

يتناول المحور المركزي لهذا العدد من جدل السياسات الجنسية والجندرية بتقاطعها مع مباني قوة أخرى، وعلى نحو خاص السياق الاستعماري في فلسطين. تلقي مجموعة المقالات النظر على زوايا غائبة أو مغيبة في مناقشة المجتمع الفلسطيني لقضايا الجندر وللسياسات الاستعمارية، إذ يرفض كتاب المقالات فصل الجنسي عن السياسي وفصلهما عن الاستعماري. يحاول أكثر من مقال في هذا العدد تفكيك العلاقة بين الممارسات الاستعمارية وتكريس الأنماط الاجتماعية القائمة المتعلقة بالجنس والجندر. وتلقي بعض المقالات الضوء على محاولات المستعمر تصوير نفسه كالمفتوح والليبرالي وراعي الحريات الاجتماعية والجنسية، مقابل المستعمر "المتخلف والقامع" للنساء وللجنسانية، أو المتحرش جنسياً. تتعرض بعض المقالات كذلك إلى الحراك السياسي والاجتماعي الفلسطيني وتعاطيه مع هذه القضايا.

معظم المقالات في هذا المحور كتبت في أعقاب مشاركة الكاتبات في مخيم أكاديمي ناقش السياسات الجنسية في السياق الاستعماري في فلسطين، بادرت إليه ونظّمته مجموعة القوس للتعددية الجندرية والجنسية في المجتمع الفلسطيني في كانون الأول (ديسمبر) 2014.

يتناول المقال الأول، الذي كتبه المحامية هديل بدارنة، الأسر السياسي الإسرائيلي، الذي تراه انعكاساً لعلاقات القوة داخل المنظومة الرأسمالية الاستعمارية، مدّعية أن علاقات القوة المجنسة ضمن هذه المنظومة تنعكس منذ اللحظة الأولى للاعتقال. فتستعرض الكاتبة خلال المقال بعض ممارسات العنف الجنسي التي تجري في المعتقلات الإسرائيلية تجاه النساء، وتتناول كذلك الممارسات العنيفة جنسياً تجاه الأسرى الرجال. ترى بدارنة أن التعذيب الجنسي لا يأخذ حقه في مسار النضال الفلسطيني ويبقى على هامشه، حيث يغلف بالصمت ولا يصنّف ضمن التعذيب السياسي، ويُقصى إلى الحيز الخاص، وتدّعي أن هذا التغييب يرسخ التابوهات الجنسية ويزيد الجلاذ قوة.

في المقال الثاني، تقوم بدور حسن بقراءة في قرار تشريع زواج المثليين في الولايات المتحدة، طارحةً سياق القرار والنقاش حوله، ثم متناولةً للنقد الجذري (الراديكالي) لهذا القرار، النقد الذي تتماثل معه الكاتبة. خلال المقال، تشير حسن إلى أن التيار المركزي للحراك المثلي في الولايات المتحدة هو جزء من منظومة الهيمنة البيضاء، ولا يبدي أي تضامن مع مجموعات المثليين والمتحولين الذين يعانون من مستويات قمع إضافية مثل المهاجرين "غير الشرعيين"، وتضيف أن اختيار الحركات المثلية النضال من أجل الحق في الزواج ما هو إلا اختزال للنضال المثلي، وأن قرار تشريع زواج المثليين ناتج عن الرغبة في احتواء وتدجين المثليين والمحافظة على الزواج على أنه الشكل الحصري لتنظيم الحياة الجنسية والعاطفية. تتطرق الكاتبة في تحليلها كذلك إلى المجتمع العربي فتنقد النفاق من خلال دعم قرار الولايات المتحدة والتغني به والاستمرار في قمع المثليين داخلياً.

المقال الثالث، الذي كتبه ناشطون في مجموعة القوس، يقوم بقراءة تاريخية تحليلية لمواقف اليسار الفلسطيني داخل منظمة التحرير من القضايا الاجتماعية، ويتطرق تطرفاً خاصاً إلى مواقفه من علاقات النوع الاجتماعي ومن المثلية

الجنسية. يشير المقال إلى عاملين مهمين أثرًا في مواقفه: موقف الاتحاد السوفييتي ولاحقًا مجريات الانتفاضة الأولى. يدعي المقال أنه كان للأحزاب اليسارية دور في انخراط النساء في العمل السياسي، بينما قاموا -في ما يتعلق بقضية النوع الاجتماعي- بالمفاضلة بين الوطني والاجتماعي لصالح التحرر الوطني من المحتل. يضيف الكاتبون أنه في وقت لاحق، خلال الانتفاضة الأولى، انصاعت الحركة الوطنية الفلسطينية للمخطط الإسرائيلي الذي قام بتجنيد العملاء عن طريق الإسقاط، المبني على استغلال المخبرات الإسرائيلية للمواقف الفلسطينية حول كل ما يتعلق بالعلاقات الجنسية قبل الزواج أو الاختلاط، أو احتساء المشروبات الكحولية، أو العلاقات المثلية وغيرها؛ حيث قامت الحركة الوطنية الفلسطينية، بدلًا من مواجهة مخططات الاحتلال، بتبني شعارات تفرض قواعد أخلاقية محافظة قلّصت مساحة التسامح المجتمعي وكوّست التابوهات الداخلية.

أما **المقال الرابع**، الذي كتبه يارا سعدي، فيقوم بقراءة في الحملة التي قامت بها مجموعة من الطلاب الإسرائيليين في الجامعة العبرية في "جبل المشارف" من أجل التنديد بما أسماه "التحرّشات الجنسية وإلقاء الحجارة على السيّارات والباصات" من اتجاه العيساوية. تقول الكاتبة إن شعارات هذه الحملة ومضامينها قد توحى بشعور النساء بغياب الأمن وبانتهاك حق الطالبات في المشاركة في هذا الحيز، ولكنها تقوم بقراءة الحملة في سياق بناء الجامعة العبرية، وكذلك في سياق السياسات اليومية في القدس؛ حيث تستعرض مشروع إقامة الجامعة، وتقول إن قرار اختيار الموقع الجغرافي للجامعة كان منسجمًا مع الإستراتيجيات الاستعمارية الكلاسيكية التي اتبعتها الحركة الصهيونية. ثم تتناول سياسات وممارسات بلدية القدس في تنفيذ خطط لعزل القرى والحارات الفلسطينية وعرقلة تطورها وفصلها، ممّا جعل حيّ العيساوية محاصرًا ومعزولًا. تدعي الكاتبة، بناء على هذه القراءة، أن الحملة لا تتمحور حول التحرّش الجنسي أو حتى حول مبنى الجامعة، بل تقوم أساسًا حول السيطرة على المكان.

المقال الخامس، الذي كتبه بالتشارك حنين معيكي وغيث هلال، يتناول صورة المثلي داخل المجتمع الفلسطيني، ولا سيّما دور الاستعمار في تشكيل هذه الصورة، وعلاقة هذه الصورة برهاب المثلية داخل مجتمعنا الفلسطيني. ويقوم بذلك عن طريق التعرض لمراحل مفصلية في التاريخ الفلسطيني منذ الانتفاضة الأولى، مرورًا بأوسلو ثم الانتفاضة الثانية والانقسام الفلسطيني. يتطرق المقال كذلك إلى الحملة الدعائية الإسرائيلية التي تعرض إسرائيل كـ "جنة" المثليين في المنطقة لتبييض وجهها وتحسين صورتها من دولة استعمار إلى دولة "ليبرالية وديمقراطية". يدعي المقال أن صورة المثلي اقترنت دائمًا بالآخر الذي عرّف من خلال المستعمر وثقافته، ولكن هذه الصورة كوّست خلال الأحداث التاريخية. يتطرق المقال كذلك إلى بدايات النشاط المثلي والكويري الفلسطيني، وإلى تشكّل وعيه السياسي المناهض للاستعمار.

يشمل العدد كذلك مقالين خارج محور الجنسانية، ويخوضان في أسئلة متعلقة بالهوية القومية والثقافة، ولكنهما يعالجان الهوية والثقافة، كما هو الشأن في المقالات أعلاه، بتقاطعهما مع سياق الاستعمار والقهر القومي.

يقوم **إياد برغوثي** في مقاله بتناول الحركة الثقافية داخل الخط الأخضر، التي يسمّيها الحالة "الثمانأربعينية"، مدعيًا أن هذه الحركة تعمل في سياق تتشابه فيه عدة حواجز تعيقها وتُعزّرها. يشير المقال إلى ثلاثة منها: حاجز التمويل، حيث تستخدم إسرائيل فئات التمويل الحكومي للثقافة العربية أداة للسيطرة على مضامين الإنتاج الثقافي وتوجّهاته وهويته؛ الحاجز الاجتماعي العقائدي الذي تتجلى فيه هيمنة الحركات الإسلامية وأهمّاتها الفكرية والسلوكية على قطاعات واسعة من المجتمع؛ الحاجز الجغرافي السياسي الذي يرى الكاتب أن سببه الأساسي حيازة فلسطينيي 48

للمواطنة الإسرائيلية، تلك المواطنة التي تحدّ من تواصلهم مع الدول العربيّة وجمهورها وحركاتها الثقافيّة، والذي يعتبر فلسطين 48 منطقة "محرّمة" كون زيارتها تطبيعاً مع إسرائيل. يأتي المقال في أعقاب مجموعة من الأحداث والأعمال الثقافيّة الفنيّة التي عكست تلك الحواجز.

المقال الأخير في هذا العدد، الذي كتبه عامر ابراهيم، يتناول سؤال الهوية القومية في الجولان المحتلّ. ويقوم بذلك من منظور يرى الهوية القومية هويةً أدائية يمارسها الفرد ضمن ظروف مكانية وزمانية محددة، وينطلق من كون الحالة الاستعمارية الإسرائيلية في مناطق الجولان المحتلّ، تخلق أزمنة وأمكنة مختلفة في الفضاء الاستعماريّ ذاته، فإرضةً على المستعمر مهمّة التكيّف والتعايش وتشكيل هويته وفقها. يقوم الكاتب خلال المقال بقراءة الهوية القومية من خلال بُعدَي الزمن والأدائية، ثم يستعرض ممارسات الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في الجولان منذ احتلاله. يدعي الكاتب أنه رغم وجود الخطاب الوطني السوري بقوة أمام الخطاب الكولونيالي الإسرائيلي، أنتجت الظروف اليومية الاستعمارية في الواقع حالات وجودية تركز في معظمها على خطابات وممارسات ثنائية متقاطبة يتلقاها المحليّ؛ ممّا يجعل ممارسة الهوية القوميّة في الجولان، وأدائها، يعتمدان بالأساس على المكان والزمان اللذين تمارس الهوية وتؤدّي ضمنهما، فتظهر ممارسات هويّاتية معينة في أمكنة معينة، وتُحجّب في أمكنة وأزمنة أخرى.

ما وراء قضبان الأسر الاسرائيلي: بين "الجنسي" و "السياسي"

هديل بدارنة*

لم يكن سجن الرجل الأبيض يومًا مجرد جهاز رقابي ضبطيّ وضعه النظام ليعاقب مخالفى القانون، أو ليهذب مخربي المجتمع، فقد سبقت مؤسسة السجن القوانين الجنائية الحديثة بما يقارب القرنين، وما كان الهدف من الأخيرة إلا التمكين الإداري لمؤسسات الحجز العقابية آنذاك وإضفاء الشرعية عليها.¹ اتخذت مؤسسات الحجز أشكالًا متعددة عبر التاريخ الأوروبي الحديث، تظهرت في أقبية العبودية والعمل القسري في القرون الوسطى، وفي الاستعراضات العقابية الجماهيرية وجُز العزل في المستعمرات الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حتى هيئتها الحديثة التي تأسست في القرن التاسع عشر.

تاريخيًا، كان الأسر حيزًا لعزل "المجنون، المتمرّد، الأسود، الفقير، المثليّة، المريض جنسيًا، "العاهرات" وأطفالهنّ غير الشرعيّين إلخ"..² وظلّ يعمل كأداة لإنتاج الجرائم والانحرافات، ومن خلاله جرى إخضاع الجسد المنحرف لعمليات "تأهيل" عقابية تحت آلة التعذيب في عزلة عن المجتمع، وفي منأى تامّ عن الحيز العامّ حتى ينتقل هذا الجسد من الانحراف إلى صراط أكثر "استقامة" يليق بمجتمع "مستقيم" ("Straight").

وفي سياقنا المحليّ، لا يشكّل الأسر السياسيّ الإسرائيليّ ذراعًا تنفيذيًا للمعاقبة فحسب، بل هو انعكاس واضح لعلاقات القوى التي على تراكماتها الاقتصادية والجندرية والعرقية تعناش كينونة المنظومة الإسرائيليّة كمنظومة رأسمالية استعمارية. فمنذ المعتقلات الأولى في العامين ١٩٤٨ و ١٩٤٩ حتى يومنا هذا، تسعى هذه المنظومة للتحكّم الديمغرافيّ، والرقابة الجماعية، والضبط الاقتصاديّ السياسيّ للسكان الأصليين الفلسطينيين. وبحسب المعطيات، يقبع اليوم في السجون الإسرائيليّة ٥٨٠٠ أسير فلسطينيّ، من بينهم ٤١٤ معتقلًا إداريًا، و ٢٦ أسيرة، و ١٨٢ طفلًا. هذه ليست أرقامًا مجردة منزوعة عن سياقها، وإمّا تتماشى أيديولوجيًا مع التركيبة الديمغرافية في سائر سجون الأنظمة الاستعمارية والرأسمالية اليوم. على سبيل المثال، تشير الناشطة والكاتبة أنجيلا دافيس أنّ نسبة السكان الأصليين في أمريكا الشمالية داخل السجون مقابل نسبتهم خارجه تصل حدّ الـ٤٠٪.³ أمّا إذا أخذنا أستراليا مثالًا آخر، فإننا نجد أنّ نسبة النساء الأبوريجينليات (من السكان الأصليين في أستراليا) تصل إلى ٣٠٪ من مجموع السجينات رغم أنّ نسبتهنّ الديمغرافية في المجتمع الأستراليّ لا تتجاوز الـ٢٪.⁴

¹ فوكو، ميشيل (1990)، المراقبة والمعاقبة "ولادة السجن"، ترجمة: علي مقلد، (ط1)، بيروت: مركز الإنماء القومي، ٢٣٨.

² المرجع نفسه.

³ Angela Davis (2003). Florida International University. Retrieved from:

<http://www.colorlines.com/articles/masked-racism-reflections-prison-industrial-complex>

⁴ Bhandari, Neena. (2003). "violence against aboriginal women" in Contemporary Review Vul 283, no.1655: 353-6.

إضافة إلى آليات الضبط والرقابة الاستعماريّة هذه، يعمل القانون والقضاء الإسرائيليّان جاهدين على سلب الفلسطينيّة/ة، ولا سيّما الأسيرة السياسيّة/ة، عن "الشرعيّ" و "الأخلاقيّ"، وذلك من خلال ماكنة القوّنة والقرارات الإداريّة التي بواسطتها أُطلقت عليهنّ/م التسمية "الأسرى الأمميّون"⁵ متوهّمًا أنّه بذلك يمكنه نزع الطابع "السياسيّ" أيضًا عن مسارهم النضاليّ، تمامًا كما في حال الأسرى الإيرلنديّين السياسيّين الذين وُصموا بـ "الجنائيّين" في السجون البريطانيّة.

ومن هنا تحوّلت قوانين "مصلحة السجون" وقرارات المحكمة الإسرائيليّة، عسكريّة كانت أمّ عُليا، إلى أداة سياديّة تحيط بها هالة من العقلانيّة الإلهيّة، يروّض بها المستعمر بـ "موضوعيّة" ذاك المستعمر المصاب بداء العاطفيّة المسعورة، تلك المتمثّلة بالنزعة البدائيّة العنفيّة والانحراف الهمجيّ نحو "الإجرام". وهكذا، عبر ماكنات القضاء الشرطيّ والبيروقراطيّ، يتجرّد المستعمر من كلّ انتهاكاته الوحشيّة المعنّفنة ليتقمّص دور "الرجل العقلانيّ" كبنية جنديّة جماعيّة ضابطًا بها المستعمر، بدوره الجماعيّ "النسائيّ الهستيريّ" والمهدّد للأمن والأمان.

في سعينا نحو تعرية آليات القمع والإرهاب في منظومة السجن الإسرائيليّ، لا مفرّ من قراءة معمّقة تفكيكيّة لعلاقات القوّة بين الأسير والأسيرة من جهة، والسجان والمحقّق من جهة أخرى. سوف نتطرّق إلى جزء منها في هذا المقال، وسيجري من خلاله إلقاء الضوء على محرّكاتهما الجنديّة والجنسيّة.

تنعكس علاقات القوى المجنّسة في منظومة الأسر الإسرائيليّ يوميًا بشتّى أبعادها في السجون والمعتقلات الإسرائيليّة، وذلك منذ لحظة الاعتقال، مرورًا بمراحل التحقيق، وانتهاءً بالأسر. بيّد أنّها تبقى -غالبًا- على هامش النضال الفلسطينيّ في السجون، وكثيرًا ما يُنظر إليها كأنّها ظاهرة فرعيّة تدرج تحت "قضيّة الأسيرة الفلسطينيّة" أو "نضال المرأة"، وذلك بمعزل عن قراءة أوسع تدمج التحليل الجنسانيّ بالسياسيّ دون تجزئة للنضالات أو فرض هرميّة عليها.

لذا، تشكّل الكتابة، أو حتّى المواجهة الفكرية، لتفكيك علاقات القوّة على وجهيها الاستعماريّ والجنسانيّ في منظومة الأسر السياسيّ، تشكّل تحدّيًا كبيرًا، ولا سيّما أمام حواجز الصمت والتعريفات المجمّدة لمفاهيم الشان/الحيّز العامّ والشان/الحيّز الخاصّ؛ إذ إنّ حتّى في العقليّة الفلسطينيّة المناهضة للاستعمار والأسر السياسيّ، تتحوّل غالبًا غرفة التحقيق في غضون لحظات من حيّز عامّ، حين نتحدّث عن آليات التعذيب "السياسيّ"، إلى حيّز خاصّ إذا تحدّثنا عن آليات التعذيب والعنف "الجنسيّ". وهذا بطبيعته يتبع الفصل الذكوريّ السائد بين "الجنسيّ" و "السياسيّ" والهوية الوهميّة بينهما.

جَنَسَنَةُ الْجَسَدِ السَّجِينِ

إنّ سياسات الإرهاب والعنف الجنسيّ في المعتقلات والسجون الإسرائيليّة ما هي إلّا جزء لا يتجزّأ من النهج الإسرائيليّ الشموليّ، وخلالها تبرز صورة جليّة للذهنيّة والممارسة الاستعماريّة يجري وفقها توظيف الأدوار الجنديّة النمطيّة، والقوالب الاستشراقيّة الذكوريّة كفلسفة سلطويّة يتصرّف بحسبها الرجل الأبيض بزيّه كمحقّق تارّة، وكسجان تارّة أخرى.

⁵ قرار مصلحة السجون الإسرائيليّة الإداري رقم 04,05,00

لا يَسلم جسد الرجل الفلسطينيّ السجين من الجَنَسنة القمعيّة تحت وطأة الاستعمار، إلا أنّ الأمر يغدو أكثر انتشاراً وحساسيّةً في حالة جسد المرأة الفلسطينيّة، حيث يجري استغلال مكوناته الجنسيّة والجنديّة والسياسيّة لتنفيذ هذه الممارسات الذكوريّة كما سنوضّح لاحقاً. هذا لا يعني أنّ "المرأة" و "الجنسانية" كلمتان مترادفتان أو -كما تدّعي كاثرين مكيون- أنّ الجَنَسانيّة للنسويّة هي كالعامل للماركسيّة؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، تقع على كاهل النسويّة الكوريّة مسؤوليّة تناول الطبقة والعرق والرجولة، في التنظير والممارسة، بالقدر نفسه الذي تتناول به الجَنَسانيّة، فلا يمكن لها في الواقع فصل هذا عن ذاك دون الوقوع في مطبّ ليبراليّ خطير.

خلال السنوات الأخيرة، وفي خضمّ إضراب الأسرى السياسيّ العام، طفت على السطح إفادات عديدة بلّغت فيها الأسيرات والأسرى عن آليات العنف والتعذيب التي صمدوا في وجهها، دون حذف آليات القمع الجنسيّ وأثرها الجسديّ والمعنويّ عليهنّ/م. وبذلك كُشف جزئيّاً عمّا يحدث وراء قضبان الأسر الإسرائيليّ عندما يتحوّل الى "حيّز خاصّ" اصطلاحاً. وأكّدت عشرات الأسيرات السياسيّات الفلسطينيّات أنّ العنف الذي تمارسه سلطات الأسر الإسرائيليّة يكون دائماً مقروناً بانتهاكات جنسيّة قاسية، وأنّ التفتيش المُعريّ والتحرّش الجنسيّ اللفظيّ والجسديّ أثناء خروجهنّ إلى المحاكم، أو في الزيارات العائليّة، أصبح روتيناً مقيتاً يصعب عليهنّ مواجهته في كلّ مرّة مهما تكرّر. ومن الإفادات العديدة، تبيّن كذلك أنّه في أثناء التحقيق يقترب بعض المحققين منهنّ ويهدّونهنّ بالاعتصاب كعقاب لصمودهنّ وعنادهنّ، أو ينزعون الحجاب عن رؤوسهنّ كوسيلة ضغط ومحاولة للإذلال وكأليّة للقمع الجنسيّ.

في إحدى الحالات، قال المحقّق للأسيرة، أثناء التحقيق بعد أن نزع الحجاب عن رأسها، إنّها "تثيره جنسيّاً هكذا... دون هذا الهراء الموضوع على رأسها"، مستغلاً بذلك خلفيّة الأسيرة الدينيّة والمجتمعيّة المحافظّة وهندستها الجنديّة كي يستمدّ استقواءً مضاعفاً، كرجل وكمتعمّر، بأسلوب استعلائيّ ذكوريّ، وي مارس وحشيّته بقناع تقدّميّ علمانيّ. وفي جزء آخر من الشهادات، وبالإضافة إلى وابل من الألفاظ الجنسيّة المسيئة التي تنهال عليهنّ خلال الاعتقال، تكرّرت آليّة إرغامهنّ على تنفيذ وضعيّات لها إحياءات جنسيّة من قبل الجنود ابتغاءً كسرهنّ معنويّاً.

هنا تجدر الإشارة أنّ موانع الإبلاغ والشكوى عن جملة الانتهاكات الجنسيّة التي تتعرّض لها الأسيرات والأسرى الفلسطينيّون في السجون الإسرائيليّة مضاعفة؛ فبالإضافة إلى الخوف من التنكيل الانتقاميّ وإعادة إحياء تجربة التعذيب، تصطدم الإفادات بجدار صمت اجتماعيّ ثقافيّ في ما يخصّ جَنَسانيّة الجسد، ويزداد ذلك حساسيّةً في حال الأسيرة المرأة، إذ إنّ في حال تسريب هذه الشكاوى إلى الحيّز العامّ الفلسطينيّ يكون الثمن الاجتماعيّ والاقتصاديّ عليها باهظاً. من دلائل ذلك أنّه باتت التسمية المتداولة "تحقيق العار" تعود على التحقيق الذي يوظّف فيه المحقّق الإسرائيليّ آليات تعذيب جنسيّة على جسد الأسيرة.

أمّا المزوجة بين العذاب أو التعذيب والجنس، وبين الألم والمتعة، فتكون مرسخة ترسيخاً عميقاً في الذهنيّة الذكوريّة. ويتماشى هذا مع الاعتقاد الفرويديّ الذي بحسبه تتصف المرأة بتعطّش كبير للألم والعذاب المتلاحمين باللذة والمتعة. يظهر هذا جليّاً في شهادة إحدى الأسيرات المحرّرات التي روت عن تعرّضها المؤلم لمحاولتيّ اغتصاب حامله معها آثاره النفسيّة والجسديّة حتّى اليوم. كانت لا تزال تذكره؛ "هو" (المحقّق -ليس أكثر من ضمير غائب في كلامها) يهدّدها لأنّها لم تُدَلِّ بالاعترافات في التحقيق: "سأجعلك تتألّمين من فرط المتعة، وعندها ستتكلّمين..." وقد أقرت بشهادتها أنّ محاولات نسيان وجوه وأسنان وأظافر الضباط الذين تناوبوا على تعذيبها تبوء بالفشل مرّة بعد مرّة، وكأنّها أسيرة تجربة يستحيل فكّ قيودها رغم كونها اليوم "محرّرة". في شهادة مروّعة كهذه، يتجسّد أمامنا جوهر "الأنوثة

المازوشية"، أي إنها -كمرأة وكفاعلة سياسية- لا تستشعر اللذة، في نظر الجلاد، إلا إذا انقادت وخضعت له لتكون جسداً سجيناً متصرفاً طوع أو امره السلطوية.

إن الفانتازيا الذكورية الاستشراقية كانت دائماً مقرونة، منذ أولى موجات الاستعمار، بجنسنة جسد المرأة وتخريضه (جعله غرضاً) كوسيلة لفرض الهيمنة البيضاء ثقافياً واقتصادياً. تبعاً لذلك، جرت معادلة أجساد نساء المستعمرات بالشهوانية الإيروسية المفرطة والتي تستوجب عنفاً جنسياً لنيل مآرب الهيمنة. لذا، ليس من المستغرب أن يصف الرحالة الضائع كريستوفر كولومبوس بعقليته الاستعمارية عام ١٤٩٢ شكلاً الكون بالمستدير "أشبه بنهد امرأة ممتلئ، يبحر به نحو قمته".⁶

من المهم الذكر أنه إلى جانب آليات التعذيب العنيفة والظاهرة المذكورة أعلاه، تستتر أساليب تعذيب أقل فجاجاً، إلا أنها ليست أقل قسوة، وهي ما يسمى بـ "التعذيب الناعم". تتسم هذه الآليات بكونها هادئة صامتة ومتقنة بدقة، يكون لها إيقاع ثابت وتأثير تراكمي على أجساد ونفوس الأسيرات والأسرى. على سبيل المثال، ظروف الأسر المتدنية، في ما يخص المستوى الصحي ونظافة الزنازين والأغطية والفرشات والتهوية والإضاءة ودرجة الحرارة، كلها تؤثر على سلامة الأسيرات والأسرى النفسية، وفي أحيان كثيرة على صحة أجسادهم/ن المعرضة للأمراض والتلوثات.

الرجولة الذكورية والرجولة الأنثوية

تحيط بالرجولة في مجتمعنا هالة من القداسة تنبثق عنها مكتسبات اجتماعية سياسية واقتصادية، لا يمكن إغفال ثقلها في المشروع القومي الفلسطيني ودورها في تشكيل صورة المناضل المقاوم والأسير السياسي. إثر ذلك، ولكونها مفهوماً مضطهداً للرجل الفلسطيني أيضاً، تطمس الرجولة تعرض الأسير للاعتداءات الجنسية وتقمعه معتبرة إياه خضوعاً أو ضعفاً "أنثوياً" يزج بالمعتدى عليه في خانة اللا رجولة.

لهذا ترتبط آليات الإرهاب والعنف الجنسي، في حالة الأسير السياسي، بالمذلة والهزيمة وأحياناً حتى بافتقار العنصر "الرجولي القومي". إنها هي نفسها الفلسفة الذكورية التي تفشل في اعتبار الصمود، بحد ذاته، قوة أو حتى باعتبار الانكسار صفة بشرية، لا ضعفاً "أنثوياً" شائناً. نتيجة ذلك، قليلة هي الإفادات والكتابات التي تنطرق إلى هذه الممارسات أو تقوم بنبشها.

كان الأمر مختلفاً تماماً في حالة الأسير اللبناني الشيخ مصطفى الديراني، المسؤول في عملية إخفاء "رون أراد"؛ ففي أعقاب تسريب أشرطة التحقيق وإقدام الديراني على التبليغ وتقديم الشكوى العلنية بعد التحقيق، انكشفت صور تعذيب مريعة تضمنت الاغتصاب وممارسات قمع وعنف جنسي مستمر، وكانت جميعها بأوامر المحقق "الكابتن جورج". حقق الكابتن جورج مع الديراني شهراً كاملاً وأرغمه على التعري طيلة الوقت، وكان يأمره بأن "يرفع تنورته" للتعري الكامل، محاولاً بهذا أن يسقط عليه دور الرجل "الأنثوي"، مقابل رجولته الذكورية السلطوية -بوصفه هو محققاً-، وأقسم إنه سيشرف على اغتصابه الجماعي بواسطة عصا إن لم يعترف. بتهديده الأخير، مارس المحقق السيطرة القضيبيّة القمعية -تلك النابعة من الهوس الذكوريّ بمركزية القضيب، وباعتباره مصدرًا ماديًا للامتيازات والقمعية الفحولية في الوقت ذاته.

⁶ Mc Clintock, Anne. 1995. Imperial Leather in the Colonial Context: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest. New York & London: Routledge.

الصمود حتّى الحرّية

إنّ القوّة الكفاحيّة الكامنة في حالة الصمود المعنويّ في وجه التعذيب والتنكيل الإسرائيليّ أمرٌ يصعب على العقل استيعابه. فهذه العزيمة الهائلة بالتفوّق على المستعمر في سجنه ومعتقلاته الغاشمة دونما "سلاح" سوى الذات المجرّدة، هذه العزيمة تتحدّى علاقات القوّة، وتُحيي الطابع الجماعيّ والسياسيّ بين الأسرى والأسيرات-وإنّ قبعوا في زنازين العزل الانفرادي!

أمّا تغييبنا كمجتمع فلسطينيّ عن أساليب الاضطهاد الاستعماريّ الجنسيّ على أشكاله كافة، أو حصره في خانة "المرأة" الأحاديّة الأبعاد ومن ثمّ إهماله، دون خلق حيّز آمن لطرّحه ومناقشته ومجابهته، فيزيد الجلاد الإسرائيليّ قوّة ويفسح أمامه مسلكاً سلطويّاً ذكوريّاً خاليّاً من العرقات والمطبّات، كأنّنا جميعنا توقّفنا بصمت وخجل ما إن رأينا على مدخله إشارة "قف: تابو اجتماعيّ أمامك"، بدلاً من هدمه وتحطيمه.

ختاماً، مؤسّسة السجن الجاثمة على الأسرى السياسيّين كانت -ولا تزال- أحد أعمدة الكيان الصهيونيّ كمنظومة استعماريّة، وصمود الأسرى والأسيرات في وجهها ما هو إلّا درس في الروح النضاليّة والحياة، تعبّر عنه كلمات الأسير المحرّر خضر عدنان: "وُلِدْتُ حرّاً، ولن أذهب إلى السجن طواعيةً. احتجاز حرّيّتي واعتقاليّ هما اعتداء على هويّتي وعلى وجودي".

* هديل بدارنة، ناشطة وباحثة حاصلة على شهادة الماجستير في القانون الدولي من جامعة جورجيتاون (واشنطن).

المثلية الجنسية وخطاب المساواة: في النقد الجذري لزواج المثليين

بدور حسن*

مقدمة

لطالما أخذ على خطاب التحرر الجنسي والتعددية الجندرية إغراقه في النخبوية واقتصار تداوله على قطاعاتٍ محدودة من المجتمع الفلسطيني، فضلاً عن اعتبار الكثيرين هذا الخطاب أحد تجليات الهويات الفرعية التي تشتت بوصلة نضال التحرر الوطني، وتشكل ترفاً في مجتمعٍ يسلبه الاستعمار حقوقه الأساسية ويقوّض إمكاناته في خلق نضال شعبي جامع.

لن يخوض هذا المقال في نقاش الهويات الفرعية وتحديد الأولويات على أهميته، إلا أنه يمكننا القول إن نقاش الحريات الجنسية خرج من دائرته الضيقة في الآونة الأخيرة بفضل طرف غير متوقّع قام بإثارته؛ إذ لا شك أن تعليقات نائب رئيس الحركة الإسلامية - الشق الشمالي الشيخ كمال خطيب، بكل ما تحمله من تعدد على الحريات الخاصة والفردية وكل ما تنضح به من كراهية وتحريض وعنف لفظي وأفكار مسبقة، ساهمت في خلق حالة لم نشهدها من قبل، أخرجت النقاش حول المثلية من الفقاعة النخبوية التي يحتكرها متحدثو اللغة الإنكليزية منا، ونقلت الموضوع من التابوهات إلى رأي عام يتداوله الجميع. ومجرد حصول هذا النقاش يدل على تقدم - وإن كان بطيئاً.

جاء القرار بتشريع زواج المثليين في الولايات المتحدة ليضيف إلى هذا الزخم في الحديث عن المثلية، لكن أبرز ما يميّز هذا النقاش هو تركيزه المفرط على مسألة الزواج واختزاله القضية المثلية فيها، رغم وجود أصواتٍ مناهضة لهذا الاختزال حتى في الولايات المتحدة نفسها. "أطلقوا سراح المتحولين والمثليين المعتقلين في السجون الأميركية بتهمة الهجرة غير الشرعية" - هذه كانت الرسالة التي أرادت الناشطة المتحوّلة والمهاجرة "غير الشرعية" جينيسيت غوتيرث إيصالها للرئيس الأميركي أوباما حين قامت بمقاطعة خطابه في الاستقبال السنوي الذي ينظّمه البيت الأبيض احتفاءً بالمثليين، وبالتقدم الذي أحرزته الولايات المتحدة في مجال الدفاع عن حقوق "مجتمع" المثليين والمثليات والمتحولين وثنائيي الميول الجنسية. كانت جينيسيت تدرك الثمن الباهظ الذي يمكن لصرختها هناك أن تتمخض عنه، وأنها يمكن أن تهدد بقاءها في الولايات المتحدة كونها مهاجرة غير قانونية، ولكنها كانت تتوقّع تضامناً ممن يُفترض أن يكونوا شركاءها في النضال من المثليين والمثليات البيض. ولكن ما حصل كان أن طردها الحرس من المبنى لـ "تجرئها" على مقاطعة الرئيس، بينما لم يبد معظم الجالسين في القاعة أي تضامن مع "شقيقتهم" المحتجة. لم تستغرق صرخة جينيسيت إلا ثواني

معدودات، لكنها تحدّثت بلسان حال الآلاف من المثليين والمتحولين المهاجرين، الذين يقبع بعضهم في السجون ويتعرضون للتحرش والاعتداء الجنسي، فيما يعاني بعضهم الآخر من شتى أنواع الاضطهاد والتمييز لكونهم مهاجرين ومثليين أو متحولين، أي لانتمائهم لعدة شرائح مضطهدة. ورغم محاولات الكثيرين إسكات جينيست، فضحت كلماتها زيف الحديث عن مجتمع مثلي متجانس، مثبتة مجدداً أن ما يسمّى بالمجتمع المثلي في الولايات المتحدة ما هو إلا بوتقة إضافية تعيد إنتاج الظلم والقهر والتمييز القائم في المجتمع الأوسع، وبينما يحظى بعض أفرادها بالامتيازات النابعة من طبقتهم الاجتماعية ولون بشرتهم وتماهيهم مع النخبة الحاكمة، فإنها تفرض الإقصاء على كل المختلفين والرافضين تكريس الهيمنة البيضاء والبرجوازية. وكان هذا التناقض في الأولويات وأهداف النضال جلياً في ردة الفعل التي أسفرت عنها مصادقة المحكمة العليا على زواج المثليين.

بعد يومين فقط من احتفال الفخر بالمثلية الذي نظمه البيت الأبيض، قررت المحكمة العليا الأمريكية، بخمسة أصواتٍ مقابل أربعة، تشريع زواج المثليين، القرار التاريخي الذي وضعه البعض ضمن قرارات المحكمة البارزة لإلغاء التمييز العنصري إبان حركة الحقوق المدنية. أطلق القرار، الذي صاغه القاضي أنتوني كندي بلغة ليبرالية مبهرة، زوبعة من الردود المتناقضة في الولايات المتحدة وفي العالم، وأثار حفيظة المحافظين الأمريكيين، فمنهم من عارضه لأنه اعتبره غير دستوري ويمثّل تدخلاً صارخاً للمحكمة وقضاتها في مجال التشريع والشؤون المحلية للولايات ويناقض مبدأ الديمقراطية التمثيلية الذي ينص على أن حق اتخاذ القرار في مثل هذه المسائل في الولايات المتحدة هو من صلاحيات النواب المنتخبين فقط؛ ومنهم من عارضه لأنهم محافظون دينياً واجتماعياً ويعتبرون أن الزواج هو عقد لا يمكن أن يحصل إلا بين ذكرٍ وأنثى، وأن تشريعه للمثليين يناقض الفطرة الإنسانية ويخالف الحرية الدينية والأخلاق الاجتماعية السائدة، هذه الردود التي تحاول أن تغطّي النزعة الواضحة تجاه رهاب المثلية والإقصاء بعبارات دستورية وشعارات قيمية.

لكن مقابل معارضة القرار، شهدت ميادين التواصل الاجتماعي في العالم، والحلقات الليبرالية والمثلية في الولايات المتحدة، احتفالاتٍ لم نشهد نظيراً لها منذ زمنٍ بعيد. اجتاحت أعلام قوس قزح صفحات المستخدمين وبناء البيت الأبيض والساحات والشوارع والجدران، وهرع العشاق المثليون لتسجيل زواجهم على نحوٍ رسمي، وملأت صور كعك الزفاف صفحات مواقع التواصل الاجتماعية، وبين دموع الفرح بهذا القرار التاريخي وبتحقيق المساواة والمسيرات الافتراضية التي توجّها رواد وسائل التواصل الاجتماعي بعبارة "انتصر الحب"، بقي هنالك طرف آخر لم تُسمعنا وسائل الإعلام صوته، لكونه غير مريح بالنسبة للكثير من الليبراليين المؤيدين لزواج المثليين.

سنحاول في السطور التالية عرض أبرز النقاط التي يعتمد عليها أصحاب الصوت غير المسموع، ذوو النقد التحرري والجذري الذين يوجّهون نقدهم، بصورة خاصة، للمؤيدين للزواج المثلي ولاهتمامهم في السنوات الأخيرة بهذه القضية وتجاهل قضايا أخرى تهّم المثليين من فئات مستضعفة. كذلك سنحاول فهم كيفية تأثير هذا الخطاب الليبرالي السائد علينا، في مناقشتنا لزواج المثليين واستشراف ما إذا كانت هنالك إمكانية حقيقية لخلق خطابنا الكويري المستقل، في ظل ما نشهده من حديث متزايد عن المثلية الجنسية في الفضاء العام.

الزواج: مساواة أم احتواء؟

عبّرت الباحثة الأميركية ليسا دغان عن امتعاضها وصدمتها من تركيز الحركة المثلية في الولايات المتحدة على النضال من أجل زواج المثليين، معتبرة أن منظومة الزواج بحد ذاتها أضيقت من أن تستوعب الأشكال المختلفة وغير التقليدية لعلاقتنا الحميمة وتكافلنا الاجتماعي ومفهومنا للحب والشراكة. تضيف دغان أن تكريس الاهتمام على تشريع زواج المثليين أسهم في التضحية بأشكال مختلفة للعلاقات الاجتماعية وتهميشها وجعلها ضرباً من الشذوذ. حين نطرح على أنفسنا السؤال "لماذا تبدي الدول والمحاكم وبعض البنى التقليدية في الغرب استعداداً أكبر لتقبل زواج المثليين؟"، قد يكون الجواب السهل الذي يخطر في بالنا هو أن هذا التحول هو نتيجة تراكم نضال طويل خاضته الحركات المثلية ودفعت ثمنه دماً وتشهيراً. لكن الجواب أعقد من ذلك: لا يمكننا إنكار النضال الشجاع الذي خاضته الحركات المثلية من أجل الحصول على حقها بالمساواة في مجالات عدة ومنها الزواج وإن اختلفنا مع الهدف النهائي لهذه النضالات، إلا أن الدافع الرئيسي وراء ذلك هو الرغبة في احتواء هذه الفئة المختلفة وتدجينها وجعلها جزءاً من الاتجاه السائد، بالإضافة إلى المحافظة على الزواج بوصفه الشكل الأساسي والحصري لتنظيم حياتنا الجنسية والعاطفية، والإبقاء على بنية العائلة النووية وتجنّب ضعفتها. زواج المثليين، مع كل ما قد يحمله من "ثورية" و "تغيير"، هو جزء من المنظومات المهيمنة على الحب والجنس، وبتشريعه تسهم الدول وأذرعها القضائية في حشر المزيد من الناس في هذه المنظومة وانصياعهم لها. ليست كل العلاقات الزوجية هرمية وقمعية بالضرورة، ولكن الحديث هنا لا يدور حول علاقات فردية أو حالات خاصة، بل حول منظومة كاملة ترتكز إلى شبكة من القوانين التي تُحتكر بموجبها الميزات الاجتماعية والاقتصادية على من يدخلون هذه المنظومة. ولكن ماذا عن غير الراغبين في التقيد بهذه المنظومة مفضلين إدارة علاقاتهم بطرق أكثر تحررية وأقل تقليدية؟ كلما دخل عدد أكبر من الناس في منظومة الزواج، خسر المعارضون لها من حقوقهم، واعتبروا مجرد متمردين خارجين عن الأخلاق الاجتماعية، وهكذا -وربما كان ذلك دون قصد- يصبح المدافعون عن الزواج المثلي مدافعين كذلك عن الأخلاق الاجتماعية السائدة ومنظومة القيم التقليدية التي كان ينبغي لهم معارضتها لأنها تجاهلتهم. فلو أخذنا محاربة الإجهاض مثلاً، أليس من المفترض أن يدافع أنصار زواج المثليين عن حق المرأة في التحكم بجسدها؟ نفس ذلك بأن زواج المثليين لا يضرّ المنظومة التقليدية الاجتماعية مقارنة بالإجهاض الذي يُعتبر وسيلة لخلخلة المنظومة وتحديثها. زواج المثليين إعادة إنتاج للمنظومة بعكس الإجهاض الذي يشكّل تهديداً لقدسية العائلة النووية. إنَّها عملية احتواء باسم المساواة لترسيخ سلطة الزواج يتحوّل فيها النضال التحرري إلى نضال من أجل الانضمام إلى الطبقة القاهرة والتمتع بجميع مزاياها.

هل الزواج أولوية؟

يصبّ شكل آخر من النقد التحرري لزواج المثليين في خانة الأولويات: في الوقت الذي يقبع فيه المهاجرون المثليون والمتحولون في السجون، ويتعرض فيه المثليون الفقراء والمثليون لأشكال عديدة من القمع المأسس والممنهج والذي تتداخل فيه العناصر الطبقيّة والعنصرية والجنسانية، أليس من الأجدى بالحركة المثلية التركيز على محاربة كل ذلك، بدلاً من اختزال جهدها بنضال من أجل قضية تخص فئة معينة من المثليين (وهي البرجوازيون عموماً)؟ كيف يمكن تجاهل المجتمع المثلي للظلم الواقع على بعض فئاته رغبة في المحافظة على ارتقائه الطبقي والاجتماعي؟ ولماذا تواني

معظم المحتفلين بتشريع زواج المثليين عن التضامن مع جينيست غوتبيرث حين دافعت عن المهاجرين المثليين؟ لماذا يصمت الكثير منهم عن قضية الناشطة المتحولة المعتقلة تشيلسي مانغ؟ لماذا تُهمَّش الحركة المثلية العالمية أصوات المثليين والمتحولين ممن يواجهون خطر الإخلاء من بيوتهم أو خطر الترحيل أو خطر القتل بسبب ميولهم الجنسية وهويتهم الجندرية؟ أليست هذه أمورًا أكثر مصيرية من الزواج؟

المفارقة في احتفالنا

يمكن تلخيص ازدواجية المعايير التي تتم عنها ردود الفعل العربية على تشريع الزواج في الولايات المتحدة بتغريدة واحدة كتبتها الصحفية المصرية منى عراقي عقب قرار المحكمة: "الحب انتصر!" - هكذا كتبت الصحفية ذاتها التي قادت حملة شرسة على المثليين في مصر حين رافقت الشرطة المصرية في اقتحامها لأحد البيوت التي يجتمع فيها المثليون. لم تعتذر عراقي عما فعلته وعن تحريضها ضد المثليين والإساءة لهم، بل أعربت عن رضاها التام وفخرها بما فعلت. كيف يستوي الأمران بالنسبة لمنى العراقي؟ كيف يمكن أن تهلل لزواج المثليين في الولايات المتحدة، وتحرّض ضد المثليين وتقود حملات تشهير تجاههم في بلادنا؟ عراقي ليست الوحيدة التي فعلت ذلك؛ فالكثيرون من المعلّقين الفلسطينيين والعرب على الموضوع، الذين يزدرون مجرد ذكر المثليين في بلادهم، زيّنوا صفحاتهم بأعلام قوس قزح "تضامنًا" مع المثليين الأميركيين.

لا يمكن النظر للكثير ممن احتفلوا بتشريع زواج المثليين في أميركا على أنهم شركاء جدد في النضال المثليّ المحليّ؛ فمن يعرب عن اشمئزازه لمجرد رؤية مَنْ يعبّر عن هويته الجنسية بشكل مختلف، لا يملك أي مصداقية حين يحتفي بتشريع زواج المثليين في ما وراء البحار.

ويثير هذا التناقض إحدى أبرز الإشكاليات التي تواجهنا عندما نخوض النقاش حول المثلية في مجتمعنا: كيف ندمج بين مواجهتنا لرهاب المثلية ورفضنا لتأطير الجنسانية غير المعيارية ونسخ الأدوات التي تستخدمها الحركة الكويرية العالمية؟ كيف نؤكد على معارضتنا لحمات التشهير والتحريض ضد المثليين والمثليات دون أن نتبنى نظرية أن "الزواج هو الحل" وأنه رديف الحب، ودون اختزال قضية المثليين في الجنس؟ كيف نبنى خطابًا كويريًا عربيًا مستقلًا مع احترام حق الفرد في التعبير عن هويته الجنسية بالشكل الذي يرتئيه، وكيف ندرك أن الحل ليس برسم قوس قزح على جدران مخيم، مثلاً، والوقوع في فخ توجيه خطابنا على نحوٍ مستمرٍّ للغرب، بدلاً من استغلال الهامش الأوسع من الحرية للحديث عن هذه المواضيع باللغة العربية حتى لو لم يعجب ما نقوله الكثيرين؟

يتحتم علينا، نحن المهتمين بهذا الشأن، مَهْمَا اختلفت طرق تعبيرنا عن جنسانيتنا، محاولة تفكيك هذه التناقضات أو مناقشتها ضمن مساحات تتيح المجال لأطياف متنوعة من المجتمع أن تشارك فيها، مع معرفتنا بأن طبيعة هذا النقاش هي نخبوية أصلاً، وبالتالي يتعين بذل جهود لإخراجها من هذه الدائرة الضيقة.

* بدور حسن، طالبة جامعية ومدوّنة فلسطينية مقيمة في القدس.

الأفراد والأجساد والجَنسانية: عبر نقدية مستقبلية من ماضي الحركات اليسارية الفلسطينية

بقلم: نشطاء من القوس للتعددية الجنسية والجنسانية في المجتمع الفلسطيني

مقدمة

في هذا المقال، سنقوم بعرض تاريخي للنهج الذي اتسم به اليسار الفلسطيني¹ في تصدير خطابه حول قضيتين أساسيتين: العلاقة بين الفرد والجمع، والمثلية الجنسية. نعتد في المقال على افتراض أن المواقف المثيرة للجدل التي يتخذها اليسار الفلسطيني تجاه قضايا الفرد والجسد والجَنسانية مصدرها عاملان رئيسيان، وعدة عوامل فرعية متعلقة بأحزاب سياسية معينة، بالإضافة إلى أسباب أخرى متعلقة بالمثل اليساري التي يجري تبنيها في المجتمع في مكان وزمان معينين.

بداية، علينا أن نعي أن اليسار الفلسطيني استقى مواقفه حول القضايا الاجتماعية من أدبيات الاتحاد السوفيتي. والأهم من ذلك، أن هذه الأدبيات أثرت على الخطاب الذي تبناه اليسار الفلسطيني حول علاقة الفرد بالجمع، نتجت عنه في نهاية الأمر مواقف اليسار حول الفرد والجسد والجَنسانية. الأدب السوفيتي نما وترعرع في ظل الثورة البلشفية ضد القيصر وفي أوج المشهد السياسي بعد الثورة.

كانت المثلية الجنسية خلال فترة حكم القيصر في الإمبراطورية الروسية محظورة وكانت جريمة عقوبتها الإعدام للمثليين والموت حرقاً للمثليات. بعد التخلص من حكومة القيصر عام ١٩١٧ حدثت تغييرات كثيرة شملت المثلية الجنسية. استلم البلاشفة سدة الحكم وقاموا بطرح قيم اجتماعية جديدة منفتحة علناً. وبالفعل احتفل الناس في شوارع موسكو بالإطاحة بالقيصر من خلال إقامة استعراض للعراة قُدّر عدد المشاركين/ات فيه بين عشرين واثنين وعشرين ألف مشارك/ة. حكومة فلاديمير لينين التقدمية كانت أول حكومة في العالم تشرع المثلية الجنسية قانونياً. استطاع أشخاص ذوو ميول جنسية مثلية مُعلنة الانخراط في وظائف حكومية، كما استطاعوا تقلد مناصب عليا في الأحزاب البلشفية السياسية. كما عكست سياسة لينين الاقتصادية توجهاته الاجتماعية التقدمية حيث قام بتوحيد مصالح الفرد مع أهداف الجمع.

¹ يتطرق هذا المقال إلى "اليسار الفلسطيني" في الضفة الغربية وقطاع غزة فقط، وخاصة اليسار المنتسب إلى منظمة التحرير الفلسطينية.

بعد اغتيال لينين، اتخذت الأمور مجرى معاكساً. عند تسلّم جوزيف ستالين لواء السلطة، شهد الاتحاد السوفييتي تغييرات جذرية تسببت في تردّي الأوضاع إلى الأسوأ، وخاصة في ما يتعلّق بعلاقة الفرد بالجمع. قام ستالين بإلغاء السياسات الاقتصادية التي أقرها لينين وإنشاء ما عُرف بـ "الاقتصاد الموجه"، الذي سلب العمّال حقهم في إدارة موارد الإنتاج الخاصة بهم، واستبدله بسلطة الدولة وهيمنتها الكاملة على الموارد.

قام ماركس بوضع تصوّر لليوتوبيا الشيوعية في القاعدة: "من كلّ حسب طاقته، لكلّ حسب حاجته". هذه الجملة التأسيسية التي عبّرت عن وجهة نظر ماركس أقرت بأنّ العمل يجب أن يركّز على قدرة الفرد الجسدية والذهنية للإنتاج، وكلّ فرد يتلقّى مقابلًا مساويًا لاحتياجاته. بينما سعت الماركسية لدعم الفرد في قدرته ليكون جزءًا من الجمع، كانت الشيوعية الستالينية على النقيض من ذلك، مبنية على المغالاة في وضع الجمع في قالب رومانسيّ على حساب الفرد.

في ما يتعلّق بالمثلية الجنسية، تراجعت الدولة السوفييتية وكلّ الحركات التي رافقت نشوءها. ففي الوقت الذي قامت فيه إدارة لينين بدعم وترقية الأشخاص ذوي الميول المعلنة، سواء كانوا موظّفين أم كوادرات سياسيين، اعتبر ستالين ذلك "مرضًا برجوازيًا" وأعلن حظر المثلية الجنسية عام ١٩٣٣. وقام رئيس مجلس مفوضي الشعب نيكولاي كوريلنكو عام ١٩٣٦ بإعلان المثلية الجنسية "جريمة سياسية بحقّ البروليتاريا والدولة السوفييتية".

خلال فترة حكم ستالين، أشرف الحزب الشيوعيّ على إنشاء دار نشر شهيرة تدعى "دار التقدّم" مقرها موسكو، خُصّصت لنشر وترجمة أدبيات سوفييتية إلى العربية كان لها تأثير على جمهور اليسار العربيّ والفلسطيني. ولعقود كانت دار التقدّم أشبه بالعمود الفقريّ لمثقفي اليسار العرب. من خلال فتح الأفق للتعرف على العديد من الآراء السوفييتية ذات التأثير الكبير في ذلك الوقت. كما كانت دار التقدّم بوقًا ناطقًا باللغة العربية للحزب الشيوعيّ و "الأب" ستالين، فأدّت دورًا هامًا كماكنة للبروباغاندا الستالينية من خلال الأفكار المغروسة في النصوص المترجمة والمنشورات.

عام ١٩٥٣، عقب اغتيال ستالين، ووصول نيكيتا خروتشوف إلى سدة الحكم أمينًا عامًا للحزب ومن ثمّ رئيسًا له، أظهر خروتشوف بعض التسامح حيال "الاختلاف الاجتماعيّ". بيّد أنّ الليونة التي شهدها عصر لينين من انفتاح للتنوع لم تعد إلى المشهد، حيث بقي إرث ستالين ثابتًا لفترة طويلة بعد مماته.

موقف اليسار الفلسطينيّ من قضايا الجنسانية والجنس

بالرغم من تأثر اليسار الفلسطينيّ بأدبيات الاتحاد السوفييتي، بجوانبه المتعدّدة التي انعكست في المشهد الروسيّ الرسميّ في موسكو وبعده طرق، فإنّ التجربة الفلسطينية لم تكن انعكاسًا أو تقليدًا للمشروع السوفييتي. فالسياق السياسيّ السوفييتي كان وليد نضال الفلاحين ضدّ الإقطاعيين ووليد نضال العمّال ضدّ النظام الصناعيّ في روسيا الإمبريالية. وقد تطوّر في ظلّ مقاومة الاحتلال النازي في مركز وشرق أوروبا، ولاحقًا من الستار الحديديّ الفاصل بين أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية. أمّا الأحزاب اليسارية الفلسطينية، فكانت وليدة نضال الفلاحين ضدّ الاستعمار الاستيطانيّ وتطوّرت وملت في ظلّ المقاومة العربية للاحتلال الصهيونيّ خلال "عصر القومية العربية التي كانت جزءًا من الحركات المناهضة للاستعمار في دول العالم الثالث.

أما عن علاقة الحزب الشيوعي الفلسطيني بالنظام السوفييتي، فبالإمكان القول إنه كان من أقرب الأجسام السياسيّة لاتّحاد الجمهوريات الاشتراكيّة السوفييتيّة من حيث تبني نفس الخطوط العامّة. في عام ١٩٦٩، قامت الجبهة الديمقراطيّة لتحرير فلسطين بالانشقاق عن الحزب الشيوعي بغية تبني خطوط عمل ماركسيّة لينينيّة. الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين لم تتبنّ موقفاً أيديولوجياً عند تأسيسها عام ١٩٦٧؛ وذلك إلى حين انعقاد المؤتمر الثالث للجبهة الشعبيّة سنة ١٩٧٢ الذي قدّمت خلاله رؤية أيديولوجيّة يساريّة جرى التعبير عنها من خلال عمليّة تنظيم الكوادر.

تطبيق المبادئ اليساريّة في المجتمع الفلسطيني تمثّلت في ركيزتين أساسيتين من حيث موقف اليسار حول قضايا الجنسانيّة. الركيزة الأولى متعلّقة بقضايا الجندر ومشاركة النساء في العمل الحزبيّ السياسيّ. تجربة الجبهة الديمقراطيّة قد تكون الأبلغ من حيث دمج قضايا الجندر ومشاركة النساء السياسيّة. على الرغم من كون الجبهة الديمقراطيّة آخر الأحزاب اليساريّة من حيث التأسيس كتنظيم سياسيّ، فإنّه كانت للحزب خطوات ملحوظة في قضية حقوق المرأة. على نحوٍ مشابه، كان توجّه الجبهة الشعبيّة لمشاركة النساء عملياً أيضاً. على الرغم من اعتماد العمل السريّ وشحّ توافر البيانات، فإنّه من المعروف أنّ بواكير التنظيم الحزبيّ السياسيّ للجبهة الشعبيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة تميّزت بالأعداد الكبيرة من النساء المنتسبات. من خلال التركيز على زيادة عدد أفراد الكادر، احتلّت القضايا الاجتماعيّة حيّزاً ثانوياً، وذلك أنّ التركيز انصبّ على قضايا التحرّر الوطنيّ القوميّ.

تبرز نقطتان رئيسيتان عند الحديث عن قضايا المساواة الجنديّة في العمل السياسيّ لليسار الفلسطينيّ: أولاً، قضايا التغيير المجتمعيّ من حيث الجندر التي صُنفت ضمن فئة ثانويّة طغت عليها قضايا "أكثر أهميّة" متعلّقة بالنضال التحرريّ. هذا المنزلق وقعت فيه حركات تحرّر وطنيّة أخرى، وبالتالي نُظر إلى قضايا التغيير المجتمعيّ كأسئلة ثانويّة أقلّ أهميّة من سؤال التحرّر الوطنيّ. النقطة الثانية متعلّقة بقضايا الحريّة الشخصيّة، والحاجات الفرديّة والجنسانيّة التي لم تبرز في نقاشات أيّ من الأحزاب التنظيميّة اليساريّة.

الإسقاط والعمالة

العامل الثاني التي صاغ مواقف اليسار الفلسطينيّ من الجنسانيّة تشكّل خلال الانتفاضة الأولى، وكان عبارة عن ردّ فعل على أساليب جهاز المخابرات الإسرائيليّ في تنظيم العملاء. التحديّ الذي واجهه الشبابك في ذلك الوقت تمثّل في أنّ عمل جهاز الأمن، خلال الفترة الممتدّة بين العام ١٩٦٧ والعام ١٩٨٧، تركّز على استهداف خلايا تنظيميّة مسلّحة وتوجيه الضربات إليها، بينما في حالة الانتفاضة الأولى ووجه الشبابك بانتفاضة شعبيّة. لم تعد الأهداف تلك المجموعات الصغيرة ذات الخبرة العسكريّة أو من دون خبرة، التي كانت تحاول توجيه ضربات عسكريّة ضدّ الإسرائيليّين. على العكس من ذلك، إنّ الانتفاضة الأولى قد خلقت وضعاً سمح لكلّ الشعب بأخذ دورٍ فعّال والمشاركة بشكل فاعل في أنشطتها. كان ردّ الشبابك على هذه الهبة الشعبيّة تكثيف عمليّات تجنيد العملاء والجواسيس في الوقت الذي استمرّ انضمام العشرات بل المئات من الفلسطينيّين إلى ركب الانتفاضة الشعبيّة، احتاج الاحتلال إلى أكبر عدد ممكن من المتعاونين لمساعدته.

عمليّة التجنيد تكوّنت من شقين؛ الشقّ الأول اعتمد على أماكن الاحتكاك بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين شملت حواجز التفتيش، ومواقع العمل في المستوطنات، والسجون. الشقّ الثاني للتجنيد كان بالإكراه، أي عمليّات الإسقاط. الإسقاط هي

وسيلة ابتكرها جهاز المخابرات تعتمد على جمع "معلومات" عن شخص فلسطيني يضلح -سواء بالموافقة أم بالإكراه- في فعل يعتبره المجتمع الفلسطيني غير مقبول اجتماعياً. استغلّت الأجهزة الإسرائيلية وجهات النظر الفلسطينية السائدة حول ما يُعتبر سلوكيات غير مقبولة اجتماعياً كأداة رئيسية لتجنيد العملاء، واشتملت على العلاقات الجنسية قبل الزواج أو الاختلاط، واحتساء المشروبات الكحولية، واستعمال المواد المخدّرة، وجرائم السرقة، والاعتراف أثناء التحقيق والعلاقات المثلية، على سبيل المثال لا الحصر.

وقد انصاعت الحركة الوطنية الفلسطينية لهذا المخطّط عند تبنيها شعار "الإسقاط الأخلاقي يودّي إلى الإسقاط الأمني"؛ أي إنّ بدلاً من مقاومة إستراتيجيات الاحتلال في استغلال التابوهات الاجتماعية لمصالحه السياسية ضدّ حركة التحرّر الوطني الفلسطيني، كرّست الحركة الوطنية الفلسطينية هذه التابوهات بتقليصها لمساحة التسامح المجتمعيّ تجاه أيّ شخص ينظر إليه كـ "آخر" من خلال فرض قواعد أخلاقية محافظة.

هذه النقطة تعكس قِصرَ نظر اليسار الفلسطيني في ذلك الوقت. أضف إلى ذلك أنّ الافتراض التلقائيّ المتمثّل في أنّ أيّ شخص يقوم بتصرف "محظور اجتماعياً" هو عميل، هذا الافتراض لم يقلل من تحويل التابوهات الاجتماعية إلى أدوات بأيدي الاحتلال. على العكس من هذا، انتشر هذه الافتراضات والصور النمطية أدّى إلى تغلغل ظاهرة العمالة على نحوٍ خطير، وذلك من خلال نبذ الأشخاص المعاكسين للتّيّار أو "المخالفين للقاعدة". انعدام أو ضعف التفكير الإستراتيجيّ منح الاحتلال مجالاً واسعاً للعمل حتّى بات من واجب من ينتمي إلى معسكر التحرّر الوطني أن يتحلّى بـ "أخلاق محافظة".

لو استخدمت قوى اليسار تأثيرها في ذلك الوقت لتبني أو -على الأقل- محاولة إيقاف عمليّات الرقابة والضبّط ضدّ الأشخاص الذين اختاروا ممارسة علاقة جنسية قبل الزواج، أو علاقات مثلية، أو تناولوا الماريجوانا والكحول، كما نجحت أجهزة المخابرات في استغلال هذه القضايا كأدوات لتجنيد العملاء. لو استخدمت مؤسسات منظمة التحرير، كالمدراس البديلة أو الشعبية التي استخدمت البيوت كمقرات لها، هذه المساحات لقراءة موادّ حول الجنسانية، والحرية الشخصية، والمساواة، والعديد من القيم التي كانت تُعتبر جزءاً من مطالب هذه الأحزاب السياسية اليسارية، لاستطاعت هذه الأحزاب أن تؤسس هذه القيم داخل المجتمع الفلسطيني. فرصة اليسار الفلسطيني الذهبية للتغيير المجتمعيّ كان بالإمكان تحقيقها على أرض الواقع من خلال السماح بالتعددية وحرية الاختيار كنقطة قوّة، وعدم السماح باستخدامها كنقطة ضعف اجتماعي أو أخلاقي. النتيجة كانت ستمثّل في تشكيل الحركة الوطنية لترسانة اجتماعية محصنة (بدلاً من التابوهات) كسلاح قوي لا يوجّه ضدّ الجماهير الداخلية، بل يوجّه ضدّ القوى الاستعمارية.

الجامعة العبرية وتقاطع الاستعمار الاستيطاني والجنדר

يارا سعدي*

قامت مجموعة من الطلاب الإسرائيليين على مدار السنة الدراسية، في الجامعة العبرية، بحملة للتنديد بما يواجه الطلاب الإسرائيليون في جبل المشارف من "عنف ومخاطر": "التحرّشات الجنسية وإلقاء الحجارة على السيارات والباصات" من اتجاه العيساوية. ويقع هذا "الاحتجاج" ضمن منظومة متنوعة من النشاطات الإعلامية التي يقوم بها الطلاب الإسرائيليون خلال الأعوام الأخيرة، والتي تشمل مظاهرات، ودورات دفاع عن النفس للطالبات، وجولات حراسة ليلية في الحارة، ولقاءات مكثفة مع الشرطة وشخصيات ونواب من الكنيست. وذلك من خلال - تشكيل الكتل الطلابية الصهيونية في الجامعة ائتلافًا شاملًا ضد هذه "الظواهر"، ونشر إعلانات حول النشاطات في صفحات فيسبوكية تحت العناوين: "لا أمان لا تعليم"¹؛ "الكتل الطلابية من أجل التلّة (الفرنسية)"²؛ "محافظة يا أختاه" (שומרת אחותי) (صفحة لدورة للطالبات لتعلم الدفاع عن النفس).

توحي المصطلحات والأفكار البارزة في عناوين الحملة للوهلة الأولى بمفاهيم "الأمان" و "حق الطالبات بالمشاركة في الحيّز العامّ" و "التطوُّع من أجل الحارة". تتواصل هذه المصطلحات مع ادّعاءات ليفبر³ حول "الحق في المدينة"، حق "المقيمين" في المدينة باستخدام الحيّز العامّ والمشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة به، وهو ما يخلق شعورًا بالانتماء إلى المكان. كذلك تندرج هذه المصطلحات وادّعاءات فنستر⁴ في مقالها "الحق في المدينة والحياة اليومية المجندرة" أن هناك تباينًا في إمكانية استخدام والمشاركة في الحيّز العامّ بين الجندرين في نفس المجتمع، حيث تشعر النساء بانعدام الأمان بسبب الإقصاء المجندّر وبسبب خضوع هذا الحيّز للسيطرة البطريكية. لكن قبل الخوض في تحليل مفاهيم الحق في المدينة، لا بدّ من طرح تساؤلات حول المدينة كحيّز، وحول تطوُّر هويّتها وسياقها. في كتابه حول "الحيّز كمنتوج اجتماعي"، يدّعي ليفبر⁵ أن تطور الحيّز ليس منعزلاً عن سياقه الاجتماعي، لا بل هو بمثابة منتوج لمجمل القوى السياسيّة والاجتماعيّة التي تحاول السيطرة عليه على نحوٍ مستمر. في هذا السياق، وإضافة إلى التساؤلات حول الحيّز

¹ صفحة لا أمان لا تعليم في موقع الفيسبوك

<https://www.facebook.com/groups/NOSECNOEDU/>

² صفحة الكتل الطلابية من أجل التلّة الفرنسية في موقع الفيسبوك.

https://www.facebook.com/joinfrenchsec/info?tab=page_info

³ Lefebvre, H. (2007). *The Production of Space*. UK, USA & Australia: Blackwell Publishing.

⁴ فنستير. ط (٢٠٠٦). "الحق في المدينة والحياة اليومية المجندرة". مكان: مجلة عدالة حول الارض والتخطيط والعدل. العدد الأول، 33-40.

⁵ ليفبر يقدم تحليلاً ماركسيًا نستعيه هنا للحديث عن السياق الاستعماري.

وإنتاجه، تُثار التساؤلات حول هُويّة المجتمع "المواطن أو المقيم" في جبل المشارف، وأيّ مواطن يتعرّض للإقصاء منها، وكيف تندمج مصطلحات "الحق في المدينة" و "الحق في المدينة المجدرة" في مثل هذا السياق الناتج. ومن هنا، لا بدّ من العودة إلى جغرافيّة المكان وسياق تطوّره، لتناول البعد الجندريّ و "الحق بالأمان" من خلال قراءته في سياقه.

تخطيط الاستعمار الاستيطاني: قضية حرم الجامعة العبريّة في جبل المشارف في القدس

تبدأ قصة الحرم الجامعي في جبل المشارف عام ١٨٩٧، حينما طُرحت في الكونغرس الصهيوني فكرة بناء أول جامعة يهوديّة. بعد اتخاذ القرار بسنوات قليلة، جرى شراء قصر "غراي-هيل" على قمة جبل المشارف، الواقع بين قرى وحات القدس العبريّة: العيساويّة، ووادي الجوز، وشعفاط وغيرها^٦ (دولف، ٢٠٠٥). ما يميّز القرار بشأن الموقع الجغرافي للجامعة هو كونه نابغاً من الإستراتيجيّات الاستعماريّة الكلاسيكيّة التي اتبعتها الحركة الصهيونيّة في استيطانها في فلسطين، ومنها الحاجة إلى "ملء الفراغ" اليهودي في المناطق العبريّة^٧، إذ عبّر حاييم فايتسمان (أول رئيس لإسرائيل) عن هذه الإستراتيجيّة بمقولته بعد بناء الجامعة: "لا أحد يستطيع أن يأخذ المساحة منّا الآن"^٨. استمر بناء الجامعة العبريّة من هذه المنطلقات الاستعماريّة - الاستيطانيّة في سياسات الهندسة المعماريّة لبنايات الجامعة قبل وبعد احتلال القدس عام 1967؛ إذ بالإضافة إلى مصادرة الأراضي في جبل المشارف، بغية توسيع الجامعة ومؤسساتها، شدّدت الإستراتيجيّة المعماريّة للحرم الجامعي على "ماذا ترى العين الإسرائيليّة"^٩ وماذا يترتب على العين الفلسطينيّة أن ترى. بالتالي خُطّطت مباني الجامعة بطريقة "Megastructure" أي مبانٍ عدّة متجاورة تشكّل مبنىً واحداً كبيراً يبدو كحائط، وذلك كردّ معماريٍّ على أسوار القدس القديمة (دولف، ٢٠٠٥: ١٩٤). بالإضافة إلى الحائط، يعلو الحرم الجامعي برجٌ يقوم بدور "البانوبتيكون"^{١٠} أي برج المراقبة والذي "يرى الشخص فيه كل شيء ولا يُرى" (في أعقاب بنتهام وفوكو). وجرى تخطيط هذه المباني بطريقة يمكن بحسبها رؤيتها من مسافة بعيدة، ابتغاء إعطاء انطباع تغلّب عليه القوّة والرهبّة. أما المنظر من داخل الحرم الجامعي فيطلّ على أجزاء مختلفة من القدس، لكن دون الحارات العبريّة المتجاورة^{١١}. تصب جميع هذه السياسات المعماريّة في تكريس الإستراتيجيّة الاستعماريّة في سبيل خلق الحدود بين الـ "أنا" و "الآخر"^{١٢}. فهناك الصهيوني "الأكاديمي" و "التقدمي" مقابل العربي "المتخلف" و "الضعيف". بالإضافة إلى ذلك، دأبت البلديّة على تنفيذ خطط لعزل القرى والحارات الفلسطينيّة وعرقلة تطوّرها وفصلها بعضها عن بعض من خلال المؤسسات الصهيونيّة^{١٣}.

^٦ دوليف، د. 2005. "الهندسة المعاصرة، التربية والقوة: نظرة نسوية على حرم الجامعة العبرية جبل المشارف". بداخل. جور، حجيت (محررة) العسكرية في التربية. ببيل. : تل ابيب . ص 195 (بالعبرية)

^٧ Yacobi, H. (2008). "Academic Fortress. The Case of Hebrew University on Mount Scopus, Jerusalem". In Wim Wiewel & David Perry (eds.), *Global Universities and Urban Development: Case Studies and Analysis*. Lincoln Institute of Land Policy. Massachusetts: Cambridge. Pp.: 257-271.

^٨ دوليف، مصدر سابق. ص 195

^٩ Weizman, E. (2012). *Hollow land: Israel's architecture of occupation*. UK & US: Verso Book : . P 26.

^{١٠} مصدر سابق، P 266. Yacobi.

^{١١} مصدر سابق. دوليف.

^{١٢} مصدر سابق، P 260. Yacobi.

^{١٣} مصدر سابق P 25-28 Weizman.

فعلى سبيل المثال، ووفقاً لبطاقة حي العيساوية في موقع جمعية "ببمكوم"¹⁴، إن الحي "مفصول عن الأحياء الفلسطينية الأخرى، وهو محصور بين مؤسسات ومشاريع إسرائيلية تطويرية تقيد تطوّر الحي: حرم الجامعة العبرية، مستشفى هداسا، التلة الفرنسية (التي أقيمت بعد العام 1967)، الشارع القطري رقم 1، شارع الطوق الشرقي، الحدود البلدية للقدس، قاعدتين عسكريتين". فرغم تجاوز العيساوية والحرم الجامعي جغرافياً، فإن تطوّر الحيّين جرى وفق سياسات مختلفة تماماً، ويتم عزل المكانين كلياً من خلال إقامة حديقة نباتية بينهما، وإغلاق مخرج الحيّ المجاور للجامعة، وتخطيط الشوارع والبنية التحتية الخاصة بالجامعة بطريقة تفصله عن المنطقة العربية.

تكمّن أهميّة الوصف الجغرافي للمنطقة وتطوورها في نتائج هذه السياسات من فصل ومحاصرة وتطوير للجامعة على حساب العيساوية. ففي مقابلات أجريتها مع طلاب فلسطينيين في الجامعة العبرية، تكرّر وصف هذا الوضع الجغرافي كـ "المستوطنات في الضفة الغربية"، مشدّدين على مرحلة عبور الحرس عند باب الجامعة التي تذكّر بالحواجر. هذا التشبيه بواقع "الضفة الغربية" يظهر كذلك بخطاب حملة الطلاب الإسرائيليين، لكن بفارق صارخ، حيث إن الخطاب الإسرائيلي حول واقع جبل المشارف، هو بمثابة تبنّي لخطاب الحق في المدينة بمنأى عن السياق العسكري- الاستعماري. اختيار هذا الخطاب، مهما كان محكماً، لا ينفك "مثقوباً" ويتمثّل ذلك في التفاصيل التي جرى تجاهلها في غضون ممارسات العزل والفصل لخلق هويّة مكان "نظيفة" من العرب. ففي حالة العيساوية على نحوٍ خاص، بقيت هناك أماكن "مشتركة"، منها خط التماس بين الموقعين - الشارع الفاصل بين الحرم الجامعي وحي العيساوية، وهو الحيّ الذي تدّعي الحركات الطلابية الإسرائيلية أنه تحوّل إلى "مكان خطر، قد يتعرّض المارّة فيه لرشق بالحجارة وللتحرّشات الجنسية".

مضامين الحملة

حملة الطلاب الإسرائيليين حول جبل المشارف ليست بحدیثة العهد، لكنّها تفاقمت وتماست في السنوات الأخيرة منتجةً مبادرات ومقالات حول حقّ طلاب الجامعة العبرية عامة، والطالبات خاصة (الواضح أن القصد هو الطلاب اليهود)، بـ "الأمان"، من خطر التحرشّات الجنسية وإلقاء الحجارة من قبل شبّان العيساوية. في محضر اجتماع الائتلاف التحضيري لجلسة الكنيست التي خُصّصت لهذا الموضوع، قبل عامين، وردت النقاط الرئيسية لمطالب الحركات الطلابية الإسرائيلية بهذا الشأن والتي من بينها: "إلغاء المخرج من العيساوية للتلة الفرنسية"؛ "توسيع المخرج باتجاه شارع معليه أدوميم" - بادعاء أنّ "المخرج من خلال الحي تحوّل إلى ملجأ للمجرمين"؛ "تثبيت كاميرات كثيرة في الحي وخاصة في الحدائق". من بينها كذلك ضرورة الاهتمام بالبنية التحتية للقريّة: "سوبر-ماركت، بريد.. بعيداً عن محطة البنزين. فالتلة الفرنسية لم تصمّم لخدمة وتدقّق حركة حارتين"، إضافة إلى مطلب "إضافة محطة شرطة داخل الحي".

بعض هذه الاقتراحات جرى تطبيقها، نحو: تكثيف الكاميرات والحراسة في المنطقة، والمصادقة على مخطّط جديد "للتلة الفرنسية" يشمل تكثيف الإضاءة والأشجار وتطوير المكان على نحوٍ يُضفي "الشعور بالأمان ويقدم حلولاً لظواهر التحرشّ الجنسي في الطرق إلى الجامعة ومنها". وثمة اقتراحات أخرى في اجتماعات لاحقة تضمّنت بناء جدار فاصل وتزويد الطلاب بالعصي الكهربائية وقنابل الغاز. تمثّل الحلول المقترحة والمطبّقة أعلاه استمرارية إستراتيجية الفصل

¹⁴ بطاقة حي العيساوية في موقع جمعية "ببمكوم". <http://bimkom.org/ar/wp-content/uploads/brochure-al-aswiya.pdf>

وعزل العيساوية ومراقبة أهلها، وحتى الاقتراحات التي تبدو إيجابية -مثل المطالبة بتطوير الخدمات في القرية- لا تأتي إلا لتلبية أهداف إقصائية. أما الدوافع من وراء مثل هذه الاقتراحات، فتتجلى في مقالات ومقابلات مع الطلاب الإسرائيليين من الجامعة العبرية. ففي إحدى المقابلات لصحيفة "نساء" (نسيم) الصادرة بالعبرية بتاريخ 14 كانون الثاني 2014 يصرّح أحد الطلاب: "ببساطة يجب على أهل القرية دفع الثمن، فإن كان من غير الممكن للطلاب العيش عيشاً اعتيادياً، فعلى أهل القرية أن يعايشوا نفس الوضع، وعلى الشرطة ووحدات حرس الحدود في الجيش استخدام وسائلهم التي يمتلكونها للدخول للقرية وترتيب الوضع: المزيد من الاعتقالات، والمزيد من العقاب". وفي مقال رأي آخر، قام الكاتب بتشبيه "الجولات الليلية الطلابية لحراسة الحارة" بمجموعة "هاشومير" عام 1909، التي عملت لحماية المستوطنات اليهودية في فلسطين¹⁵.

قراءة ادّعاءات الطلاب الإسرائيليين وتهديداتهم، في سياق الأحداث السياسية في القدس والعيساوية بشكل خاص، كالاغتداءات والاعتقالات المستمرة على أهل العيساوية، تهويد أحياء القدس، مقتل الطفل محمد أبو خضير وغير ذلك، تجعل من تهديدات "الاعتقالات" و "الانفجار"، فارغة وبشكل صارخ. إلا أن الأهم من ذلك هو أن قراءة هذه السطور تكشف عن طريقة تكوين "الظاهرة" من خلال رسم الحدود الجغرافية للخطاب: فالتحرشات الجنسية داخل الحرم الجامعي، على سبيل المثال، لا تشكل جزءاً من الحملة، وكذلك شأن اغتداءات حرس الجامعة والشرطة على الطالبات العربيات في الجامعة - مستثنى من نضال الحملة "النسوي". هذه الحدود، التي قد تبدو مفهومة ضمناً، مسؤولة عن إخراج مشهد حسب اختيارات واعية ومعزولة عما يحدث في الواقع اليومي الذي تدّعي تمثيله.

الحقوق في سياق الاستعمار الاستيطاني

إن العنوان الذي اختاره أحد قيادات كتلة "إم ترسو" في الجامعة العبرية لمقاله: "تحرشات جنسية وعنف عربي: جبل المشارف ليس بأيدينا"¹⁶ يستدعي مقولة حاييم فايتسمان الآنف الذكّر: "لا أحد يستطيع أن يأخذ المساحة منا الآن". وتعزّز هاتان الجملتان الاقتباسات السابقة وتؤكد مضمون الخطاب، لتبيّن الهدف والذي في النهاية لا يتمحور حول التحرش الجنسي أو حتى حول مبنى الجامعة - بل هو حول السيطرة على المكان. هذه السيطرة، على نحو ما يدعي وولف،¹⁷ لا تحدث مرّة واحدة في منظومة الاستعمار الاستيطاني، بل تجري ضمن مبنى استيطاني وسيرورة مستمرة تهدف إلى محو مجتمع السكان الأصليين واستبدالهم بالمجتمع المستعمر. و في هذا الصدد، تضيف رزّاق¹⁸ (2010) أنّ الحيّز ليس دافعاً للاستيطان فحسب، بل هو كذلك وسيلة للسيطرة على السكان الأصليين، وذلك من خلال ثلاث طرق أساسية هي: عرض المستعمر كمثل الحضارة والمستعمر كمثل للتخلف؛ إخراج المستعمرين من القانون وإقصاؤهم عن الحيّز الحضاري؛ العنف المقرون بالمواجهة الاستعمارية (ص910). هذه الطرق لاستخدام الحيّز كوسيلة للسيطرة على

¹⁵ 20.1.2014 <http://int-poli.blogspot.co.il/2014/01/2014.html>

¹⁶ <http://goo.gl/BYLGOM>

¹⁷ Wolfe, P. (2006). "Settler Colonialism and the Elimination of the Native". *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.

¹⁸ Razack, S. (2010). "A hole in the wall; a rose at a checkpoint: The spatiality of colonial encounters in occupied Palestine". *Journal of Critical Race Inquiry*, 1(1), 90-108.

المستعمَرين تنعكس، وعلى نحوٍ واضح، في واقع جبل المشارف؛ حيث جرى التحكُّم بالمحور الزمني في العيساويّة والحرم الجامعي من خلال التفاوت في تطوير البنية التحتيّة، وتقديم الخدمات، وإمكانات التطور المعماري، لتتجمّد العيساويّة في الزّمن كحي فقير مقابل الجامعة الأكاديميّة الخضراء، ولاستخدام هذه النتائج كمبرر للمزيد من الإقصاء والفصل¹⁹، والتعامل مع أهل القرية كمجرمين من خلال إغلاق المداخل والمخارج من القرية وإليها، والمراقبة والاعتقالات والعنف المستمر من قبل الاحتلال عامة وفي القدس خاصة.

تؤدي هذه الممارسات إلى "إخراج" الفلسطينيين من الحضارة، من القانون، من كونه مقيماً، وبناء على ذلك فهو مبعّد عن الحيّز العامّ، مُقَصّى عن الحق في الأمان، ومسلوب من حقه في المدينة. وبالتالي ففي إطار منطق الاستعمار الاستيطاني، ليس من الممكن الحديث عن حقوق الإنسان إلّا في سياق فردي ومجرد فحسب؛ إذ تُستخدم إسرائيل -كنظام استعماريّ- الخطاب النيوليبراليّ، هذا الذي يتناول حقوق الإنسان والمواطن وحقوق المرأة ولا سيّما حقها في الأمان والحماية من العنف الجنسي، بمعزل عن السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي للمستعمَرين والمستعمَرين على حد سواء، وهو ما يؤدي إلى إفراغ الحقوق من فحواها ليحوّلها إلى وسيلة لتحقيق الأهداف النيوليبراليّة. هذا التقاطع ما بين السياسات النيوليبراليّة وخطاب الحقوق شائع جدّاً في العالم، ويجري استخدامه من قِبل مؤسسات تدّعي التعزيز المجتمعيّ في "العالم الثالث" (هايكل، 2014)، على نحو ما هو دارج في إسرائيل في عدة مجالات -ومن الأمثلة البارزة على ذلك: حملة الترويج لإسرائيل بتصويرها جنّة عدن للمثليّين في الشرق الأوسط.²⁰

قد يوهّم الدمج بين خطاب الحقوق النيوليبرالي والاستعمار الاستيطاني بوجود مدينة طبيعيّة ومنتوّرة، لكن على غرار جميع المدن البيضاء، تكشف نظرة أخرى أن البيوت بمثابة أسوار، والعمارات تعمل كأبراج مراقبة، والشجر يشكّل حواجز، والمطالبة بالأمن والحقوق تخترقها أهداف السيطرة والاستغلال.

* يارا سعدي، طالبة دكتوراة في مجال الجغرافيا الإنسانيّة في جامعة تل أبيب.

¹⁹ حول سيطرة إسرائيل على الزمن الفلسطيني، انظروا في مقال أمل جمّال: (2008): "مشاق الزمن العنصري" (لأجل تلاءمات الزمن

17777777) في العنصرية في إسرائيل. شنهاف، يهودا ويوسي يونا (محرران) القدس: معهد فان لير. ص. 348-380

²⁰ موقع الحملة المناهضة للغسيل الوردي <http://www.pinkwatchingisrael.com>.

إعادة بناء صورة المثليّ في المجتمع الفلسطينيّ

غيث هلال وحنين معيكي*

يتضمّن الخطاب العرقيّ للاستعمار الصهيونيّ لفلسطين خطاباً جنسياً وجنوسياً، يمارس من خلاله قوّته الاستعماريّة، بحيث يعمل على خلق وإعادة خلق أشكال محدّدة من المعرفة و "الحقائق" المتعلقة بالهويّات الجنسيّة (كُرهاب المثليّة، أو الهويّات المستوردة، أو العنف ضدّ الهويّات الجنسيّة والجندرية المختلفة -على سبيل المثال لا الحصر) وعلاقتها بالمفاهيم المجتمعيّة، بغية ترسيخ سيطرته على المستعمر، جاعلاً من هذه "الحقائق" والتعريفات الجنسيّة جزءاً لا يتجزأ من واقع الشعب المستعمر، موهماً إياه بأنّها من صنعه وجزء من قيمه وحضارته وثقافته.

ترمي هذه المقالة إلى فهم دور الاستعمار في تشكيل صورة المثليّ في المجتمع الفلسطينيّ وعلاقتها الجدليّة برُهاب المثليّة في مجتمعنا، من خلال دراستنا لبعض من المراحل المفصليّة في التاريخ الفلسطينيّ الحديث، بدءاً بالانتفاضة الأولى، مروراً بأوسلو، والانتفاضة الثانية والانقسام، وتعزيز صورة المثليّ، وربطها برُهاب المثليّة في العقد الأخير عبر حملة الدعاية الإسرائيليّة "الغسيل الوردّي".¹

من تجربتنا، وخلال عملنا في الحقل في العقد الأخير، لَمَسْنَا أنّ صورة المثليّ في السياق الفلسطينيّ ارتبطت دائماً بـ "الأخر" الذي جرى تعريفه من خلال العلاقة بالمستعمر والثقافة الغربيّة التي يحملها ويمثلها، إذ بُنيت هذه الصورة ورُسّخت من خلال أحداث تاريخيّة اجتماعيّة وسياسيّة أفرزت صورة المثليّ الفلسطينيّ في أسوأ حالاتها، مرتبطة بالعمل المتعاون مع قوّات الاحتلال ضدّ شعبه، وفي أحسن حالاتها، هي لشخص متأثر بالثقافة الغربيّة /الإسرائيليّة /الاستعماريّة، وينفّذ أجندات دخيلة على مجتمعنا بلا وعي.

نظرة تاريخيّة

سوف نبدأ تحليلنا بفترة الانتفاضة الأولى²، إذ شهدت الانتفاضة الأولى تركيزاً لعمل الأحزاب والحركات الفلسطينيّة السريّ، والذي عزّز الحسّ الأمنيّ لدى تلك الأحزاب ولدى المجتمع الفلسطينيّ بعامّة، ولا سيّما مع محاولة الاحتلال جمع أكبر قدر من المعلومات عبر "زرع" عملاء بكافّة الطرق الممكنة عن طريق الإسقاط: وذلك باستغلال كلّ ما هو مرفوض مجتمعيّاً (نحو: تعاطي المخدرات؛ ممارسة الجنس خارج إطار الزواج؛ المثليّة)، من أجل ابتزاز الأشخاص الذين يمارسون هذه الأعمال بالسّر كي يتعاملوا مع الاحتلال مقابل عدم فضحهم وتهديد مكانتهم الاجتماعيّة. حاربت التنظيمات الفلسطينيّة ونَبذت هذه الممارسات، من خلال تبني خطاب المجتمع "الأخلاقيّ" من الجنس والجنسانية بدلاً عن تحدّيه، وهو ما ساعد على تكريس نقاط ضعف داخل العمل السياسيّ السريّ، ووضع أفراد -ومنهم المثليون-

¹ "الغسيل الوردّي": هي تسمية يطلقها ناشطون عالميون وفلسطينيون كويريون على حملة الدعاية الإسرائيليّة التي تحاول أن تسمّر إسرائيل على أنّها "جنة للمثليين" في المنطقة.

² الرجاء قراءة المقال "اليسار الفلسطينيّ: أجساد وأفراد"، المنشور في هذا العدد، للاطلاع على معلومات أكثر عن فترة الانتفاضة الأولى.

تحت خطر الإسقاط. كانت هذه بداية ربط المثلية بالعمالة، التي رُسخت عبر سياسات الأحزاب الأمنية، والتي تبنتها بعض القوات الأمنية لدى السلطة الفلسطينية لاحقاً.

مع انتهاء الانتفاضة الأولى ونشوء السلطة الوطنية الفلسطينية، فُتح المجال لبداية تطوّر مفهوم الحقوق الفردية من ناحية، وزيادة دور الممولين و "الحلفاء" الأوروبيين، الذين قاموا بمساءلة السلطة حسب معايير الديمقراطية الغربية ومنها حقوق المثليين. تزامن هذا مع تبني الإعلام الغربي لطرح موضوع قمع المثليين على يد السلطة³ ومقارنتها بالحقوق التي كان المثليون يكتسبونها في أروقة الكنيسة بعد تغيير القانون الإسرائيلي لتجريم المثلية عام 1988. وهكذا رُبطت صورة المثلي الفلسطيني (المستعمر) ومصيره مرة أخرى مع الإسرائيلي (المستعمر)، وهذه المرة من المنظار الحقوقي العالمي الذي سرعان ما تحوّل إلى مقياس للحدّات وافتتاح شعوب وبلاد مختلفة. المثير في الأمر أنّ هذه التطوّرات جرت من خلال الإعلام الغربي والإسرائيلي، وأروقة المؤسسات العالمية والممولين، في ظل غياب أشكال النشاط المثلي الكوري الفلسطيني الذي نعرفه اليوم. والمثير أكثر أنّ رواية إلغاء تجريم المثلية في القانون الإسرائيلي، التي أصبحت مقياساً لوضع حقوق المثليين في المجتمع الفلسطيني، لا تتضمن أي ذكر أنّ قانون تجريم المثلية قد أُسقط من القانون الأردني عند تعديل قانون الأحوال الشخصية عام 1957 الذي ورثته السلطة عند إقامتها، وأنّه لا قانون يجرم المثلية الجنسية في الأراضي التي تبسط السلطة الفلسطينية "حكّمها" عليها.

بالإضافة إلى تأثير فترة أوسلو على تشكّل صورة المثلي الفلسطيني، جرت تكملة هذه السيرورة خلال فترة الانتفاضة الثانية، والتي كانت عاملاً وحدثاً مفصلياً في تشكّل الهوية الفلسطينية لفلسطينيي الأراضي المحتلة عام 1948، وتعزيز سيرورة التسييس التي بدأت في فترة أوسلو، من خلال إعادة ربطها مع المشروع السياسي الفلسطيني العام. كذلك مع بداية العمل الفلسطيني على مواضيع الجنسانية وبالأخص المثلية، بدأت سيرورة النشاط المثلي والكوري الفلسطيني (مطلع سنوات الألفين) في ظلّ التعامل مع المؤسسات الإسرائيلية المثلية، ممّا تماشى مع صورة المثلية والمثليين المرتبطة بالاستعمار. في ذلك الحين، لم يكن النشاط المثلي منشغلاً في السياق السياسي الأوسع، بل بالحاجيات الأولية التي وجب التعامل معها في أول الطريق، ومنها: استكشاف الميول الجنسية والمثلية، وتقديم الدعم الأولي لأفراد في ضائقة، والبحث لاحقاً عن لغة مشتركة عربية للتعبير عن هذه التجارب الجديدة والتي لم تكن حينها. نلاحظ تطوّر سيرورتين تأسيسيتين في حياة ناشطين فلسطينيين مثليين في السنوات الأولى بالتوازي: الأولى، استكشاف هويات جنسية مختلفة ومحاولة فهمها في السياق المجتمعي الفلسطيني، والثانية تشكّل الوعي السياسي لجيلنا وانسلاخه عن وهم الرواية الإسرائيلية التي حاولت، وما تزال، دمج فلسطينيي الداخل مع المجتمع الإسرائيلي. بعد تجذّر أبعاد الانتفاضة الثانية، ومع الحرب على لبنان في العام 2006، والحرب لاحقاً على غزة، بات ارتباط النشاط المثلي -الكوري الفلسطيني بالهوية والوعي الفلسطيني أكثر وضوحاً، ممّا استدعى ضرورةً للانفصال التدريجي للقوس عن المجتمع الإسرائيلي ومؤسساته، وبناء أسس للتعامل مع هذه المؤسسات، سرعان ما تطوّرت لتصبح سياسة واضحة مناهضة للتطبيع. في المقابل، وعلى المستوى الفردي والجماعي، بدأت المجموعات المثلية في إعادة تفسير وبناء تجاربها الجنسية من المنظور السياسي المناهض للاستعمار، والمنظور الاجتماعي، والدمج بينهما. من الجدير بالذكر أنّ ارتباط النضالات المختلفة في الداخل الفلسطيني في بداياتها مع مؤسسات إسرائيلية، وانفصالها عنها في ما بعد، لم يكن سيرورة خاصّة ومحصورة بالحراك المثلي، بل سيرورة سياسية، مرّت بها حركات فلسطينية مختلفة، رفضت أن تتجاهل علاقات القوة بين

³ رغم أنّ أفراداً من أجهزة أمن السلطة المختلفة قاموا باعتقال مثليين، تبقى هذه الحالات أحداثاً فردية لا ترقى إلى مستوى حملة قمع منظمة كما تروّج لها وسائل الإعلام الغربية والإسرائيلية.

المستعمر والمستعمر تحت غطاء النسوية وحقوق الإنسان، إلخ... نحن نرى أن تكوين المجموعات المثلية الفلسطينية، مروراً بتسييسها وانسلاخها عن الحركات الإسرائيلية، جزء لا يتجزأ من هذه السيرة، ولعل أهمية ذلك تكمن في تقديم صورة أخرى بديلة، متجذرة في السياق المحلي، ومناهضة لتلك التي تربط المثلية بالعمالة والغرب وإسرائيل⁴.

أما حالة الانقسام بين "فتح" و "حماس"؛ بين الضفة الغربية وقطاع غزة؛ التي بدأت في صيف 2007، فقد ساهمت، مع تعمقها، في تشكيل خطاب فلسطيني/غربي وضع الضفة تحت سيطرة القوى العلمانية حامية حقوق الإنسان والحريات، في مقابل وضع غزة تحت سيطرة القوى الإسلامية "الرجعية" و "المتخلفة" قامعة حقوق الإنسان والحريات (وفي خطاب آخر محلي: رام الله "المنحلة أخلاقياً"، مقابل غزة المقاومة). بكلمات أخرى، الانقسام الفلسطيني، الذي بدأ كانفصال سياسي، هو في المقابل انقسام اجتماعي كذلك؛ حيث صور قطاع غزة وحركة "حماس" على أنهما أكثر تخلفاً وقمعاً للمثليين، مستبدلين هذه المرة "حماس" بالسلطة الفلسطينية في الرواية المركزية في خطاب الإعلام الإسرائيلي والغربي. ونرى أن هذا الخطاب جاء لخدم هدفين أساسيين: الأول هو تأكيد أن الشعب الفلسطيني يعاني من مرض رهاب المثلية وقامع للحريات الجنسية والفردية، والثاني هو خلق مقارنة مع السلطة الجسم المدعوم غربياً وعالمياً، والمقصود أنه إذا خلقت غزة كالمكان الأسوأ للمثليين فهذا بالضرورة يعرض الضفة كأقل عنفاً، بما يخدم أهداف الممولين في سيرة بناء "الدولة" ويؤمض السلطة الفلسطينية في مكان جيد (أو سيئ - وذلك حسب وجهة نظرك) دون أي عمل جاد على الحقوق الجنسية والجسدية أو الحقوق والحريات الفردية.

أضاف الانقسام تحديات جديدة على صورة المثلي في فلسطين من خلال الثنائيات الداخلية أعلاه، والتي يعاد إنتاجها بأشكال مختلفة داخل المجتمع الفلسطيني (الذي ما زال يربط المثلية والمثليين مع الغرب والاستعمار كحجة لنبد المثليين وإقصائهم)؛ حيث نرى بجانب ثنائية "رام الله - غزة"، التي أفرزها الانقسام، ثنائيات أخرى تركز "الانقسام" بين المثليين وغير المثليين، وتزج بالمثلي في خانة الآخر المنبوذ. هذه الثنائيات، نحو: "الداخل - الضفة"؛ "القدس - حيفا"؛ "عرب 48، عرب الضفة" وغيرها، تركز أو تعيد إنتاج "التخلف" عند أحد الأقطاب، أو "الحرية" الغربية المستوردة لدى أقطاب أخرى". بكلمات أخرى، هي ثنائيات مبنية على مقولة "القليل من ذلك وكثير من ذاك"، وهي أداة كولونيالية بحتة تعيد إنتاج نفسها في مقولات على غرار: "القليل من الديمقراطية، الكثير من الدين"؛ "القليل من التحضر، الكثير من رهاب المثلية".

الغسيل الوردية وصورة المثلي في فلسطين

خلال السنوات الخمس الأخيرة، نرى تراجعاً آخر في صورة المثلي في فلسطين، وذلك من خلال تأثير وتداعيات حملة الدعاية الصهيونية "الغسيل الورد". وهي حملة ذات منطقتي استعماري عنصري يروج لإسرائيل في أوساط مثلية عالمية ليبرالية على أنها دولة متسامحة مع المثلية والمثليين، لتبييض وجهها وتحسين صورتها من دولة استعمار لدولة "ليبرالية، منفتحة، وديمقراطية". لا تكتفي الحملة بهذا، بل تروج في الوقت ذاته عالمياً إلى أن الفلسطينيين، العرب والمسلمين، يعانون من داء رهاب المثلية، وإلى أنه أمر متأصل في ثقافتهم وبنيتهم الاجتماعية والدينية. الخطر في حملة "الغسيل الوردية" يكمن في أن روايتها العنصرية العرقية والجنسية رسخت صورة المثلي الفلسطيني التي تشكلت خلال العقود الأخيرة، وزجت بالمثلي الفلسطيني مرة أخرى داخل مربع علاقات قوى بحيث لا يقاس الفلسطيني ولا يفهم ولا يُنظر

⁴ تحدت هنا بالأخص عن القوس التي كان لها منذ البداية قاعدة شعبية في كامل حدود فلسطين التاريخية، رغم أنه كانت هنالك محاولات بسيطة للتصدي لمحاولات الترويج لإسرائيل كفردوس المثليين للتغطية على جرائم حربها من قبل مجموعات أخرى خلال أوائل سنوات الألفين.

إليه إلا من خلال منظور المستعمر، ماحية الوكالة الفردية والجماعية، المنظمة وغير الرسمية، وعقد من النشاط المثلي الفلسطيني المحلي.

بالإضافة إلى ربط المثلي الفلسطيني مرة أخرى بالمستعمر، ربطته الحملة بالغرب كذلك، وصوّرت "المثلي" على أنه فرد أو ناشط منعزل ومنسلخ عن مجتمعه؛ إذ تعتمد الحملة التوجّه الحقوقي المثلي الذي يركّز على رُهاب المثلية متجاهلاً مباني القمع العديدة والمتداخلة، وتتغاضى عن التمييز والقمع البنيوي الذي يخلق هرمية بين أجساد معينة (يهودية إسرائيلية) لها قيمة، وأخرى ليست ذات قيمة (عربية فلسطينية)، متماشية مع توجّهات المجموعات والجماعات الغربية (البيضاء) التي تبنت هذه المفاهيم، والتي تضع ميولها الجنسية في قمة هرم القمع بمعزل عن العرق والنوع الاجتماعي والطبقة وغيرها، وفلسطينياً بمعزل عن الاستعمار والاحتلال.

تكمّن الخطورة في تداعيات الحملة، ومنها -على سبيل المثال- تبني فلسطينيين مثليين وذوي توجّهات جنسية وجندرية مختلفة لخطابها، كحلّ أو ملاذٍ يشكّل بديلاً لهم عن بيئتهم ومجتمعهم "القامعين"، فيترجمون من خلاله كيانهم وشعورهم بذاتهم، ممّا يخلق -بلا أدنى شك- عملية انفصال ترتبط بانتماهم القومي والوطني الذي سرعان ما يصبح هامشياً، أو معدوماً في حالات معينة للأسف، في حين يكون المستعمر في المركز كجهة تُقدّم "خدماتها الإنسانية" المفقودة. نحن، إذًا، أمام حالة تنعكس بموجبها حالة الرفض الفلسطينية للمثلية واعتبارها ظاهرة تُهدّد المبنى الانتمائي بمفهوميه: الاجتماعي والوطني، وبالتالي يظهر المجتمع الفلسطيني كرافضٍ ويعاني من رُهاب المثلية (هوموفوب)، حين تُحصّر المسألة بين قطبين متصارعين سياسياً، ضمن صراع يؤثّر ويتأثر بالمسألة الاجتماعية وفي هذه الحالة بالذات: المثلية.

حين نقوم بتحليل تشكّل صورة المثلي الفلسطيني في وعي المجتمع الفلسطيني، سواء تلك المدوّنة من قبل المثليين والمثليات، أو داخل مجموعات وجماعات مختلفة، وكذلك عند تحليل محاولات تفكيكها من خلال العمل السياسي والمجتمعي، علينا أن نأخذ في الحسبان السيرورة التاريخية لتشكّل هذا الوعي: الثقافة المجتمعية المتجدّرة الراضة للمثليين والإقصائية لهم من الحيّز العام، الخوف ورُهاب المثلية، العنف بأشكاله المختلفة والواقع الاستعماري واستغلال المستعمر للمباني الاجتماعية لدى المستعمر. إذا أردنا أن نعمل، بطريقة عميقة وشمولية، على التغيير في مواقف وسلوكيات المجتمع الفلسطيني حول ما هو متعلّق بالهويّات الجنسية والجندرية وبشرعية الاختلاف، لا يمكننا تجاهل هذا السياق. إستراتيجيات التعامل مع هذه الثقافة، والقمع الجنسي والجندري، ورُهاب المثلية داخل المجتمع الفلسطيني، لا تقتصر على القراءة التاريخية فحسب، بل إنّها إستراتيجيات ذات تطور مستمرّ بفعل عمل مستديم يعمل على تحليل تجارب جديدة/ قديمة في الحقل، وتسييس هذه التجارب والممارسات والهويّات الجنسية والجندرية المتعدّدة والمختلفة في سياق فلسطين. لذا فإنّ القراءة التاريخية، إلى جانب التحليل المستمرّ للتجارب الآنية المتغيّرة، هما أساس خلق التغيير المجتمعي واستبدال الصورة القائمة السلبية عن المثلي والمثلية في المجتمع الفلسطيني بأخرى أكثر شمولية وإيجابية. هذا ما تعمل من أجله الأطر التي تعمل من أجل التعددية الجنسية والجندرية -كـ "القوس".

* غيث هلال، ناشط في جمعية القوس للتعددية الجنسية والجندرية في المجتمع الفلسطيني

حنين معيكي، مديرة جمعية القوس، وناشطة في مجال التعددية الجنسية والجندرية

مواجهات عند حواجز الثقافة

إياد برغوثي*

تكشف لنا مراجعة سريعة للقضايا والنقاشات التي أثيرت، والصدمات المختلفة التي دارت رحاها، في السنوات الأخيرة، حول "أحداث" ثقافية ذات صلة بالفلسطينيين في مناطق الـ 48، مثل قضية "مسرح الميدان"، وفيلم "فيلاً توما"، ومسرحية "وطن ع وتر"، ورواية "أورفوار عكاً"، ودبكة "أم الفحم"، والسجلات المتواصلة حول التطبيع والتواصل والأسرلة الثقافية، تكشف لنا عن تعقيد الحالة "الثمانأربعينية" -إن جاز التعبير-، وعن تشابك الحواجز التي تعيق الحركة الثقافية الفنيّة وتُعزّرها.

لذا، تأتي هذه المقالة السريعة الخطى لتحاول تسمية هذه الحواجز المتشابكة، ولترتّب، وإن على نحوٍ أوّلٍ وعمّ، مشهداً مركّباً ومتعدّد الأبعاد. الحواجز تخلق حدوداً للحركة، وبذلك تُحدّد مساحات الفعل الممكنة، وعند الاقتراب منها لتجاوزها أو إزالتها تحدث المواجهات بين القوى المختلفة.

مدخل دلاليّ قبل الحواجز

قبل تسمية الحواجز والإشارة إلى مكوّناتها، كما أراها، ولتجنّب أيّ التباس مفاهيمي (ولا سيّما أنّ المقالة تصدر بمجلّة لمركز أبحاث اجتماعيّة)، لا بدّ من توضيح الإطار الدلاليّ لمصطلح "الثقافة" المستخدم في هذه المقالة، وهو يعني هنا بالأساس: صناعة الفنون، أي الإنتاج والنشر في مختلف مجالات التعبير الفنيّ والأدبيّ الإبداعيّ؛ الفنون الأدائيّة، كالمسرح والرقص، والفنون البصريّة، كالفنون التشكيلية والتصوير الفوتوغرافيّ والسينما، والموسيقى، وفنون التصميم، والكتابة الأدبيّة على أنواعها، والصحافة الثقافيّة والنقد الفنيّ، بالإضافة إلى الحرف اليدويّة والصناعات الإبداعيّة المستخدمة، وما تحمله وتجسّده وتنقله وتتصادم معه كلّ هذه المنتجات من معانٍ وأفكار ومشاعر وقيم ومعتقدات.

من الجدير بالذكر أنّ العرب قديماً استخدموا كلمة "صناعة للدلالة على ما يسمّى الآن "فنّاً"، فقد تحدّث، مثلاً، ابن خلدون في مقدّمته عن "صناعة الغناء".

هذا التعريف مرتبط دون شكّ بالحقل الدلاليّ للمفهوم السوسولوجي-الأنثروبولوجي للثقافة، المتعدّد التعريفات بحدّ ذاته؛ إذ ركب أو صاغ عالماً اجتماع (إنغليز وهيوسون¹) معنى "الثقافة" من ستّة أجزاء، وهو -بحسبهما ويأجيز شديد-: الثقافة مكوّنة من أنماط فكريّة قيمية وسلوكية شائعة بين مجموعة من الأفراد، تميّزها عن المجموعات الأخرى وتحدّد هويّتها، تحتوي على معنى، وتجسّد في رموز من صنع الإنسان، تُعلّم وتُنقل من جيل إلى جيل، واعتباطيّة

¹ إنغليز، د. وهيوسون، ج.: مدخل إلى سوسولوجيا الثقافة/ ترجمة لما نصير؛ مراجعة فايز الصبّاغ (المركز العربيّ للدراسات وأبحاث السياسات-الدوحة، بيروت 2013).

معرضة للتغيير مع تغير الظروف. المفهوم (الصناعي والسوسيولوجي الأنثروبولوجي) متشابكان بدون شك، فكل عملية إنتاج لمنتج إبداعي ما تنبثق عن أمط فكرية سائدة وقيم وإرث رمزي ومادي، ثم بعد نشره يُضاف إلى "الثقافة"، بالمفهومين، كمكون جديد.

لنعدُّ إلى الحواجز.

1. حاجز التمويل:

وهو أكثر حاجز سأتوقف عنده في هذه المقالة، لأهميته.

كما هو معلوم، كل عملية إنتاج ونشر لإبداع فني تحتاج إلى تمويل، أو استثمار. وعلى هذا الأساس، فإن المنتج الثقافي هو منتج اقتصادي بالضرورة، له تكلفة إنتاج وأحياناً قيمة مادية تبادلية، بالإضافة إلى قيمته الروحية المعنوية والفكرية. كذلك إن فضاءات العرض الثقافي، من قاعات وصلات عرض ومعاهد تدريب، هي مساحات لها قيمتها العقارية وتكاليف إنشاء وصيانة وتفعيل. كما في مجالات النشاط الإنساني المختلفة، من يدعم بالمال يقرّر الأعمال، أي يحدّد الأجنحة والمضمون والهوية. كل دعم وراءه مصلحة ما، وكما أن المعرفة تخضع للمصلحة، كذلك هي الثقافة.

الدور التمويلي، أو الداعم مادياً، للثقافة تقوم به عموماً: (1) الدول من خلال وزارات الثقافة والمجالس المحلية واللجان الوطنية العليا للثقافة والفنون وصناديق الدعم التابعة لها، كجزء من عملية بناء الهوية الجماعية والدمج الاجتماعي، والهيمنة الثقافية للنخبة، وكمحرك في مسارات التنمية والسياحة، وكأداة في العلاقات الخارجية؛ (2) شركات الإنتاج والترويج الخاصة، في حالة الفنون الجماهيرية-الشعبية الترفيهية ذات الرواج الواسع والإمكانات الربحية، كما هو الشأن في الموسيقى والسينما والأدب؛ (3) صناديق الدعم التابعة لمؤسسات مجتمع مدني، محلية أو دولية، معنية بالشأن الثقافي؛ (4) تمويل ذاتي، أو نماذج تعاونية قطاعية ومشاريع ومبادرات استقلالية المنحى ومدرة للدخل من خلال دعم الجمهور للمبادرة.

هناك أزمة ومعضلة تمويل غير بسيطة إطلاقاً للقطاع الثقافي العربي الفلسطيني في مناطق الـ 48، في ما يتعلق بالتمويل الحكومي. المعضلة تكمن في أن الحصول على هذا التمويل هو حقّ مدني لمواطنين دافعي ضرائب، من جهة، لكن إسرائيل، من جهة أخرى، كثيراً ما استخدمت فتات التمويل الحكومي للثقافة العربية كأداة للسيطرة على مضامين وتوجهات وهوية الإنتاج الثقافي، وكأداة للأسرلة الثقافية أي خلق "ثقافة عربية-إسرائيلية"، أو كأداة للعلاقات العامة للترويج لـ "التعددية الثقافية" و "التعايش" في إسرائيل.

حيال هذه المعضلة، ثمة خياران أساسيان: عدم الحصول مطلقاً على هذا التمويل للحفاظ على الاستقلالية والهوية الوطنية (المتناقضة بالضرورة مع التمويل الإسرائيلي ومساعدته) وحرية التعبير والإبداع، والبحث عن مصادر تمويل من صناديق أخرى -وهي نادرة (ولا سيما للمشاريع الفلسطينية من مناطق الـ 48) وتتطلب جهوداً مهنية كبيرة لتحصيلها، ولا تضمن بأي حال الاستدامة-. أمّا الخيار الثاني، فهو الحصول على الدعم الحكومي كمصدر تمويل وحيد و "مضمون" يضمن الاستقرار، لكنّه وإن لم يجعلها بالضرورة متواطئة معه، يربط مصير الجمعيات الحاصلة عليه بالوزارة، وهذا حال السواد الأعظم من "الجمعيات الثقافية العربية" في الداخل.

الإشكالية لا تقف عند إنتاج الجمعيات لثقافة "مقبولة" غير مهددة داخل المساحة المتاحة من قبل السلطة الممولة، بصورة طوعية أو بعد توجيه سياسي واضح، ولا ما تفرضه هذه البنية من علاقات قوة وهيمنة وأجندات وخطاب، بل تتجاوز ذلك إلى كون هذا الوضع غير صحي مؤسسياً، إذ إن الاعتماد على مصدر تمويل واحد هو خيار خاطئ إدارياً ومالياً ومهدد لاستمرار وجود المشروع الفني/الجمعي؛ لا لكون "البَيْض" كله في سلّة واحدة فحسب، بل لأنه ثمة دجاجة واحدة معادية وحدها في القن، إذا قرّرت الفرار أو العقاب فسُغلق القن.

وإذا نظرنا إلى قضية مسرح "الميدان" ومسرحية "الزمن المأزوي"²، من هذه الزاوية، فإن المشكلة حدثت عند الاصطدام بحاجز التمويل، أي عندما اكتشفت السلطة الإسرائيلية "تجاوز" المسرح للحدود التي وضعتها له على مستوى المضامين والمواقف "المقبولة" عليها، مستغلة الطرف لتؤكد من هو "السيد" الممول الذي يقرّر المضامين والهوية، لتعلن على الملأ، بعد هذه القضية، عن عدم الفصل بين "حرية التعبير" و"حرية التمويل"، والقصد هنا حرية الدولة في وقف التمويل (!) بسبب مضامين الإنتاج الثقافي، وعن توضيحها الرسمي لمعايير سياسية للحصول على هذا التمويل، أهمها: عدم المسّ بيهودية الدولة وعلمها ورموزها، وعدم إحياء ذكرى النكبة، والدعوة إلى المقاطعة³.

كذلك إن حدة الاصطدام بهذا الحاجز زادت عند "اكتشاف" المسرح ذاته أنه يعتمد على مصدر واحد أساسي (رسمي): حكومي وبلدي، وأنهم بمنعهم الميزانيات عنه سيغلق أبوابه إن تمسك بحريته الفنية، ولا سيما أنه لا يملك فضاء أو مبنى له بملكته ولم يبن أية قاعدة جماهيرية حقيقية داعمة ومتفاعلة، ولا جهازاً تنظيمياً لتطوير الموارد المتنوعة المصادر.

2. الحاجز الاجتماعي-العقائدي:

وهو أصعب الحواجز وأكثرها إهمالاً على مستوى الخطاب وألويّات العمل.

زادت هيمنة الحركات الإسلامية وأمطها الفكرية والسلوكية على قطاعات واسعة من مجتمعنا، المحافظ أصلاً، من محدودية نشر الفنون فيه، لأكثر من سبب، أهمها: 1. تحريم الفنون، وخصوصاً الموسيقى والرقص والنحت والسينما، بحسب بعض التفسيرات الدينية السائدة؛ 2. تحريم الاختلاط بين الرجال والنساء في الحيز العام؛ 3. الوصاية الدينية المتخذة لنفسها مهمة تحديد المضامين غير المسموح بها في الفنون "المسموح" بها، وبخاصة المواضيع ذات الصلة بالدين نفسه، وبالجنس وحرية الجسد كموضوع شاغل البال على الدوام. والمقصود هنا، عموماً، رفض الحركات الدينية للدور الذي اتخذته "الثقافة والفنون" على نفسها كمحررة للمجتمع ومغيرة له ومعبرة عن الشعب، وكمساحة للأسئلة حول التجربة الإنسانية، وكمنافس أساسي لها في استقطاب الجماهير وتقديم رؤى فكرية بديلة ومعنى للوجود الجماعي.

ليس هنا المجال لخوض نقاش حول حقيقة الموقف الفقهي والديني الإسلامي من الفنون، وحول تباين التأويلات والتفسيرات من المسألة، ولا في سرد تاريخ الفنون الإسلامية وتطورها وازدهارها مثل فنون الخط العربي والنقش

² مسرحية من كتابة وإخراج بشار مرقص، قصتها مستلهمة من نصّ للأسير وليد دقة وتجارب الأسرى الفلسطينيين. أثرت حولها ضجة إعلامية بسبب اعتراض عائلة الجندي الذي أتهم دقة بقتله على عرض المسرحية، وأدت إلى حملة تحريض ضدّ مسرح الميدان ووقف ميزانيات الدعم المخصصة له من بلدية حيفا ووزارة الثقافة الإسرائيلية وإخراج وزير التربية والتعليم للمسرحية من "سلّة الثقافة" رغم اعتراض اللجنة المهنية.

³ معايير منع الحصول على دعم حكومي بحسب بيان رسمي لوزيرة الثقافة ميري رجييف بتاريخ 02.09.2015.

وصناعات الجِرَف اليدويّة والعمارة والموسيقى، خلال حقب مختلفة من تاريخ الحضارة الإسلاميّة، ولا حتّى في الاستخدام المعاصر لهذه الفنون من أجل "نشر الدعوة"، رغم أهميّة كلّ هذه الأمور وصلّتها بالنقاش.

تطفو الصراعات، التي معظمها سياسيّة مغلفة بالعقائديّة والفكريّة، حول المساحة المتاحة للثقافة داخل المجتمع، على سطح الرأي العامّ عندما تقرّر نخب دينيّة سياسيّة معيّنة إعادة ترسيم وتثبيت حدود هذه المساحة، من خلال تسليط الضوء التحريضيّ على "منتج" أو "حدث" ثقافيّ يَمُكِنها من خلاله استعادة السيطرة وإعادة اصطفاف جماهير القاعدة الاجتماعيّة التابعة لها (وبخاصّة في السياق المحليّ في بلدة معيّنة) ضدّ نخب منافسة، سياسيّة علمانيّة، أو ثقافيّة علمانيّة، تطرح نمطاً فكريّاً وسلوكاً اجتماعياً مغايراً لها جذريّاً.

من هذا المنظور، يمكننا فهم التحريض ضدّ اختيار الشاعر علي موسى، أستاذ اللغة العربيّة في مدرسة في مدينته باقة الغربيّة، تدريس رواية "أورفوار عكا" للكاتب علاء حليحل لطلّابه كرواية من خارج المنهاج. حرّضوا ضدّ الرواية لمضامينها "غير المسموح بها"، وولجها مساحة "حرام"، وكذلك ضدّ الأستاذ الشاعر والكاتب، وما يمثّله من أفكار وتوجّهات سياسيّة ثقافيّة علمانيّة، لإقصائهما ولتحديد نشاطيهما، وتحذير الآخرين من معركة تكفير إن تجاوزوا الحواجز. وكذلك الأمر في قضية "دبكة أمّ الفحم"⁴ ومسرحيّة "وطن ع وتر"⁵.

إدّاء، تحدّد هيمنة فكر الحركات الإسلاميّة والتوجّهات المحافظة على قطاعات واسعة من مجتمعنا إمكانات نشر الثقافة والفنون فيه، ولا سيّما تلك "الجريئة" في مضامينها، ويبقى سؤال الحركة الثقافيّة هو كيفيّة توسيع القاعدة الاجتماعيّة والجماهيريّة في هذا السياق، وهو ما يتطلّب منها البحث بجِدٍّ وجهد عن طرق مبدعة للوصول إلى الجمهور الواسع، وعدم الانكفاء في فقاعات بوهيميّة هي بذاتها حواجز اجتماعيّة. وهذه مسألة ذات صلة بالرؤى الفنيّة وبالاستراتيجيّات التسويقيّة، وبالتعاون القطاعي، والشراكات مع مؤسسات مؤثّرة مثل المجالس المحليّة والمؤسّسات التربويّة، ومع قوى اجتماعيّة وسياسيّة معنيّة بنشر الثقافة والفنون.

على أيّ حال، الانتشار والرواج الجماهيريّ ليسا هما المعيار الأساسيّ لتقييم النتاج الإبداعيّ الفنيّ أو الأدبيّ، ولا سيّما في الفنون المعاصرة، لكن قدرة الحراك الثقافيّ بعامّة، في منطقة ما، على الوصول إلى جمهور واسع هو دلالة هامّة على حضوره وأثره.

وفي هذا الإطار، لا بدّ أن أحدّر من القبول فكريّاً بنمط التفكير "الثنائيّ-القطبيّ"، أي كأنّ المسألة فعلاً هي فقط صراع بين متديّنين وعلمانيّين، وهو برأبي نمط تفكير محدود وعاجز، ورضوخ لمنطق المتعصّبين. الدين هو مكوّن أساسيّ للهويّة الثقافيّة والحضاريّة، وحياة الناس وواقعهم، وليس ملكاً لحركات سياسيّة أو قوى معيّنة، وقد يكون مصدر إلهام كبيراً فكريّاً ورمزيّاً لمختلف التعبيرات الإبداعيّة. والأصحّ أن تبقى التعدديّة الرؤيّة الأهمّ للتحليل والفهم، وكذلك لاتخاذ الموقف والفعل.

⁴ فيديو لشباب وشابّات من اتّحاد الشباب الوطنيّ الديمقراطيّ يرقصون الدبكة بعد أمسية رمضانيّة، خلال شهر رمضان عام 2015، في أمّ الفحم، أثار نقاشاً عاماً وحاداً حوله بين قيادات وناشطين إسلاميين وعلمانيين.

⁵ مسرحيّة كوميديّة (نسخة ممّسّحة من مسلسل كوميديّ فلسطينيّ)، قام شبّان متديّنون بمنع عرضها بالقوة والتهديد في عكا (2014) وطمرة (2015)، بحجّة إساءتها للشريعة والإسلام.

3. الحاجز السياسي الجغرافي:

الثقافة، كما يحب أن يتغنى بها الرومانسيون المثاليون، لا تعرف الحدود، بل تحلق فوقها وتنساب من تحتها. وهي ليست بالضبط كذلك في الواقع. وخصوصاً في حالتنا. بل يمكننا الاكتفاء بالقول إننا نريدها أن تكون كذلك.

هناك حواجز فعلية ذهنية وسياسية جغرافية وقانونية حقيقية ومعقدة تمنع التواصل الثقافي الطبيعي بين الناس في المنطقة العربية، وحتى داخل مناطق فلسطين التاريخية، بسبب ظروف الصراع الصهيوني العربي الممتد منذ عقود، وبسبب كل الحدود والصراعات الداخلية التي ازدادت عنفاً وتعقيداً في السنوات الأخيرة.

لقد عشنا في عزلة هنا في وطننا بعد نكبة العام 1948، ومررنا بتجارب وتحولات سياسية وثقافية واجتماعية عديدة، وكان لكل تغيير في العلاقات الإقليمية، وكذلك في وسائل الاتصال والتواصل، أثرٌ علينا وعلى ثقافتنا، أي على رؤيتنا لذاتنا ثقافياً، وعلى مكونات هويتنا الثقافية وممارساتها وتناقضاتها، وعلى إزالة بعض الحواجز السياسية الجغرافية وتثبيت أخرى.

لا مجال هنا للخوض في التفاصيل، لكن باختصار نشير أن الحاجز الأساسي لنشر ثقافتنا في مساحتها الطبيعية هو حيازة المواطنة الإسرائيلية، وتحديدتها الفعلي للتواصل مع الدول العربية وجمهورها وحركاتها الثقافية، وكذلك اعتبار بلادنا المحتلة منطقة "محرمة" كون زيارتها تطبيقاً مع إسرائيل، في نظر النقابات الفنية والحركات المناصرة لحقوق الشعب الفلسطيني. الطريق مغلقة في الاتجاهين.

نحن ننتج ثقافة عربية، نكتب ونغني وممثل بالعربية، ونبدع من داخل التجربة العربية والفلسطينية وإرثها، لكن إنتاجنا، عموماً، ممنوع من السفر، وأفق تحقيق الذات، ثقافياً، ضيقٌ ضيقٌ. هناك تغيرات هنا وهناك، مجموعة أكثر وعياً بخصوصيتنا، أو أقل. فنانٌ أو مبدع فردٌ ينجح في اختراق الحاجز واعتلاء خشبة دار الأوبرا في القاهرة أو المشاركة في مسابقة ما أو في برنامج تلفزيوني عربي، وقد يعرض نفسه للملاحقة الأمنية، لكن الحواجز الأساسية في مكانها.

وبسبب هذا الحاجز، قامت الثقافة بدور فعلي في التعبير عن وجودنا وتجربتنا، وأوصل وكلاؤها صوتنا إلى العالم العربي والعالم، لكن الانحصار في هذا الدور، بسبب ثبات الحواجز، هو نفسه ما يحدّد انطلاقها الإبداعي الفني لانشغالها الدائم في الحصول على "الشرعية" وتبرير ذاتها ووجودها وهويتها الفلسطينية والعربية. قد ينجح فنان أو كاتب ما في التعبير عن الحالة، لكننا نجد أننا في ظلّ عدم التراكم الكافي نبدأ الشرح من الصفر كل مرة من جديد.

هناك نوعان من الصدمات ينشآن عند هذا الحاجز: الأول، عند زيارة أو مشاركة فنانين عرب في أحداث ثقافية في مناطق الـ 1948، في حالات مثل حفلة فرقة "أوتوستراد" الأردنية، و "ظافر يوسف" التونسي، والشاعر المصري "هشام الجبح" وآخرين، وقد زادت حدة هذه النقاشات مؤخراً مع ازدياد أثر حملات المقاطعة الأكاديمية والثقافية لإسرائيل، وهي تدور بين ناشطين ومنتقدين ومنظمين فنيين، وتتمحور حول مفهومي "التواصل" و "التطبيع"، وتحديدًا بين من يقول إن دخول "إسرائيل" بجواز سفر عربي هو تطبيع وخرق لمعايير المقاطعة مما يسبب أذى سياسياً للقضية، حتى لو كان العرض لجمهور فلسطيني، وطرف آخر يرى الحدث توأماً ثقافياً في فلسطين التاريخية رغم الاحتلال. هناك حاجة إلى خلق توافق حول هذه المسألة، ولا سيما أننا نشخص توافقاً في الكثير من الأهداف والمنطلقات السياسية بين الناشطين المتناقشين، توافقاً يضمن التواصل ولا يضرّ بالقضية الفلسطينية.

أما النوع الثاني من الصدمات، فتكون عند مشاركة فنّانين فلسطينيين بإنتاجات أو أحداث ثقافية إسرائيلية، أو ذات صلة بإسرائيل، في البلاد أو خارجها، وهي صدمات داخلية، تكون -في الغالب- ذات صلة بمفهوم الأسرلة، ترسم من خلالها النُخب الثقافية والإعلامية الفلسطينية نفسها المساحة المتاحة للعلاقة مع الدولة العبرية. المواجهات لا تحدث عند كلّ تماسّ مع الإسرائيليين، بل تحدث عند الاصطدام في حدود هذا الحاجز، وهي عمومًا: تمثيل إسرائيل في محافل ثقافية دولية شهيرة، مثل مشاركة ميرا عوض في مسابقة الأورفيون الغنائية، أو المشاركة في احتفالات "وطنية إسرائيلية" مثل احتفالات الاستقلال، أو في أحداث ثقافية في القدس والمناطق المحتلة عام 1967، مثل مهرجان "العود"، وكذلك في حالة المشاركة في إنتاج فنّي مسيء للعرب أو إشكاليّ سياسيًا.

أكتفي في هذه المقالة باستعراض حواجز هذه الفترة وأنواع مواجهاتها الأساسية، كما أراها، بعد أن تجاوزت بكثير عدد الكلمات التي طلبتها منّي المحرّرة. الصدمات لن تنتهي. فالدنيا صراع مستمرّ متغيّر. ستتغيّر الأسماء والمواضيع، وسترسم المواجهات القادمة، من جديد، حدود المساحات المتاحة للثقافة، وتثبت الحواجز في مواضع جديدة مختلفة، أو قد تعيدها إلى مواضع اعتقدنا أننا تجاوزناها. ونبقى على أملٍ، وفعلٍ، أن نستطيع إزالة الحواجز المعيقة لتكون الثقافة في متناول الناس، وليكون للمبدعين آفاق انطلاقاتهم الحرة.

* إياد برغوثي هو كاتب وروائي، ومدير جمعية الثقافة العربية.

ممارسات الهوية القومية في التعريف القسري

عامر إبراهيم*

إنّ مسألة القوميات والهوية الوطنية أصبحت سؤالاً جدلياً ملحاً، لا سيّما في سياق التحوّلات العالمية الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية عامة وفي ظلّ النزاعات الطاحنة والمستمرّة في الشرق الأوسط على وجه الخصوص. ربّما بشكل خاصّ عند الحديث عن تشكّل هويّات فوق-وطنية وهويّات ذات مواطنة ثانوية-فرعية هي نفسها وليدة تلك التحوّلات، ويُشكّل الزمن فيها محوراً ومركباً مركزياً.

سأتناول في هذا المقال الهوية القومية على أنّها هوية أدائية (*performative*) - هوية يقوم الفرد، والمجتمع على نطاق أوسع، بأدائها عند توافر ظروف زمانية ومكانية معيّنة. وستكون نقطة انطلاقي الأساسية أنّ الحالة الاستعمارية الإسرائيلية في مناطق الجولان المحتلّة، تخلق أزمنة وأمكنة مختلفة في الفضاء الاستعماريّ ذاته، بحيث تُلقى على المُستعمر مهمة التكيف والتعايش وتشكيل هويّته وفقها. كذلك سأختتم المقال بمحاولة استعارة التحليل الكويبري للهوية الأدائية، كما صاغته باتلر، كأداة للتكيف لدى شرائح المجتمع المختلفة في الجولان ضمن السياق الاستعماريّ.

الزمن والأدائية في بناء الهوية القومية

يصف أندرسون، في كتابه "المجتمعات المُتخيّلة"، فكرة الدولة القومية بأنّها ظاهرة حديثة (*modernist*)، ويرى الأمة باعتبارها المجتمع السياسيّ المُتخيّل (*imagined political community*). والأمة مُتخيّلة لأنّ جميع أفرادها، حتّى الأقلّ تعداداً فيهم، غير قادرين على خلق تواصل مباشر وعميق في ما بينهم، أيّ إنّهُ يتعدّر على أفراد المجتمع القوميّ معرفة أيّ منهم للآخر، وما يوحدهم كأمة هو الشعور القوميّ المشترك المُتخيّل، ليضاف إليه بعد ذلك حدودُ الدولة القومية، واللغة والمنظومة العسكرية ووسائل الإعلام وما إلى ذلك.

هنالك علاقة طردية مباشرة بين الفكر القوميّ والشعور بالانتماء الوطنيّ، بحيث يصبّ تركيز الأول على المحور الإدراكيّ والفكريّ. أمّا الأخير، فهو البُعد المحسوس والفعليّ والممارس من هذا الانتماء. فالانتماء الوطنيّ هو علاقة انتماء إلى وطن (إقليم وأرض وإرث)، فيها تكون هذه الأرض هي عبارة عن تجسيد مادّيّ لمفهوم يدخل من خلال التفاعل معه وتكراره مراراً بنجاح إلى صميم تكوين الشخصية فيصبح جزءاً منها. ويُضفي المحور الأول، أيّ المحور الفكريّ، على علاقة الانتماء هذه بُعداً السياسيّ والاجتماعيّ والتاريخيّ، ويقوم بتعزيز بنيتها الأيديولوجية وصلها وموضعتها على

مرّ العقود. لعلاقة الانتماء هذه مع الوطن والفكر القوميّ عامّةً ممارسات دوريّة تتخرط تفاصيلها بتفاصيل الحياة اليوميّة، أكثرها انتشارًا تتلخّص في ممارسة لغة الدولة القوميّة ومُعاشيتها والخطاب الوطنيّ، كما النشيد وخدمة العلم والسياقات الدينيّة فيها وما إلى ذلك. تحدّث هذه كعوامل أساسيّة في بناء الحيّز المعيش، وتكوّن جزءًا من الخطاب اليوميّ بحيث تبني أسس الإدراك والذهنيّة لدى الفرد والجماعة.

لذلك، من منظور الممارسات تلك والأفعال الأدائيّة في ما يخصّ الهويّة والتعريف القوميّ، يمكننا القول إنّ القوميّة هي ليست شيئًا يملكه الفرد والجماعة، وإمّا هي ممارسات متكرّرة وأفعال أدائيّة يوميّة يقوم بتطبيقها الأفراد ويمارسها المجتمع. من هذا المنطلق، يشير مفهوم الهويّة القوميّة في هذا النصّ على أنّها هويّة وضعيّة وإستراتيجيّة بدلًا من أن تكون هويّة جوهريّة.

تلجأ الدولة، ضمن حاجتها إلى إعادة إنتاج مواطنيها إلى الخطاب القوميّ كآليّة أيديولوجيّة من أجل خلق الأمتة، ويجري إنتاج هذا الخطاب، الفرديّ منه والجماعيّ، عبر الممارسات اليوميّة التي تخلق تسلسلاً زمنيًا كرونولوجيًا. هذا التسلسل يصوغ سرديّة المجتمع ويجعل منها حبكة متماسكة. استمراريّة الممارسات القوميّة اليوميّة تضيف على سرديّة المجتمع معنًى واضحًا، وذلك عبر مؤصّعتها ضمن خطّ زمنيّ مستمرّ. وبما أنّ الكرونولوجيا دائمة الصنع (*always in the making*)، فهكذا أيضًا الهويّة القوميّة المتمحورة حولها، دائمة الصنع وعدميّة الثبات. ففي المعتاد، يعود المجتمع القوميّ إلى الماضي بغية صقل هويّته الجماعيّة في الحاضر، وتكون بعض الممارسات -كالطقوس القوميّة السنويّة واستذكار الشهداء وغيرها- بمثابة استحضار الماضي في الوقت ذاته الذي يُكتَب فيه المستقبل.

يدّعي أندرسون أنّ الزمن يتمركز في صميم الخطاب القوميّ الحدائويّ. فإنّ المفهوم الحدائويّ للزمن على أنّه مُتتالٍ ومُتناسق ومُستمرّ سيّر نموّ الفكر القوميّ وتشكّلاته. فالزمن في الحدائّة مُتجانس وخطّيّ (*linear*) يبدأ من الماضي، يمرّ في الحاضر، ووجهته نحو المستقبل، وإنّ جميع الأمم، ولا سيّما الحديثة منها، تسعى على نحو دائم لإثبات هذا التسلسل والربط بين أزمنته وحقباته التاريخيّة. وبما أنّ الممارسات القوميّة هي نتاج لأداءات الفرد والجماعة، فالذات (*subject*) هنا هي أيضًا أساس. فيرى أندرسون أنّ المجتمعات تحترم الفرد وتعترف به كذات مستقلّة فقط عندما يتبع لقوم ما، وبعد أن يمرّ بسيرورة القوميّة، أي يتأمّم (*nationalized*). أمّا باتلر، فترى في نظريّتها الأدائيّة أنّ "ممارسة التجربة الشخصية للهويّة، أي هويّة كانت، على أنّها أصليّة ومتماسكة ليست هي المصدر، وإمّا هي (أي التجربة) نتاج رزمة من الأفعال الأدائيّة والممارسات التي تلائم الهويّة؛ "فالهويّة، كأى براكسيس خطائيّ آخر (*discursive practice*)، مبنية على التفاوض، والهدم والتفكيك (*de-construction*)، والبناء (*reconstruction*).

المجتمع السوريّ في الجولان المحتلّ والتعريف الإسرائيليّ القسريّ للهويّة

يعمل الاستعمار الاستيطانيّ -وهو "بنيّة وليس حدنًا"- وفق "مبدأ الإبادة"، فيقوم بإبادة السكّان الأصليين، ساعيًا إلى "الهدم بهدف الاستبدال"، ويكون هذا الغزو مترافقًا مع مشروع القضاء على وجود السكّان الأصليين في الأرض، لاستبدالهم بالمجتمع والنظام الاستيطانيّ الجديد. فخلال حرب عام 1967، قامت إسرائيل في الجولان بأوسع عمليّة

تهجير (مقارنة بنسبة السكّان) في تاريخ الصراع العربيّ الإسرائيليّ؛¹ إذ لم يبقَ في الجولان من أصل سكّانه، الذين بلغ عددهم 130,000 نسمة عام 1967 ومن ضمنهم 9,000 لاجيء فلسطينيّ، سوى 6,000 نسمة.

وبالتوازي مع الاحتلال الإسرائيليّ الفعليّ للمكان والحيّز السورّيّين في الجولان، جرى احتلال الزمن السورّيّ كذلك وتقويضه، وفرض الزمن الإسرائيليّ ليصبح هو المهيمن. فمنذ الأيام الأولى للاحتلال، استبدلت إسرائيل القوانين والمؤسّسات الوطنيّة السورّيّة بمؤسّسات إسرائيلية، وفرضت القانون العسكريّ على المناطق التي أصبحت تحت نفوذها. وكانت أهمّ هذه التغييرات -عدا الاستيطان الإسرائيليّ ومصادرة الأراضي والمياه- تعيين مجالس محليّة واستبدال منهاج التعليم السورّيّ بمنهاج إسرائيليّ أُعدّ خصيصاً لأبناء الطائفة الدرزية، ورمى إلى خلق انتماء للهويّة الدرزيّة على أنّها هويّة مُنفصلة عن الهويّة العربيّة.

فمع الاحتلال عام 1967، أعادت إسرائيل رسم حدود دولتها مجدّداً، وفكّكت الروابط بين الدولة السورّيّة والسيادة التي كانت لها على الجولان، منطقة وسكّاناً، وبشرت في بناء المستوطنات، وشقّ الطرق ابتغاءً وصلها بمركز الدولة اليهوديّة، إضافة إلى إقامة المعسكرات وتعزيز رموز السيادة الإسرائيليّة في الجولان بعد احتلاله. تدريجيّاً، ونظراً للحاجة، تعيّر مركز الحياة لدى سكّان الجولان، فبدلاً من دمشق والقنيطرة وغيرها من المدن السورّيّة الكبرى التي شكّلت مركزاً للحياة لدى سكّان الجولان قبل الاحتلال، أصبحت الناصرة وحيفا ونابلس -ولربّما المراكز التجاريّة في القرى والمدن اليهوديّة القريبة- هي المراكز البديلة. وكذلك الأمر في شأن المنتجات التجاريّة الإسرائيليّة التي انخرطت تدريجيّاً في أسواق الجولان، وخدمات البنى التحتيّة كالمياه والكهرباء، ومؤخراً أكثر الكوابل والعملات النقديّة وغيرها. المقصود أنّ الاحتلال لم ينحصر في الاستيلاء على الأرض والموارد الطبيعيّة فحسب، وإنّما توسّع ليضمّ الفضاء الاستهلاكيّ والاقتصاديّ في الجولان، وبهذا تغلغل الزمن الإسرائيليّ وتفاصيله بحيثيّات وتفاصيل حياة المجتمع السورّيّ اليوميّة في الجولان. فما صار يحدث في الناصرة وحيفا، وفي "إسرائيل" عامّة، يؤثّر على الجولان، وبذلك بدأ الجولان بالعيش في نفس الخطّ الزمنيّ الذي تعيشه شرائح المجتمع الإسرائيليّ المختلفة.

وإذا كانت المرحلة الأولى للاحتلال الإسرائيليّ في الجولان منذ عام 1967 حتّى أواخر السبعينيّات قد استحوذت فعليّاً على الجسد والمكان، فإنّ المرحلة الثانية كانت في محاولة احتلال النفس وتعريفاتها؛ إذ لم ينشأ انخراط شعبيّ واسع في النضال السياسيّ إلّا في نهاية السبعينيّات، عندما حاولت إسرائيل، من خلال ممارسات فرض الجنسيّة الإسرائيليّة على المواطنين السورّيّين، احتلال التعريف القوميّ الذاتيّ والجمعيّ. فكانت الخطوة الكولونياليّة الأشدّ في الجولان، إضافة إلى الاستيطان، محاولة فرض الجنسيّات الإسرائيليّة قسريّاً على سكّان المجتمع المدنيّ هناك، ليصبحوا جزءاً من الدولة الإسرائيليّة، ولكي يشكّلوا بعد ذلك عاملاً هاماً بشرعنة ضمّهم هم وأراضيهم إلى إسرائيل. بيّد أنّ السكّان المحليّين رفضوا هذه اللعبة، وذلك عبّر تصعيد الإضرابات والتظاهرات والمؤتمرات الصحافيّة التي أكّدوا من خلالها رفضهم التخلّي عن جنسيّتهم السورّيّة. وواجه الاحتلال هذه المقاومة السلميّة بتشديد العقوبات الجماعيّة والفردية. وفي نهاية

¹ فخر الدين، منير (2006). تجربة الجولان تحت الاحتلال الإسرائيليّ. على موقع الإنترنت:

http://www.jawlan.org/openions/read_article.asp?catigory=2&source=8&link=291

الأمر، وبعد إضراب شامل دام نصف عام، وشمل ضمنه عمليات حرق جماعية للجنسيات الإسرائيلية، بدأت السلطات الإسرائيلية بإصدار بطاقات الهوية لسكان الجولان مع التعريف "غير معرف" (undefined) في خانة القومية.

الأزمة والأمكنة المختلفة في الفضاء الاستعماري، و "كويرية الهوية القومية"² كأداء يومي تحت الاحتلال

إنّ الكولونيالية الثقافية واحتلال العقل، كما شرحها مفكرو الفترة ما بعد الكولونيالية، تعكس -بواسطة مصطلحات اجتماعية وعملية عقلانية صرفة- كيفية إجراء بلورة وعي جماعي، وتحويله إلى وسيلة للاغتراب الذاتي والتنكر للذات. إنّي أرى في الفرض القسري للجنسية تأكيداً على فرض السيادة الإسرائيلية التي أصبحت وحدها سيّدة التعريف. وحتى المكانة "غير معرف"، التي تظهر اليوم على الأوراق الثبوتية لمعظم سكان الجولان، هي إثبات واضح على عدم الاعتراف بالسيادة الإسرائيلية تجاه الذات والأفراد، وحتى الجماعة من حَمَلَة هذا التعريف. وهي في الأساس محاولة لسلب التعريف الأصلي للذات ونقضه. أما الخطاب المحلي السوري الوطني الذي عبّر عن نضال المجتمع السوري ضد الاحتلال الإسرائيلي حتى يومنا هذا، لا سيما عبر مروره بأشكال النضال المختلفة، فقد نصّب نفسه أمام الخطاب الإسرائيلي الكولونيالي، ولكن على الرغم من ذلك نتجت في الواقع حالات وجودية تركز في معظمها على خطابات وممارسات ثنائية متقاطبة يتلقاها المحليّ. الخطاب الإسرائيليّ ونقيضه السوريّ، والنضال في سبيل هوية مُعرّفة ونقيضه المحاولات الإسرائيلية التي سعت إلى عدم التعريف، وكذلك الخطاب الذي اعتبر نفسه حديثاً ونقيضه الخطاب والمنظومة غير الحداثيّة. بين جميع هذه الخطابات تحاول الذات السوريّة في الجولان الوجود والتكيف. بعبارة أخرى، خلقت التناقضات التعريفية كينونة الذات الجديدة في الجولان وشكّلت توجهاتها. فرغم أنّ هذه الذات رفضت الاعتراف بالجنسية والتعريف الإسرائيليين، فإنها بمرور الوقت صارت مستهلكة لخدماتها الضرورية لها، وبدأت بتذويت حالة فقدان الفردية والجماعية، التي نتجت عن بتر المجتمع المحليّ عن وطنه الأصليّ. وحالة فقدان هذه، التي بدأت الذات باستيعابها، ضمت أيضاً عامل الفشل المتكرر في تحقيق الهوية وبلوغها. فأدرك الفرد فيها أنّه حتى لو أراد أن يصبح "إسرائيلياً" هو غير قادر لكونه "غير معرف" بالمستوى الأول، وكونه عربياً بالمستوى الثاني، كما أنّه غير قادر على أن يكون "سورياً" على نحو متكامل لكونه سلبت منه الهوية السورية أولاً، وغير قائم ضمن حدود الدولة السورية ثانياً وأبداً لن يكون، كما أنّه غير قادر على استهلاك ومعايشة الحالة السورية كاملةً نظراً لبعده القسري عنها ووجوده خارجها مكاناً وزماناً. وضمن هذه الحالة الثنائية، اتخذ التعريف القسري "غير معرف" معناه بصورة تامّة.

إنّ التسميات ليست حيادية، وخصوصاً عندما تكون سياسية، فهي أيديولوجية. والتسميات لدى البشر تعين الهوية والأصل. كلّ العبرة في التسمية أنّها ليست بحاجة إلى براهين. وما يميّز مواقف الفرد وحالة الذات، حسب باتلر، هو كونها يخفيان الحقيقة أنّهما مَصوغان ومُشكّلان بواسطة البراكسيس والديناميات التي ضمّنها تشكّلوا. تظهر الذات في اللغة على أنّها الأصل، وكأنّها سبقت اللغة وسبقت "الأنا / المتكلم" الذي يقوم بممارسة الذات فعلياً، في الوقت الذي

² أقوم هنا باستعمال المفهوم الكويري النسوي القائم على فصل الجنس البيولوجي للمرء عن دوره أو دورها الاجتماعي، والذي يعمل على كسر الملاءمة النمطية التي نراها طبيعية بعلاقة الجنس والدور الاجتماعي، واستعارته إلى داخل النقاش القومي. نظراً للدعاء الذي صغته أعلاه أنّ الهوية القومية في هذه الورقة هي هوية أدائية وهي إستراتيجية، بدلاً من أن تكون جوهرية. كما أنّ النضال الكويري الجنسي يقوم عن وعي تام، إضافة إلى كسر التلاؤم بين البيولوجي والاجتماعي، باستعمال التنوع الهويّاتي كأداة نضال ونقد اجتماعية أي من خلال استعمال الهوية المختلفة وفق أزمنة وأمكنة مختلفة.

فيه هي (أي الذات) مثلها مثل الهويات الأخرى، حالة لم تكن قادرة على الوجود والتحقق لولا الأداءات التي تعود على نفسها وتكرّر مراراً الأفعال والكلمات المنبثقة عن صاحب "الأنا / المتكلم"؛ أي إنّ الذات، مرّة أخرى، ليست هي الأصل والمصدر، وإثما هي شعور ناتج عما نقوم بممارسته وتكراره على أنّه هويتنا. وفي السياق القومي للجولان، فإنّ الهوية "غير المعرّفة" لم تكن أصلاً قادرة على التحقق فعلياً لولا الخطاب الذي أثير حولها والهبة المناهضة بعد محاولات فرضها من قبل الاحتلال. فالخطاب أنتج حالة تخييلية أنتجت واقعاً معيشاً. وهذه، عملياً، إحدى الثيمات المركزية في النظرية الأدائية، والتي وفّقها يكون حيز اللغة والخطاب الإدراكيّ سابقاً لحيز الهوية والذات، وأنّ الأفعال الأدائية على أنواعها هي التي تبني الذات وتصوغ الهوية.

إنّ ممارسة الهوية القومية في الجولان، وأداءها، يعتمدان بالأساس على المكان والزمان اللذين تمارس الهوية وتؤدّي ضمنهما. ولأنّ المبدأ الحاكم في بناء سيرورة الكيان الصهيونيّ أينما كان، في فلسطين أو في الجولان المحتلّ، هو الهيمنة على "الزمان" و "المكان"، فزى مثلاً ظهوراً وتعزيراً لممارسات هوياتية قومية في أمكنة معينة، وحجّ بها (أو التراوح بين حضورها وغيابها) في أمكنة وأزمنة أخرى. ومما يصلح مثلاً لذلك إبراز الخطاب القوميّ السوريّ والهوية السورية لدى المجتمع المحليّ في الجولان في أزمنة كمراسيم الإفراج عن الأسرى، وذكرى قرار ضمّ الجولان، أو يوم الجلاء وعيد استقلال الدولة السوريّة وغيرها من الأزمنة السياسيّة الواضحة. ولا يقتصر الأداء هذا على الأزمنة وحسب، وإثما يقوم الفضاء المكانيّ بدور أساسيّ لتمكين تادية وبروز الهوية السوريّة كما هي، فزى ذلك في تلة الصيحات المحاذية للحدود التي رُسمت بعد احتلال الجولان بمحاذاة الأراضي السوريّة غير الواقعة تحت الاحتلال، وساحات البلدة التي شكّلت على مرّ التاريخ رموزاً سياسيّة خاصّة كساحة سلطان باشا الأطرش وغيرها. ومن جهة أخرى، نرى محاولات ستر (وإخفاء) لممارسات الهوية السوريّة ورموزها في أزمنة وأمكنة أخرى، كمداخل البلدات في الجولان، والتي تطلّ على المستوطنات، والتي تقوم بدور مركزيّ في اقتصاديات المجتمع المحليّ، والشوارع السياحيّة في المنطقة، بحيث تكثّر فيها اللافتات في العبريّة، وربما تُزاح ممارسات الهوية القومية فيها جانباً. وهكذا، يكون المستعمر في أزمنة وأمكنة وجوديّة مختلفة، ذات معماريات متناقضة ومُتحوّلة لا إراديّاً، تعاود هي بدورها صياغته، وتحدّد أشكاله وتعابيرها.

*عامر ابراهيم، طالب ماجستير، برنامج دراسات المرأة والنوع الاجتماعيّ، كليّة العلوم الإنسانيّة، جامعة تل أبيب.