : sokhnim u-maf'ilim, mashtapim u-mordim, matarot ve-shieot. (بالعبرية) (العرب الطيبون: المخابرات الإسرائيلية والعرب: عملاء ومشغلون، متعاونون وثوار، الأهداف والمنهجيات): Jerusalm: Keter

Derrida, J.1994. Specters of Marx: The State of Debt, The Work of Mourning and the New International, trans. B. Kamuf, Introduction by B. Magnus and S. New York: Cullenberg, Routledge.

El-Asmar, F.1975. To Be an Arab in Israel, London: Frances Pinter.

Ghanim, H. 2004. The role and position of the Palestinian intellectuals in Israel. Ph.D. Dissertation, Jerusalem: sociology Department, Hebrew University of Jerusalem.

Hall, S.1988, "New Ethnicities," ICA Documents (7): 27-31.

Jaggar, A.1983. Feminist politics and Human nature. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield

Khalidi, W. 1992, All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and depopulated by Israel in 1948, Washington, D. C.: Institute for Palestine Studies.

Kheir, N. 1993. 'Zehut' (الهوية) in Kheir, N. (ed.) Mefgash v 'Aemut (مقابلات ومواجهة). Haifa: al-Karma, Pp. 251-253. (بالعبرية)

Lavy, S. & Swedenburg, T. 1995. «Between and Among the Boundaries of Culture.» Theory and Criticism (7) pp. 76-88. . (Hebrew)

Mansour, A. 1975. Waiting for the Dawn: an autobiography. London: Secker and Warburg.

Masalha, N. 1992. Expulsion of the Palestinians: The Concept of «Transfer» in Zionist Political Thought, 1882-1948, Washington, D. C.: Institute for Palestine Studies.

Masalha, S. 2004. Ahad mekan (في المكان). Tel Aviv: A'm Oved.

Me'ari, M. 1992. "Haweyat al-felsteni fe Israel, hal heya felstenia israelia (Palestinian Identity in Israel, is it a Palestinian-Israeli identity?), Majallat al-dirāsāt al-Filasṭīnīyah, (10):40-60

Ozacky –Lazar, S. 2002." Hamemshal hatsv'ae ckle shlita 'al ha'aravim beyesrael b'asur hareshun1948-1958" (الحكم العسكري كأداة سيطرة على العرب في إسرائيل خلال العقد الأول 1948-1958). in H. Gerber & A Foda (eds.) yahase yehudem 'aravim baertz yesaerl-falasten (العلاقة بين اليهود والعرب في أرض إسرائيل–فلسطين). Jerusalem: Magnes, pp. 103-132. (Hebrew).

Pappe, I. 2006. The Ethnic Cleansing of Palestine, Oxford: Oneworld Publications.

Rouhana, N.1997. Palestinian citizens in an ethnic Jewish state: Identities in conflict. New Haven, Conn: Yale University.

Spivak, G. 1985. Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice. Wedge 7 (8): 120–130

Turner, V.1979. Process, Performance and Pilgrimage, New Delhi: Concept Publishing Company.

هوامش

١ لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار أن مبام كانت حزبًا صهيونيًا، لكنها كانت أيضًا من الأحزاب القليلة التي تبنت مواقف «ناقدة» للدولة، وفتحت صفحاتها للمثقفين العرب، إذ نشر فيها كل المثقفين الذين لم يتوافقوا مع طرح الحزب الشيوعي ومنهم من كانت مواقفه قومية مثل راشد حسين.

٢ كرين تمار شفرمان ، ٢٠٠٧، «عدم المساواة في التعليم العالي في إسرائيل» التعليم العالي،عدد ٥٤، حزيران. إصدار المعهد الاسرائيلي للديمقراطية.

٣ برز من بينهم علماء اجتماع من أمثال نوح ايزنشتادت وموشيه ليساك ودان هوروفيتس.

٤ يسمون بالعبرية «مزرحانيم» أي متخصصون بدراسة الشرق(الاوسط) علما ان كثير منهم كانوا محسوبين على المؤسسة الامنية والمخابراتية ممن اتقنوا العربية كجزء من وظائفهم المخابراتية.

٥ هعولام هزيه (١٩٣٧–١٩٩٣) أسبوعية سياسية ثقافية، أسسها في البداية صحافي باسم أوري كيساري تحت اسم «التاسعة مساءً»، حيث تميزت بطابعها الأصفر ونشرها لصور وقصص مثيرة. في العام ١٩٤٦ تم تغيير اسم الاسبوعية الى «هعولام هزيه» (هذا العالم) وفي العام ١٩٥١ قام أوري افنيري وبشراكه مع صحافيين اخرين بشراء الاسبوعية وتحويلها تدريجيا الى اسبوعية ذائعة الصيت، حيث صار شعارها «بلا خوف وبلا مداهنة». وفيما استمرت الاسبوعية بنشر اخبار ذات طابع فضائحي ومثير الا انها عملت في ذات الوقت على نشر وكشف العديد من القضايا السياسية وقارعت المؤسسة المخابراتية والعسكرية. اشتهرت المجلة خاصة بنشر تفاصيل مجزرة قبية ثم مجزرة كفر قاسم، كما فتحت المجلة الابواب للكتاب العرب لينشروا فيها، وتبنت مواقف داعمة لحقوق العرب في وقت كان يعتبر الامر فيه «راديكاليا» بامتياز.