الجبـل ضـد البحــر

دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية

سـلـيم تمـاري

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

The Mountain against the Sea
Studies in Palestinian Urban Culture & Social History
Salim Tamari

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2005
ISBN 9950-312-18-3

This book is published as part of an agreement
of cooperation with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
هاتف: ٢٩٥١١٠٨ ٢ ٩٧٠، فاكس: ٢٩٦٠٢٨٥
٢٠٠٥

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هينيرخ بل - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة نادية للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

إلى ســـــعاد

شـــكـر وامتنان

تعود الفكرة لإصدار هذا الكتاب إلى زميلي في جامعة بيرزيت الدكتور جورج جقمان، ويدين الكتاب بالكثير إلى الزملاء والأصدقاء الذين تفضلوا بإبداء الملاحظات حول صيغ أولى لهذه الدراسات، وساهموا في تحسينها من خلال المراجعة، والنقد، والتصحيح، والترجمة، والتهذيب، والتقويم. اذكر منهم: عبد الرحمن أبو شمالة، وأنطون شماس، وعصام نصار، وريما حمامي، ومي جيوسي، وسمير الديك، وأحمد خليفة، وليزا تراكي، وسماح سليم، وبني جونسون، ونارمين عباس، وحسن خضر، وألبرت أغازريان، وروشيل ديفيس،و بشارة دوماني وسعاد العامري.

كما أشكر الأستاذ حازم صلاحات على تصميمه الجميل لغلاف الكتاب، ولينا صبح ويارا الشريف في تصميم الصور الداخلية. وإلى محرري مجلة الدراسات الفلسطينية (بيروت) والكرمل (رام الله) ومجلة شعوب المتوسط (باريس) لسماحهم بإعادة نشر بعض فصول هذا الكتاب.

وإذ أعبر عن امتناني وشكري لكل هؤلاء لما ساهموا به في الارتقاء بالكتاب إلى صيغته النهائية، تعود لي المسؤولية شخصياً في تحمل الأخطاء والهفوات التي تحتويه.

س.ت.

المحتويات

قراءة في تاريخ فلسطين الحضري ٩

- الجبل ضد البحر: الحروب الاجتماعية في شرق المتوسط ١٥
- الثقافة القامعة للمدن الصغيرة: من مدام بوفاري إلى حسن البنّا ٣٥
- حول البرصى والمجذوبين والأولياء الصالحين: إثنوغرافيا الأصول الجذورية لدي توفيق كنعان ومجموعته ٦٥
- الذاكرة الخائنة: العودة الموتورة إلى الوطن ٩١

تحولات القرن في سير مدينية

- الحداثة تغزو القدس العثمانيَة ١١٧
- خليل وسلطانة: بوادر الحب الرومانسي في فلسطين ١٤٥
- بلشفي القدس الغامض: قراءة في مذكرات نجاتي صدقي ١٧٣
- آخر الإقطاعيين في فلسطين ١٨٥
- مقهى الصعاليك وإمارة البطالة القدسية ٢٠٧
- إسحق الشامي ومعضلة اليهودي العربي ٢٢٥

مقدمة

قراءة في تاريخ فلسطين الحضري

ترتبط حداثة القدس في المخيلة العامة وفي صيرورة انتقال سكانها خلال القرن الماضي من داخل أسوار البلدة القديمة – المدينة المقدسة – إلى أحيائها الخضراء في غرب المدينة وشمالها. وليس غريباً أن تتخذ هذه الحداثة، والحريات الاجتماعية المرافقة لها، وجهين: هروب من قوقعة الغيتو الاجتماعية، وهروب من هيمنة الطقوس الدينية المرافقة لها.

سأحاول هنا أن أستعرض سمات النمو الحداثي للقدس العثمانية والانتدابية، واحتماليات الانعتاق الفكري والاجتماعي الذي رافق هذا النمو، كما أتعرض للانعطاف الذي أصاب هذا الانعتاق نتيجة عملية الاستقطاب الإثني والديني الناتج عن المشروع الصهيوني ومخطط الحداثة الانتدابية. من خلال هذا الانعطاف، أصبحت أسوار المدينة التي أعاد بناءها السلطان سليمان القانوني بهدف الحماية – أصبحت جدران عازلة تقسم خير المدينة حسب القومية والدين.

القدس كعاصمة إقليمية

بعكس مكانتها القدسية، بقيت القدس في تاريخها الحديث مدينة طرفية هامشية في معظم امتداد الحقبة العثمانية. ولم تنهض فيها شريحة من الأشراف والعلماء المحليين إلا بعد العام ١٨٣٩ عندما تحولت إلى متصرفية تابعة مباشرة إلى الحكم السلطاني في الأستانة. وصار بالإمكان مقارنتها بمكانة دمشق وبيروت – مراكز الولايات الشامية. وعلى الرغم من هذا التحول الإداري، فقد استمرت القدس في الحفاظ على سماتها كمدينة حجاج وخدمات دينية تابعة للحجيج.

ومع استتباب الأمن العثماني خارج أسوار المدينة القديمة، التي كانت تغلق أبوابها التاريخية الضخمة عند غروب الشمس حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت

فئات من تجار ووجهاء المدينة بالانتقال بمساكنهم إلى قصور مستقلة في باب الساهرة، والشيخ جراح، وسعد، وسعيد، والمصرارة. وفي نهاية القرن نشطت الوقفيات الأرثوذكسية المسيحية والجمعيات الخيرية اليهودية في إنشاء مساكن للطبقات الوسطى في غربي المدينة: أولاً في البقعة، والنمامرة، ويمين موشيه، ومئة شعاريم، والمسكوبية (المجمع الروسي الأرثوذكسي، الذي تحول لاحقاً إلى المقر العسكري لسلطات الانتداب). كما تعاظمت هذه الحركة السكنية في الفترة الانتدابية، وتم استقطاب أعداد كبيرة من موظفي الدولة والمهنيين في أحياء الطالبية، والقطمون، ورحابيا.

لا شك أن حداثة القدس هي حداثة إشكالية – ذلك أن نهاية عزلة المدينة – الغيتو أدت إلى تبلور نظام طائفي أكثر حدة في ملامحه من النسق الذي حل محله. فقد أدخل الاستعمار البريطاني حدوداً فاصلة للأحياء الدينية في البلدة القديمة على أنقاض المحلات (جمع محلة) السابقة. وبينما كانت المدينة العثمانية تتميز بمزيج مهجن من المجموعات المذهبية والإثنية المتعايشة بوئام نسبي، والمتداخلة اجتماعياً – أصبحت القدس الانتدابية مدينة حارات مذهبية منفصلة. واقترنت الآن حياة المسيحيين المقدسيين بحارة النصارى، وحياة المسلمين بما أصبح يعرف بحارة المسلمين (وهو حيز لم يكن له وجود سابقاً)، واليهود بحارة اليهود التي تشكلت من امتداد حارة "شرف" المختلطة. فقط الأرمن، شكلوا استمراراً تاريخياً لمنطقتهم التي احتلوها منذ قرون عدة. باختصار، أصبحت مع هذا التحول الهوية الدينية متطابقة مع الحيز السكني.

في هذا السياق برزت أهمية الانتقال إلى الأحياء الجديدة ("البرجوازية") خارج البلدة المسورة كحركة تمرد ضد ضم مكان السكن للعائلة كدفعة انتماء طائفي لتلك العائلة. ومما زاد من حدة هذا الاستقطاب، نجاح الحركة الصهيونية في استمالة أعداد كبيرة من التجمعات الدينية العبادية (pietistic) تحت جناح القومية الجديدة المتشكلة – ما عزز من ظاهرة تطابق الحس الديني والحس القومي في وجدانها.

ومع ذلك، فقد ظهرت، أيضاً، توجهات معاكسة لهذا التيار القومي – الديني. فالسمعة التاريخية للقدس كمدينة محافظة تقف كالسنديانة في مواجهة تيار الحداثة الآتي من ثقافة الساحل الفلسطيني، والزاخر بالأفكار والأنماط السلوكية العلمانية، وهو تصور مبالغ فيه. فعلى الرغم من أن القاعدة الاقتصادية للقدس كانت ترتكز بالدرجة الأولى على خدمات الحج والوقفيات الدينية، فإنها تحولت في بدايات القرن العشرين إلى مركز مهم لشريحة حديثة من موظفي الدولة والجيش ومجموعات مهنية وتجارية جذبتها المكانة الإدارية الجديدة للمدينة.

كما جلبت هذه التحولات نظاماً حديثاً في التعليم ساهم في إفراز نخبة إدارية كوسموبوليتانية تلقت تدريبها في المدارس العثمانية النظامية (الدستورية)، والإرساليات الكاثوليكية والبروتستانتية، والسيمنارات (جمع سمنار) الروسية التي تبارت على كسب عقول السكان المحليين وأفئدتهم. أما الهجرات اليهودية الأولى، فقد جلبت معها الصهيونية والاشتراكية البلشفية، كما أوضح نجاتي صدقي في مذكراته.

كما نرى أن هنالك وجهين للنهضة الثقافية في نهاية العهد العثماني: من ناحية، اتخذت ظاهرة إحياء الاحتفاءات الدينية وطقوسها شكل الانبعاث القومي الذي حول رموز الأولياء وأعيادهم إلى أبطال قوميين. نرى ذلك في مواسم النبي موسى، والخضر (مار جرجس)، والنبي روبين في يافا. من ناحية أخرى، أدى انتشار تكنولوجيا المعرفة والاتصالات الحديثة (الجريدة اليومية، الكهرباء، السيارة، وشبكة الطرق المعبدة) إلى ترسيخ قاعدة ثقافية علمانية بدأت تدريجياً في إحلال نفسها مكان الطقوس الدينية.

من أهم مظاهر هذه الثقافة الجديدة كان نمو الأحياء البرجوازية الجديدة في غرب المدينة مرافقة لآليات الانزواء (أو التباعد) الاجتماعي. ففي هذه الأحياء الجديدة – بعكس ما كان عليه الوضع في البلدة القديمة داخل السور – أصبح الوضع الاقتصادي للعائلة وليس الانتماء الطائفي، هو الذي يحدد مكان السكن. بالمقارنة، تحولت البلدة القديمة الآن إلى مأوى لفقراء القدس الذين تعزز اعتمادهم على دعم الأديرة والأوقاف الدينية، والذين لم تسنح لهم ظروفهم للخروج من عالم الأسوار.

إلا أن الآلية الأساسية التي سمحت بتبلور الأجواء الانعتاقية الجديدة، اتخذت شكل الانزوائية الاجتماعية التي سمحت للطبقات الاجتماعية الوسطى بالتعبير عن نمط حياتها الجديدة، بغض النظر عن دينها أو مذاهبها. وقد تعرض الوجدان الشعبي لهذه الظاهرة في تلك الفترة بالتعبير الشعبي السليط: "هنالك شيئان يمران دون ملاحظة الناس: موت الفقير وتعاريص الغني"! ونستطيع أن نعطي الفضل الأساسي لهذه الانزوائية – أي الحماية الاجتماعية الناتجة عن الامتيازات الطبقية – أكثر بكثير من أسوار القصور العالية في السماح لوجهاء القدس وأغنيائها الجدد بأن يتجاهلوا الرقابة الاجتماعية التقليدية، وأن يفرضوا أخلاقياتهم الاجتماعية المستحدثة.

وقد تجلت هذه الأنماط السلوكية الجديدة في ثقافة الملاهي الليلية، "والأوضة" التي كان يمتلكها شباب العائلات الوجيهة من العازبين، وفي النوادي الاجتماعية والمقاهي الأدبية للمدينة. ولم تكن قد انتصرت حتى ذلك الحين اعتبارات الخصوصية التي سمحت بظهور هذه الأنماط المنعتقة، ذلك أن الخصوصية كانت لا تزال مبدأً قيمياً غير متجذر، وإنما

غياب قدرة الشارع والجمهور العام على التصدي للنخبة الاجتماعية بما يراه مقبولاً أو غير مقبول سلوكياً.

أما في مدن المشرق العربي الكبيرة، وفي شرق المتوسط، فقد وفرت المجهولية تلك البطانة الحامية والعازلة للسلوكيات المتحررة. وهذا ما نراه تدريجياً في دمشق والقاهرة والإسكندرية واستنبول. أما المدن الساحلية، مثل أزمير، ويافا، وبيروت، فقد تميزت بوجود طبقة تجارية كبيرة، ومجموعات إثنية ارتبطت أنماط سلوكها بتوجهات أوروبية عزلتها عن الرقابة الجماهيرية. الأهم من ذلك أن مفهوم "الجماهير" كنسيج جماعي ضابط للقيم العامة المتعارف عليها ورادع للانحراف تحت شرعية الدين لم يكن قد تبلور إلا في العقد الرابع من القرن الماضي.

وفي كل الأحوال، يجب أن لا نخلط بين الحداثة العربية ووجود العنصر الأوروبي. ففي العديد من مناطق المشرق العربي – كما هو الحال في تونس أيضاً – نجد أن الدولة أو الشرائح الميركانتيلية (التجارية المحلية) – وفي بعض الحالات شريحة من الأشراف، هم الذين شكلوا آلية إدخال الحداثة إلى مجتمعاتهم.

في بيت المقدس – تحديداً – لم يكن حجم الطبقات الوسطى، ولا وجود الجاليات الأوروبية العامل الأهم في السلوكيات الجديدة. ففي مدينة مكونة من ١٧٠ ألف نسمة – وهو حجم القدس في مدار القرن، لا مجال لبروز حيز المجهولية فيها. وحتى التجمعات الأوروبية فقد كانت تكاد تنحصر بمجموعات تبشيرية مسيحية، أو عبادية يهودية، لا فرصة لأن تتجه باتجاه الكوسموبوليتانية. وفي هذا المضمار لعبت الامتيازات الأرستقراطية لشريحة الأشراف المحليين والطبقة الوسطى الملحقة بهم الدور الرئيسي في خلق هذا المناخ الثقافي الحداثي، وتم التعبير عن هذا المناخ من خلال النظام المدرسي، والصحف اليومية، والمسارح، والنوادي، والأحزاب ذات القاعدة العشائرية. والأهم من ذلك أن هذه الشريحة الحضرية كانت في طريقها لأن تصبح طبقة إقليمية على المستوى القومي، ترتبط طموحاتها ومصيرها بعلاقات عضوية مع مثيلاتها في يافا، وحيفا، ونابلس، ودمشق، وبيروت، وطرابلس، إلى أن تصدت إليها قوى الثورة الداخلية في الثلاثينيات وقضت عليها حرب فلسطين في الأربعينيات.

مقابل هذا المناخ الثقافي النخبوي، نشاهد ثقافة الطقوس الدينية الشعبوية، التي حافظت على ممارسات تخطت الحدود الطبقية، وشبكت الحارات والمحلات في نسيجها الإحيائي. هذه الثقافة الشعبية تجلت في مواسم الأولياء، وفي مسيرات الطرق الصوفية، وفي ترانيم سبت النور الأرثوذكسية، وفي القراءات العامة لفضائل القدس ذات الأصول السحيقة.

وليس مرادي هنا أن أوحي أن الثقافة الأولى كانت عصرية بينما أصبحت الأخرى تقليدية، بل أن أشير إلى أن تيار الحداثة كان قومياً وإن جاز التعبير معولماً، بينما حافظ التيار الشعبوي على طابعه المحلي والحاراتي الذي ربط أحياء المدينة ببعضها، وفصلها عن الاحتفاءات الإقليمية للمدن المجاورة. فهو الذي جعل من ثقافة القدس الشعبية ثقافة مقدسية محلية أكثر منها فلسطينية عامة.

أدب السير والتحول في الوجدان الحضري (المديني)

من المثير أن نرصد هذا التحول في الوجدان الحضري من خلال أدب السير والسير الذاتية – أي من خلال المعايشة الذاتية للحدث. وهنا نتحدث عن ثلاثة أنواع من الخطابات: المذكرات (التي تدون في كهولة الكاتب)، والسيرة الذاتية (ذات الهيكل السردي الأكثر تماسكاً)، واليوميات (وهي أكثر هذه الأنماط حميمية ومباشرة لأنها – في الغالب – لا تدون للنشر). تسمح لنا هذه الكتابات بأن نعاين نمو أنماط سلوكية وقيمية جديدة، واضمحلال تقاليد وعصبيات تقليدية من خلال معايشتها لأفراد مقدسيين مبدعين في حقبتين أساسيتين من تاريخ المدينة المعاصر، وهما: تجاوز مرحلة اللامركزية العثمانية، وبروز الكيانية الفلسطينية الإقليمية – أي المنفصلة عن بوتقتها في القومية العربية والقومية السورية.

إن المشكلة الرئيسية في هذا التصور هي أنها تتركنا في رحمة التجربة الذاتية للحداثة كما يرويها كتاب مميزون اجتماعياً. فهم في الغالب رجال (قلة استثنائية منهم نساء) تركوا لنا مذكرات ويوميات مدونة. وإن استطعنا أن نصل إلى معاصرين للحدث من أصول متواضعة عن طريق التاريخ الشفوي، فنرتطم بذاكرة انتقائية تسقط على الماضي رؤية الحاضر بشكل ارتجاعي.

أما الجانب الإيجابي في هذا الأسلوب الاستقرائي، فيقع في أنه يسمح لنا باستيعاب تحولات المدينة الثقافية في إطارها الهيكلي، ومن خلال التجربة الذاتية في الوقت نفسه.

لدينا في القدس ستة نماذج سيرية استطعت الوصول إليها – وهنالك العديد غيرها – لأناس مرموقين ومتواضعين – تضيء لنا حياتهم، حياة المدينة في القرن المنصرم.

مسيرة سيد إقطاعي تخلى عن امتيازات الريف وأصبح من أعيان المدينة (الشيخ عمر الصالح ١٨٨٦–١٩٥٦).

حياة معلم وأديب طليعي كان رائداً في إدخال الثقافة العلمانية إلى مدارس فلسطين (خليل السكاكيني ١٨٨٧–١٩٥٣).

حياة زعيم اشتراكي أصبح ممثل الكومنترن في فلسطين، وأنيطت به مهمة تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني (نجاتي صدقي ١٨٨٢-١٩٦٠).

قصة طبيب في الجيش العثماني كرس حياته لدراسة أوضاع الفلاحين والجذور التاريخية للشخصية الفلسطينية المعاصرة (توفيق كنعان ١٨٨٢-١٩٦٤).

السيرة الذاتية لموسيقار شعبي نشأ في حارة السعدية في البلدة القديمة، وأصبح ضابطاً في البحرية العثمانية (واصف جوهرية ١٨٨٧-١٩٦٧).

أخيراً قصة إسحق الشامي الكاتب اليهودي العربي من الخليل (١٨٨٨ - ١٩٤٩)، الذي تُلقي حياته المعذبة ضوءاً ساطعاً حول إشكاليات الهوية الفلسطينية الحديثة.

من الصعب أن نتخيل ست شخصيات مدنية أكثر تبايناً: الموسيقار الشعبي، والرائد التربوي، والشيخ الأرستقراطي، والطبيب الإثنوغرافي، والناشط الشيوعي. الغريب في الأمر أنهم كانوا يتحركون في حيزات متقاطعة من فضاءات المدينة، فهم – باستثناء نجاتي صدقي المطارد من السلطة – كانوا على معرفة حميمية ببعضهم البعض، جمعتهم أخوة أصحاب الفكر والمقاهي الأدبية.

في كتاباتهم كشفوا لنا أسرار مدينة تظهر لنا اليوم بعد قرن من الزمان معاكسة لسمعتها المحافظة. مدينة تعج بالجدل الفكري والدينامية الثقافية. والغريب أن خير الدين – في هذه المدينة المقدسة – لعب دوراً لا يكاد يذكر في جدالاتهم وخلافاتهم. ذلك أن قداسة المدينة شكلت الخلفية والارتداد المشهدي لحروب منتصف القرن، التي لم تخبُ جذوتها. الدين كان بالدرجة الأولى القاعدة الاقتصادية للمدينة. وفي هذه الفترة كان بكل بساطة مصدر الحياة اليومية للقسم الأكبر من سكان المدينة من أصحاب النزل والفنادق والمطاعم، والقائمين على الوقفيات والتكايا، والمدارس والزوايا الدينية، والحرف الدينية، والمصورين، وسائقي العربات، ومصنعي الشموع والبخور، وطابعي كتب الصلاة والعبادة ... الخ.

السير الست التي نعرض لها تكشف، بالإضافة إلى ذلك، عوالم معاصرة متخيلة، تتميز باحتمالات متضاربة لما كان بالإمكان أن يحدث في مستقبلهم المنظور. وكما هو متوقع في مدينة متوسطة الحجم، التي كان بالإمكان أن تقطعها مشياً بالأقدام من طرف إلى طرف خلال ساعات ثلاث، أو على الحنطور أو العربة في أقل من ساعة، اشترك أصحابنا الستة في فضاءات الإنتلجنسيا المحلية المتجانسة، ومع ذلك فقد تبنوا مواقف وأنماط حياة وتوجهات وأيديولوجيات وتوقعات متصارعة لا يمكن أن نتخيل مزيجها في حاضرنا المعولم.

الجبل ضد البحر؟

الحروب الاجتماعية في المتوسط

"بنات إسكندرية، وبحر إسكندرية ... غوايات قائمة لا تنتهي، ومحبات لا تبيد ...
كيف أقاومها؟"

(إدوارد الخراط، **يا بنات إسكندرية**)

"الله يلعن البابور اللي جابكم"

(شتيمة بالعربية تنسب إلى يهود يافا القدماء ضد القادمين الجدد)[1]

"كيف نفسر اليوم، بعد أن كبرنا وعقلنا، إننا في الضفة الغربية عاملنا أهلنا معاملة اللاجئين؟ نعم أهلنا الذين طردتهم إسرائيل من مدنهم وقراهم الساحلية العام ١٩٤٨، أهلنا الذين انتقلوا اضطراراً من جزء الوطن إلى جزئه الثاني، وجاءوا للإقامة في مدننا وقرانا الجبلية، أسميناهم لاجئين! سميناهم مهاجرين!"[2]

(مريد البرغوثي، **رأيت رام الله**)

يشكل الصراع بين ثقافة الساحل وثقافة الجبل الريفية موضوعة أساسية في معالجة آليات الحداثة في مجتمعات البحر المتوسط. خلال الحرب الأهلية في لبنان – مثلاً – أدخل المؤرخ الراحل ألبرت حوراني هذا التعارض كمفهوم لتحليل تطور الصراع الفئوي بين المجتمع الماروني في جبل لبنان – وهو معقل النزعة الاستقلالية للفلاحين الدروز والموارنة – وبين مدن بيروت وطرابلس الساحلية، حيث تبلورت البرجوازية التجارية في أوساط السنّة والروم الأرثوذكس.[3]

هنا نجد التعبير الأكثر حدة للحركات الشعبوية من أصحاب الملكيات الصغيرة في ثورة طانيوس شاهين في كسروان، ويوسف كرم في جبل لبنان في القرن التاسع عشر. وقد اتخذت هذه الحركات منحى أيديولوجياً مضاداً للإقطاع وللثقافة المدينية معاً، وتباهت بالكيان الفطري للفلاح والمجتمع الريفي الذي "خلقه الله انعكاساً لذاته ... مقابل الحضارة المدينية التي أوجدها الإنسان".[٤]

في النهاية، هُزمت هذه الرؤيا التناحرية نتيجة عاملين متناقضين: الأول انتصار نظام المحسوبية الذي أنشأته النخب الإسلامية الحضرية وحلفاؤها المسيحيون في مدن الساحل. والثاني تبلور مفهوم ما أسماه حوراني بـ"الحضارة المتوسطية" المرتكزة على موازنة أيديولوجية الجبل وأيديولوجية الساحل.

ولكن هذا التوازن الهش هو ظاهرة مميزة واستثنائية للمجتمع اللبناني. ففي تركيا والمغرب، ومصر ولاحقاً في مجتمع فلسطين قبل النكبة، نرى أن الهيمنة الاقتصادية والثقافية تنحسم لصالح الساحل، فالتنظيمات العثمانية نتجت، إلى حد كبير، عن اندماج مدن شرق المتوسط في الشبكات التجارية لجنوب أوروبا، وتحول المدن الساحلية إلى مراكز حضرية مهيمنة في المنطقة ككل. يتضح ذلك من خلال النمو السكاني السريع في نهاية القرن التاسع عشر في مدن الإسكندرية، وبور سعيد، وبيروت، وطرابلس، وحيفا، بينما نشاهد تراجعاً ملحوظاً في مكانة مدن الداخل في الفترة نفسها، ومما يلفت النظر أن هذا النمو لم يحدث نتيجة الهجرة الريفية كما هو متوقع، وإنما عن طريق "تبادل سكاني" أفقي تحملت تبعاته المدن الداخلية مثل القاهرة، وفاس، والقدس، ودمشق.[٥] أحد المصادر المهمة لهذا النمو المفاجئ في مدن الساحل كان الهجرات الواسعة في أوساط المستوطنين والتجار الأوربيين، التحقت بهم جاليات يونانية وأرمنية ويهودية ساهمت في التعددية الإثنية والطابع الكوسموبوليثاني لهذه المدن، وقد احتسب سعد الدين إبراهيم نسبة هذه الأقليات بـ ١٠٪ من مدن الساحل (ترتفع النسبة في مدن الإسكندرية، وأزمير، والدار البيضاء، وطنجة، ويافا في بداية هذا القرن).[٦]

كانت من نتائج هذه التعددية العرقية والتمثيل الكولونيالي لهذه الأقليات أثر مهم في تبلور ونمو النزعات القومية الإقليمية في شرق المتوسط. ويرى الكاتب التركي جلاركايدر أن نمو القومية اليونانية، والحركة الدستورية العثمانية، والقومية السورية، والنزعات الاستقلالية في مقدونيا وبلغاريا يرجع إلى حد كبير إلى نشاطات الجاليات البرجوازية من الأقليات في مدن الموانئ من أمثال سالونيكا، وبتراس، وأزمير.[٧]

إلاّ أنه هنالك حدود للقدرة التفسيرية الكامنة في ثنائية الساحل والجبل، ترجع هذه الحدود من ناحية، كما أوضح حوراني بالنسبة إلى لبنان، إلى طبيعة التحالفات الطبقية والسياسية التي استطاعت – في أغلب الأحيان – أن تتجاوز هذه الثنائيات البيئية في مدار القرن الماضي. ومن ناحية أخرى، لأن المجال الأنسب لفهم هذه الاختلافات هو إطار التحليل الثقافي وليس الاقتصاد السياسي، وعلى هذه الركيزة سوف انتقل الآن لمعالجة الرؤى المتصارعة في بلورة الهوية القومية وانتماءات الحداثة.

استمرت مدن الساحل في استثارة العداوة تارة، والانبهار تارة أخرى في عقول سكان الجبال الداخلية، فثقافة بيروت وعكا ويافا جسدت كل ما يخافه الفلاح من قدرتها على هز عالمه التقليدي: "ما بيجي من الغرب اللي يسر القلب"، وعن أكثر ما يشتهيه: الحرية والهروب من طبيعة لا ترحم وتحسين أحواله ودخله. في الثلاثينيات أصبحت يافا وحيفا وبيروت تمثل له عالم العمل والتعلم والثراء المرتقب والحداثة.

وفي فلسطين، وصلت العداوة نحو البحر ذروتها خلال سنوات الانتفاضة (وبخاصة الأعوام ١٩٨٩–١٩٩٢) حين تضافرت القوى الوطنية والإسلامية على إبعاد المتنزهين – رجالاً ونساءً –عن شواطئ غزة ورفح وخان يونس. وفي منشور تكررت فحواه لاحقاً دعت القيادة الموحدة للانتفاضة – في ٢٥ أيلول ١٩٩٠ – إلى التمسك بالأخلاق والحشمة، وأدانت بكلمات صارمة أولئك "الذين يرومون شواطئ البحر ... ويتعرضون لقيمنا وتقاليدنا وأخلاقنا ... غير آبهين بدماء الشهداء".[٨]

بهذا الحظر أصبحت غزة أول مدينة في تاريخ البحر المتوسط – حسب علمي – تُمنع فيها السباحة بمرسوم سياسي، وقد عممت بيانات عدة – شبيهة بالمنشور الذي أشرنا إليه أعلاه– تحذر الجمهور من المحاذير الأخلاقية للانغماس في ملذات البحر، وفي نهاية العام الثالث للانتفاضة، أصبح مجرد التنزه البريء على الشاطئ – وهو الحيز الوحيد المتبقي متنفساً للناس من ضغط منع التجول المستمر الذي فرضته سلطات الحكم العسكري – أصبح في حكم تحدي أحكام الدين والأخلاق العامة. ولم تنحسر موجة "الفضيلة الرادعة" هذه عن التعرض لرواد الشاطئ إلا في قدوم العائدين من كوادر منظمة التحرير وعائلاتهم، وهم الذين أدمنوا في غربتهم على شواطئ بيروت، وتونس، وقبرص.

ثقافة الحزن المقاوم (أو المقاومة الحزينة) – المعززة بأخلاقيات دينية صارمة– ليست غريبة عن مجتمعات سواحل المتوسط الشرقية. فقد وجدت عبر القرون في اليونان، ويوغسلافيا، ومقدونيا، والأناضول، في تجمعات مسيحية وإسلامية. الذي ميز التجربة الفلسطينية هو توجيه هذا الاستعداء الصارم ضد السباحة والتسكع على الشواطئ.

هذه الممارسة على شاطئ البحر استثارة في المخيلة لمشاعر التعري والانحلال، واختلاط الجنسين المستباح، كما تتعرض للنسق السلوكي التقليدي المبنى على قيم أخلاقية مدينية مستبدة، خلاصتها فصل العالم السلوكي للرجال عن عالم النساء.

مقولة "البحر غدار" إذن، هي ليست فقط ردة فعل تقليدية لمواقف ريفية محافظة ضد تقلبات طبيعة، ولكنها بالدرجة الأولى تعبر عن عداء مستحكم اتجاه تشكيلة اجتماعية ناشئة في السواحل لا يمكن التكهن بطبيعتها ولا التحكم بسلوكها. في العرض التالي سأعاين هذه المواقف الشعبية المتغيرة اتجاه البحر: أولاً في معالجة عامة للعلاقة بين الحداثة وإعادة اكتشاف البحر كمصدر للمتعة في ثقافة جنوب أوروبا ، ومن ثم في إطار الثنائية الاجتماعية بين ثقافة الجبل وثقافة البحر. وثانياً من خلال تحليل الآليات الطقسية التي حاولت الثقافة الشعبية أن تسيطر عبرها على طبيعة البحر الغدارة، إلى أن أحاط الدمار والهجرة بهذه التجمعات الشعبية الساحلية ونقلها بالتهجير إلى منافي اللجوء في جنوب فلسطين.

البحر كحدود للحداثة

اكتشاف وترويض شاطئ البحر للمتعة والترويح ظاهرة حديثة نسبياً في تاريخ المتوسط، وقد ساهم المؤرخ الفرنسي آلان كوربان بأهم دراسة في هذا الموضوع في كتابه "استغواء البحر" (١٩٩٤) وصف فيه بإسهاب الهاجس الذي شكله البحر في ثقافات الشعوب التاريخية للمتوسط. فهو مصدر الطوفان، والخراب والدمار، والطاعون، وهناك أساطير عديدة تشرح هروب قبائل الساحل إلى الجبل خوفاً من غدر البحر.[٩] وفي حكايات البحارة نتابع قصص شياطين البحر التي طالما دفعت مرتاديه إلى الهوس ثم الجنون. وفي استعراضه للتاريخ الاجتماعي للسياحة، يرجع شارلز سبروسون ما سمّاه بـ"السقوط الكبير" إلى انتصار التيار المسيحي المتزمت (تيار الرسول بولس) في حوض المتوسط. أما اليونانيون والرومان من قبلهم، فقد هاموا بألعاب المياه، واستثمروا بدون حدود في إنشاء الحمامات، وقاعات المسابقات، والمنتجعات والنوافير وبرك السباحة. يقول مؤلف "مخابئ الملك الأسود".

> "بمجيء المسيحية بدأ المجتمع الغربي بالابتعاد عن اهتمامه السابق بالبحر وتراث المتوسط الذي امتد تدريجياً من جزر اليونان إلى بحر إيجة. وفي جميع أنحاء سواحل المتوسط، نشاهد قرى كانت ترمز إلى البحر قد حولت الآن نشاطاتها إلى المناطق الداخلية، وانقلبت الحضارة البحرية إلى حضارة البوادي، إلى أن استحوذ الإسلام على حوض

> البحر المتوسط (...)، كما نجد أنه من أصل ٤٠٠ حمام بخاري أنشأها العرب حول ينابيع غرناطة، لم يبق منها إلا حمام واحد بعد مائة عام من الهيمنة المسيحية".[١٠]

من غير الواضح إن كان غرض المؤلف هنا هو إقامة التعارض بين حضارة المسلمين في المشرق – التي ورثت بنظر المؤلف اللعنة اليهودية – المسيحية ضد البحر – وبين إسلام المغرب الأندلسي الذي انعتق من هذه اللعنة وتبنى الانفتاح الأيبيري نحو البحر. بالإضافة إلى ذلك، يلمح سبروسون إلى صراع آخر بين موقف الأخلاق المسيحية والأخلاق الكنعانية – الفينيقية اتجاه المياه، حيث يشير إلى فتاوى بيزنطية ضد طقوس "الميومة" الشامية (وهى مستمدة كما يبدو من اشتقاقات اللغات السامية لكلمة "الماء").[١١] يقول سبروسون:

> شملت طقوس "ميومة" رقصات استعراضية لنساء عاريات في برك مكشوفة أمام مشاهدين يجلسون على مقاعد رخامية، تصعد من هذه البرك على شكل مدرج إغريقي، وكثيراً ما كان الكهنة يهاجمون هذه العروض الشبقية ومشاهديها الغارقين في بحر الرذيلة". ومع مجيء المسيحية ارتبطت ممارسة السباحة والمتعة الجنسية – في أذهان الكهنة – بإغواءات الشيطان، ثم مرت من الإدانة إلى القمع النهائي في هيمنة المسيحية على أوروبا، ولم يتم إحياؤها إلا في بداية القرن التاسع عشر.[١٢]

أما كوربان فيرى – بعكس سبروسون– أن هذه النظرة العدائية اتجاه البحر موجودة بالشدة نفسها عند الإغريق، حيث ورثها منهم المسيحيون الأوائل، وانعكست في الأدبيات والوجدان الشعبي إلى بداية عصر الحداثة:

> "تبقى شواطئ البحر مهددة بظهور الوحوش والبهائم من بواطنها، أو بغزوات الغرباء الذين تم تشبيههم بالوحوش، وهى المناطق الأكثر احتمالاً لوقوع العنف غير المتوقع، أو حالات الاختطاف للأبرياء.[١٣]

اللافت للنظر أن كلا المؤلفين لا يميزان بين السباحة النهرية والسباحة البحرية، ما كان سيساعد بتوضيح هذا الموقف المتناقض عن الحضارة الإغريقية، أما السفن فقد كانت مصدر الطواعين والأمراض المعدية، وكانت النظرة السائدة – حتى الماضي القريب – إلى الروائح الكبريتية الكريهة – المنبعثة من شاطئ البحر بأنها من نتاج الأجسام والمواد الغريبة التي يلفظها البحر على السواحل، ويذكرنا المؤلف بأهوال "دوخة البحر" التي كانت غالباً ما تصيب النساء المسافرات عرض البحار، وهى ظاهرة متكررة في وصف رحلات الحجاج إلى البلاد المقدسة في العصور الوسطى، وقد ازدادت حدتها في القرن الثامن عشر.[١٤]

أما شاطئ البحر (كمقابل لساحل البحر) فقد تم "اختراعه" كمصدر للترويح وكموقع منظم للاستعمال الحضري من قبل الأرستقراطيات الإيطالية والفرنسية والأسبانية في نهاية القرن الثامن عشر، في الفترة نفسها تقريباً. وفي القرن التاسع عشر، نشاهد تحولاً في علاقة الأوروبي بشاطئ البحر من استخدامه لأغراض علاجية إلى تطويعه للمتع الشخصية.[١٥] وفي منتصف القرن، بدأ غزو الطبقات الوسطي والعاملة تدريجياً لشاطئ البحر خلال العطل والإجازات[١٦].

مدن الساحل وثقافة الجبل

بدأت عملية اندماج اقتصاد بلاد الشام في الاقتصاد الدولي وشبكات التجارة العالمية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد لعبت مدن الموانئ الرئيسية في سواحل شرق المتوسط دور الوصلة بين المدن والأرياف الداخلية لبلاد الشام والعالم الخارجي، وهى عملية حولت النسيج الاجتماعي لهذه المدن بطريقة جذرية، فقد اجتاحتها موجة عاتية من الهجرة الداخلية، والتمايز الآني والتطورات التكنولوجية، وبخاصة في مجال المواصلات والاتصالات، وبرزت في هذه الفترة مدن أزمير وبيروت ويافا والإسكندرية كمراكز أساسية للتغلغل الاقتصادي والثقافي الأوروبي في شرق المتوسط.[١٧]

وعززت كثافة التجارة في المحاصيل المحلية، وصعود برجوازيات ساحلية حديثة العهد، التفاوت المتبلور بين ثقافة الساحل وثقافة الجبل في كل إقليم من هذه المناطق. كان العامل الحاسم في هذا التحول هو كيفية معالجة المحاصيل المرسلة من المناطق الزراعية في الداخل وتصديرها إلى السوق الأوروبية من خلال مجموعة من الوكلاء في مدن السواحل. وفي الساحل الشامي، برز دور الحرير والحبوب في تغيير معالم علاقة بيروت بجبل لبنان، ودور الحمضيات والقطن وزيت الزيتون في صعود مكانة يافا (وبعدها حيفا) كمدينة فلسطين التجارية الأولى.

في هذه المرحلة، انتقل عشرات الآلاف من الحرفيين والصناعيين والعمال المهرة من مدن الداخل، وأمثال عددهم من فلاحين الجبل إلى مدن الساحل في هجرات دورية، نتجت عنها صياغة جديدة لحياتهم وحياة المدن التي وفدوا إليها، رافق ذلك تغيرات إدارية في الساحل الشامي من أهمها إعادة تنظيم موانئ وسط شرق المتوسط – في إطار ولاية بيروت بهدف السيطرة – كما يبدو، على النزعات الاستقلالية في المناطق الداخلية مع تصاعد الحركة القومية العربية في الحواضر الشامية، مركزة جنوب فلسطين في إطار متصرفية القدس، اعترافاً بالأهمية المتزايدة للقدس وضواحيها كجاذب للحجاج القادمين من أوروبا عن طريق ميناء يافا.

ساهم المؤرخ التركي أيوب أوزفيران بتسليط الأضواء على هذه التغيرات، حين أوضح كيف برزت مدن شرق المتوسط، وبيروت تحديداً، كمفاصل صانعة للحداثة وبلورة القوميات المحلية. تقع خصوصية بيروت في دورها المميز في عملية التحديث والعصرنة الناتجة – في رأي أوزفيران عن أسباب فئوية – دينية وثقافية محلية، وليس عن أسباب اقتصادية كما ساد الاعتقاد، وهذا ما يفسر تنامي دور بيروت الإداري والثقافي على الرغم من تقليص دورها الاقتصادي في تصدير تجارة الحرير من جبل لبنان.[١٨] استطاعت الطبقات التجارية في بيروت – كما هو الحال بين مثيلاتها في أزمير والإسكندرية ويافا – أن تستحدث إصلاحات إدارية عصرية انعكست في حيوية المجالس البلدية لهذه المدن لسبب مهم هو غياب طبقة الأشراف والتجمعات الحرفية التقليدية في هذه المدن (كما هو الحال في دمشق، والقدس مثلاً)، ما يفسر انتصار العصرنة في الأولى وتغيبها في الثانية.[١٩]

هذا يفسر، أيضاً، إلى حد كبير، الطابع الأوروبي الخارجي لهذه المدن (التنظيم الهيكلي، والبناء التحتي، ونمط البناء)، والمدى الواسع الذي استطاعت الشرائح المهنية والتجارية إدخال أنماط حياة وأنماط سلوكية أصبحت – قبل الحرب العالمية الثانية – النماذج المحتذى بها في مدن الداخل.[٢٠]

يستطيع المرء أن يستشف الدور المحوري لثقافة البحر في السلوكيات الجديدة للطبقات الوسطى، من خلال السير الذاتية لمثقفيها. إن تجربة طرابلس كما يرويها خالد زيادة ("يوم الجمعة ويوم الأحد") نموذجية في هذا المضمار:

> "لم تكن مدينتنا لتكتسب عادات البحر، لم يكن يمثل شيئاً يذكر في ثقافتها اليومية. لا صيادو سمك، ولا أناشيد تذكر البحر. لا حكايات أو مغامرات تروى. ولم تدخل ثمار البحر في أطباقنا إلا نادراً. وتركنا كل ذلك إلى أهل الميناء، الشديدي الفخر بمدينتهم كأنهم في مدينة أخرى في عالم آخر".[٢١]

تبعد طرابلس ثلاثة كيلومترات عن مينائها، ولم يكن أهل المدينة يقصدون شاطئ البحر – في طفولة الكاتب – إلا في العيدين، الفطر والأضحى. في الفترة الانتدابية بدأت حداثة البحر تغزو ثقافة المدينة، وتبلور ما يسميه زيادة بـ"المتوسطية" – ويمكن إرجاع ذلك إلى عاملين: وجود جاليات من تجار جنوب أوروبا وفرنسا، وثانياً إنشاء النوادي والمقاهي التي أصبحت جاذباً رئيسياً لأبناء الطبقة الوسطى، ومركزاً للاختلاط بالمتوسطي "الآخر"[٢٢].

نستطيع هنا الإشارة إلى ثلاث أيقونات للحداثة البحرية ارتبطت بتخصص هذه الجاليات، وربطت بدورها شبكة المدن الساحلية ببعضها من أزمير شمالاً إلى الإسكندرية جنوباً: المقاهي، والخمارات اليونانية، الفنادق الإيطالية، واستوديوهات التصوير الأرمنية.[٢٣]

إلا أن اكتشاف البحر كمرسى للحداثة لم يتجذر إلا بإنشاء النوادي الرياضية العائلية وانضمام أهل البلد المحليين إليها في النهاية. هذه النوادي بدت أكثر عزلة في المدن المحافظة (طرابلس، واللاذقية)، وأكثر انفتاحاً في الموانئ التجارية (بيروت، ويافا). في طرابلس – مثلاً – اقتصرت عضوية نوادي البحر في البداية على الإداريين الإنجليز والفرنسيين في العهد الانتدابي. وكان روادها يمارسون السباحة والألعاب الرياضية في مراكز هي أشبه بالثكنات العسكرية المحاطة بالأسلاك الشائكة، ويمنع في الغالب أهل البلد من ارتيادها.٢٤ وهي ظاهرة تكررت في يافا وغزة وعكا – إلى أن بدأ الأهلون في إنشاء نوادي خاصة بهم – وكانت في البداية طائفية وإثنية، ثم أصبحت مفتوحة للشرائح الاجتماعية الوسطى، ولا شك أن ارتفاع أقساط الاشتراك فيها كانت يقوم بدور مزدوج: حماية الفتيات من تحرشات الفتيان الصُيَّع، وإبقاء العضوية مقصورة على الفئات الاجتماعية العليا.

يبدو للوهلة الأولى أن هنالك وجهين للحداثة البحرية في شرق المتوسط: عالم اللاذقية وعكا وصيدا المحافظ، وعالم بيروت ويافا والإسكندرية المنفتح. ولكن الأغلب أن عملية اكتشاف البحر كانت متفاوتة في التوغل النفسي وفي تأثيراتها السلوكية، كما كانت متفاوتة حسب مدى اندماج موانئ الساحل الشامي في الشبكة التجارية المتوسطية، ومدى التجربة الشخصية في حياة الذين كتبوا عنها.

بالنسبة إلى فلسطين، يستطيع القارئ أن يلمس هذا التحول في فترة عقد واحد يمتد من منتصف الثلاثينيات إلى منتصف الأربعينيات – كانت، في رأيي، هي اللحظات الحاسمة في تغلغل الحداثة البحرية. في بداية العقد يشكل البحر مرتعاً للمخيلة ومكاناً للترويح. هذه علاقة خارجية لا مكان للتلامس فيها، أو بالكاد. وهذه العلاقة مشهدية في جوهرها نراها في "غربة الراعي" (سيرة إحسان عباس) وكأنها وضع جمالي ("في تلك العطلة اكتشفنا البحر المقابل لبلدنا، كنا نراه ونحن في القرية، ولكن الآن أصبحنا نسافر إليه ... نركب خيولنا ونذهب إلى شواطئ صرفند، أو كفرلام، أو الطنطورة").[٢٥]

حتى أبناء يافا الذين تعلموا السباحة بعد الحرب العالمية الأولى، بقيت علاقتهم مع البحر إشكالية. في "أيام الصبا" نعلم من يوسف هيكل أن البحر كان للتنزه بالدرجة الأولى، ولمراقبة الفتيات المتمشيات على رمال الشاطئ[٢٦]. وهو عالم ذكوري في الغالب. وفي

طرابلس لبنان يتضح هذا التزمين:

> أخذ الصبية يعقدون صلة متأخرة بالبحر. فبعد طوفان البحر، لم تعد السباحة النهرية أمراً محبذاً، غير أن البدء بتوسيع مجرى النهر قد أدى إلى انهيار تقليد بأكمله. فبدأ عهد السباحة البحرية التي اجتذبت الصبية والشباب دون الكبار الذين لم يألفوها أصلاً.[٢٧]

في سنوات قليلة تغير الوضع جذرياً. شرابي يتكلم عن الأربعينيات في عكا ويافا وكأنها مكان آخر. وفي الواقع أنه زمان آخر. التحول حصل أمام عينه. في عكا في بيت جده ومرتع صباه في الصيف تحذره جدته من السباحة في البحر "لأن البحر غدّار".[٢٨] ولكنه سرعان ما اكتشف بحر يافا ونقله إلى عكا،[٢٩] ثم انتقل به إلى بيروت التي كانت سباقة في هذا المجال، في مسابح الجامعة وكابينات الطبقة الوسطى. وفي هذه الفترة، تبقى السباحة خارج النوادي حكراً على الرجال والشباب، أما النساء فيكتفين بالمشاهدة أو عندما يتجرأن على الغطس، فكن ينزلن بثيابهن.[٣٠] مقابل نوادي البورجوازية نجد الخشابات الشعبية التي ترعاها البلدية، وتمتد إليها الروح الجديدة. وفي إسكندرية الخراط (خلال سنوات الحرب) تبدو تجربة البحر والجسد المنغمس فيه، والإيروتية الملحة، وكأنها امتداد عضوي للمدينة.[٣١] الكورنيش هو امتداد للشارع والبحر امتداد للكورنيش. هنا يصبح البحر البداية والنهاية.

النبي روبين: زفاف مياه النهر بمياه البحر

يستعرض الاحتفال بموسم النبي روبين في الشواطئ الجنوبية لبحر يافا نموذجاً طقسياً باهراً للتعبير النفسي الجماعي عن الخلجات المقموعة لسكان مدن الساحل، وهو حالة فريدة أيضاً اقترنت فيها آليات تأقلم وسائل ترويح النفس بممارسات ثقافية تقليدية دون أن يطغى الجديد على القديم أو يقوض أنماطه.

مما لا شك فيه أن هذا الاحتفال الموسمي له تاريخ سياسي حافل، فالنبي روبين أحد احتفالين (الآخر هو موسم النبي موسى) استحدثهما (كما يبدو) صلاح الدين الأيوبي ومعاصروه من قادة الجيوش الإسلامية في القرن الثاني عشر في بلاد الشام، لتعبئة سكان المدن والريف في أواسط فلسطين خلال فترة الحج الأوروبي إلى البلاد المقدسة. استهدف صلاح الدين من هذه المواسم ابتداع موجة "حج مضادة" خلال احتفالات عيد الفصح المسيحي، خوفاً من استغلال الصليبيين هذه المناسبة لإنشاء مواقع عسكرية في نواحي الرملة، واللد، ويافا، والقدس، وأريحا.[٣٢] وقد استمرت احتفالات النبي موسى والنبي روبين بالجمع بين فعاليات عسكرية وطقسية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، إلا أن موسم النبي روبين تميز عن النبي موسى بكونه احتفاء ساحلياً وحضرياً بالدرجة

الأولى، ويبدو من الأدبيات التاريخية أن الطابع الديني كان يطغى على الجانب الدنيوي في بدايات الاحتفاء بموسم روبين، وذلك حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أن الممارسات الدينية كانت هجينة ومختلطة بطقوس شعبية. أثارت هذه الطقوس الانطباع عند فيليب بالدنسبرغر – مربي النحل الذي عاش في يافا في هذه الفترة – بأنه بقايا طقوس الآلهة بعل التي كان يحيها الفينيقيون "احتفاء بزواج مياه النهر الحلوة بمياه البحر المالحة" التي كان أهل صيدا ما زالوا شهاداً عليها في نهاية القرن التاسع.[٣٣] في هذه الفترة احتسب الكاتب أن ريع مقام النبي روبين كان ١٤٠ جنيهاً إسترلينياً (العام ١٨٨٦م) الذي كان خادم المقام يستثمره في ذبح حوالي مائة ماعز سنوياً لإطعام الفقراء من مرتادي المقام خلال موسم روبين خلال شهر أيلول سنوياً.[٣٤]

هنالك إجماع بين المعاصرين للموسم في فترة الانتداب أن النبي روبين كان احتفالاً جماهيرياً حاشداً شاركت فيه جميع طبقات أهالي يافا، والآلاف من فلاحي القرى المجاورة ومدينتي الرملة واللد.[٣٥] ويبدو من الشهادات المعاصرة أن أهالي الريف كانوا يستغلون سوق الموسم لتصريف محاصيلهم وبضاعتهم، بينما اعتبره اليافاويون، الأحسن حالاً، مصيفاً للترويح والمتعة، ويدعي الكاتب اليافاوي أحمد عبد الرحيم أن "المدينة برمتها" كانت تنتقل إلى مقام روبين، ويقع حوالي ١٥ كم جنوب يافا قبل بلدة يبنة. "خلال الموسم تتحول يافا إلى مدينة مهجورة" يقول عبد الرحيم، وهى مبالغة لا شك، ولكنها تعكس شعوراً كان سائداً في تلك الفترة.[٣٦] أما المؤرخ إلياس الرنتيسي، فيقدر حجاج النبي روبين بـ ٤٥ ألف يافاوي خلال عقد الأربعينيات، وهو رقم يكاد يبلغ نصف سكان المدينة.[٣٧]

يبدأ الموسم في الأول من تموز بالمسيرة الاحتفائية المعروفة بزفة النبي روبين، يتصدرها حملة البيارق والفرق الموسيقية التي تتجمع عند الجامع الكبير. لاشك أن استعمال كلمة "الزفة" في جو هو أشبه بالعرس مقصود، ومرافقة الشباب للفرق الغنائية وقارعي الطبول والهوادج التي تحمل النساء على الإبل واللباس الخاص لهذه المناسبة تستعيد صورة اقتران المياه الحلوة بالمالحة احتفاءً ببعل الكنعاني. ينطلق الموكب من ميدان الساعة باتجاه شارع اسكندر عوض، ومن ثم إلى وادي روبين على الطريق الساحلية، واستمر اليافاويون في استعمال الجمال والخيل في الانتقال إلى روبين حتى بعد توفر السيارات والحافلات في منتصف الثلاثينيات.[٣٨]

كانت معظم العائلات تمضى من أسبوعين إلى ثلاثة أسابيع في روبين في خيام تنصبها خصيصاً للمناسبة بلدية يافا. حول الخيام كانت تنصب خشابيات البائعين وأصحاب المقاهي والمطاعم الشعبية، تتخللها فرق الترفيه والمسارح والسينما المفتوحة، وفي الدائرة الخارجية للمخيم كانت تنظم مسابقات الإبل والخيل، وهى معلم بارز في أيام روبين في

النهار، أما في الليل فتتنافس الفرق الاستعراضية والغنائية "الحية" مع أجهزة الراديو والفونوغراف التي ازداد عددها بفضل ربط المهرجان بالكهرباء التي وفرتها بلدية يافا. أما العروض الغنائية والموسيقية اليومية، فكانت تغذيها الفرق الزائرة كل صيف من مصر ولبنان، وقد شملت في فترة الثلاثينيات والأربعينيات فرقة يوسف وهبة المسرحية، والممثلة المحبوبة فاطمة رشدي (توفيت العام ١٩٩٧) وعلى الكسار وتخته الموسيقي، والمغنين المشهورين فتحية أحمد، ومحمد عبد المطلب، وكان الأخير ذا شهرة واسعة في يافا، وكان يتعاقد للغناء كل صيف في المدينة وفي موسم روبين[٣٩].

يصف رواد الموسم روبين الذين تركوا لنا مذكراتهم هذه الظاهرة الفريدة بأنها كانت مجالاً يسمح لأهل المدينة بالتخلي عن انضباطات الحياة اليومية وشكلياتها. يقول سعيد يوسف الدجاني: "كان الشيوخ والشباب، والغني والفقير، يتخلون عن لباسهم الرسمي، ويرتدون الجلابيات وقنابيز الروزا، وينتعل معظمهم الصنادل أو يمشون حفاة، كان الرجال والنساء يتنزهون إلى ما بعد منتصف الليل يستمعون إلى الموسيقى أو يرتادون الحفلات المسرحية".[٤٠] وحتى لو سمحنا للكاتب ببعض الشطحات الحنينية في هذا الوصف، فإننا نجد إجماعاً بين رواد روبين على كون الموسم ظاهرة استثنائية في أنها خلقت أجواءً انعتاقية لرجال ونساء فلسطين، سمحت لهم بالتخلي مؤقتاً عن قيود الحياة اليومية، وهي ظاهرة لم تشاهدها أية منطقة أخرى في فلسطين، بما فيها مدينة منفتحة نسبياً مثل يافا.

تبرز ثلاث سمات في احتفالات النبي روبين:

السمة الأولى: على الرغم من أن الاحتفال كان موسماً دينياً في شكله، وعلى الرغم، كذلك، من تصدر ثلة من المشايخ ورجال الدين قيادة مسيرة زفة روبين (كانت بيارق المسيرة منقوشة بعبارة "لا اله إلا الله وروبين نبي الله")، فإن الاحتفال كان دنيوياً بفحواه، بل علماني إن جاز التعبير، وكان رجال الدين يشاركون بحماس في هذه النشاطات اللاهية، ويضفون عليها البركة والشرعية.

السمة الثانية: على الرغم من أن احتفالات روبين كانت تلتئم على مرمى حجر من المتوسط، فإن البحر نفسه لم يلعب دوراً يذكر في نشاطاته الترفيهية. لا نشاهد هنا مسابقات في السباحة، أو أية ألعاب أخرى تعتمد على ملامسة المياه، هذا على الرغم من ممارسة نشاطات غير مشروعة – مثل القمار، والدعارة – على هوامش المهرجان.[٤١]

السمة الثالثة: موسم روبين كان مهرجاناً عائلياً بالدرجة الأولى، وينسب القول المشهور إلى نساء يافا "يا بتروبني يا بتطلقني" (أي أفضل أن تطلقني إن لم تأخذني إلى موسم النبي روبين)، ينعكس ذلك في استهجان منظمي الموسم من حضور شبان يافا إلى المقام

بدون رفقة زوجاتهم أو عائلاتهم، أما في الساحات العامة – وحول المقامات – فكان اختلاط الرجال بالنساء طبيعياً، إلا أن الأمسيات الاستعراضية المنظمة، مثل عرض الأفلام، والحفلات الغنائية، كانت تستوجب – كما يبدو – جلوس الرجال والنساء في أماكن خاصة بهم، ومن الواضح أن نسبة الاختلاط كانت آخذة بالازدياد في الأربعينيات كما يبدو من وصف كتاب معاصرين مثل الدكتور يوسف هيكل– آخر رئيس بلدية لمدينة يافا، وأحمد عبد الرحيم.[٤٢]

من الممكن اعتبار روبين نموذجاً بارزاً لما يسميه الأنثروبولوجيون بالإدماج الثقافي، (synchrony)، ففيه نجد التكيف الخلاّق لتقاليد شعبية متوارثة ضمن متطلبات الحداثة – دون أن يتفكك الموروث أو أن تستثنى الحداثة من هذا التحول. احتفلت جماهير اللد والرملة ويافا، بموسم النبي روبين للمرة الأخيرة، في صيف ١٩٤٦، وهم على عتبة قرار تقسيم فلسطين، وفي مصادفة حزينة – رائعة حضر هذا الاحتفال إلياس الرنتيسي برفقة كاميرته اللايكا الجديدة، وهو في ذروة شبابه، فخلد لنا، في مجموعة من الصور الفريدة، لحظة من اللهو الصاخب في حياة هذه المدينة قبل اختفائه واختفائها إلى الأبد.[٤٣]

قرى الساحل تواجه الجبل

إلا أن تطور مكانة يافا في فلسطين (كما هو الحال بالنسبة لبيروت وعلاقتها بجبل لبنان) كان استثنائياً، من حيث أن النسيج الحضري والرؤيا الثقافية لمدن وقرى الساحل بقيت متقوقعة. في فلسطين لم تواجه هذه التجمعات البشرية الساحل، بل انعكفت إلى الداخل، بالإضافة إلى ذلك، فإن معظم قرى وبلدان الساحل كانت مبنية على مواقع تبعد بنسبة بينة – (حوالي ٥–٨ كم) عن شاطئ البحر، وهذا البعد ينطبق بوضوح على القرى الواقعة جنوب يافا: يبنة، وأسدود، وعرب اسكير، وحمامة والمجدل، والقرية الوحيدة، المتاخمة للمياه هنا هي الجورة، بلدة الصيادين التي كانت تحتفل سنوياً بموسم أربعاء أيوب.[٤٤]

جميع بيوت هذه القرى، بما فيها قرية الجورة، كانت تواجه الشرق مديرة ظهرها إلى البحر.[٤٥] السبب المعلن لهذا التوجيه هو حماية القرية من الرياح الغربية ورطوبتها، إلا أنه لا يمكن التغاضي عن التبعات الاجتماعية لهذه الظاهرة، فهذه القرى كانت بالدرجة الأولى تجمعات زراعية، حيث احتل الصيد مكانة هامشية.[٤٦] فقط في المجدل (عسقلان) نجد عدداً محدوداً من العائلات تعمل في تصنيع وبيع الفخار، وهى حرفة أدت أحياناً إلى اكتساب هذه البلدة سمعة متدنية في أواسط مزارعي بلدة أسدود المجاورة[٤٧].

الأهم من ذلك أن السباحة – كرياضة وممارسة ترفيهية – كانت شبه معدومة في جميع القرى الساحلية، حتى في الجورة، بلد الصيادين، وهى مهنة توارثها الأبناء عن الأجداد حتى حرب ١٩٤٨، لم تكن السباحة من المهارات التي يتعلمها الأبناء عن آبائهم، وما زال أبناء قرى السواحل من لاجئين ومهاجرين يغرقون في البحر عندما يخوضونه عرضاً إلى يومنا هذا.

البحر الغدار: العلاقة المعذبة

يتعرض هذا التحليل إلى معارضة بين مفاهيم الخوف من البحر (وهى ظاهرة موجودة في حياة القرى الساحلية). وموقف التعالي والاحتقار المتجسد عند أهل الجبل وفي مدن الهجرة. في التجربة الفلسطينية نجد تجلي هذا المفهوم الأخير في مدن اللجوء، ووصل ذروته في هوس الحظر ضد السباحة والتسكع على الشاطئ في أوائل التسعينيات، ولم ينحسر إلا بعد "تطبيع" الحياة اليومية عند استلام السلطة الفلسطينية لمقاليد الأمور في غزة في العام ١٩٩٤. مقابل ظاهرة الازدراء نشاهد تعابير الخوف التقليدي في ريف الساحل، وهو الخوف الذي يعبر عنه المثل الشعبي: "البحر غدار"، و"البحر ما يقذف إلا الميت".[٤٨] ولم يردع هذا الخوف إلا المجابهة الجماعية للقرى الساحلية للبحر في طقوس موسم أيوب المعروف بأربعاء أيوب (أربعة أيوب)، حيث يحتفل فلاحو البحر بالقدرات السحرية لمياه المتوسط في شفاء الأمراض وتطهير الأجسام.

أربعاء أيوب هو الرديف الإسلامي لعيد الفصح المسيحي ولطقوس الخصوبة السابقة للمسيحية واليهودية – مثل شم النسيم، ويأتي دائماً في خميس الأموات، أربعة أيام قبل عيد الفصح الشرقي. يعدد سليم المبيض ثلاثة طقوس، تقترن بأربعاء أيوب: طرد الأرواح الشريرة، واقتناص الفتيات للزواج عندما يشارفن سن العشرين (وهى السن الخطرة عند الفلاحين لاقترابها من إمكانية العنوسة) كما يظهر من هذه الأغنية التي تسمع في موسم أيوب:

يا بحر جيتك زايرة　　من كثر ما أنا بايــرة

كل البنات اتجوزت　　وأنا على شطك دايرة

وأخيراً، طقوس الخصوبة عند النساء العاقرات.[٤٩] كان الطقس الأخير هو الذي أثار حفيظة القوى الأصولية في غزة عندما استمر لاجئو قرى الجنوب في ممارسته بعد نكبة ١٩٤٨، وفيه ترتمي النسوة على أمواج البحر، وهن يرددن استغاثتهن لنبي الرحمة لطلب شفاعته من الآلهة: "لقح لقح يا أيوب"![٥٠]

لقد انقلبت هذه العلاقة مع البحر نتيجة الدمار الذي أصاب مجتمع الساحل وثقافته في الحرب وهجرة سكانه إلى مخيمات اللاجئين في جنوب فلسطين. وقد عالجت الباحثة ريما حمامي هذا التحول في دراسة رائدة حول تمخضات الخارطة الإدراكية لثلاثة أجيال من الفلاحين – اللاجئين.[٥١] ساهمت مقامات الأولياء والمواسم الاحتفائية التي اقترنت بأسماء هذه المقامات، في بلورة الهوية الجماعية للفلاحين في جميع أنحاء فلسطين، (ونضيف هنا – وبلاد الشام) في مجال الدورة الزراعية الإنتاجية ومواسمها في دورة الحياة من زواج، وولادة، وموت، وبما أن هوية كل منطقة ارتبطت باسم ولي أو قديس محدد، ارتبطت هذه الطقوس أيضاً بالتراث الجغرافي للمنطقة،[٥٢] بمعنى أن فقدان الصلة – نتيجة الحرب أو الهجرة القصرية – بين الفلاح ومقام الإقليم الذي يقطن فيه لم يسمح بنقل خواص هذا الشيخ أو الولي إلى صفات أولياء مناطق اللجوء. الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة نجده في الممارسات الطقسية حول الخصوبة التي ارتبطت بأولياء البحر – كما هو الحال بالنسبة لأربعاء أيوب. سبب ذلك أن بحر غزة – في وجدان المهاجرين – شكل استمرارية لساحل يافا – أسدود، وفيه وجد اللاجئون الفرصة لإعادة صياغة هويتهم الجماعية بعد أن كادت الحرب أن تدمرها.

"في يوم أربعاء أيوب المصادف نيسان ١٩٤٩، انطلقت مجموعة من اللاجئين القاطنين في معسكرات النصيرات والشاطئ، ومخيم رفح بصورة عفوية إلى شاطئ البحر للاحتفال بموسم أيوب. معظم المحتفلين كانوا من قرى الساحل اللذين أقاموا موسم أيوب في السابق في قرية الجورة. في هذه المرة وفي وضعهم الجديد، لم تقم المسيرة بالأسلوب المنظم نفسه كما هو معهود، إلا أن بقية طقوس الموسم التي شملت فرق المغنيين وفرق الدبكة، والألعاب البحرية، والمأكولات، انتهاء بهجوم النسوة على أمواج المياه في المساء – كلها كانت إعادة متكررة للحدث".[٥٣]

هذا بالنسبة لطقوس البحر، أما بالنسبة لاحتفالات الأولياء الآخرين، فقد حافظ الوافدون إلى القطاع على انتماءاتهم وطقوسهم ولم يتبنوا في الغالب شفاعة أولياء وقديسين المناطق التي استضافتهم.[٥٤]

ومع صعود التيار الناصري في الستينيات، بدأت الإدارة المصرية في غزة حملة دؤوبة لإحلال ممارسات "عصرية" وعلمانية بدل ما اعتبروه طقوساً دينية بدائية في أواسط اللاجئين والمقيمين من أهل القطاع، كانت النتيجة بروز حالة من الاستعداء المكشوف لاحتفالات الأولياء ومحاولة لتهشيمها، ومن ضمنها – وربما على رأسها – الاحتفال بأربعاء أيوب التي نعتت بأنها "ممارسة عجائز الفلاحين".[٥٥] كما تم استبدالها باحتفالات "شم النسيم"، مراسيم خصوبة النيل التي غزت المتوسط.

على الرغم من ذلك، استطاعت احتفالات أربعاء أيوب أن تصمد وتجدد نفسها بعد انحسار المد الناصري، إلا أن حركة الإخوان المسلمين فتحت معركة جديدة ضدها، حيث رأت في الموسم طقوساً وثنية. واشتدت الهجمة نتيجة ما اعتبروه إخلالاً بمفهوم الحياء والسترة عند النساء، وملامسة غير مقبولة لجسد المرأة في مياه البحر، وأغاني مرافقة تخدش الآداب العامة. وقد نجح هذا التيار من الاستفادة من الجو النفسي العام الذي رافق الاجتياح الإسرائيلي للبنان العام ١٩٨٢ لإلغاء مراسيم النبي أيوب نهائياً.

خـــلاصـة

أشرنا في هذا العرض إلى قصور النموذج التحليلي الذي يقابل بين ثقافة مدينة الساحل في شرق المتوسط وبين ثقافة الجبل. فقد تم تجاوز هذه الثنائيات من خلال تبلور مجتمع قومي احتلت فيه التحالفات الطبقية وموجات الهجرة من الريف إلى المدينة ومن مدن الداخل إلى مدن الساحل، مكان التمايز التاريخي بين الساحل والجبل. وعلى الرغم من ذلك، فان ثقافة البحر – إن كان بالإمكان تمييزها عن ثقافة مدن الساحل – ما زالت تستحوذ على افتتان ومعاداة جانب كبير من المجتمع العربي. وفي حالة فلسطين، تبدد هذا العداء نتيجة تدمير المجتمع الساحلي وطرد سكان مدنه وقراه وسلخهم عن جذورهم الطبيعية. نتج عن ذلك بروز نزعة الحنين الرومانطيقي إلى الساحل في أدبيات المهاجرين وإعادة تشخيص الطقوس الشعبية (كما هو الحال بالنسبة للمواسم) المبتورة عن نطاقها الاجتماعي. أما في بقية المجتمعات الشرق أوسطية، فقد تداخلت الحداثة والهجرة الطبيعية (بقدر ما هي الهجرة طبيعية) في إحداث تغيير جذري في موقف المجتمع من البحر، يتلخص في تبني مواقف برجوازية تحررية اتجاه البحر كمصدر للمتعة، وانعتاق الجسد من القيود الاجتماعية، وتغيير في اللباس ... الخ. كلها أدت إلى تخلٍّ تدريجي عن الممارسات الطقسية التراثية.

حاولت تسليط الضوء في هذا النقاش حول ظاهرتين تتعلقان بعلاقة الناس نحو البحر في حيز العلاقات الثقافية (لم نعالج هنا علاقة المجتمع بالبحر كمصدر للرزق، كما هو الحال بالنسبة للصيد والتجارة البحرية).

العلاقة الأولى: هي الإصرار على استمرار الاحتفاء الطقسي بمراسيم الحضرية على شواطئ بحر جنوب فلسطين على الرغم من اقتلاع سكان الساحل من بيئتهم الزراعية – كما هو الحال بالنسبة إلى موسم أربعاء أيوب.

العلاقة الثانية: تعالج التطويع الحداثي والاستحواذ العصري للبحر من قبل مجتمع

المدن الساحلية – ابتداءً من الطبقات الوسطى ثم تبنيها التدريجي من قبل الفئات الشعبية الأخرى – لأغراض التنزه ومتعة الجسد. وهو تحول عالمي اقترن بتبلور مفهوم إيجابي فاعل اتجاه "وقت الفراغ" واستحداث وقت الراحة، وانعتاق الجسد من الملابس في الحيز العام، وتحول جذري في مفهوم الحياء. في هذا المجال، نلاحظ أن شواطئ شرق المتوسط – وفلسطين تحديداً– بدأت في عملية التطبيع التدريجي مع عالم البحر في أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات. وهو تطبيع سرعان ما ألغت وجوده حرب فلسطين واقتلاع أهلها.

استفز كلا هذين التحولين القوى الاجتماعية التقليدية نحو اتخاذ مواقف صارمة بهدف المحافظة على كيان الفضيلة. في الحالة الأولى رأت هذه القوى أن مواسم الأولياء تعبئ آلاف الناس العاديين للتنفيس الدرامي عن إرهاصات الحياة اليومية من خلال طقوس هجينة خارج العبادات المقبولة. كما عارضتها في الحالة الثانية لأنها تتحدى الرؤيا التقليدية للقيم المتعلقة بحياء المرأة ومظهرها الخارجي. في خلفية هذا الصراع، نجد الخوف من البحر وقدراته السحرية والفاتنة على عقول الناس، وعلى أثر هذا السحر في تقويض الحدود الفاصلة بين أدوار المرأة وأدوار الرجل في التحكم في سلوكهم ولباسهم.

في السياق الأوسع نجد أن الموقف من غدارة البحر – وهو انعكاس شعبي اتجاه الطبيعة الهوجاء – قد أعيدت صياغته في مضمون التغيرات السريعة التي أصابت النسيج الاجتماعي، للتعبير عن الخوف المبهم في تأثيرات الحداثة على انعتاق السلوك من قوالبه المعهودة، وعلى ما يسمى بشبقية المرأة التي لا يمكن السيطرة عليها.

الهـوامش

[١] مسبة تنسب إلى يهود يافا ضد موجات الهجرة اليهودية الأشكنازية القادمة من البحر.

[٢] مريد البرغوثي، **رأيت رام الله**، صفحة ١.

[٣] ألبرت حوراني، **النشوء الحديث للشرق الأوسط**، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بيركلي، ١٩٨١ (إنجليزي).

[٤] المصدر نفسه، صفحة ١٧٥.

[٥] سعد الدين إبراهيم، "ظاهرة التحضير الزائد والتحضير الناقص"، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، مجلد ٦، صفحة ٣٢. ١٩٧٥ (إنجليزي).

[٦] المصدر نفسه، ص ٣٤.

[٧] جالار كيدار وآخرون (محررون)، "موانئ شرق المتوسط ١٨٠٠ – ١٩١٤"، مجلة **ريفيو**، مجلد ١٦، رقم ٤ (خريف ١٩٩٣) (إنجليزي).

[٨] منشور للقيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة (بتاريخ ٢٥ أيلول ١٩٩٠) غزة. لاحظ أن هذا المنشور وهو شبيه بالعديد من التوجيهات "الأخلاقية" لهذه الفترة هو من إنتاج القوى الوطنية العلمانية"، وليس من إصدارات "حماس". راجع بالمقابل بيانات مماثلة للحركة الإسلامية: "الحجاب والتحدي الكبير (حماس ٢ آذار ١٩٩٠)، نداء إلى أمهات الانتفاضة (بدون تاريخ، حوالي كانون الأول ١٩٨٩). (من مجموعة د. صالح عبد الجواد، مركز الأبحاث والتوثيق جامعة بيرزيت – يرى د. عبد الجواد أن بعض هذه البيانات مزورة من قبل السلطات العسكرية الإسرائيلية، والهدف منها هو إشاعة جو من الإحباط في أوساط مجتمع الانتفاضة).

[٩] ألان كوربان، **استغواء البحر: اكتشاف شاطئ البحر في العالم الغربي ١٧٥٠ – ١٨٤٠**، مطبعة جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، صفحات ٤ – ٥ (إنجليزي).

[١٠] شارلز سبروسون، **مخابئ المدلك الأسود**، بانثيون، نيويورك ١٩٩٢ (إنجليزي)، ص ٤٥-٦٨.

[١١] المصدر نفسه، ص ٦٨

[١٢] المصدر نفسه، ص ٦٩.

[١٣] كوربان، المصدر السابق، ص ١٤.

[١٤] كوربان، المصدر نفسه، ص ١٧.

[١٥] كوربان، ص ٢٧٠ – ٢٧٣.

[١٦] كوربان، ص ٢٧٦ – ٢٧٧.

[١٧] شلار كيدار، «مدن الموانئ في شرق المتوسط»، **مجلة ريفيو**، مجلد ١٦، عدد ٤، خريف ١٩٩٣.

[١٨] أيوب أوزفيران، "بيروت"، مجلة **ريفيو**، مجلد ١٦، عدد ٤، خريف ١٩٩٣، صفحة ٤٨٢ – ٤٨٤ (إنجليزي).

[١٩] أوزفيران، المصدر نفسه، صفحة ٤٨٣.

[٢٠] أوزفيران، ص ٤٨٢. أندريه ريمون، **المدن العربية في العهد العثماني**،(١٩٨٥) صفحة ٤٨٢-٤٨٤ (إنجليزي).

[٢١] خالد زيادة، **يوم الجمعة ويوم الأحد**، دار النهار – بيروت (١٩٩٤)، صفحة ٣٨.

[٢٢] المصدر ذاته – صفحة ٤٣.

[٢٣] الجالية الإيطالية في يافا استقدمت في العشرينيات لمتابعة إنشاء خطوط السكك الحديدية، وازدهرت فيها إلى أن تم ترحيل أفرادها خلال سنوات الحرب إلى إيطاليا بسبب انضمام الأخيرة إلى دول المحور.

[٢٤] زيادة، صفحة ٤٢.

[٢٥] إحسان عباس، **غربة الراعي** –سيرة ذاتية، دار الشروق، عمان (١٩٩٦) صفحة ٧.

[٢٦] يوسف هيكل، **أيام الصبا**، دار الجليل، عمان (١٩٩٨) ص ١١٢.

[٢٧] زيادة، المصدر السابق، صفحة ٣٨.

[٢٨] هشام شرابي، مقابلة شخصية، ٢٢ أيلول ١٩٩٥.

[٢٩] هشام شرابي، **صور الماضي – سيره ذاتية**، مكتبة بيسان، بيروت، ١٩٩٣.

[٣٠] زيادة، المصدر السابق، صفحة ٢٩.

[٣١] إدوارد الخراط، **يا بنات إسكندرية**، دار الآداب، بيروت ١٩٩٠.

[٣٢] سعيد يوسف الدجاني، **كي لا ننسى**: يافا، صفحة ١٢٩.

[٣٣] فيليب بالدنسبرغر، "الدين، المواسم والمسيرات الشعبية" في "التقرير الفصلي"، فصيلة **صندوق الاستكشاف الفلسطيني ١٩٢٠**، صفحة ١٦٣ – ١٦٥ (لندن، إنجليزي).

[٣٤] المصدر نفسه، صفحة ١٦٤، وقد اعتبر المؤلف وهو مربي نحل ألماني من سكان يافا أن هذه الاحتفالات "سوقية".

[٣٥] أحمد عبد الرحيم "موسم روبين" في كتاب هشام شرابي وامتياز دياب، **عطر يافا**، صفحات ١١٥ – ١١٨ (دار الفتى العربي، القاهرة،) الدجاني، المصدر السابق، إلياس الرنتيسي "روبين" في عطر يافا، الصفحات ٧١ – ٧٣.

[٣٦] أحمد عبد الرحيم، المصدر السابق، صفحة ١١٥.

[٣٧] الرنتيسي، المصدر السابق، صفحة ٧١.

[٣٨] الدجاني، صفحة ١٣١، الرنتيسي، صفحة ٧١.

[٣٩] الدجاني، ١٣١ – ١٣٢، احمد عبد الرحيم، صفحة ١١٥.

[٤٠] الدجاني، صفحة ١٣٢، أحمد عبد الرحيم، المصدر نفسه.

[٤١] مقابلة مع م. د.، تاجر لاجئ من سكان يافا سابقاً، رام الله ٤ آب ١٩٩٧.

[٤٢] يذكر أحمد عبد الرحيم أنه في أحد المواسم نظمت مسرحية من تمثيل فاطمة رشدي لجمهور مختلط، كادت أن تؤدي إلى إحداث شغب نتيجة ذلك. المصدر السابق، صفحة ١١٥.

[٤٣] تظهر هذه الصور في **عطر يافا** (المصدر السابق)، ويمكن رؤية بعضها أيضاً في وليد الخالدي، **قبل الشتات**، مصدر سبق ذكره.

[٤٤] محمد البطراوي، مقابلة، ٢٢ كانون الثاني ١٩٩٥، كاتب وأديب يعمل حالياً مستشاراً في وزارة الثقافة الفلسطينية، ويعكف على كتابة تاريخ مدينة أسدود وقراها.

[٤٥] البطراوي، المصدر السابق نفسه.

[٤٦] سليم المبيض، ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، صفحات ٧٦ – ٧٧.

[٤٧] زكي العيلة، **تراث البحر الفلسطيني**، القدس ١٩٨٤ صفحات ٧٠ – ٧٦.

[٤٨] العيلة، المصدر السابق، ص ٧٢.

[٤٩] المبيض، المصدر السابق، ص ٧٤.

[٥٠] المبيض، المصدر السابق، ص٧٥.

[٥١] ريما حمامي، بين السماء والأرض: التحولات في الوعي الديني والعمل في أوساط الفلاحين واللاجئين في جنوب فلسطين ١٩٢٠ – ١٩٩٣، أطروحة دكتوراه، جامعة تمبل، ١٩٩٤.

[٥٢] حمامي، ١١٤.

[٥٣] حمامي، ١١٦.

[٥٤] حمامي، ١٣٤–١٣٥.

[٥٥] حمامي، ١٣٦.

الثقافة القامعة للمدن الصغيرة

من مدام بوفاري إلى حسن البنا

تستحضر المدن الصغيرة في الأذهان إيحاءات بالضحالة الثقافية والكبت الاجتماعي، وهما سمتان متلاصقتان في الأدب الغربي والشرقي على حد سواء. فعندما نشر جوستاف فلوبير رواية "مدام بوفاري" العام ١٨٥٧، كانت مدينة روان – وهي مسرح غراميات إيما بوفاري – مركزاً إقليمياً مهماً يحوي مائة ألف نسمة، وهو تجمّع بلغ في ذلك الوقت ضعف عدد سكان ستراسبورغ، وثلاثة أضعاف سكان مدينة جرونوبل، بينما كان ذلك يشكل عشر سكان باريس العاصمة فقط.[١] وعلى الرغم من سعة المدينة حينذاك، نرى أن الظروف الاجتماعية لم تسمح لبوفاري أن تنشئ علاقة غرامية مع عشيقها الثاني المحامي ليون، ما اضطرهما إلى استئجار عربة حوذي مغلقة للتستر على خلوتهما.[٢]

التجأت إيما بوفاري إلى مدينة روان من ضيعة يونفيل؛ وهي مركز زراعي إقليمي كانت قد استقرت فيه مع زوجها الممل الطبيب بوفاري في أجواء مشبعة بالسأم الريفي. وكان مصدر عذابها ربات بيوت يونفيل ونميمتهن المستمرة عمّا اعتبروه سلوكاً استعلائياً، ما كاد أن يدفعها إلى الجنون.[٣] وقد خلّد فلوبير هذه الأجواء في مشهد شهير من روايته تدور أحداثه خلال مهرجان الزراعة، حيث تتجلى في أذهان إيما الإمكانيات الكامنة في الانعتاق من الأجواء البرجوازية الصغيرة الخانقة لحياتها في ضيعة يونفيل، وفرص التمرد عليها من خلال غزلها البريء مع الأرستقراطي رودولف. في ومضة سريعة من الزمن تختزل في ذهنها عالمين متناقضين: عالم يونفيل الممثل للضحالة والقمع الاجتماعي، وأجواء الحرية التي تمثلها روان: عالم الأوبرا، والمخمل وأزياء باريس بعيدة المنال، والحب المحرم.

تزورنا الحالة البوفارية في عالمنا العربي من خلال بطلة حنان الشيخ في "حكاية زهرة"، حيث نشاهد هروب زهرة إلى بيروت من قفص زواجها الذي فرضته عليها عائلتها قبل مغادرة بلدة كانت تقطنها في غرب إفريقيا. وفي بيروت، تكتشف خلاصاً ونشوة مغتربة، في جحيم الحرب الأهلية، في علاقة شبقية عابثة مع أحد القناصين خلال الحرب الأهلية اللبنانية.[٤]

القاسم المشترك لهاتين الشخصيتين هو البحث عن حالة المجهولية والتستر، وهي مجهولية لا يمكن الحصول عليها إلا في حيز المدينة الكبيرة الخافي والمتخفي. ونجد تحليلاً لطبيعة هذه المجهولية في أعمال ريموند وليامز، حيث يعرّف الشروط الحضرية المطلوب توفرها لانبثاق الحداثة في أحشاء الثقافة التقليدية. من هذه الشروط: اندحار "العلاقات الطبيعية" التي تقترن في أذهاننا مع الحياة الريفية؛ واكتشاف الذات للإنسان تحت ظروف العزلة؛ "غموض حياة المدينة" واستحالة سبر غورها؛ وانبثاق فكرة "الجماهير" في المدينة واقتحامها لتخوم الفكر المتنور وهو الحيز الذي كانت تحتله مفاهيم "الغوغاء"، وارتباط فكرة "الجماهير" بمفاهيم العصبيات الاجتماعية الجديدة؛ وأخيراً "الحيوية والتنوع غير المحدود، والحراك السريع" الذي تمثله أجواء المدينة.[٥] وفي السياق نفسه، يتحدث جونثان ربان عن الانسيابية في الأنماط السلوكية عدما تنعتق من أغلال القيم التقليدية في العوالم السحرية للحداثة الحضرية.[٦]

ومن الممكن للمرء أن يقرأ في هذا الوصف الأخير والمبالغ فيه حالات من الإنارة السلبية لثقافة المدينة الصغيرة؛ بمعنى أنه يقوم بتوضيح ما هو مفقود من أجوائها. باستطاعتنا هنا أن ندمج الشروط الخمسة التي استعرضها وليامز في وضعين يسلطان الضوء على الثقافة المدينية المعاصرة في العالم العربي:

> الأول: هو الزعزعة الاجتماعية التي يحدثها الوعي المديني – وتشمل هذه حالات الاختلال في السلوك القيمي والاغتراب الفردي والاجتماعي، وتفتت الوعي الحضري.
>
> والثاني: انبثاق إمكانيات متحررة في السلوك الفكري والاجتماعي – وهي تشمل العمل الثوري الجماعي، والإبداع الفني، والتمرد، والتسامح مع ما هو مستهجن اجتماعياً، والسلوك غير المنضبط – كما هو الحال مع مدام بوفاري. بين كل هذه الاحتمالات تتواجد واحدة منها فقط في البلدة العربية المعاصرة، وهو بروز الثقافة الجماهيرية والحركات الشعبية، التي تغلغلت فيها وسائل الإعلام والأنماط الاستهلاكية ذات الطابع المعولم.[٧]

في هذا المجتمع نشهد هيمنة الشعور العارم بالمحلية على نسيج الحياة اليومية، والسيطرة المستمرة لشبكة علاقات القرابة. وبالإمكان الإضافة أن هذه العصبيات المحلية، وأنماط السيطرة الاجتماعية المصاحبة لها، نجدها أيضاً في أحياء المدن الكبيرة في معظم بلدان العالم الثالث. حتى في مدينة تل أبيب، حيث يفترض أن يكون الطابع الغالب فيها أوروبياً على الرغم من وجودها في الشرق، يلاحظ ديشان أنه في حي هاتكفا العمالي الذي يقطنه المهاجرون العراقيون "يتصدى سكان الحي لأي سلوك مريب من خلال الرقابة المستمرة على ما يحدث فيها. وهنالك رصد دائم لحركة الغرباء للحي تشترك فيه ربات البيوت من عتبات بيوتهن، وأصحاب الحوانيت من دكاكينهم، ومرتادو المقاهي من طاولاتهم، والملاحقة الملحة من قبل أطفال الحي ... الخ"،[٨] والذي يقصده المؤلف هنا بالطبع هو الرقابة الاجتماعية لحركة الغير.

نرى هنا كما نرى في البلدات الصغيرة، توظيف الترابط بين "الرصد الاجتماعي" والنميمة، بحيث يؤديان هدفين مزدوجين: فمن ناحية هنالك هدف تعزيز التضامن العصبوي ضد "الغرباء"، ومن ناحية أخرى ضبط الانحراف السلوكي الذي قد يخرج عن القيم السائدة. والطريف في الأمر هنا أن الجهود لا تنصب نحو كبت النشاطات غير المشروعة مثل السرقة، والبلطجة والتجارة بالمخدرات والتي تشكل جزءاً مهماً من مدخول الحي – بقدر ما تستهدف الرصد الاجتماعي إلى منع ممارستها على أهل الحي وتوجه سطوتها على مناطق أخرى من المدينة.[٩]

وفي التحليل التالي سأقوم بمعالجة الديناميات الثقافية لمجتمعات المدن الصغيرة في مناطق شرق المتوسط، في حيثيات الجدل القائم حول مفهوم "ترييف المدن". وسنركز هنا على المنطقة الوسطى من فلسطين التي تشترك بسمات عديدة تحديداً لمناطق أخرى في حوض المتوسط، حيث لا تهيمن على حواضرها مدينة متربولية (مثلاً قبرص، أو مالطا، أو كريت) أو كما هو الحال في توزيع السكان الحضريين على عدد من المدن ذات الحجم المتوسط (سوريا، لبنان، تونس، دول البلقان، وبعض تجمعات يوغوسلافيا السابقة). في هذه المناطق تتوفر عدة مظاهر اجتماعية مميزة: وجود تجمعات كبيرة من المهاجرين الريفيين – الفلاحين سابقاً – في هوامش هذه المدن؛ واستمرار الإنتاج الزراعي داخل المدن الصغيرة والمتوسطة؛ ونمو متوازن للريف والمدينة سببه الهجرة المحدودة من القرية إلى المدينة على الرغم من تهميش الزراعة في هذه المجتمعات. باختصار، هي مجتمعات لا تحوي في الواقع مدناً متربولية.

المدن المريفة

أفضل من استوعب طبيعة هذه الظاهرة هو عالم الأناسة كليفورد جيرتز حين صاغ هذا التعبير في إشارة إلى التغيير الحديث في بلدة صفرو المغربية: "كانت المدينة تلتهم الريف من حولها ... والآن يقوم الريف بالتهام المدينة".[١٠] ولا شك أن هذه المعادلة يتم تكرارها اليوم في معظم أنحاء شرق المتوسط. إن العلاقة الاستغلالية التي عرفت تاريخياً روابط الريف مع المدينة، والمبنية على استحواذ الفائض الزراعي من قبل الرأسمال التجاري الحضري، وشريحة الملاكين الغائبين عن الأرض، نشاهد اليوم صورة مغايرة تماماً. فالمراكز الإقليمية للأرياف يجتاحها يومياً آلاف المهاجرين الريفيين بحثاً عن الرزق ومستقبل مغاير لأبنائهم. مصطلح "ترييف المدن" لا يعبر فقط عن الثورة الديموغرافية الجديدة ومحاولة لإعادة صياغة تعريف ثقافة المدينة، وإنما هو أيضاً التعبير السياسي لاندحار الترتيبات السياسية الهرمية السابقة، والامتيازات الطبقية المغلقة. وهي تدل على دخول الجماهير الريفية إلى عالم المدينة.

يعنينا هنا ثلاثة مستويات لهذا الجدل. أولاً، مسألة حجم المشكلة: والمقصود هو فيما إذا كانت هنالك علاقة بين حجم المدينة الصغيرة (أو المتوسطة) وطبيعة النشاطات الاجتماعية والاقتصادية. مثلاً، هل تمارس مجموعات ذات صلات القرابة قدرتها على الضبط الاجتماعي بكفاءة أعلى في التجمعات المدنية الصغيرة بسبب محدودية الحراك الجغرافي، وقدرتها على الرقابة المباشرة لسلوك الفرد؟

ثانياً: يهمنا طبيعة العلاقة بين الريف والمدينة. لأي مدى يتم تحديد استمرار أنماط العلاقات التجارية، والإقراض والاستثمار في ممارسة أشكال الاستغلال السابق بين هذه المدن و"أريافها"؟ وفي غياب الزراعة كمصدر رئيسي للدخل لعديد من سكان هذه الأرياف، هل تم استبدالها بأشكال جديدة من الهيمنة، ثقافية مثلاً؟ وبما أن المدن الصغيرة كثيراً ما تشكل أسواقاً تجارية ومراكز إدارية لأريافها، فإن الهجرة اليومية غالباً ما تقوض الطابع المديني لهذه التجمعات. ومن جهة أخرى، من الممكن أن نلحظ اتجاهاً عكسياً هنا: إن المدن الإقليمية تشكل مراكز لتعميم ونشر التكنولوجيا الحديثة وأنماط استهلاكية وسلوكية ذات طابع معولم في أجواء القرية.

ثالثاً: يهمنا معاينة غياب الظاهرة الحضرية في مجتمعات شرق المتوسط المعاصر، وهي – وهنا المفارقة – مهد المدينة منذ فجر التاريخ المدون. ونشير هنا إلى ما أسماه سعد الدين إبراهيم منذ عقدين ظاهرة "التحضر المنقوص" [underurbanism]، والجدل هنا هو حول أنماط ثقافية تتسم بغياب وظائف التخصص الاقتصادي داخل أحياء المدينة.

ويلاحظ فؤاد خوري عالم الأناسة اللبناني أن هذه الظاهرة موجودة ليس فقط في المدن الصغيرة، وإنما أيضاً في مدن بحجم بيروت:

> "مركز المدينة هو في الواقع امتداد للميناء، ويشكل نقطة النهاية لحركة السير القادمة من الأرياف المحيطة. مركز المدينة هو السوق الذي يخدم البلد بكامله وليس امتداداً عضوياً لبنية المدينة. وهذه ظاهرة نراها في مناطق عديدة من العالم العربي: في فاس وحلب وصنعاء ودمشق ... الخ، حيث كانت الأسواق الأسبوعية الرئيسية. وأحياناً لا تزال تتجمع خارج أطراف المدينة؛ فهي بكل بساطة مدن لا مراكز لها".[١١]

تهدف هذه الدراسة إذاً إلى توضيح المكانة المتغيرة للمدن الصغيرة في شرق المتوسط، حيث تتم إعادة صياغة التعريف الثقافي للظاهرة الحضرية بين وظيفة المدينة كمركز لسلطة الدولة والعلاقات السوقية (بصفتها مراكز إدارية) من جهة، وبين تحولها إلى عتبة لاكتشاف "العالم الجديد" من قبل الجماهير الريفية من ناحية أخرى.

المدن الصغيرة والقرى ذات الطابع الحضري - إشكالات التعريف

في معرض التعريف بالمدن الصغيرة في الهند يتطرق الباحث الهندي هـ. سينغ إلى ظاهرة تلك المدن باعتبارها تلعب "الدور المساعد" في الاندماج الثقافي للجماعات الريفية مع المناطق الممتدة للمدن.[١٢] ويشير الباحث إلى أن فكرة "الاندماج" لا تتسم بالصفات الثقافية المستقلة إلا في كونها تمر بمرحلة انتقالية. تنسجم هذه الفكرة مع مفهوم "القرية الحضرية" كما يشير إليها علماء الجغرافيا الاجتماعية في معرض حديثهم عن السكان المقيمين في الضواحي المحيطة بالمدن الكبرى.[١٣] ومن خلال حرص علماء الاجتماع في تحديد التعريف بالمدن الصغيرة بالمؤشرات الكمية، فإنهم حددوا ذلك بالتجمعات التي يقطنها حوالي ٥٠ ألف نسمة.[١٤] وفي بلجيكا يتم تعريف المدينة الصغيرة من خلال تجمع لا يزيد على ٣٠ ألف نسمة، وفي الولايات المتحدة عشرة آلاف، بينما يتراوح العدد في الهند ما بين ٢٠ إلى ٥٠ ألف حسب الحاجة الدراسية.[١٥]

من خلال مقولة "مصائب قوم عند قوم فوائد" يمكن التنويه إلى العناصر الإيجابية المتوفرة في المدن الصغيرة بالمقارنة مع المدن الكبرى، كما تناولها بحث جرى في الولايات المتحدة، أن هنالك علاقات شخصية ودودة، وتفاهماً واعتماداً ذاتياً إلى جانب روعة الأشياء الصغيرة "النازكة" الناعمة.[١٦] إلا أنه يمكن إضافة أن هذه الصفات هي نفسها التي دفعت بمدام بوفاري للهروب من يونفيل بحثًا عن المتع الممنوعة.

ويشير ج. كلارك الذي أجرى بحثًا مستفيضاً حول المدن الصغيرة في الشرق الأوسط إلى أن طبيعة الإدارة المحلية هي ما تحدد صفة البلدات في معظم المنطقة وليس عدد السكان في مراحل الانتقال نحو الحضرية.[١٧] وكما هو الحال في مدينة توتونيلي التركية والعديد من المراكز الريفية في مناطق الشرق الأوسط، فإن المدن الصغيرة يمكن أن تتعرض إلى تراجع تدريجي في المستوى الاقتصادي والديموغرافي لدى انتقال الخدمات الحيوية مثل الصحة، والتعليم، والمواصلات إلى المناطق المتروبولوتينية.[١٨] وفي اللائحة التي وضعها للمدن الصغيرة والمتوسطة في المغرب العربي تطرق جان فرانسوا تروين إلى طوبولوجيا مفيدة للمهام التي تقوم بها المدن الصغرى. (ويتراوح ذلك بين الخدمات الإدارية والصناعية والتجارية ومستوى تقديم باقي الخدمات)، وبالإمكان استخدام هذه العناصر لتتبع كيفية تفاعل الديناميات الثقافية مع الاقتصاد السياسي في هذه المدن.[١٩]

الدينامية الثقافية للحضرية في المشرق - الخوف من العزلة

قبل سنوات وجه فؤاد خوري انتقاداً حاداً حول المفاهيم السائدة فيما يتعلق بالدراسات الريفية في المشرق العربي في أوساط علماء الأنثروبولوجيا. ونوه إلى أن الاتجاه العام يميل نحو الخلط ما بين نمط الحياة في أوساط السكان الفقراء في المدن والمهاجرين الوافدين من الأرياف، وبالتالي لا يتم التمييز بين سكان الأحياء الفقيرة والضواحي المريّفة. ومن جانب آخر، يشار إلى الشرق الأوسط بصفته منطقة تحتوي على خصائص ثقافية مميزة، بينما هي في الواقع خصائص تنطبق على مجمل دول العالم الثالث.[٢٠] ومع أن جل انتقادات خوري كانت موجهة نحو مدرسة شيكاغو التي تعتبر أن طبقات أحزمة البؤس السكانية المحيطة بالمدن هي ما ينبغي تتبعه لتفهم الأوضاع في العالم الثالث، فإنه قصد بالدرجة الأولى التصدي للمواقف التي عبّر عنها جون غوليك حول التواصل بين سمات خط التجمعات الريفية والحضرية.[٢١]

ومن أبرز هذه السمات الزراعة، وتقطيع نسيج العائلة، والاغتراب الجنسي (الذي يعتبره وضع الخطوط الفاصلة بين الرجال والنساء)، إلى جانب طبيعة التشكيلية العائلية والشبكات التجارية.[٢٢] وفي جميع هذه المجالات توصل غوليك إلى استنتاج مفاده أن هنالك قواسم مشتركة بين الريف والمدينة، ما يطرح تساؤلات منهجية حول الحداثة والتباين في أنماط الحياة بين المجتمعين في الشرق الأوسط ككل.

وعلاوة على هذا، يمكن الإشارة إلى أن استنتاجات غوليك تعززت – ولو كان ذلك من زاوية متباينة – من خلال الدراسات حول ترييف المدن في العالم الثالث التي أجراها

باحثون من أمثال وورسلي وروبرتس وفي حلقات النقاش التي تتناول القطاع غير الرسمي في المناطق الصناعية المتروبولوتانية.[٢٣] ويعيد خوري صياغة استنتاجات غوليك لطرح فكرة أن هنالك "تشكيلات تلقيح متزامنة" تؤدي إلى ما يصفه "بالثوابت العقائدية" التي تميز عملية بروز المجموعات في الثقافة العربية.[٢٤] ويمضي خوري قدماً للاستعانة بمدينة بيروت كنموذج للتحولات التي طرأت عليها في هذا السياق خلال الحرب الأهلية اللبنانية وما تبعها بعد الحرب. فما حدث هنا ليس تشرذم المدينة إلى غيتوهات عرقية بقدر ما هو تبلور أحياء متكاملة ومترابطة من خلال وشائج القربى والتضامن المذهبي. وعلى غرار هذه الأحياء، فإن الضواحي المحيطة تحولت إلى وحدات مستقلة اجتماعياً واقتصادياً.

> "على العكس مما هو سائد في ضواحي المدن في الغرب التي تفتقر إلى التكامل، فإن هذه الضواحي قامت بتوفير جميع الخدمات المطلوبة، إن كان ذلك في فتح مجالات العمل ومراكز الترفيه والمدارس والنوادي والجمعيات الخيرية وأماكن العبادة والمصارف والمستشفيات، فكل ضاحية أصبحت وحدة قائمة بذاتها".[٢٥]

ومن الملاحظ أن مركز المدينة لم يعد محور التسوّق لسكان المدينة فقط، بل للدولة بأكملها كونها تربط العاصمة بشبكة من التجمعات السكانية حولها.

وفي دراسة لاحقة بعنوان "الخيام والأهرامات" (العام ١٩٩٠)، واصل خوري أطروحاته حول السلوك "التلاقحي" (أو المهجّن) الذي يميز السياق المديني في مجتمعات شرق المتوسط. فوشائج القربى تمد الجسور بنظره في التفاعل الاجتماعي العربي والتقريب بين الناس في علاقات ودودة على أكثر من مستوى. ولعل هذا ما يفسر مخاطبة الغرباء، وبخاصة ممن قد يكونون أعلى مرتبة، في صيغة الأخ أو الأخت أو العم. والأمر سيان حينما يتقرب كبار المسؤولين نحو العامة بالاستعانة بالعبارات نفسها ذات الأصداء العائلية متخلين بذلك عن مكانتهم الرسمية الرفيعة.[٢٦]

ويقوم المبدأ التنظيمي للسلوكية التلقيحية (المهجّنة) على مسلك الزواج بأبناء العمومة، ما يؤدي بالنتيجة إلى تشرذم الهوية الوطنية العليا.[٢٧] إلا أن ذلك يخلق "سياجاً اجتماعياً" و"تضامناً داخلياً" يمنح نوعاً من الشعور بالثقة والأمان.[٢٨] وعلى هذا الأساس، فإن المدن العربية هي عبارة عن مجموعة من الخيام أو نواة حضرية منكفئة على نفسها إن كان ذلك على صعيد التضامن الاجتماعي أو الحصول على الخدمات كل في بيئته الخاصة.[٢٩] وتصبح عملية السيطرة على هذه الخيام إن جاز التعبير مسرحاً للصراع على السلطة ويتحول شعور المساواة الذي يتسم به النسيج الاجتماعي بصورة غير هيكلية إلى أرضية

خصبة للحكم السلطوي. وفي لب تحليل خوري يبرز التباين بين مفهومي العام والخاص، وهو ما يعكس أيضاً الخطوط الفاصلة بين النخبة ذات الامتيازات والجماهير.[٣٠] ومن اللافت للنظر أن الطبيعة الشمولية لمثل هذا المسلك التلقيحي يضع "العام" في مرتبة أدنى بصورة واضحة مقابل العالم الخاص، ولعل خير دلالة على ذلك الإشارة إلى التاكسي العمومي والسوق العمومي في إشارة إلى بيوت البغاء. "فما يهم هو الجانب الخاص، وبخاصة فيما يتعلق بالمرأة والعائلة، وبالتالي فإن كل ما هو خارج ذلك يحمل أهمية ثانوية إن كان ذلك الفضاء، والشوارع وأنظمة المرور والنفايات والمدارس والدولة والتشريعات الصادرة".[٣١]

وعلى الرغم من التحليل التجديدي المثير الذي يقوم به خوري لوصف السلوك المعياري العربي، فإن هنالك بعض الجمود والكثير من الذاتية المغرقة في خلاصاته. وينبع ذلك إلى حد بعيد من الإفراط في التركيز على استثنائية بيروت خلال الحرب الأهلية، واستقراء ما حدث في العاصمة اللبنانية وكأنها تنطبق على الثوابت الأيديولوجية والسمات الحضرية العربية بصورة عامة.[٣٢] ولعل هنالك تقليلاً من شأن المطابقات العمودية التي ألقت بظلالها على العديد من المدن الرئيسية في العالم العربي، وعدم مراعاة للخلاصات التي توصل إليها غوليك حول الديناميات ذات الأهمية في التشكيلات الحضرية التي تتباين عن العمق الريفي. ومع إدراكنا لما شهدته العاصمة اللبنانية من انتشار للتجمعات المذهبية خلال الحرب الأهلية، فإنها تبقى حالة فريدة من نوعها على أكثر من صعيد، ومن ضمن ذلك التباين في الإمكانيات الثقافية المتوفرة حتى بالمقارنة مع المدن الرئيسية الأخرى، إن كان ذلك في جبل لبنان أو طرابلس وصيدا. وبالطريقة نفسها، فإن دمشق ليست مثل حماة أو حمص كما أن عمان ليست اربد. ولا يكمن التباين في مجرد الحجم والوزن، بل أيضاً في مجمل بنية الحياة الثقافية وما يرافقها من مسارح وتعددية موسيقية وحياة ليلية، إلى جانب دور النشر والصحف اليومية ودرجة عالية من الحركة الاجتماعية الدؤوبة.

وعلى العكس من خوري وغوليك، فإن دراسة سامي زبيدة حول التحولات الجارية في المشهد الثقافي الحضري في كل من إيران ومصر وتونس تؤدي إلى استنتاج مفاده أن تدخل الدولة والحراك الطبقي بصورة عامة، هو في صدد زعزعة التضامن المجتمعي داخل أحياء المدينة وضواحيها، وباعتقادي فإن هنالك صحة في مثل هذا الاستنتاج. ويخلص زبيدة إلى القول إن "الأحياء القديمة هي عبارة عن شرائح عمودية للمجتمع مع طبقات أفقية في الداخل، فالنمو الحضري والتحولات الطارئة في مصادر الثروة وسلطة الدولة بما يرافقها من اقتباس لأنماط الحياة الأوروبية التي تتضمن الإشارة إلى ميسوري الحال والفئات المتعلمة باعتبارهم "الطبقة الوسطى" ممن يغادرون الأحياء القديمة باتجاه

الضواحي. وبالنتيجة تتحول الأحياء القديمة إلى مناطق مكتظة بالسكان الوافدين من الأرياف، ويختلط السكن ببعض المرافق التجارية والحرفية الرثة في بيئة فقيرة."[٣٣] وعلى العكس من خوري، فإن زبيدة يرى أن هنالك متغيرات متفاوتة بين الفضاءين الخاص والعام". وعلاوة على ذلك، فإن هنالك إعادة صياغة لسياق الطقوس التقليدية باعتبار أن "خطوط الاستثناء لا تعتمد على الانتماء الطبقي الاجتماعي والاقتصادي بقدر ما تعتمد على مكان الجوار والحي. فحفلات الزفاف باتت فرصة تبادل بين شبكات المحسوبيات التي تطال جميع من يقيمون في الحي. وعلى الرغم من الاحتفاظ ببعض المراسيم التقليدية للطقوس الاجتماعية، فإن هنالك تحولات ملموسة في المدن الحديثة فيما يتعلق بالعادات الاجتماعية وأسلوب استخدام المساحة".[٣٤] وعلى ضوء التغييرات الطارئة في المدن الكبرى، فإن هنالك ظاهرة "تجانس الأحياء من ناحية طبقية" فالمراسم الطقسية توثق وشائج القربى بين الناس، إلا أن ذلك يتداخل مع المكانة الاجتماعية والطبقية، وكذلك مع النادي الاجتماعي أو الانتساب في نظام للاتصالات أو ماركة السيارات أو المركبات العامة.[٣٥]

وعلى الرغم من الثغرات، فإن تحليل خوري حول أهمية السلوك التلقيحي الهجين وما يترافق مع ذلك من تضامن قبلي خانق، يعتبر نموذجاً لائقاً لتفهم الدينامية الثقافية في المدن الصغيرة للمشرق العربي. وعلى الرغم من الادعاءات اللفظية بالتساوي بين الجميع ظاهرياً، إن كان ذلك على صعيد الرجل والمرأة، أو الصغار والكبار، أو الأغنياء والفقراء، فإن كل واحد من هؤلاء يعلم تماماً موقعه، وإن لم يفعل ذلك، فإن هنالك وسائل لإرغامه على إدراك ذلك. وعلاوة على ذلك، فان الظهور المتواصل والتواصل بين الناس تمنح هذه المدن جواً من التضامن والألفة الحميمة، بحيث يصبح من المحال أن يتخفى أي كان في عالم خاص به، وفي هذا السياق، فإن النقيض للتخفي لا يكمن في الاعتراف الاجتماعي كما قد يبدو الحال عليه لأول وهلة، بل فيما يصفه خوري في الخشية من العزلة.[٣٦] ويتم التعبير عن هذه الخشية من خلال الحاجة الدائمة للتفاعل الاجتماعي مع ما يقترن بذلك من رقابة على السلوك الفردي المستهجن على الصعيد العام.

وفيما يلي فإنني سأتناول القضايا المتعلقة بالحضرية الريفية وأنماط الضبط الاجتماعي وتدرج العلاقات كما تتجلى في المدن الصغيرة في المناطق الجبلية من فلسطين.

تراجع الحضرية وتنامي ثقافة المدن الصغيرة في فلسطين

يعكس واقع الحال في فلسطين ديناميات الضبط الاجتماعي من خلال تداخل عمليتي تشرذم التشكيلات الاجتماعية التي كانت تتبوأ مواقعها في المدن، وتصاعد ثقافة المدن الصغيرة التي حدثت خلال جيل واحد.

وعلى غرار ما جرى في العديد من المجتمعات الواقعة في شرقي المتوسط، فقد تشابكت دينامية ثقافية في فلسطين ما بين روح الانفتاح والتجاري التي تميز الساحل في مواجهة الحيز الريفي المحافظ، وربما المنغلق في الداخل، وبخاصة في مناطق النجاد (الجبل).

وتمثلت هذه المواجهة من خلال نظرة أبناء الريف من الفلاحين الصغار في النجاد بتحفظ وريبة على مدى التاريخ للرياح الغريبة والدخيلة المنبعثة من المدن الساحلية. وقد نجمت هذه الريبة عن مزيج من خوف أبناء الريف من استغلال المدنيين وكبار أصحاب الأراضي الغائبين والملتزمين من جباة الضرائب ممن انتقلوا إلى الإقامة في المدن التي تفوح منها رائحة الثقافة العلمانية المنحلة حسب وجهة نظرهم. وانعكست ملامح هذه التناقضات الثقافية المتباينة بصورة أكثر وضوحاً في العلاقة مع المدن الساحلية مما هو الحال عليه مع مراكز المدن في الداخل التي شكلت بالأساس أسواقاً تجارية لخدمة المجتمع الريفي من خلال النخب المتنفذة من أصحاب الأراضي أصحاب المحسوبية والرعاية للفلاحين ظاهرياً دون أن يتورعوا عن استغلال الفلاحين.

وبالمقابل، فإن المدن الساحلية شكلت منذ مطلع القرن مركزاً للطبقات التجارية وأصحاب البيارات وما ترافق مع ذلك من الحاجة إلى العمال المقتلعين من جذورهم إلى جانب الملاحين وصيادي الأسماك، كما كان هنالك المضاربون على بيع الأراضي وشرائها، والمبادرون إلى المباشرة في المشاريع الصناعية مع عملية شق السكك الحديدية وسط انتشار الموجات الداعية للديمقراطية والاشتراكية ذات الطابع العلماني. ويضاف إلى ما سبق أن هذه المدن جنت ثروات جديدة تم توظيفها في مشاريع إنتاجية مثمرة أدت إلى بروز مظاهر البذخ في الاستهلاك، وتمثل ذلك في تشييد القصور الفخمة، واقتناء السيارات الفارهة، وانتشار المسارح والمقاهي ودور السينما إلى جانب انتشار المطابع والصحف اليومية والنوادي الاجتماعية. وبناء على ما سبق، فإن الحياة السياسية عكست جملة من المفارقات والنزاعات التي نشبت في هذه المدن، ووجدت وسائل التعبير عنها من خلال الأحزاب الوطنية والاشتراكية المتعددة ونقابات العمال وتنوع التشكيلات الإثنية والأيديولوجية.

لعل من أهم نتائج الحرب التي نشبت في العام ١٩٤٨، كان القضاء على الطابع العربي للمدن الساحلية في فلسطين، وجمعت هذه الخسارة الفادحة في ثناياها ما بين الجانبين الديموغرافي والثقافي. ولم يقتصر الأمر على تشريد الغالبية العظمى من أبناء هذه المدن الساحلية مثل حيفا، وعكا، ويافا (ومدن أصغر حجماً مثل الرملة، واللد، والمجدل، وأسدود)، بل أحدثت تدميراً شاملاً للثقافة الحضرية التي كانت في طور التشكل في هذه المدن، ولم تتجه النخب الفكرية المتنفذة صوب نجاد فلسطين بقدر ما لجأت إلى مناطق الشتات في العالم العربي. وعلى أنقاض الدمار الذي لحق بالمجتمع الفلسطيني أخذت تبرز حركة وطنية جديدة تتخطى الحدود الإقليمية، وبدأت عملية انحسار التطور الحضري في المناطق العربية من فلسطين الداخلية.

ولا بد من توخي الحذر من استخدام تعابير مثل "انحسار النزعة نحو التطور الحضري" باعتبار أن ما جرى كان عملية من شقين؛ حيث تم اجتثاث الوجود الفلسطيني من المدن الساحلية إلى جانب القضاء ثقافياً على رياح الانفتاح التي كانت تبثها هذه المدن لبقية أرجاء المجتمع الفلسطيني من خلال الصحافة والأحزاب السياسية والنقابات العمالية ذات الطابع العلماني. ومن جملة المدن الساحلية السبع المذكورة هنا، بقي بعض العرب كأقلية مهمشة في خمس منها، وعلى ضوء فرض الثقافة العبرية المهيمنة بصورة قسرية، وجدت هذه الأقلية نفسها بعد حرب ١٩٤٨ على حافة الأمية فيما يتعلق بتراثها العربي، أما فيما يتعلق بالمدينتين الأخريين، فقد تم طرد جميع السكان العرب منهما.[٣٧]

وفي أعقاب هذه الأحداث، أخذت المدن الواقعة في المناطق الجبلية الداخلية بالبروز وتحديداً في كل من مدينة نابلس التي تجمع ما بين الإقطاع والإنتاج الحرفي والصناعي، ومدينة القدس المشرذمة والمعزولة عن العمق الريفي، باعتبار أن دورها الرئيسي خلال أربعة آلاف عام تمثل في إنتاج الفكر والثقافة الدينية والأدوات المرتبطة بها من تحف وخدمات للحجاج والزائرين.

وعلى الرغم من تحول مدينة القدس إلى مركز إداري خدمي لمجمل المناطق الجبلية المركزية، وعلى الرغم، كذلك، من ازدياد عدد سكانها من ٨٠ ألف نسمة في الستينيات إلى ٢٥٠ ألف عربي اليوم، فإن علاقة المدينة بعمقها الريفي بقيت محدودة إلى حد بعيد.

وفي الواقع، فإن مدينتي نابلس والخليل حافظتا على دورهما كبؤرة النشاط التجاري والحرفي. ونتيجة لهذه التحولات، فقد برزت مجموعة من المدن الصغيرة يتراوح سكانها ما بين عشرة آلاف وتسعين ألف نسمة تحيط بها شبكة تضم ٤٠٠ قرية بالإضافة إلى مخيمات اللاجئين.

وعلى الرغم من أن السواد الأعظم من الفلسطينيين في الضفة الغربية يعيشون في هذه الأيام في المناطق التي تعتبر مناطق ريفية، فإنه لا يمكن إدراجهم بصفتهم يعيشون في مجتمع فلاحي بما يحمل ذلك من صفات الاعتماد على الزراعة كمصدر رئيسي للدخل، ونظام يتمحور حول مزرعة العائلة. وهنالك تباين في نتائج التغيرات التي حدثت بين كل من المناطق الريفية والحضرية، حيث يمكن تتبع عمليتين حدثتا بشكل متوازٍ، فمن ناحية جرت عملية "تمدين" المناطق الريفية، ومن الناحية الأخرى "ترييف" المدن.

وترتبط عملية "تمدين" القرى بانحسار أهمية الأراضي غير المروية باعتبارها مصدر دخل للقرية، وبروز مصادر جديدة للدخل لا علاقة لها بالقرية أو بالزراعة، وأهم هذه المصادر هو انتشار العمالة بالأجر، وتحويلات الأموال من الأقارب في الخارج.

ومن المظاهر الأخرى لمثل هذا "التمدين" هو التحول التدريجي للكثير من القرى المحاذية للمدن الكبيرة ومراكز المدن إلى ضواحٍ تشكل امتداداً سكنياً لتلك المدن. ومن جملة النتائج المترتبة على هذه العملية هو الميل نحو إعادة ترتيب المستويات الطبقية داخل المجتمع الريفي. وتجدر الإشارة إلى أنه مع انتقال اقتصاديات القرية من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد النقد والسوق، يحدث تقويض للوضع المميز الذي كان يتمتع به سابقاً أصحاب الأراضي على خلفية زيادة مداخيل الفلاحين نتيجة لازدياد فرصهم لمضاعفة مداخيلهم لقاء العمالة بالأجرة.

تسير عملية "تمدين" الريف بصورة متوازية مع عملية "ترييف" المراكز الحضرية. كما تجدر الإشارة إلى أن عملية التجارة بالمفرق والورش الصغيرة مع قطاع إنتاجي محدود في المدن الفلسطينية تشكل أسواقاً مناطقية وإدارية وخدمية للعمق الريفي. وعلاوة على ذلك، فإن علاقة الاعتماد المتداخل ما بين المدينة والريف تصبح السمة البارزة في الاقتصاد المحلي، وتنعكس بصورة واضحة في نسبة النمو المتكافئة ما بين المدن والقرى. ونتيجة لمواقع القرى على مقربة من مراكز المدن وتوفر شبكة مواصلات فاعلة، فإن مراكز المدن باتت تمثل محور الأنشطة التشغيلية والخدمية لسكان الأرياف بالإضافة إلى جذبها للاستثمارات التجارية وصفقات تبادل تجارة الأراضي من قبل سماسرة القرى.[٣٨]

ويمكن تلمس تأثير ترييفي ثالث كنتيجة مباشرة لإعادة التوزيع السكاني في أعقاب الحرب، وذلك من خلال اكتظاظ الفلاحين السابقين في المدن عند لجوئهم إليها من القرى المدمرة. ولعل أفضل ما تتجلى به هذه الحالة هو ما يحدث اليوم في قطاع غزة، فعدد سكان غزة في هذه الأيام يتجاوز نصف المليون، ثلاثة أرباعهم من اللاجئين ممن يقطنون على مساحة لا تتعدى ٣٧٠ كم مربعاً، حيث يعتبر ذلك أكثر نسب الكثافة السكانية في فلسطين، ومع أن غزة كانت تتميز أساساً بالطابع الريفي، فإن ٨٥٪ من سكانها في هذه الأيام هم من أبناء المدينة.[٣٩]

المدينة والريف في ظل غياب الحاضرة المدينية[٤٠]

مع استثناء قطاع غزة (الذي ليس محور بحثنا هنا) فإن القطاع الحضري للأراضي الفلسطينية المحتلة يشكل ٤٧٪ من مجموع السكان، مقسمين في ١١ مدينة بمعدل ٤٣,٠٠٠ نسمة في كل منها (حسب المعطيات الواردة في نهاية العقد السابق)،[٤١] ويتركز الاقتصاد في هذه المدن على التجارة المحدودة والورش الصغيرة مع انحصار القطاع الإنتاجي، بحيث لا يزيد معدل التوظيف في كل مؤسسة على ٤,٢٨ شخص.٤٢ ففي مدينة مثل رام الله، فإن معدل المؤسسات التجارية التي تتعامل بالمفرق بالمقارنة مع الورش والمشاريع الحرفية تبلغ ٨٤,١٦ بمعدل ٣٨,٦ مرفق للتجارة بالمفرق لكل ألف نسمة.[٤٣] وفي الواقع، فإن مجمل المدن الفلسطينية البالغ عددها إحدى عشرة تشكل أسواقاً محلية ومراكز إدارية وخدمية لعمقها الريفي بالطريقة التي يصفها بليك في معرض تناوله لطوبولوجيا المدن الصغيرة في المشرق.[٤٤]

وثمة سمتان تميزان هذه المدن عن المراكز الحضرية الأخرى في دول الشرق الأوسط؛ فمن ناحية هنالك غياب لمركز حضري مهيمن في المناطق الريفية، والأهم من ذلك من الناحية الأخرى التقارب في نسب تزايد السكان ما بين المناطق الريفية والحضرية.[٤٥] ويمكن عزو ذلك إلى غياب الدولة وهيكليتها البيروقراطية بصورة منتظمة، بالإضافة إلى انعدام قطاع إنتاجي متبلور، وكذلك إلى السياسة الإسرائيلية التي تدفع باتجاه التبعية للأسواق والخدمات الوافدة من المناطق الإسرائيلية.[٤٦] ومن المتوقع أن يتفاقم هذا الوضع نتيجة عزل وفصم مناطق السلطة الفلسطينية عن أسواق العمل في إسرائيل بعد الانتفاضة الثانية.

أما فيما يتعلق بالسمة الثانية المتمثلة بالتقارب ما بين نسب الازدياد السكاني في كل من المناطق الريفية والحضرية، فإن ذلك يعود إلى قلة الهجرة الداخلية بسبب قرب المسافات ما بين القرى المجاورة ومراكز المدن إلى جانب شبكة المواصلات الجيدة نسبياً والتي تربط القرى بالمدن. والنتائج التي تمخضت عن هذا الوضع لم تنحصر في قيام مراكز المدن بتوفير فرص العمل والخدمات للجمهور الريفي الذي لم يتخلَّ عن الإقامة في مسقط الرأس، بل تعدى ذلك ليصبح مركزاً للاستثمارات التجارية وصفقات تبادل تجارة الأراضي مع السماسرة الريفيين والشخصيات المتنفذة. وعلى الرغم من شحة المعلومات المتوفرة حول هذا الموضوع، فإن المعلومات المتوفرة في سجلات الغرف التجارية لمدن مثل نابلس، ورام الله، وبيت لحم والخليل تشير إلى أن ما بين ٢٠ إلى ٢٥٪ من مجمل المؤسسات التجارية مملوكة من قبل أبناء الريف في المنطقة، علاوة على أن عدد السكان الذين يستخدمون الخدمات المتوفرة في المدن يفوق عدد سكان المدن في جميع الحالات.[٤٧]

ويمكن القول إن عملية تحول الفلاحين الفلسطينيين إلى حالة البروليتاريا لها جذور تاريخية متواصلة تزايدت وتيرتها منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى. ويشير روزنفيلد إلى أن هذه العملية وصلت ذروتها من خلال إقصاء الفلاحين من دورهم في المجتمع الريفي دون إحداث أي "تمدين" يذكر لهم، وفي الوقت ذاته، فإن نسبة ضئيلة من الفلاحين لجأت إلى النزوح فعلاً باتجاه المدن.[٤٨] وفي موقع آخر قمت بالإشارة إلى أن عملية تحويل أبناء الريف إلى البروليتاريا في ظل الحكم الاسرائيلي أسهم في دفع المجتمع الزراعي إلى الهامش مع عدم القضاء على ذلك المجتمع، ويعود السبب في ذلك إلى مستوى التخلف في أنماط الزراعة والحفاظ على أماكن السكن الريفي للعمال المتنقلين من والى قراهم، ما شكل عاملاً في استيعاب فترات الركود في حاجة السوق إلى القوى العاملة بأجر، والوافدة من الريف ومخيمات اللاجئين على حد سواء.[٤٩] وفي الحالة الفلسطينية، فإن المنحدرين من أبناء لاجئي العام ١٩٤٨ شكلوا العمود الفقري للطبقة العاملة في المدن الفلسطينية.

ولا بد من الإشارة إلى أن عدم "تمدين" العمال الوافدين من الأرياف لا يعني في الظروف السائدة حالياً أن المدينة نفسها لم تقم بإعادة صياغة علاقات من نوع جديد مع المجتمع الريفي. ذلك أن العلاقة التكاملية كما برزت على أرض الواقع تمخضت عن قيام المجتمع الريفي باقتحام المدينة، بينما تمثل الاختراق الحضري من خلال زيادة الاستهلاك بصورة ملحوظة وترسيخ التعامل النقدي بدلاً من المقايضة.

وبات من الواضح منذ الخمسينيات، وتجلى ذلك بصورة أكثر رسوخاً في الفترات اللاحقة أن مجموعات لا يستهان بها من أصحاب الدكاكين والعمال المهرة كالحرفيين لا يقيمون في المجتمع الحضري، حيث يتمركز نشاطهم اليومي وتصل الأمور في بعض المدن مثل رام الله وطولكرم وأريحا وغزة إلى أن غالبية التجار المحليين ليسوا من أبناء هذه المدن، بل إنهم من اللاجئين الوافدين من المدن الساحلية بعد أن تم اقتلاع أهلها خلال نكبة ١٩٤٨.[٥٠]

ونتيجة لهذا التباين في الأصول التي ينتمي إليها أبناء الطبقة الوسطى حسب الأماكن التي وفدوا منها، فإن هذا الانقسام ما بين اللاجئين وما يعتبر أبناء المدينة "الأصليين" بقيت تنخر في التحالفات السياسية المحلية، وانعكست بصورة واضحة في انتخابات البلديات والغرف التجارية، حيث كان يتعين إيجاد التوازنات الدقيقة في كل لائحة انتخابية ما بين المرشحين من اللاجئين أو "المحليين". وتمتد هذه الحساسيات لتشمل أنماط الزواج بين العائلات الممتدة، حيث يبقى عامل الانخراط في وضع اللاجئ عنصراً فاعلاً كخلفية طبقية في عملية البحث عن الزوجة المناسبة.

وعلى الرغم من الاندماج الواسع والتزاوج الذي حدث منذ حرب العام ١٩٦٧، فإن هذه الانقسامات تبقى عائقاً بارزاً في التلاحم الاجتماعي في صفوف الطبقة الوسطى داخل المدن الفلسطينية، ولعبت هذه المسألة دوراً في عدم انغماس تجار المدن بصورة فاعلة في الحركة الوطنية قبل اندلاع الانتفاضة الأولى في كانون الأول ١٩٨٧. ولعل من أهم إنجازات تلك الانتفاضة، أفول نجم الانقسامات المجتمعية، بحيث راج التزاوج بين الفئات المختلفة، وازداد استعداد الناس للتسامح في الحقوق العشائرية المرتبطة بالنزاعات المحلية.[٥١]

ولا بد من التنويه هنا إلى الاختلاف القائم بين أصحاب الدكاكين والباعة المتجولين، فمع التزايد الملحوظ في التجارة بالمفرق نتيجة للمبادرات التجارية الريفية في مراكز المدن، فإن أصحاب الدكاكين هم في الغالب من أصول مدينية بغض النظر فيما إذا كانوا من اللاجئين أو السكان الأصليين، بينما ينحدر معظم الباعة المتجولين من أصول فلاحية، وتغض الأسواق بهم، بينما يقومون ببيع الخضار وغالبيتهم من النسوة الريفيات ممن يتجاوزون استئجار المواقع الرسمية في أسواق الخضار، أو يبيعون الحلي الرخيصة وما شابه على الأرصفة.

وتضاعف عدد الباعة المتجولين بصورة ملحوظة خلال الانتفاضة مع تزايد نسبة البطالة وانتشار الفقر في المخيمات، والتحاق عدد لا يستهان به من أصحاب الدكاكين ممن لم يعودوا قادرين على تسديد الضرائب بصفوف الفلاحين، ممن أصبحوا باعة متجولين لتحصيل لقمة العيش. ومع سياسات الإغلاق والعزل التي مارستها إسرائيل للحد من عدد العمال المتجهين إلى خارج المناطق الفلسطينية سعياً إلى العمل بعد اتفاقيات الحكم الذاتي في العام ١٩٩٤، تزايدت هذه الظاهرة أكثر فأكثر.

ثقافة مدن بطابع فلاحي

بناء على طبيعة الرابطة بين الريف والمدينة حسبما قمنا بتناوله، فقد نشأ نظام معياري في المدن التي تعتبر أساساً ثقافة فلاحية تتواجد في سياق حضري، والسمة السائدة في مثل هذه الثقافة هي الطبيعة الزراعية للعديد من المدن الفلسطينية، حيث نجد في داخل جنين وأريحا وطولكرم وقلقيلية والخليل وبيت جالا مساحات لا يستهان بها للإنتاج الزراعي، أو في شكل بساتين ذات طابع إنتاجي. فالحمضيات ومزارع الموز والكروم وأحراش الزيتون، تعتبر مصدراً حيوياً للدخل في هذه المدن. والحديث هنا لا يدور حول مداخيل هامشية أو على الكفاف بقدر ما هو مصدر رئيسي يسهم فيه معظم أفراد الأسر بمشاركة من مجموعة كبيرة من القوى العاملة من اللاجئين المتواجدين في جوار المدن، وبخاصة في مواسم الحصاد.

والواقع أن وجود مخيمات اللاجئين بمحاذاة هذه المدن ترك بصمات واضحة في الجوانب الاجتماعية والثقافية داخل النسيج الخاص بها. والمعروف أن السواد الأعظم من هؤلاء اللاجئين هم من أصل فلاحي قبل أن يتم تشريدهم خلال نكبة العام ١٩٤٨ وانتقالهم إلى جوار المدن الواقعة في النجاد، حيث انخرطوا في سوق العمالة بالأجر أو التجارة بالمفرق.

وخلال السبعينيات من القرن الماضي باتوا يشكلون مصدراً للعمالة الرخيصة للاقتصاد الاسرائيلي، ما أدى إلى مغادرة العديد من هؤلاء اللاجئين للمخيمات واندماجهم في حياة أبناء الطبقة الوسطى في المدن. ومع هذه التطورات، باتت مخيمات اللاجئين مركزاً دائماً لتوفير احتياطي العمال لخدمة المدن الرئيسية في الضفة الغربية وقطاع غزة على حد سواء، على غرار مخيم الأمعري قرب رام الله، والدهيشة في بيت لحم، وبلاطة وعسكر في نابلس، ونور شمس في طولكرم، وحي الشجاعية في غزة ... الخ. ولم يغير انقطاع هؤلاء العمل عن أسواق العمل في إسرائيل في تغيير طبيعة هذا الاحتياطي الخدمي.

أما على صعيد التنظيم الاجتماعي، فإن العوائل من اللاجئين قاموا بإعادة تشكيل الروابط الأسرية كما كانت في قراهم الأصلية، ضمن الفضاء المخصص لهم في منازلهم الواقعة داخل المخيمات.

وتضمنت أنماط التفاعل الاجتماعي والشركات التجارية والتزاوج، الإبقاء على الروابط التي كانت سائدة في القرى في فترة ما قبل نكبة العام ١٩٤٨.[٥٢] ويمكن القول إن رسوخ هذه المظاهر من التنظيم الاجتماعي في المدن، مكنت اللاجئين ممن تعرضوا للتشريد من التغلب، إلى حد بعيد، على نتائج اقتلاعهم والتأقلم مع بيئتهم الجديدة حول المدن من خلال الروابط الأسرية والعشائرية، والتضامن المفترض حول أصولهم التي تشردوا منها.

وبصورة عامة، فإن ما صبغ ثقافة الحياة في المدينة تمثل في السمتين المزدوجتين لوجود اللاجئين في ضواحي مدن النجاد من ناحية، والحركة اليومية لأبناء الريف ذهاباً وإياباً سعياً إلى العمل وتلقي الخدمات من الناحية الأخرى.

ولا بد من الإشارة إلى أن المعايير السلوكية الريفية (وبالنسبة للاجئين قبل اقتلاعهم من الريف)، تأثرت من خلال التغيير الذي حصل في اللهجات الفلاحية القديمة، وتبدل الثوب التقليدي للمرأة لمجاراة البيئة في المدينة. وعلى صعيد التفاعل اليومي، هنالك ما يبدو على السطح وكأن هنالك مساواة بين الناس متجاوزة التباينات الرسمية في المكانة والمقام. فعلى سبيل المثال، يجري التخاطب من خلال تعابير ذات طابع أسري كالإشارة العامة إلى استخدام أدوات المناداة من أبوة وأخوة وعمومة ... الخ.[٥٣] أما التعابير مثل سيد

وأستاذ وحضرة، فتستخدم إما على سبيل السخرية أو التودد، ونادراً ما تؤخذ على محمل الجد. ومن الملاحظ أن التعابير التي تعكس امتيازات أرستقراطية مثل بيك وباشا وآغا اختفت بصورة كلية في اللهجة الفلسطينية في المدن، بعكس ما هو الحال عليه في الدول المجاورة مثل الأردن ومصر، حيث ما زالت هذه الألقاب تحمل بعض الأهمية الاجتماعية.

ولا يعود السبب في التخلي عن ألقاب المقامات في المدن لمجرد العداء الريفي التقليدي لها، أو لدوافع عقائدية أو لعدم مراعاة الاختلافات الاجتماعية في المكانة، بل تكمن في الحركة الهائلة التي شهدتها الساحة الفلسطينية من تطورات على صعيد التحولات الطبقية في النصف الثاني من القرن العشرين. وترافقت هذه العملية مع التوسع الملموس في توفير التعليم المجاني، والفرص التي أتيحت للعمل في الخارج، وفي الوقت نفسه انحسر دور وحجم النخب المالكة للأراضي في الريف والقرى نتيجة لحرب العام ١٩٤٨، في الوقت الذي تصاعدت فيه الهجرة للعمل في الخارج بصورة ملحوظة. وبالمحصلة النهائية، ضاقت الفجوة بين ظاهرتي ترييف المدينة وتمدين الريف خلال العقود الأخيرة، إن كان ذلك على صعيد الفوارق الطبقية، أو الثقافية التي يفترض أن تميز القرى عن المدن.

على الرغم من ذلك، فلا يمكن الاستنتاج هنا إلى أن المجتمع الفلسطيني هو بصدد التحرك نحو التساوي في المنزلة بين الفئات المختلفة. فقد أظهرت دراسة حول المجتمع الفلسطيني جرت في التسعينيات أن الانقسامات الاجتماعية ما زالت قائمة وبشكل حاد، وتحديداً في التشكيلات الموجودة داخل المدن.[٥٤] وتناولت الدراسة آليتي الحركة الاجتماعية المتمثلتين في التعليم والعمل (بما في ذلك العمل في الخارج)، وكشفت ظاهرتين؛ إحداهما أن التعليم العالي تراجع كعامل كفيل بالحركة الاجتماعية بسبب تشبع سوق العمل بكثرة الخريجين، ومحدودية فرص العمل، وثانيتهما أن هنالك تناقصاً في فجوة المداخيل التي يدرها كل من العاملين في وظائف الياقة البيضاء من المهنيين ونصف المهنيين من ناحية، والعاملين بأجور من الناحية الأخرى، فمع أن هنالك تقارباً في فروق المداخيل التي تجنيها هاتان المجموعتان، فإن ذلك أبعد ما يكون عن التساوي في المكانة المجتمعية ككل، فما زالت الفئة الأولى تحظى بالتقدير الأعلى، ولم تبت الدراسة فيما إذا كان هنالك ارتباط ما بين مكان الإقامة والمكانة التعليمية أو المهنية، ما يشير إلى أن هنالك تماثلاً في تحقيق الحركة الاجتماعية بغض النظر إن كان ذلك في القرية أو المدينة أو المخيم.

المدن الصغيرة، المساواة السياسية والتسلط الاجتماعي

أدى ظهور الاتجاهات التجانسية وما رافقها من اختفاء الأشكال العلنية للتمايز الطبقي في المجتمع الفلسطيني في المدن إلى بروز ثقافة من المساواة السياسية ظاهرياً على غرار ما هو الحال عليه في الثقافات الريفية في المناطق الجبلية الواقعة شرقي البحر الأبيض المتوسط مثل سوريا ولبنان والأناضول. ومع أن هذه المجتمعات تعبر عن رفضها الشفوي للتباينات في المكانة والامتيازات،[٥٥] فإنها تحتفظ بهما في الواقع، وبالمحصلة تكون متسلطة للغاية ولا تتورع عن القمع الاجتماعي.

وسبق أن نوهت أعلاه بأنه تم تعزيز المواقف الأيديولوجية نحو التساوي في فلسطين نتيجة لتوجهات بنيوية وسلوكية. وأهم العوامل التي تدفع بهذا الاتجاه يكمن في الحركة الاجتماعية التي تدفع بالمهاجرين من الأرياف ليصبحوا مهنيين، كما أن التساوي في المكانة مرتبط بطبيعة الهجرة والعمل بالأجر ومغادرة الطبقة العليا وكبار مالكي الأراضي، إلى جانب استمرار العلاقات العشائرية في خدمة المصالح، إن كان ذلك في توفير الوظائف أو الخدمات الاجتماعية، إلى جانب مشاعر التضامن المجتمعية التي تبلورت خلال سنين التصدي الجماعي في مقاومة الاحتلال الاسرائيلي.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن ثقافة المقاومة الجماعية في فلسطين، والشعور بالحصار الذي يفرضه الاحتلال الاسرائيلي لعب دوراً في تعزيز الشعور العام بين المواطنين للتقليل من شأن النزاعات الداخلية.[٥٦] وتحْت شعار الوحدة الوطنية جرى التقليل من شأن الخلافات والتباينات مع الدعوة إلى ضرورة تأجيل البت فيها في الوجدان الجماهيري. وعلى الجانب الآخر، فإن التوتر القائم بين الأجيال ازداد حدة خلال الانتفاضة الأولى (١٩٨٧ إلى ١٩٩٣) بسبب المشاركة الواسعة للأحداث في التصدي للاحتلال وتحدي رغبات جيل الآباء والأمهات في الأسر التقليدية.

أما على الصعيد الاجتماعي، فان أيديولوجية التضامن أفرزت نقيضها في الواقع وهو ثقافة التسلط من قبل القوى التقليدية. ففي الوقت الذي سمح فيه بقدر من المعارضة السياسية باعتبار أنها موجهة ضد أعداء الوطن، فإن الخروج عن المألوف اجتماعياً بقي محظوراً باعتبار أن ذلك يقوض بناء الصرح الاجتماعي ومتطلبات الوحدة الوطنية.

وخلال العقود الأخيرة استند مفهوم المصير المشترك إلى قاعدتين تمحورت إحداهما حول الحفاظ على التراث الشعبي التقليدي كما يتجلى من خلال قيم الريف باعتبارها جوهر الروح الفلسطينية، وقد قام عدد من المثقفين والأكاديميين النشطين في الجمعيات الفولكلورية بالسعي إلى إحياء التراث بهدف حماية الثقافة الوطنية الفلسطينية من الاندثار

كنتيجة لقوى الاحتلال الاستعماري والحداثة، وبخاصة في الحركات الإحيائية خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن الفائت.٥٧ أما القاعدة الثانية، فقد انطلقت بعنفوان منذ أوائل التسعينيات وهي حاملة لواء الإحياء الإسلامي كما تبنته الحركات الإسلامية.

وقد نشطت هاتان الحركتان؛ إحداهما أكاديمية والثانية سياسية في البداية في مدن صغيرة مثل جنين، والخليل، وبيت لحم، إلا أنهما مختلفتان، إلى حد بعيد، في نظرتهما إلى كيفية الحفاظ وصيانة الأخلاق العامة. فالاتجاه الأول يميل إلى العلمانية ويشدد على نقاوة الانتماء الوطني، فيما ينظر الاتجاه الإسلامي بريبة إلى النزعة القومية، ويدعو إلى تخليص الثقافة الفلسطينية من الانحرافات الكامنة في العلمانية والتعليم المختلط أو الاختلاط بين الجنسين في الأماكن العامة، إلى جانب نبذ الأنماط الغربية (أو الحديثة) في المسلك والملبس. ويتركز عمل هذا الاتجاه حول الجوامع والنوادي الشبابية والاتحادات الطلابية والنقابية من أجل حشد التأييد لمواقفها.

وعلى الرغم من الاختلافات بين الاتجاهين، إن كان ذلك من خلال الداعين إلى الحفاظ على خصال المجتمع الريفي بطريقة تميل إلى العلمانية أو الاتجاه الإحيائي الإسلامي، فانهما يلتقيان حول نقطة ضرورة إحياء الماضي باعتباره النموذج الأعلى للوئام الاجتماعي. كما يلتقيان حول الدعوة إلى الدفاع عن مجموعة القيم المعرضة للأخطار المحدقة بنظرهما من الحداثة المستوردة، وكلاهما يستعينان بروابط الدم كحافز للتضامن الأخوي، وعند هذه النقطة يصل التشابه إلى نهايته.

فبينما اكتفى دعاة التراث بطرح رؤية مجردة دون طرح برنامج عمل للمستقبل، فإن الاتجاه الإحيائي وضع على رأس أوليات برنامجه خطة لإعادة صياغة المجتمع على الصورة التي تبدو له عن الماضي المجيد المحاط بالعزة والنصر. ولتحقيق هذه الأهداف، أوجدت آليات مؤسساتية للتدخل من خلال الجمعيات والأموال والشبكات التي أنشئت في جميع أرجاء البلاد لتقديم العون للفقراء والمحتاجين وتلبية الاحتياجات المجتمعية. وتضمن ذلك إدارة بيوت الحضانة والعيادات ولجان الزكاة لمد يد العون للفقراء والتدريب المهني للنساء ونوادي الشباب إلى جانب فرق الأفراح لتسهيل إجراءات الزواج. ويتم توفير هذه الخدمات مرفقة بتعبئة تنظيمية عقائدية.

ومن الملاحظ أنه قد حصل تقارب ما خلال الانتفاضة بين برامج الإحياء الإسلامي والمدافعين عن التراث من "العلمانيين" الوطنيين. والبوتقة التي جمعت الطرفين التقت حول أيديولوجية المدينة الصغيرة الساعية إلى الحفاظ على التقاليد في وجه الحداثة التي تسلب الألباب وينبغي التصدي لذلك حسب رأيهما. وتمحورت نقطة اللقاء بين الوطنية

الجديدة والقوى الإسلامية حول ثلاثة مجالات من الاهتمام المشترك ذات الصلة بما نحن في صدد الخوض فيه، وهذه المجالات هي: مسألة لباس المرأة والفصل بين الجنسين، مسألة الانحراف الاجتماعي ثم مسألة سيطرة العائلة على الأبناء.

وقد شنت القوى الأصولية حملة مكثفة للفصل بين الجنسين والدفع باتجاه تبني "اللباس الشرعي الإسلامي" بدلاً من الأزياء الغربية، ولقيت هذه الحملة رواجاً باهراً في مدن قطاع غزة مثل رفح، وخان يونس، ودير البلح، والمخيمات. كما أثرت بصورة واضحة على المحافظات الشمالية والجنوبية في الضفة الغربية، ولم تظهر اعتراضات تذكر على هذه الحملة سوى في المحافظات الوسطى، وإلى حد أقل في مدينة نابلس.

وباستثناء بعض التنظيمات النسوية، لم يصدر عن الحركة الوطنية أية مواقف ذات شأن لمقاومة هذه الإملاءات، وفي النهاية رضخت القيادة الوطنية المحلية باعتبار أن إثارة هذه المسائل قد تضر بالحفاظ على الوحدة الوطنية. وليس هنالك أدنى شك بأن ما حال دون حدوث أية مواجهة تذكر بين الطرفين حول هذه المسالة، كان بسبب تقبل اللباس الشرعي بأقل قدر من الإكراه.

ويمكن الإشارة إلى أن الضغط الاجتماعي الذي نجم عن المشاعر العامة كان هامشياً حول هذه المسألة خلال بداية الانتفاضة، إلا أن الأمور تغيرت لاحقاً، بحيث بات الالتزام باللباس الشرعي باعتبار أن ذلك هو السلوك الصالح. وفي الحالات التي اعترضت فيها بعض النسوة بصورة فردية للالتزام بمنظومة القواعد الجديدة جرى معاقبتهن غالباً عن طريق النبذ والمقاطعة الاجتماعية.

أثيرت مسألة الانحراف الاجتماعي خلال الانتفاضة في سياق كيفية التعامل مع العملاء. وأجمعت القوى الإسلامية والوطنية على أن قوى الأمن الاسرائيلي تستخدم المخدرات والخدمات الجنسية كوسيلة لإسقاط النشطين من الشبان، وهنالك أساس لمثل هذا الافتراض. وبنظر هذا التيار فإن المتعاطين بالمخدرات والجنس هم متورطون موضوعياً في الجهاز الأمني الإسرائيلي، وهم عملاء يكمن دورهم في التخريب الأخلاقي من خلال نشر الآثام والمعاصي من زنا وسموم وكحول ونشر أفلام الخلاعة والنشرات الإباحية والملابس المكشوفة والرحلات المشتركة بين الجنسين.[٥٨]

وفي جميع أنحاء العالم العربي – كما هو الوضع في إيران – تبلورت تيارات متشددة أصبحت تنظر إلى المثقفين العلمانيين باعتبارهم الأرضية الخصبة لنشر الفساد الأخلاقي، ويشمل هؤلاء الماركسيين والملحدين والداروينيين ومن يتعاطون علم النفس الفرويدي، وليس بعيداً عنهم من يدعون إلى الاختلاط الجنسي في الأماكن العامة. وبما أن هذه الادعاءات تلتقي مع الدعوات الوطنية للدفاع عن التقاليد ومفهوم "الفساد والإفساد

الأخلاقي" كوسيلة لإسقاط النشطين في شباك أجهزة المخابرات الإسرائيلية، فقد تبنت القوى الوطنية، بما فيها الجماعات اليسارية، مثل الجبهة الشعبية الموقف الأصولي حول "العمالة الموضوعية"، وشجعت ظاهرة التخلص من "العابثين والمنحرفين عن الأخلاق".[٥٩]

ومن المفارقات اللافتة أن الأصوليين يعتبرون أن من يشجع على هذه الانحرافات هي الاتجاهات ذات النزعة العلمانية. وقد استنتج صالح عبد الجواد من خلال دراسته المنهجية حول ظاهرة العملاء أن ما يقارب من ٣٠ بالمئة من حالات التصفية الجسدية خلال الانتفاضة استهدفت "المنحرفين أخلاقياً".[٦٠]

وقد وصل هذا الهوس ذروته عند نهاية الانتفاضة الأولى. ونتيجة لتسييس مئات الآلاف من الشبان للخوض في غمار أنشطة الانتفاضة، كان لا بد على الأسر المقيمة في المدن أن تتخذ خطوات حاسمة للتأقلم على الأنماط الجديدة للسلوك الشبابي مع التغيير المرافق لدور "أولياء الأمور". وعملياً، شارك عشرات الآلاف من الشبان بمن فيهم الطلبة والأطفال ممن تقل أعمارهم عن ١٥ عاماً في فعاليات الانتفاضة في المدن والمخيمات في مواجهات مع قوات الاحتلال. وتحرك الكثيرون من هؤلاء الشبان والأطفال خارج إطار التنظيمات السياسية القائمة، ما أدى إلى تشكل مجموعات تشبه عصابات شوارع ناقمة على الأوضاع، وفي حالة توتر مستمر إزاء القوى الوطنية والإسلامية.[٦١]

ومع أن هدفهم الأول كان التصدي لجيش الاحتلال والمستوطنين، فإن المطاف انتهى بهم إلى تحدي السلطة البطريركية بصورة عامة، بما في ذلك الدور التقليدي لنموذج النظام الأبوي.

وقد ظهرت ملامح مثل هذه العملية منذ بداية ستينيات القرن الفائت، حينما توجه الشباب بمن فيهم نساء يافعات السن نحو الاستقلال الاقتصادي، ما أدى إلى تقويض الاقتصاد الأسرى التقليدي. وحدث هذا التقويض نتيجة لمتطلبات العمل خارج مزرعة العائلة ومصالحها المحدودة، وجاءت في أعقاب الانتشار الهائل في المؤسسات التربوية على كل المستويات؛ من الابتدائية إلى الثانوية، والجامعية.

وفي الحالة الفلسطينية، فإن التحدي للسلطة التقليدية داخل العائلة اتخذ أشكالاً متعددة خلال الانتفاضة الأولى، من ضمنها:

أ- وجد الشبان ومن ضمنهم الفتيات ذريعة "وطنية" مشروعة لقضاء فترات طويلة خارج بيوتهم، وبالتالي خارج سلطة السيطرة العائلية، باعتبار أنهم فارون من إمكانية الاعتقال أو قيامهم بأنشطة تنظيمية وما شابه.

ب- تعرضت السلطة العائلية للتحدي المباشر، باعتبار أن هنالك سلطة أعلى ينبغي إيلاؤها الأهمية الأكبر وهي سلطة الأحزاب السياسية التي تصب حسب الشباب في "المصلحة الوطنية العليا".

وباتت هذه الدعوات مقبولة ومشروعة على صعيد المجتمع بصورة عامة. وفي العديد من الأحوال حظيت الضغوط العامة بمكان الأولية على حساب المصالح الضيقة للعائلة إن كان ذلك في ضمان سلامة الأبناء، أو فيما يتعلق بشرف العائلة في حالة النساء.

وتجلى ذلك حتى في حالات تقبل العزاء وتنظيم الجنازات، بحيث أخذت التنظيمات السياسية على عاتقها القيام بمجمل المهام المطلوبة في مثل هذه المناسبات بدلاً من أسر الشهداء.

ج- يمكن اعتبار مسألة اختيار شركاء الزواج من أكثر الأمور خصوصية في النفوذ الذي تمارسه الأسرة على الأبناء، ونظراً للتطورات السياسية الطارئة فقد حصل تآكل في هذا النفوذ على حساب المستجدات السياسية الطارئة التي فرضت نمطاً جديداً في العلاقات لاعتبارات أمنية أو-أحيانا- الخوض في علاقات عاطفية وزيجات "في خضم النضال". ومع أنه لا يجدر المبالغة في نسبة هذه الزيجات، فإنه لا يجوز إغفالها نظراً لكونها ظاهرة اجتماعية بالمقارنة مع الاعتبارات الفردية أو الأسرية التي كانت تتحكم تقليدياً بصورة شبه كاملة في السابق. وفي الحلقات السياسية هنالك الآلاف من عقود القران المختلطة التي لم تعد محصورة على صفوف الطبقة الوسطى الليبرالية كما كان الحال عليه آنفاً.

وفي مواجه التحدي للسلطة الأبوية الفلسطينية شهدت الساحة الفلسطينية تياراً معاكساً. ففي الأوساط القروية وبين الشرائح الفقيرة في المدن هنالك ظاهرة تزويج الفتيات في سن مبكرة وعلى عجل، بغية الحيلولة دون انخراطهن في الأنشطة السياسية، وحتى يتم سترهن، حسب التعبير الشعبي.

وقد استغل العديد من الشبان حالة التقشف التي واكبت الانتفاضة فيما يتعلق بتكاليف الزواج وتخفيض قيمة المهر وتفادي حفلات الزفاف المكلفة، والإسراع في إكمال المهمة بصورة سريعة وغير مكلفة. ويظهر حصاد هذه الظاهرة في سجلات المحاكم الشرعية التي تبين أن معدل سن الزواج للفتيات انخفض بمعدل سنتين عما كان الحال عليه قبل الانتفاضة. ومن جملة ما يحمله الزواج المبكر في طياته هو ازدياد نسبة المواليد، والذي بات جزءاً من الحلم الوطني لعدم الاندثار مع ما يرافق ذلك من قيود أشد صرامة في انخراط الفتيات في الحياة العامة في فترة ما قبل زواجهن.

ولا بد من الإشارة إلى أن الادعاءات المعمّمة حول الحريات الاجتماعية التي تمتع بها الشباب في تلك الفترة تنحصر بدرجة كبيرة في صفوف الذكور ممن يمارسون دور السيطرة في الخيارات الحياتية عند النساء، إن كان ذلك من خلال سياق الزواج المبكر أو فرض اللباس الشرعي وتقييد حرية الحركة للأقارب من الإناث. ومن المفارقات أن هذه الاستقلالية التي يمارسها الذكور لا تنحصر في الجانب السلبي من تقييد حركة المرأة، حيث تترافق مع جانب انعتاقي مركب يتضمن إحداث فراغ اجتماعي في النظام القيمي، فلأول وهلة تبدو المسألة وكأنها انعتاق باعتبار أن الأهالي فقدوا قدرة السيطرة على أبنائهم، إن كان ذلك في البيت أو في الشارع، وفي الوقت ذاته نشهد انحساراً لآليات السيطرة التي كانت تمارسها العائلة تقليدياً دون أن يتم استبدال ذلك بمرجعيات أعلى أو بديلة. وهذه ليست بالضرورة ظاهرة ثورية كما كان ينظر إليها في التراث الأيديولوجي الماوي، حيث نشهد تراجعاً واضحاً في الالتزام بالنظام في جميع مراحل الدراسة بدءاً من المدرسة الابتدائية، وانتقالاً إلى المراحل الثانوية والجامعية. ومن المظاهر الأخرى أن الأحزاب السياسية الجماهيرية، بما فيها الحركات الأصولية، فقدت، إلى درجة كبيرة، قدرتها على السيطرة التنظيمية في صفوف الشبان الناقمين على الرغم من تلفظاتهم الكلامية حول ولائهم لقيادات مجموعاتهم.

وعلى الرغم من مظاهر التشرذم الواسع في النسيج الاجتماعي في المدن الصغيرة، فقد عادت سيطرة العائلة بصورة جديدة لتفرض نفسها على حياة أعضاء الأسرة، واتخذت الصيغة الجديدة لهذه التحولات مجموعة من الأشكال، فكما سبق وأن حدث في أعقاب نكبة العام ١٩٤٨، وكذلك خلال ثورة العام ١٩٣٦، فقد استعان الفلسطينيون بالموارد العائلية من أجل حماية أنفسهم جراء فقدانهم للسيطرة على مجمل العالم المحيط بهم. فبالنسبة للفلاحين، تمثل هذا في إعادة إحياء الأراضي المهملة، أما في سياق حيز المدينة، فإننا نشهد ازدياد الاهتمام بمصلحة العائلة، وتأهيل الموارد، وفي كلتا الحالتين أدى الانقسام الداخلي في عملية تقسيم العمل إلى عودة بروز دور العائلة الممتّدة التي أخذت تستعيد دورها، فخلال الانتفاضتين الأولى والثانية شهدنا الدور البارز لدكان العائلة في المدن مع محاولة إنعاش دور ملكية العائلة من الأراضي في النجاد، والتي كانت مهملة بسبب انتقال القوى العاملة من القرى باتجاه مواقع الإنشاء في المدن.

ومن السابق لأوانه أن نجزم بصورة قاطعة فيما إذا كانت هذه العملية تعني الانتصار النهائي للنظام الأبوي، وذلك لأن انخراط الشباب في العمل بأجر وقيامهم بأنشطة بعيداً عن أماكن سكنهم أفرزت نمطاً من الحياة ونزعات فردية مما قد يكون من الصعب إعادة العجلة إلى الوراء، ولعله من الأدق أن نعتبر هذا التوجه صمام الأمان حيال المستقبل المجهول من التقلبات الاقتصادية التي يحدثها مزيج استمرار القمع الاسرائيلي والقيود المفروضة على حركة الناس بصورة متزايدة.

الخلاصة:

لقد تناولت هنا فكرة أن نهج السيطرة في المدن الصغيرة ناجم عن آليات القمع الاجتماعي نتيجة حجم المجتمع المقيم في المدينة، ما يجعل من الممكن رصد ما يتم اعتباره انحرافاً سلوكياً، ويترافق ذلك مع استمرار دور العائلة الممتدة في تأمين العمل وتلبية الاحتياجات الاستثمارية لأفراد الأسرة. وإلى جانب ذلك، فإن الاتجاهات التسلطية حصلت على دفعة قوية كرد فعل على فقدان البناء التقليدي للأسرة على الأنشطة التي مارسها الشبان من أبناء العائلة خلال الانتفاضتين الأولى والثانية. واستعادت العائلة سطوتها التقليدية من خلال السيطرة على عمليات تزويج الأبناء والبنات على حد سواء. وبمعنى أشمل تم إحياء "الخصال الريفية "في إطار السياق بالمدينة مع تشديد القيود على ما يعتبر "انحرافاً اجتماعياً"، وليس هنالك أدنى شك من أن عملية مواجهة ظاهرة العملاء من خلال التصدي لأنماط السلوك المنحرفة خلال الانتفاضة الأولى، أسهمت في صعود نجم المحافظين الجدد واللجوء إلى الأخلاق الإحيائية. وتمحورت هذه العملية من خلال التقاء دعاة الأصولية الإسلامية مع التيارات الوطنية المحلية في إطار مكافحة الفساد الأخلاقي. وغالباً ما يشار بصورة غير دقيقة إلى أن صعود نجم الأصولية الدينية في المجتمع الفلسطيني يعتبر إعادة لترسيخ التقاليد، ولكنه من الأسلم القول إنه اختراع لتقاليد متخيلة.

ومما يغذي هذا الاعتقاد هو الدعوة الأصولية للمرأة للالتزام بمبادئ الاحتشام في السلوك اليومي وشن الهجوم على سلوكية الطبقة الوسطى في فلسطين، والمتأثرة بالمعايير الغربية، مما يبدو وكأن هنالك تمسكاً بالقيم التقليدية. ولا بد من التنويه أن هذه المعادلة بعيدة عن الواقع. فالأصولية الدينية هي ظاهرة منطلقة من المدن بالدرجة الأولى، وكما أنها تنبذ مظاهر الحداثة، فإنها تعارض كذلك التضامن العشائري والانتماء الديني اللفظي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الكثير من المعايير التقليدية مرفوضة بدرجة لا تقل عن مواجهة أنماط السلوك الغربية. وإذا كانت الفردية العلمانية تجسيداً لكل ما هو شرير، فإن ذلك نابع من كون الأصولية ترد مباشرة من بيئتها المباشرة في المدن على الحياة السياسية الوطنية.

خلال الانتفاضة الأولى بين ١٩٨٧-١٩٩٣ اكتسب هذا الاتجاه قوة دافعة لعوامل سياسية وسلوكية متشابكة، فالحركات الوطنية واليسارية فشلت في الخروج بحل عملي يضع حداً لحالة العناء والبؤس تحت نير الاحتلال، والأهم من ذلك أن اليسار فشل في بلورة وسط ثقافي يتيح المجال أمام الجماهير لتعبئة الفراغ الناجم عن تراجع نظام الدعم التقليدي، وكذلك انحسار دور العائلة الريفية، والتأقلم مع مخاطر طبيعة الحياة مع

المستقبل المجهول في المدينة الكبيرة، وحالة الإحباط التي أصابت عشرات الآلاف من الشبان ممن لم يتمكنوا من الحصول على عمل، وهم على عتبة الحياة، ويضاف إلى ذلك عدم القدرة وعدم المواءمة لإيجاد نماذج يحتذى بها من رجال ونساء للتعامل مع مستجدات التغيير في النظام الاجتماعي. وعلى ضوء هذا الفشل في الاتجاهات التقليدية والعلمانية معاً وعدم استيعاب طبيعة المرحلة، وجدت الأرضية الخصبة لظهور "الحل الإسلامي".

وفي فلسطين فإن ضياع المراكز المتروبوليتانية خلال الحرب شكل ضياعاً للمدينة والبوتقة المدينية بصفتها نتاجاً ثقافياً وارداً من المدن الكبيرة، وبدلاً من ذلك فإن المدن الصغيرة باتت مسرحاً لتشكيل النظام الأخلاقي للمقاومة السياسية، بالإضافة إلى إعادة صياغة المعايير السلوكية. وبهذا المعنى، فإن النظام القيمي في المدن الصغيرة تحول ليصبح المعيار القيمي للمجتمع بشكل عام.

الهـوامش

[1] Philip Benedict (ed), *Cities and Social Change in Early Modern France,* (London), 24-25.

[٢] حسب ما ذكره جوليان بارنس أنه بعد انقضاء عام على نشر رواية مدام بوفاري العام ١٨٥٧، دخلت تقليعة استخدام مقطورة العربات المجرورة بالخيول لممارسة البغاء في هامبورغ، وكانت هذه المقطورة تسمى بوفاري، أو جوليان بارنس، أو ببغاء فلوبير.

[3] Gustave Flaubert, *Madame Bovary,* (translated by Eleanor Marx-Aveling), Everyman's Library, New York 1966, p. 108.

[٤] تقوم زهراء شأنها شأن إيما بوفاري بالانتقال إلى بلدة صغيرة في ضواحي العاصمة (أبيدجان على الأرجح) بصحبة زوجها الجديد ماجد (رواية **حكاية زهرة** – حنان الشيخ) – دار الآداب، بيروت صفحة ٤٢). ويستند ترجيع المكان كأبيدجان في غرب افريقيا على الوصف الوارد في صفحة ٣١ حول النادي الليلي.

[5] Raymond Williams, *The Politics of Modernism,*verso (London, 1989).

[6] Jonathan Raban, *Soft City,* Fontana (London, 1981), pp 157-183.

[7] For a discussion of this phenomenon in Tunisia see Nicholas Hopkins, "Popular Culture and State Power", in Georg Stauth and Sami Zubaida (eds), *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East* (Campus Verlag, Frankfurt, 1987), 225-240.

[8] Shlomo Deshen, "Social Control in Israeli Urban Quarters", in Helen Rivlin and Kathrine Helmer (eds.) *The Changing Middle Eastern City* (Binghampton: SUNY Press, 1980), p. 161.

[9] Ibid., p. 162.

[10] Quoted by Clifford Geertz, "Toutes Directions: Reading the Signs in an Urban Sprawl", in *Internatinal Journal of Middle East Studies,* 21 (1989), 291-306.

[11] F. Khuri, op. cit.

[12] R.L. Singh and R.P.B. Singh (eds.) *Place of Small Towns in India, International Centre for Rural Habitat Studies,* Vernassi (1979), 12.

[13] V.K. Tyagi, *Urban Growth and Urban Villages,* New Delhi, 1987, p. 4.

[14] See URBAMA, *Petites Villes et Villes Moyennes dans le Monde Arabe,* (2 volumes), Tours, 1986. For definitions see especially the contribution of Robert Escallier on the Maghreb, pp. 3-32.

[15] Place of Small *Towns in India,* op. cit., page 12.

[16] Bert Swanson et al, *Small Towns and Small Towners,* Sage Library of Social Research, (Beverly Hills, 1979) 14-15

[17] G. H. Blake, "The Small Town", in Blake and Richard Lawless, *The Changing Middle Eastern City,* London, 1982, p. 210.

[18] Ibid. p. 216.

[19] Jean-Francois Troin, "Petite Villes et Villes Moyennes au Maroc: Hypotheses et Realites", in *URBAMA, op. cit.*, pp. 69-81.

[20] Fred Khouri, "Ideological Constants and Urban Living" in Saqqaf (ed), *The Middle East City: Ancient Traditions Confront A Modern World,* (New York, 1987).

[21] John Gulick, "Village and City: Cultural Continuities in Twentieth Century Middle East Cultures", in Lapidus (ed.) *Middle Eastern Cities,* Berkeley, 1969, 122-158.

[22] *Gulick, ibid.*, 124-137.

[23] See Elizabeth Wilson, *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women,* (University of California Press, Berkeley, 1991).

[24] Khouri op. cit.

[25] ibid.

[26] Khuri, Tents and Pyramids: *Games and Ideology in Arab Culture from Backgammon to Autocratic Rule* (Saqi Books, London, 1990), p 126.

[27] Khuri, ibid., 51-52.

[28] Ibid. 126.

[29] Ibid. 127.

[30] Ibid. 127.

[31] Ibid., 127.

[٣٢] راجع مداخلة سعد الدين إبراهيم حول مدينة القاهرة والوارد كتعقيب لمقالة خوري.

[33] Sami Zubaida, "Components of Popular Culture in the Middle East", in *Stauth and Zubaida* (eds.), Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East (Westview Press, 1987), p. 153.

[34] Ibid.

[35] Ibid., Zubaida elaborates on this argument in his book, *Islam, the People, and the State* (London, Routledge, 1989) pp. 83-98.

[36] Ibid. 14.

[٣٧] تم طرد جميع سكان أسدود من العرب خلال حرب العام ١٩٤٨، بينما نقل من تبقى من سكان مجدل عسقلان بصورة قسرية إلى قطاع غزة خلال العامين ١٩٥٠–١٩٥١ – راجع بيني موريس، ما بعد ١٩٤٨.

[38] S. Tamari, *The Social Transformation of Palestinian Society,* UNCTAD, Geneva, pp. 6-9.

[٣٩] هذا القسم مستمد (مع بعض التعديلات) من الورقة التي قمت بتقديمها في مركز الثقافة الشرق أوسطية بجامعة طوكيو في العام ١٩٨٩ في المؤتمر الدولي حول ظاهرة الحضرية في الإسلام (المجلد الثالث)، وتحمل الورقة عنوان "أصحاب الدكاكين، الباعة المتجولون والمقاومة الحضرية".

[٣٩] (أ) ليش ١٩٨٥ ص ٤٤.

[40] CBS, Statistical Abstract of Israel, l988, and The West Bank Data Project (WBDP), *The West Bank and Gaza Atlas* (Jerusalem, l988),pp. 28-29.

[41] UNIDO, *Survey of the Manufacturing Industry in the West Bank and Gaza Strip,* June l984; WBDP, The West Bank and Gaza Atlas, p. 43.

[42] S. Khayyat, Ramallah: l985 Masterplan (Jerusalem, l985), p. 32.

[43] G.H. Blake, "The Small Town", in G.H.Blake and R. Lawless, *The Changing Middle Eastern City* (London, l982), p. 214-216.

[44] WBDP, *The West Bank and Gaza Atlas,* p. 28.

[45] Shlomo Gazit, *The Stick and the Carrot: Israel's Rule in the West Bank* (Beisan Publishers, Nicosia, n.d.), [Arabic edition], pp. 294-295, 417-418.

[46] Shlomo Khayat, *op. cit.,* p. 32

[47] A relevant historical discussion for the Mandate period of peasant proletarianization without urbanization can be found in Carmi and Rosenfeld, "The Origins of the Process of Proletarianization and Urbanization of Arab Peasants in Palestine", in the Annals of the New York Academy of Sciences, no. 220 (l974), pp. 470-485

[48] Salim Tamari, *Op Cit.*

[٤٩] في حالة مدينة القدس فانهم مهاجرون وافدون من محافظة الخليل.

[٥٠] هذا لا ينطبق على مجرد المدينة، بل كذلك على القرية. راجع مقالة عاطف سعد في مجلة **الطليعة** في ٣١ آب ١٩٨٩ بعنوان "يوميات قرية الزاوية – تحولات اجتماعية ملموسة".

[٥١] ورد هذا في أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها د. صالح عبد الجواد في جامعة باريس، نانتير في العام ١٩٨٦ حول نشوء وتطور "فتح" كحركة تحرر وطني والإشارة إلى مخيم الجلزون (رام الله) ويبنا (رفح)، (الأطروحة غير منشورة بعد)، وكذلك في دراسة روز ماري صايغ "**من الفلاحين إلى الثورة**".

[٥٢] عبد اللطيف البرغوثي.

[٥٣] يمكن مراجعة أطروحة سعاد العامري حول أنواع تدرج وضع المكانة في إطار الريفي (الأطروحة غير منشورة بعد).

[54] FAFO, *ibid.,* pp. 239-241.

[٥٤] (أ) "المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية – بحث في الأوضاع الحياتية" مؤسسة الدراسات الفلسطينية – بيروت ١٩٩٤.

[55] Tamari, "The Soul of the Nation: The Urban Intellectuals and the Fallah"., *in Review of Middle East Studies (London).*

[٥٦] بسام الصالحي، **القيادة السياسية والدينية في الأراضي المحتلة (١٩٦٧ إلى ١٩٩٣)**، دار القدس، رام الله: ١٩٩٣، ص ١٩٢ – ١٩٧.

[٥٧] المصدر السابق ص ١٩٨.

[٥٨] منشور "حماس" الصادر عن سجن عسقلان في أيار ١٩٩١ بعنوان "دراسة عن الأمن – ظاهرة العمالة (صفحة ٥) كما وردت في دراسة صالح عبد الجواد حول "**الموقف النظري والعملي للاتجاهات الإسلامية تجاه العملاء**"، المركز الفلسطيني للدراسات، القدس ١٩٩٣ صفحة ١٤.

[٥٩] (أ) على الرغم من ذلك، فقد خالف المرحوم الشيخ أحمد ياسين هذا الموقف السائد والاعتباطي في مقابلة أجراها العام ١٩٩٣ حول العملاء مع صالح عبد الجواد. "حول موقف حماس من العملاء" ص. عبد الجواد – كراس لا يحمل اسم دار النشر، رام الله.

[٦٠] المصدر السابق، ص ٦٠.

[٦١] المصدر السابق، ص ١٢.

حول البرصى والمجذوبين والأولياء الصالحين

إثنوغرافيا الأصول الجذورية لدى توفيق كنعان وحلقته المقدسية

يمكن اعتبار عملية الفصل التي جرت إبان الحرب في العام ١٩٤٨ بين المصابين بالجذام من العرب واليهود ممن كانوا نزلاء في مستشفى البرصى الواقع في حي الطالبية بالقدس، من أكثر الأمور غرابة في مسلسل الصراع العربي الإسرائيلي كمؤشر على ما آلت إليه الأحوال في تلك اللحظات العصيبة من تاريخ المدينة[١]. وبصورة ما، فإن العملية كانت انعكاساً للوصول إلى الحضيض في وتيرة التشويه المنهجي لصورة الآخر، والفصل العنصري العرقي ما بين الوافدين الجدد من المستوطنين من جهة، والسكان المحليين من جهة أخرى.

وفي سياق المزاج الفكري السائد والمشاعر الشعبية الملتهبة، تبلورت روايتان متناقضتان تناقضاً تاماً لمفهوم الانتماء القومي ومفهوم الحق، بصورة لا تفسح إحداها أي مجال لتقبل الرواية الأخرى، فيما يتعلق بآفاق الرؤيا ووجهة سير الأمور فيما يتعلق بمستقبل البلاد.

مع بداية الأربعينيات، تولى الدكتور توفيق كنعان إدارة المشفى الوحيد المختص بالمصابين بالجذام في فلسطين، ومن المعروف أن د. كنعان كان مرجعاً بارزاً في معالجة البرصى، إلى جانب درايته المعمقة بالإثنوغرافيا والعادات الشعبية الفلسطينية، وإلى جانب رئاسته، لفترة وجيزة، للجمعية الشرقية الفلسطينية، فإنه كان رئيساً للجمعية الطبية الفلسطينية. وفي تلك الأيام، كان الطبيب النرويجي هانسن من مدينة بيرغن قد حقق تقدماً ملموساً في تعقب واكتشاف نمط تكاثر وسير عدوى الجذام، وقام د. كنعان من جانبه بمعاينة العلاج من الناحية الطبية مع مراعاة المقارنة بالمعتقدات والعادات الثقافية الشعبية الدارجة. ونتيجة لذلك، لاحت الفرصة للقضاء نهائياً واستئصال ذلك المرض الذي طالما أرعب

الناس لآلاف السنين، وبات منذ ذلك الحين في عداد الأمراض البائدة مما ورد ذكرها في الكتب القديمة.

وكم من مصاب تعرض عبر العصور للحجر والعزل الكامل والنبذ والمهانة خشية انتقال العدوى الخبيثة. ومن مفارقات القدر أنه في خضم استئصال الجذام، جرى طرد جميع من كانوا مصابين به من العرب مع ٨٠٠ ألف من الفلسطينيين شرقاً، بينما بقي البرصى اليهود في القدس الغربية، وقد أجبر البرصى العرب على السير على الأقدام من الطالبية إلى موقع جديد في سلوان تمهيداً لنقلهم بعد سنوات عدة إلى موقع جبل النجمة في قرية سردا الواقعة إلى شمال رام الله، حيث أسندت مهمة إدارة العملية مرة أخرى إلى د. كنعان.[٢]

ومن النادر الإشارة في هذه الأيام إلى هذه الحادثة، حيث أنه تبدو وكأنها نقطة في بحر توالي الأحداث المترافقة مع نكبة العام ١٩٤٨، ولا يختلف الأمر فيما يتعلق بفضل الدكتور كنعان في استئصال عدوى الجذام، حيث يقتصر الحديث في أوساط منحصرة حول دور كنعان في دراسة عادات الفلاحين الفلسطينيين تحديداً في مجال الإثنوغرافيا.

ومن الجدير بالإشارة أن معظم الأبحاث التي نشرها د. كنعان بين الحربين الكونيتين مع حلقة المعنيين بالإثنوغرافيا الفلسطينية من حوله، شكلت اللبنات الأولى للأبحاث الأصيلة حول الثقافة الشعبية في فلسطين والعالم العربي بصورة عامة. وسنسعى في هذا المجال إلى الخوض في جوانب هذا الفيض من المعلومات حول حصيلة الإثنوغرافيا التي جمعت ودرست من قبل الباحثين المحليين في فلسطين خلال فترة الانتداب.

ومن خلال استخدامي لتعبير "الإثنوغرافيا الجذورية"[٣] وما يرتبط بها من الايدولوجيا المرافقة للبحث عن الأصول الجذورية، فإنني أتوخى تجميع المصادر التي تعزز شرعية التراث الثقافي الفلسطيني (وتحديداً الهوية الوطنية الفلسطينية التي أخذت تتسم بالخصوصية بمعزل، إلى حد بعيد، عن إطار سوريا الطبيعية أو الإطار العربي الأشمل). وفي هذه الحالة، فإن تكوين الهوية المحلية انطلق من تداخل مركب متعدد من الهويات المتتالية التي ألقت بظلالها عبر الحقب التاريخية المتعاقبة، وعلى رأس هذه التداخلات كانت الإشارة إلى "الأقوام" الأخرى، كما وردت في العهد القديم، إن كان ذلك من خلال الحديث عن الكنعانيين أو الفلشت.[٤]

وتم التداول بتعبير "الأصول الجذورية" في الأدبيات بغية الترويج لرؤى تميل إلى نزعة التعبئة الأيديولوجية– المناصرة للقومية المعاصرة. فعلى سبيل المثال، فإن الحديث يدور حول "الحركات الاجتماعية التي تدعو إلى تولي السكان المحليين زمام الأمور في المناطق

المستعمرة، وإيقاظ شعلة الثقافة الجذورية مع التخلص من نير الاستعمار"،[٥] وخلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر، كان المقصود بالبحث عن الأصول الجذورية في شمال أمريكا تتبع سيرة المستوطنين الأوائل (ونادراً ما تمت الإشارة إلى الهنود الحمر في هذا السياق) في مواجهة المهاجرين ممن توافدوا في المراحل اللاحقة، وبخاصة من المهاجرين الكاثوليك.[٦] ومؤخراً استخدم محمود حمداني مفهوم الجذورية إشارة إلى نقطة الفصل في بروز هويات قومية جديدة في مرحلة ما بعد الاستعمار، انطلاقاً من المشاكل الناجمة عن الإثنية في التشكيلات القبلية الأفريقية.[٧]

ومن الملاحظ أن توفيق كنعان وأقرانه لم يستخدموا تعبير "الجذورية" ولم ينظروا إلى أنفسهم باعتبار أنهم ينتمون إلى حركة فكرية معينة. ولا تظهر هذه المجموعة بطابع مقولب ذات سمات محددة إلا في المراحل اللاحقة. كما من الملاحظ أن هذه الجماعة نشرت عصارة إنتاجها عبر منبر رئيسي واحد تمثل في دورية الجمعية الشرقية الفلسطينية التي نشرت أعمالها خلال فترة الانتداب البريطاني نفسه، حيث نشرت تباعاً خلال الأعوام من ١٩٢٠ إلى ١٩٤٨.

ومنذ الاجتماع الأول للجمعية، والذي انعقد في ٢٢ آذار ١٩٢٠، عكس المؤسسون التوجه المستقبلي وأولويات الجمعية. فقد ذكر الأب ميشيل جوزيف لوغرانج الرئيس الأول للجمعية أن الحافز لإنشاء الجمعية جاء استلهاماً من الباحث المختص بالدراسات الأشورية روبرت كلاي الذي اعتبرها أداة من أجل تحقيق "جانب مفيد مما ورد في الكتاب المقدس حول دراسات الآثار في الديار المقدسة".[٨] وقد انعقد ذلك الاجتماع تحت رعاية الكولونيل رونالد ستورز الحاكم العسكري للقدس، الذي سرعان ما قام بتأسيس وترؤس "**جمعية مناصرة القدس**"، بهدف التقريب ما بين المسلمين واليهود والنصارى من أبناء القدس من أجل الحفاظ على الطابع الخاص للمدينة تحت حكومة الانتداب.

وجاءت الدورية لتوفير خلاصة وافية للاهتمامات الفكرية للأعضاء في المجالات التاريخية، وفقه اللغة، وعلم الآثار، والإثنوغرافيا الفلسطينية. وإذا ما أخذنا حصيلة الدراسات التي تم نشرها، فإن الآثار والإثنوغرافيا استحوذت على نصيب الأسد من مجمل الدراسات المتخصصة. ومع أن علماء الكتاب المقدس من الفرنسيين والألمان برزوا كمساهمين رئيسيين في الأبحاث المنشورة، فإن العديد من الباحثين من العرب الفلسطينيين واليهود أدلوا بدلوهم في هذا المجال. ومن جملة من أسهموا في الدورية اليعازر بن يهودا الذي يعتبر واضع اللغة العبرية الحديثة، والذي نشر بحثاً عن اللغة الأدومية.[٩] وأبدى يتسحاق بن تسفي رفيق بن غوريون في حركة العمال الصهيونية اهتماماً في البحث عن التأثيرات الثقافية المتوارثة عن اليهود في القرى الفلسطينية المعاصرة.[١٠]

وفيما يتعلق بأبحاث الإثنوغرافيا في الجمعية، فإن الفلسطينيين العرب ممن أود الإشارة إليهم كحلقة كنعان، كانوا في صدارة المساهمين والأكثر عطاء.[١١] وعلى رأسهم كان بالطبع توفيق كنعان مع إسهاماته البارزة، إلا أنه كان هنالك العديد من الآخرين ممن تركوا معالمهم في هذه الدراسات، ومن ضمنهم خليل طوطح المربي والمؤرخ الذي قام بالتعاون مع عمر صالح البرغوثي بتأليف كتاب **تاريخ فلسطين** (العام ١٩٢٢)، والمعروف أن البرغوثي كان محامياً وناشطاً وطنياً، إلى جانب إسهامه بالعديد من الدراسات حول عادات البدو، والقانون العرفي في دورية الجمعية. ولم يكن أسطفان حنا أسطفان اقل شأناً في تناول مفاهيم التقويم لدى الفلاحين ورصد المواسم الزراعية، أما إلياس حداد، فقد خاض في الجوانب المتعلقة بعادات الانتقام والمنازعات ومفاهيم الضيافة والتربية الشعبية لدى الفلاحين. وباستثناء طوطح الذي كان من أبناء رام الله، فإن جميع هؤلاء الإثنوغرافيين كانوا إما من أبناء القدس، وإما من المقيمين فيها. وعلى غرار ما حدث في العديد من دول أوروبا الوسطى، مثل بولندا، وهنغاريا، والنمسا، وفي الدول الاسكندينافية (وبخاصة فنلندا) قبل نصف قرن من ذلك الزمن، فإن القدس باتت تشكل حلقة فكرية تعتبر أن الفلاحين يمثلون "روح الأمة" ممن لم يتلوثوا بالغزو التكنولوجي والثقافة الغربية.[١٢]

والدافع الذي كان يشغل كنعان وأقرانه بالدرجة الأولى تمثل في خطر قوى الحداثة على تقويض أسس الثقافة الوطنية وجذورها في فلسطين، وتحديداً بيئة المجتمع الفلاحي. واعتبرت هذه المجموعة أن عليها تحمل مسؤولية توثيق وتبويب وعرض وشرح هذه الثقافة المعرضة للخطر.[١٣] وإلى جانب كل ذلك، كان لدى مجموعة كنعان اعتبار آخر لا يقل أهمية، وهذا الاعتبار أوضحه كنعان بنفسه إلى حد بعيد، وتمثل ذلك في أن الفلاحين في فلسطين من خلال عاداتهم الشعبية والأدوات التي يستخدمونها في حياتهم اليومية، يشكلون ثقافة هي عبارة عن حصيلة مجمل الثقافات القديمة المتوارثة في البلاد انتقالاً من الكنعانية إلى الفلشت والعبرية، والنبطية والسريانية الآرامية والعربية. والافتراضات التي خلصوا إليها كانت تتعلق بالأساس في تشخيص قومية الأمة.[١٤] وانطلق اجتهادهم على أساس اعتبار مجمل التصرفات السلوكية والعادات الفلاحية كما تتجلى في الأغاني والأمثال الشعبية والأعراف المتوارثة بمثابة أنماط حياة قد تختلف في اللغة الدارجة والزمان، إلا أنها متشابهة بالأساس.[١٥] وأجمع معظمهم، مسلمين ومسيحيين، على نقاط التشابه الواردة في الأناجيل باعتبار أن العادات الشعبية العربية مستحدثة، وفي الوقت نفسه مستمدة من الرواسب المتوارثة للحياة اليومية كما ورد ذكرها في روايات العهد القديم. ولم تحل الافتراضات الماهيوية دون قيام كنعان وحلقته من الولوج إلى توثيق تفصيلي زخم للإثنوغرافيا مع مقارنة التنوعات المختلفة في التقاليد والعادات الفلسطينية في أرجاء فلسطين. وأتاحت خلفية كنعان العلمية على الدمج ما بين الجوانب الطبية

والدراسات الميدانية للأرياف، حيث قام بجمع المواد الفولكلورية وفي الوقت نفسه تدوين ملاحظاته حول أنماط انتشار الأوبئة وكيفية معالجتها. ومن هذه الزاوية كانت هذه الحلقة مختلفة إلى حد بعيد عن الإثنوغرافيين المعاصرين لهم من كتاب الأسفار الذين سعوا إلى إظهار "الإنجيل الحي" من خلال التقاليد الفلاحية السائدة في فلسطين المستعمرة.[١٦] ومن أبرز هؤلاء الأجانب الأعمال التي حققها كل من غوستاف دالمان، وهيلما غرانكفيست، اللذين عاصرا كنعان والجمعية الشرقية، وأبديا حساسية مشابهة لتعقيدات المجتمع الفلاحي مع بداية القرن العشرين.[١٧] فعلى سبيل المثال، فإن دراسة كنعان لفن العمارة فيما يتعلق بالبيت الفلاحي يعتبر تحفة رائعة في تتبع تطور أنماط البناء مع مراعاة العوامل البيئية والتركيبة الفلاحية فيما يتعلق بالسكن والجوار.[١٨]

خلال عملية البحث عن الإثنوغرافيا الجذورية يظهر تباين جليّ مع رواد انبعاث الفولكلور في مرحلة ما بعد النكبة من الفلسطينيين من أمثال نمر سرحان، وموسى علوش، وسليم المبيض، وجمعية التراث الشعبي الفلسطيني خلال السبعينيات من القرن الماضي،[١٩] فهؤلاء الباحثون المحدثون سعوا إلى اكتشاف جذور الهوية الفلسطينية المعاد صياغتها في حقب ما قبل الإسلام واليهودية على حد سواء في هويات ثقافية كنعانية أو يبوسية باعتبارهما الأصل السلفي.[٢٠] ويظهر هذا التباين من خلال قيام وزارة الثقافة الفلسطينية بتبني الاتجاه الأول من خلال **مهرجان كنعان** في قباطية، بينما تبنى مهرجان يبوس للموسيقى الاتجاه الثاني.[٢١] وفي هذا المجال، أشار الناقد زكريا محمد إلى أن ما يسمى بالإيديولوجية الكنعانية ما هي سوى صرعة أكاديمية لا تمت بصلة إلى الثقافة الجماهيرية:[٢٢]

> نعم، يوجد شيء يمكن أن نطلق عليه اسم "الأيديولوجيا الكنعانية"– يقول زكريا– وهي أيديولوجيا مثقفين، لا علاقة لها بالناس العاديين، ناس الشارع. فالناس العاديون يرون فيها طرازاً من الوثنية وابتعاداً عن الدين. واعتقد أن "الكنعانية" تبلغ ذروتها عندنا الآن. فهي قد دخلت الشعر والفن التشكيلي والصحافة والمهرجانات.
>
> فمهرجان فلسطين الدولي، مثلاً، وضع شعاره طائر "الفينيق" الذي قيل إنه طائر كنعاني. ومهرجان سبسطية الدولي في نابلس، ابتدع هو الآخر ما أسماه بوفود المدن الكنعانية جالباً إيّاها على عربات جميلة. والشاعر عز الدين المناصرة أطلق قبل فترة "مبادرة كنعانية" لإصلاح الحال بين رابطة الكتّاب الأردنيين واتّحاد كتّاب فلسطين.
>
> إنها أيديولوجيا كاملة ومتكاملة. أما أبطالها فهم: بعل، وإيل، وعناة،

الذين أُحضروا من الماضي البعيد كي يكونوا رموز هذه الأيديولوجية، التي خلقها صراعنا مع الحركة الصهيونية.

وعليّ أن أقول إنّ هذه الأيديولوجيا هي أيديولوجيا الوهم، وإنها إن كانت تفيد في بعض الفنون، فإنها أيديولوجيا خاسرة حين تستخدم لإدارة صراعنا مع الحركة الصهيونية. ذلك أن "الكنعانية" توافق، منذ البدء، على الأطروحة الرئيسية للحركة الصهيونية، أي تلك التي تقول بتواصل الصراع – وبالتالي التاريخ اليهودي في فلسطين – منذ أيام مملكة سليمان، وما قبلها.

فالذين يذهبون إلى كنعان والكنعانية، إنما يرغبون في تأسيس وجود لنا سابق للوجود الذي تفترضه إسرائيل لذاتها. فإذا كانت إسرائيل تمتد لألف سنة قبل الميلاد، فنحن نمتد لأبعد من ذلك بكثير، أي نمتد إلى ما قبل وصول العبرانيين القدماء، أنفسهم، إلى فلسطين.

وبهذه الطريقة فنحن نوافق على أن إسرائيل الحالية هي امتداد للعبرانيين القدماء وليهودا وإسرائيل القديمتين. وهنا يكمن الخطأ والخطر. لقد حاربنا طيلة قرن من الزمن لكي نثبت أن الغزوة الصهيونية هي غزوة أوروبية ذات طابع خاص أفرزتها أحداث أوروبية خاصة وصدّرتها إلينا. وكان هذا استنتاجاً صحيحاً وسيظل. لكن "الكنعانية" تلغيه وتضربه في الأعماق.

ومن الملاحظ أن جل الأدبيات الفلسطينية ذات النزعة الإحيائية خلال هذه الفترة تتركز في كونها رد فعل للخطاب الصهيوني والمزاعم المرتبطة بالروايات التوراتية. ويمكن القول إن هذه الاجتهادات التي انتشرت خلال السبعينيات والثمانينيات سعت، من خلال إحياء الرواية اليبوسية الكنعانية إلى أن تنأى بنفسها عن كونها امتداداً للجذور الضاربة في الأرض ظناً منها أن هذا ما يعزز التراث الفلسطيني الأصيل. ومن الممكن القول إنهم قد يكونوا بهذا قد وقعوا فريسة للخطاب القومي اليهودي بصورة تتوافق مع منهجية خصومهم في النظر إلى الأمور. وعلى العكس من ذلك، فإن كنعان ومجموعته لم يتبنوا الكنعانية[٢٣] بل تصدوا للمزاعم الصهيونية حول التراث التوراتي من خلال التشديد على أن المعتقدات والعادات الفلسطينية الشعبية ما هي سوى استمرار مباشر للتراث التوراتي وما قبل ذلك أيضاً.[٢٤]

ومن المفارقات الملفتة أنه في نقاشات سابقة خاضها مثقفون يهود في فلسطين في الثلاثينيات جرى بحث محموم عن الأصول الجذورية للاستيطان العبري في أوساط الصهاينة ومعارضيهم من أتباع جوناثان راتوش ممن اعتبروا أنفسهم امتداداً للكنعانيين. فعلى سبيل المثال، ذكر بوروخوف أحد كبار منظري الحركة الصهيونية أن الفلسطينيين العرب لم يبلوروا هوية قومية خاصة بهم، ومن الممكن استيعابهم في إطار القومية العبرية الجديدة تحديداً لأن الفلاحين، حسب اعتقاده، "منحدرون من سلالة السكان العبريين والكنعانيين مع جرعة خفيفة من الدم العربي".[٢٥]

وتبنى آحاد هاعام الفكرة نفسها، حيث ذكر أن "مسلمي فلسطين هم السكان الأصليون في البلاد ممن اعتنقوا المسيحية مع صعودها واعتنقوا الإسلام مع صعود نجم الإسلام".[٢٦] وهنالك كتابات لكل من دافيد بن غوريون ويتسحاق بن تسفي تعود إلى العام ١٩١٨، حيث ذكرا أن نمط الحياة السائدة لدى الفلاحين الفلسطينيين تشكل شهادة حية معاصرة لما كان عليه اليهود في الفترة التوراتية، ولكن التبعات الأيديولوجية لهذا الموقف باتت تمثل إشكالية في غاية التعقيد، إذ فهم من هذا الموقف أن العرب الفلسطينيين هم في الواقع الوارث الشرعي للحضارات القديمة في البلاد– بما فيها الحضارة العبرية– ما دفع بالمؤلفين أن يتراجعا عن هذا الموقف.[٢٧]

من ناحيته، شدد كنعان، خلال الفترة نفسها، من منظور وطني على أن الإثنوغرافيا الفلسطينية تحمل في ثناياها جوهر الثقافة "السامية". ففي إحدى المقالات التي نشرها في العام ١٩٢٠، يشير كنعان إلى أن مفهوم شياطين الماء هو "اعتقاد شائع" يعم في جميع المجتمعات المنحدرة من الأصل السامي، حيث يدور الحديث حول أن الينابيع والآبار والأنهار الجارية مسكونة بالأرواح.[٢٨] ولدى الحديث عن المنزلة المتردية لوضع المرأة في المجتمع الريفي، فان كنعان يوعز ذلك إلى "ازدواجية العادات المتوارثة فيما يتعلق بالمرأة منذ القدم في الحضارة السامية".[٢٩] واستفاض كنعان في دراسة المعتقدات الدينية وروايات الجان ليثبت أن ممارسة السحر كانت شائعة بين المسلمين واليهود الشرقيين والنصارى على حد سواء،[٣٠] ومن خلال استعراض الازدواجية في ممارسة المعتقدات يصل كنعان إلى الاستنتاج بأن الفلاح الفلسطيني المعاصر هو المستودع الذي ينقل حصيلة الإرث الحضاري المتراكم في البلاد.

> "إن هذا التباين بين الخير والشر، الأسود والأبيض، الملائكة والشياطين، النور والظلمات، والله والشيطان فكرة تعود إلى الأزمنة الغابرة في الديانات السامية، وليس هنالك وسيلة أفضل لتصويرها ممّا يجول في مخيلة الفلاح الفلسطيني في هذا المضمار".[٣١]

وحرص كنعان على الاستعانة بنصوص توراتية، وإلى حد أقل، بنصوص قرآنية لإسناد ملاحظاته حول الممارسات الفلاحية الشعبية. ولم يكن القصد هنا إظهار المفاهيم المشتركة في النصوص التوحيدية بقدر ما كان يرمي إلى التأكيد على الارتباط والتواصل بين الأنماط الاجتماعية والسلوكية في فترة ما قبل الإسلام والحياة الريفية العربية المعاصرة باعتبارها امتداداً مباشراً لما سبق. وفي المحصلة النهائية، فإن الملاحظات الميدانية الإثنوغرافية هي ما وفرت الدليل القاطع لجدية وعمق تحليلاته فيما يتعلق بالمتغيرات الطارئة في سلوك أبناء الريف، بينما بقيت الإشارات الواردة في الكتب المقدسة بمثابة خلفية تاريخية.

مقارنات توراتية مع التراث الشعبي في أعمال أسطفان

ليس هنالك نموذج أفضل للربط فيما بين ما ورد في الكتب السماوية ونمط الحياة الفلسطينية العربية المعاصرة من رائعة أسطفان حول "تقاربات فلسطينية معاصرة مع نشيد الأناشيد".[٣٢] والمعروف أن أسطفان كان عالماً للآثار، وأميناً للمتحف الفلسطيني باعتباره موظفاً في حكومة الانتداب، ويمكن القول إنه كاد أن يكون مغموراً في حلقة كنعان، ومع ذلك فإنه قدم إسهامات في غاية الأهمية في مجال الأنثروبولوجيا الفلسطينية خلال تلك الفترة. وسنتعرض هنا لعملين من مؤلفاته؛ الأول بحثه حول مزامير نشيد الأناشيد الذي ورد ذكره، أما الدراسة الثانية فتناولت ظاهرة الجنون في أوساط الفلاحين الفلسطينيين.[٣٣]

وبصورة جليّة، فإن الدراسة الأولى حول نشيد الأناشيد تتضمن سبر أغوار جماليات اللغة والتذوق الأدبي مع جرأة لافته للنظر في الخلاصات التي توصل إليها في وصفه لمظاهر التعابير الإيروسية في الأدب الشعبي، حيث عقدت مقارنة بين النماذج القديمة والحديثة في وصف الجمال لدى الرجال والنساء في هذه النصوص.[٣٤] ويتطرق أسطفان إلى "التشابه الملفت ما بين القديم والمعاصر إن كان ذلك من خلال التعبير عن الأفكار أو اختيار الكلمات، ما يعكس نضارة وغزارة المخيلة دون أن يخلو ذلك من مشاعر الحسرة في سير الحب والعشق".[٣٥]

وللخوض في هذا التباين، قام أسطفان بتحليل ٧٧ أغنية تعالج مواضيع الزواج والعشق والمجون من المخزون الفلسطيني الشعبي المعاصر، وأغلبها مشتق من بيئة المدن، ثم يقوم بمقارنتها بصورة منهجية مع مزامير نشيد الأناشيد، ويقوم الباحث بعرض الخلفية المشتركة فيما يتعلق بتركيبة القصيدة الغرامية، وفي وصف جمال المحبوب، ثم يعالج الجوانب

المجازية المرتبطة بالنباتات والعطور وصفات الطبيعة في كل مجموعة وما شابه. ومما يزيد من عنصر الإثارة في هذا الاختيار للنصوص الشعبية أنه يعرض قائمة متنوعة من الأغاني الشائعة التي قام بجمعها بنفسها من القدس وضواحيها، وكذلك من يافا والناصرة ونابلس وطولكرم،[٣٦] والنتائج التي توصل إليها الباحث مذهله، فبعكس قصائد الغرام المكتوبة التي ورثناها عن النصوص الكلاسيكية مثل الموشحات الأندلسية، ونصوص الأغاني الغرامية من العصور الوسطى، فإن هنالك تماثلاً عجيباً كما يدعي أسطفان، بين المزامير الواردة في نشيد الأناشيد والأغاني الشعبية الفلسطينية المعاصرة، إن كان ذلك في الشكل أو المضمون أو في التعابير اللغوية المخصصة لوصف المحبوب وبصورة خاصة للمحبوبة:

> "عشقه لها يلهمه بأن يصفها بالعديد من المسميات اللطيفة المعروفة خلال الفترتين (التوراتية والفلسطينية المعاصرة) فهي اليمامة، وقصب المص، والفردوس المفقود، والينبوع المحبوس، والنبع المسدود، ونبع الجنائن، وبئر المياه العذبة. إنه أسير جمالها الخلاب ويراها كاملة الأوصاف ... إنها، بالنسبة له، وردة في جنائن الزهور وفي الوقت نفسه مهرة جامحة تتحلى بالأنفة والكبرياء ... يا لروعة ثدييها المكتنزتين يخرج من عصارتها ما هو أفضل وأشهى من النبيذ، إنها مثل الرمان ونادراً ما تكون على شاكلة حبات العنب. وحسب التعبير الشائع، فان العريس محاط بجسد المعشوقة – بز مخدة وبز لحاف.[٣٧]

ويمضي أسطفان قدماً لمقارنة التعابير المستخدمة في كتاب"ألف ليلة وليلة"، إلا أن المقاربة هنا لا ترتقي إلى المستوى السابق نفسه، فالنصوص الأدبية في ألف ليلة وليلة تقترض مجازاتها من ثقافات أبعد وأكثر تنوعاً.

> "الوجه منوّر مثل القمر، الشعر ناعم والجسم مربرب مثل شقفة الفضة والعاج وطري مثل ليّة الخروف. العيون مكحلة بتسحر وتبهر مثل الغزال. والخدود مثل ضمة الورد والتفاح المزهّر والنمش محلّي الطلة وومضة الأسنان مثل اللولو والشفايف بحلاوة العسل والسكر. والثدي مدور مثل الرمان وأبيض مثل العاج. والصرة بتمّلا فيها كاسة زيت مثل فنجان القهوة والرجلين مثل عمدان الرخام والفخاد مثل المخدات المحشية بريش والقفا مربرب وكأنه ناعم كالرمل".[٣٨]

وفي مجال معين وجد أسطفان فارقاً بارزاً بين الجماليات التوراتية والفلسطينية. فمع أن الموضوع العام في مجموعتي القصائد تتناول الحب المتبادل بين الجنسين، فإن التغني بجمال الذكر غاب إلى حد بعيد في التراث الفلسطيني المعاصر.[٣٩] ففي "نشيد الأناشيد

هنالك تشبيه للذكر بكونه غزالاً أو فحلاً"، فإن هذه الصفات توعز في أيامنا للزوجة علماً بأن الإشارة إلى شجرة النخيل والبلابل مشتركة في كلا الحقبتين والجنسين".٤٠ ولا يقدم أسطفان أي تفسير للقارئ حول هذا التباين اللافت للنظر.

الجنون عند الفلاحين

بعد ثلاث سنوات من دراسة مزامير نشيد الأناشيد قام أسطفان في العام ١٩٢٥ بنشر دراسته حول "الجنون في الفولكلور الفلسطيني"، وفي معرض تطرقه للموضوع التزم الكاتب بالنهج الذي كان سائداً في مجموعة كنعان، أي الربط بين الجذور المحلية ومقارنتها بالجذور التوراتية. ومضى أسطفان في هذه الدراسة إلى مواصلة مفهوم الحب في المخيلة الشعبية انطلاقاً من مزامير نشيد الأناشيد وتوصل إلى الاستنتاج بأن العشق هو نوع من أنواع الجنون. وأورد ٣١ نوعاً من تجليات الإصابة بالمس لدى الفلاحين الفلسطينيين تتراوح من الجنون إلى "اختلال الشعور"، بما تحمله الكلمة في طياتها من الشعر. فالشاعر في التراث الشعبي يعتبر من المعتوهين. وينوه أسطفان في هذا المجال إلى أن الجنون في المفهوم الشعبي هو بمثابة عقاب الخالق لمن يرتكبون أعمالاً شريرة. ويسود الاعتقاد أن من لديه مساً من الجنون هو من تسكنه الأرواح من الجن (الشريرة منها أو الطيبة) وأن العلاج يتمثل في التعاويذ وعمليات طرد الأرواح. وتثير مثل هذه التفسيرات في رأي أسطفان إشكالات وتناقضات على اعتبار أن العقاب الإلهي يفترض أن يكون بمنأى عن الشيطان الرجيم، وبالتالي فإن الأحكام الربانية تقتضي أن تكون بمعزل عن عالم الجن.[٤١]

وحسب سيكولوجية الفلاحين في كتابات المؤلف، فإن أهم أسباب الجنون هو من تسكن روحه الجن عقاباً لانتهاك القيم الأخلاقية وارتكاب الآثام أو الخروج عن الأعراف المقبولة.٤٢ ويتضمن ذلك انتهاك حرمة مقامات الأولياء الصالحين أو قيام الأم بضرب أبنائها على عتبة البيت، وصب المياه إلى خارج المنزل، واستخدام المنشطات الجنسية مع النبيذ، أو إعداد التعاويذ والطلاسم لإلحاق الأذى بغريم ما.[٤٣]

وهنالك ترابط وثيق في المعتقدات الشعبية بين العشق ولوثة الجنون والهستيريا، وهذه مسألة عالجها أسطفان من خلال دراسته للمزامير وأوضحها على الشكل التالي:

> "يعتقد البعض أن ارتباط مشاعر الحب بأية عواطف أخرى مثل الحسرة والحزن والخوف كفيلة بأن تتسبب بالجنون، والشلل هو أحد مظاهر عمل الجن في الناس. ومرض الساعة مظهر آخر من أعمال الأرواح الشريرة مثل الجن الطيار مثلها مثل الهستيريا والاكتئاب والنهك

العصبي. وهنالك عوارض أخرى يسببها الجن غير الجنون المباشر مثل العجز الجنسي عند الرجال باعتبار أن الروح تكون "مربوطة" خلال تلك الفترة".[٤٤]

وساهم كنعان بتحليل العلاقة بين الجنون ومن لديهم مس من الشيطان والأرواح الشريرة في سياق آخر من خلال السلوك الغريب الذي يظهر لدى بعض الدراويش في الطرق الصوفية، فالدرويش هو اقل المرتبات منزلة في تسلسل طبقات الأولياء. وفي العادة، فإنه يبقى مشدوداً نحو مصدر خارجي من الوحي، ما يتركه في حالة نشوة غامرة. وخلال ذلك، فإن الدرويش يكون مأخوذاً ومسلوب الإرادة للدعوة المنبثقة من الخارج إلى درجه أنه يكون شارد الذهن، سارحاً تماماً عن كل ما هو حوله باستثناء الدعوة المنبثقة من داخله. ويهمل الدرويش مظهره الخارجي، ويبدو للناظر بسيط الحال ورث اللباس كالصعلوك.٤٥ وبالتالي فإن استخدام كلمة المجذوب تعكس واقع الحال باعتبار أنه هنالك من "جذبه" فسلب بذلك إرادته وحواسه، ما جعل منه معتوهاً مخبولاً.[٤٦]

وينظر إلى مريدي الطرق الصوفية باعتبار أنه تسكنهم الأرواح الطيبة، ما يقربهم من الخالق وبذلك ينظر إليهم باعتبار أنهم يتمتعون بمزايا فريدة لا يدركها الإنسان العادي. ومع ذلك تبقى هنالك علاقة وثيقة بين الجنون (الهبل) والقدسية. وتعليقاً على ذلك، ذكر كنعان "هنالك نقاط عديدة من أوجه التشابه بين المجذوب والمجنون؛ فكلاهما تسكنهما الأرواح"، وبالتالي فمن السهل اعتبار المخبولين في عداد "الأولياء" في الأوساط الفلاحية الشعبية.[٤٧]

وفي هذه الحالة، يتشابه وضع المجنون بوضع الأطفال باعتبار أن المجنون والطفل يتواجدان "في هذا العالم وفي الجنة". وفي هذا السياق، يذكر كنعان المثل الشعبي الذي يقول إن "حكي الصغير هو حكي الولي".[٤٨] ويمكن أن نضيف هنا أن الأطفال والشعراء في التراث العربي متماثلان بصفتهم يتأرجحون بين القداسة والبساطة، كما يحق لهم ما لا يحق لغيرهم، وبالتالي لا تنطبق عليهم الأحكام السارية، وتتاح لهم فرصة القيام بأفعال ذات طابع شاذ، أو التفوه بأقوال قد لا تكون مقبولة أو مسموحة في الظروف العادية. وبصورة عامة، فإنهم يخرجون عن رتابة الحياة اليومية باستلهامهم طرقاً غير عادية في رؤية الأمور العادية الدنيوية.

عفاريت كنعان:

لا شك أن المجالات التي خاضها توفيق كنعان في دراساته الإثنوغرافية كانت أوسع مدى من المواضيع التي ولجها كل من حداد وأسطفان والبرغوثي، فإن اهتمامه انصب على

تتبع مفاهيم التقوى ومسالك الإيمان في صفوف الفلاحين، وخصّ الكثير من كتاباته في المعتقدات الشعبية السائدة فيما يتعلق بالجن والعفاريت انطلاقاً من منهج تحليلي يرى في هذه الممارسات وظيفة تؤدي إلى التخفيف من التوتر في حياة الفلاح المعرضة للكوارث الطبيعية وغيرها. وتظهر العلاقة وثيقة في دراساته بين الجانب الطبي المنهجي فيما يتعلق بالاعتلالات الجسدية إن كان ذلك في أنماط انتشار العدوى ووسائل المعالجة بالأعشاب وغيرها من ناحية، ومن الناحية الأخرى الجوانب العقائدية في الطب الشعبي إن كان ذلك في اللجوء إلى الجرعات السحرية والطلاسم والتعاويذ وطاسات الرجفة والحجب وما شابه.

وقد انعكست اهتمامات توفيق كنعان على الدوام في إيجاد همزة الوصل بين اختصاصه كخبير للأمراض الجلدية، ودراسته للجذام مع العادات الشعبية الفلاحية في مختلف أرجاء فلسطين. وفي بداية ممارسته مهنة الطب، قام كنعان في العام ١٩١٢ بنشر بحث حول "الاعتقادات حول الشيطنة في الطب الشعبي"،[٤٩] وفي مرحلة لاحقة خاض في البحث لتقصي العلاقات ما بين الديانة الشعبية والسحر والجنون والمعتقدات الخرافية. وقام بجمع مجموعة ضخمة من الحجب والطلاسم وكاسات الرجفة، وفي الغالب كان يحصل عليها كبديل عن رسوم العلاج لمرضاه خلال جولاته المتكررة في أرجاء الريف الفلسطيني.[٥٠] ومن خلال خمس دراسات حول جوانب الدين الشعبي، خرج بنظريته حول القواسم المشتركة التي تميز الفلاح المنحدر من العرق السامي، "**الطفل في المعتقدات الخرافية العربية الفلسطينية**"، و"**الماء وماء الحياة**"، و"**المعتقدات الفلسطينية المعاصرة والممارسات فيما يتعلق بالله**"، و"**النور والظلمات في الفولكلور الفلسطيني**"، و"**الطاسات السحرية الفلسطينية**". وفي العام ١٩٣٠ نشر دراسة تتناول المعتقدات الدينية في أوساط البدو في وادي موسى (البتراء)، حيث وجد تواصلاً مستمراً في عبادة الفحولة منذ الأزمنة النبطية الوثنية انعكاساتها في الممارسات المحلية المعاصرة (أي في الثلاثينيات).[٥١]

ويمكن اعتبار دراسة كنعان حول الأولياء المسلمين ومقاماتهم في فلسطين أكثر أعماله أهمية وتعمقًا في موضوع الممارسات الدينية لدى الفلاحين، وقد نشر هذه الدراسة في أعقاب انتخابه رئيساً للجمعية الشرقية في العام ١٩٢٧.[٥٢] ومن خلال مقدمة الكتاب يتضح بشكل جليّ نزعة كنعان في البحث حول صلة الأصول القديمة بما هو موجود على أرض الواقع، حيث يشير إلى "أن السمات البدائية في فلسطين تتعرض لتغيّرات متسارعة للغاية، ما قد تدفع بها لتندثر في غياهب النسيان. وبالتالي أصبح من الواجب على كل من هو معني بفلسطين والشرق الأدنى والآثار والكتاب المقدس ألا يضيع الوقت في التنادي من أجل جمع كل المعلومات المتوفرة بأفضل وأشمل صورة ممكنة، فيما يتعلق

بالفولكلور والعادات والمعتقدات الخرافية في الأرض المقدسة".[٥٣] ويتطرق كنعان إلى الحديث عن رياح الحداثة التي تعصف بجذور الثقافة الفلسطينية، حيث يميز ما يسميه بنوع من السذاجة "بالثقافة الفلاحية الفلسطينية الصافية لا شائبة فيها" في مواجهة هجمة أوروبية دخيلة و"مصطنعة".

> "إن التغييرات التي تشهدها الساحة المحلية نابعة عن تنامي الضغوط التي يمارسها الغرب على الشرق، ويعود السبب في ذلك إلى دخول الأنماط الأوروبية في التعليم وهجرة الأوروبيين إلى فلسطين والفلسطينيين إلى أوروبا، وبخاصة إلى الولايات المتحدة، وفوق كل شيء نتيجة لتأثير سلطة الانتداب. وبالمحصلة، فإن الجو الفلسطيني البطريركي الذي لا شائبة فيه ببساطته وعفويته على وشك الاندثار أمام الحضارة الأكثر تكلفاً وتصنعاً، ولكن الأقل طبيعية لتحل محلها."[٥٤]

وتبقى اللازمة حول الثقافة الفلاحية الخالصة التي لم "تتغير إلى حد بعيد منذ آلاف السنين" حجر الرحى في مجمل أعمال كنعان والمندرجين في حلقته.[٥٥] ومن الممكن اعتبار هذا النهج نوعاً من الاستشراق من قبل الباحثين العرب ذوي النزعة الجذورية، علماً بأن الأمور تتخذ اتجاهاً آخر إلى حد بعيد لدى قيامه بتحليل التحولات على أرض الواقع فيما يتعلق بالنظام القيمي للفلاحين، وممارساتهم والتغييرات الطارئة كنتيجة للتأثير الحضري النابع من ثقافة المدن".

ويحرص كنعان على ايجاد القواسم المشتركة بين الفلسطينيين اليهود والمسلمين والمسيحيين فيما يتعلق بمشاطرتهم طبقات الأنبياء والأولياء في التراث الشعبي، وغالباً ما يقدسون الولي نفسه في الموقع نفسه (كما هو الحال في حالة الخضر، أو مار جريس أو مار الياس – اليشع). وإضافة إلى ذلك هنالك عادات طقوسية متشابهة في الممارسات الشعبية على الرغم من اختلافها في النصوص الدينية الرسمية على غرار طقوس الاستسقاء في مواسم القحط.[٥٦]

وتعتبر دراسة كنعان المستفيضة حول مقامات الأولياء المسلمين من حيث معالجتها للإسلام الشعبي في فلسطين عملاً تحليلياً مهماً يقوم فيه المؤلف بالربط بين الخلفية الاجتماعية والإقليمية للأولياء وعلاقتها بدورة الموسم الزراعي. ويصل كنعان إلى حد الاستنتاج بأن الديانة الشعبية في فلسطين ليست منحصرة في التقاليد الإسلامية أو اليهودية أو المسيحية، بل هي تسخير للنصوص المقدسة في الديانات الثلاث، بحيث تستجيب للاحتياجات اليومية للفلاحين. وعلاوة على ذلك، فمع أن الأولياء الصالحين لهم مكانتهم في التقاليد

الإسلامية النصوصية، فإنهم بعد أن يواروا الثرى يكتسبون درجة عالية من القدسية في الوجدان الشعبي. ويتفق كنعان في هذا مع كوندور الذي لاحظ بأن الممارسة الدينية للفلاحين تتركز في التقديس الأولي للمقامات، حيث أنهم يولون الاهتمام بالولي الخاص بهم بصفته شفيعهم ويتضرعون إليه بدرجة لا تقل عن تضرعهم إلى الله ورسوله.[٥٧] ويشير كنعان في هذا الصدد إلى أن هؤلاء الفلاحين هم في الغالب ورثاء منحدرين من حضارات محلية سابقة لظهور الرسالات السماوية والديانات التوحيدية حينما كان من الشائع بناء المعابد في الأماكن المرتفعة.[٥٨]

من خلال هذه الدراسة لرموز التعبّد يمضي كنعان ليوضح أن طبقات الأولياء والمقامات المرتبطة بهم كانوا في صلب الممارسة الدينية اليومية للفلاحين، ما حدا بهم إلى الابتعاد عن التفاسير الدينية السائدة في المدن، التي كانت تهيمن عليها الجوانب النصوصية:

> "لقد كان الأولياء في وقت ما بشر مثلنا، عاشوا كما نعيش نحن وجربوا بأنفسهم، بدمهم ولحمهم، كل الكوارث والصعوبات والأمراض وويلات الحياة التي نكّد فيها. كما أنهم على دراية بالخداع والمؤامرات التي يحيكها الناس، وبالتالي فإنهم يشعرون معنا فيما نعاني منه بصورة لا تقل عن الباري. وفي الوقت نفسه من الأسهل امتصاص غضبهم، وبالتالي فإننا نأمل من خلال اتخاذ إجراءات الحيطة أن نتجنب أو نخفف من هول عقابهم. وهذا يفسر إلى درجة ما كيف أنهم اخذوا مع مرور الزمن مكانة الذات الإلهية في الحياة اليومية. وهنالك نذور تقسم باسمهم، وذبائح تقدم لهم، ومعونات تطلب منهم أكثر مما هو الحال عليه مع الخالق. ويتضح هذا بصورة جليّة من خلال الإيمان التي يقسمها الناس والنذور التي يقطعونها على أنفسهم. فالملاذ الأول في الحياة اليومية دائماً لهم [أي للأولياء] بينما نتوجه إلى الله في المناسبات الخاصة جداً".[٥٩]

ومع أن هذا الإقصاء للإله جعل الدين أكثر قرباً واستجابة للاحتياجات الشعبية اليومية، فإن ذلك كان على حساب توريط الأولياء في نزاعاتهم العشائرية المحلية على غرار العصبية القبلية بين قيس ويمن، وانقسام الكون إلى قوى الخير والشر والنور والظلمات وصفات الذكورة والأنوثة. وهذه الجدليات المانوية تقع في صميم النظرة الخلقية في التركيبة السلوكية للفلاح، ومن المفارقات اللافتة للنظر التمييز بين الأولياء "النزقين" والأولياء "طويلين الروح".[٦٠] ففي الوقت الذي يتحلى به الولي طويل الروح بكثير من

الصبر اتجاه المعاصي التي يرتكبها البشر، ويمنحهم فرصة للتراجع عن خطاياهم اتجاه الآخرين واتجاه ربهم، فإن الأولياء النزقين يعاقبون دون رحمة، أو هوادة كل من تسول له نفسه ارتكاب المعاصي أو القسم زوراً أو تدنيس مقام الولي. وهذا التباين يمنح الفلاح قدراً معيناً من المرونة خلال عملية البحث عن الشفيع الكفيل بمعالجة الأمور الطارئة إن كان ذلك بحثاً عن الشفاء من العلل، أو رفع العقوبات الإلهية أو تأثيرات عين الحسود. ويصبح الولي النزق مطلوباً في تحقيق العدالة على وجه السرعة في حل النزاعات المستجدة.

> "إن الأولياء النزقين لا يرحمون المتجاوزين، ويخشاهم الناس ويهابون منهم أكثر من طويلي الروح، فحينما يرتكب أحد ما جريمة مروعة، فإن القاضي يأمره بالتوجه لإجراء القسم في مقام ولي من طبقة النزقين. وحينما يتعرض شخص ما للغبن أو سوء المعاملة والمهانة من قبل شخص متنفذ يحرمه من الحقوق فإنه يتوجه لطلب المعونة من ولي نزق ليعامله بالمثل، ويرد الصاع صاعين بعد أن يدعي على من تسبب له بالظلم".[٦١]

ويوضح الكاتب أن هذا النمط من البحث عن تحقيق العدالة من خلال استدعاء الأولياء النزقين ليست حالة معزولة، بل هي عادة شائعة في جميع جبال فلسطين.

وينوه كنعان أن درجة التنوع الواسع في أنواع الأولياء والتوزيع والتقاسم في مجالات شفاعتهم يمثل استمراراً للعادات الدينية الشائعة في فلسطين قبل ظهور الديانات التوحيدية، ويستند ذلك إلى فكرة وجود صراع متواصل بين طبقة من أنصاف الآلهة. وبما أن الأولياء النزقين ينحدرون من أصول عجمية فإنهم على درجة أقل من القدسية باعتبار أنهم "ورثوا بعض صفات الآلهة المحليين التي سبقت النهج التوحيدي".[٦٢] ويذكر أيضاً أن العفاريت والجن يسكنون بمحاذاة قبور ومقامات الأولياء ويجدر استرضائهم بصورة مماثلة لاسترضاء الأرواح الطيبة. وفي حالة عدم مراعاة ذلك تحدث تأثيرات على مسار الأحداث السياسية في الإطار الأوسع، فعلى سبيل المثال يروي كنعان أن هنالك العديد من الأساطير التي تعزو هزيمة الجيش العثماني وانتصار القوات البريطانية حسب الروايات المحلية إلى عدم مراعاة الجنود الأتراك متطلبات واحتياجات الجن في فلسطين.

الأولياء والمجذوبون

يوضح كنعان بصورة منهجية أن جذور الأولياء حسب العديد من الروايات مستمدة من سير الزعماء والمشايخ المحليين ممن يرقون إلى درجة القدسية بعد وفاتهم، فأصلهم في

الغالب ليس مستمداً من إحياء سيرة الشخصيات المذكورة في الكتب المقدسة أو استمراراً لأنصاف الآلهة حسب المعتقدات الكنعانية، بل إنهم في الغالب من شيوخ القرى ممن تمتعوا في حياتهم بسمعة طيبة وتصرفوا بحكمة في نزع فتيل النزاعات المحلية. وفي بعض الحالات هنالك أولياء ممن كانوا زعماء عصابات في الأحراش والتلال ممن تصدوا ببسالة لغزوات البدو أو المحتلين أو تجاوزات الحكومة المركزية. وبعد وفاتهم تجري عملية استحضار أرواحهم، وهذا ما يفسر كون الأولياء في أغلب الأحوال من الزعماء المحليين دون أن يحظوا بنفوذ إقليمي كما هو الحال عليه مع الخضر (مار جريس) الذي يعتبر حالة استثنائية. فعلى سبيل المثال ينحصر تأثير مار نقولا في بيت جالا، والنبي صالح في القرية التي تحمل اسمه، وستنا الغارة في بيت نوبا.[٦٣] وبالإضافة إلى رفع الظلم وشفاء العلل والأمراض، فإن شفاعة الأولياء مرتبطة بصورة وثيقة مع الدورة الزراعية والحماية من الكوارث الطبيعية، إن كان ذلك في شكل هجمات الجراد أو الهزات الأرضية، أو القحط والأمراض المعدية، واستسقاء المطر والحصول على حصاد جيد.

ويشير كنعان إلى أن هنالك عنصراً آخر في تقديس مقامات الأولياء، ويتمثل ذلك في النزعة إلى عبادة الأجداد. ففي مختلف أنحاء فلسطين، نجد زعماء محليين ممن حظوا بلقب ولي والذي يحمل في طياته مكنونات رب البيت أو العشيرة أو الحامي. وبغض النظر عن انجازات أبناء وأحفاد هؤلاء الأولياء، فإنهم يحظون بمكانة محترمة، وينظر إليهم كشيوخ أفاضل. وبصورة ما، فإن الولي هو بمقام الإله المحلي.

> "لا تنحصر ملكيتهم في قطعة الأرض التي تضم الضريح والمقام، بل إنهم حماة لكل ممتلكات المنحدرين منهم، وهم يشفعون للقرية برمتها. وقد ورثت فلسطين من أجدادها الوثنيين فكرة أن البلاد ليست محكومة ككل من قِبل إله واحد، بل إن لكل بقعة إلهها الخاص بها. وحتى حينما يكون هنالك أكثر من مقام في قرية ما، فإن واحداً منها هو الشفيع الأصيل لتلك القرية. ومن اللافت تطابق هذا الاعتقاد مع التصريحات الواردة في العهد القديم".[٦٤]

وفي نظام تصنيف الأولياء حسب كنعان، فإن التسلسل الاجتماعي في العالم الدنيوي للفلاح يعتمد على طبقات الأولياء والمشايخ. وعلى رأس الهرم هنالك الأنبياء والمرسلون ممن اصطفوا إلا إنه من الصعب إدراكهم أو الوصول إليهم بعكس الشيوخ والأولياء المنحدرين من أسلافهم أو من قريتهم. ومع كامل الاحترام والتقدير للمرتبة الأعلى من طبقة الرسل والأنبياء، فإن ملاذهم يكمن في الأولياء الأقل شأناً من المقيمين في مقام قريتهم فهم الكفيلون بالشفاعة لهم في مواجهة مظالم الدنيا ونوائب الدهر.

ولا يتجلى الأولياء من الأحياء من المنظور الشخصي للفلاح إلا من خلال المريدين من الدراويش المتنقلين من أتباع الطرق الصوفية فحركاتهم وتقاسيمهم تكسر رتابة الحياة اليومية وشظف العيش، ويقال إنه كلما ارتقى الدرويش إلى حالة النشوة من خلال التهليل والرقص وقرع الطبول، فإن روحه تكون محلقة في حضرة الأولياء أو الباري عز وجل، بينما تكون حركته الجسدية آلية مجردة.[٦٥]

ويجدر التمحيص في التعبير المجازي الملائم فيما يتعلق بمفهوم "الحركة الآلية". فهذا المفهوم مستمد من الإثنولوجيا الدينية في النمط التقليدي للفلاح ووجوده رهينة في خدمة الدورة الزراعية من ناحية، وسعيه إلى الاستجابة للمتطلبات الاجتماعية المرهقة من الناحية الأخرى. ويعتبر تحليق الدرويش وانعتاق روحه من خلال عملية الانجذاب بمثابة الجنون أو الأمر الذي لا يمكن أن يدركه المتفرج الخارجي وفي الوقت نفسه يعتبر المألوف العادي على الرغم من أنه يبدو بشكل تمثيلية. بهذه الطريقة يجري الخروج عن العادي والتقليدي ويتم اكتشاف حقيقة جديدة من خلال النشوة والجنون.

عاش كنعان ليشاهد تفكك هذا النظام واندثاره على المستويين الفكري والطبيعي من خلال تشرذم وتشتت الفلاحين الفلسطينيين عبر العالم العربي والمهاجر. والكثيرون استبدلوا أولياءهم الطاهرين الموتى بشهدائهم الوطنيين ممن علا مقامهم إلى درجة القدسية من أمثال محمد جمجوم (الذي قضي شنقاً في عكا)، وعبد القادر الحسيني في القسطل، وعز الدين القسام في يعبد. ومع ذلك، فإن أضرحة المقامات في طول الجبال الوسطى لفلسطين وعرضها بقيت تمارس دورها كمزارات للمتعبّدين المحليين مع نسبة أعلى من الزائرين الإناث بالمقارنة مع الذكور ونسبة أعلى من كبار السن بالمقارنة مع الشباب، فيما يبدو وكأنه استمرار للتحدي المفروض من قبل المساجد المبنية حديثاً التي تلقي بظلالها على ما مضى من نفوذ وتأثيرات لمقامات الأولياء الصالحين.

الإثنوغرافيا الجذورية وما قبل التشكل القومي

يمكن القول إن مجمل العمل الإثنوغرافي الذي حققه كنعان وحلقته اتخذت شكل الوصف الوظيفي للتراث، وتحديداً اعتبرت هذه المؤلفات العادات والتقاليد في الثقافة الشعبية جزءاً من الاستمرارية والاستقرار وترابط الموروث الحضاري إلى أن تعرضت للاهتزاز العنيف نتيجة التدخلات الخارجية، إن كان ذلك من جانب مساعي تحديث الدولة العثمانية، أو القوى الاستعمارية البريطانية أو الحركة الصهيونية. وأسهم بروز الهوية الوطنية الفلسطينية في تقويض الأصول الجذورية المتواصلة والمترابطة في النتاج الحضاري.

وشأنهم شأن نظرائهم الأوروبيين والاسكندينافيين، اعتبرت مجموعة كنعان الفلاح الفلسطيني بمثابة الوديعة التي يكتنز فيها روح الأمة، واعتبروا أن المدينة هي عبارة عن الرياح المعرقلة التي قوضت ذلك التقليد. وعلى غرار ما جرى في التقليد التراثي بأوروبا الوسطى، فإن جانباً كبيراً من الإثنوغرافيا الفلسطينية خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين ركز على توثيق التراث الفلاحي المادي، بما في ذلك الدورة الزراعية وما يترتب عليها، وتخصيص الفسحات المعمارية ونمط البيت الفلاحي، إلى جانب مقامات الأولياء، وتنظيم الحجيج والصناعات الريفية والمهارات المختلفة.

وقد ظهرت دراسات كنعان في بيئة فكرية لها خصائص محددة يمكن اعتبارها في مرحلة ما قبل تبلور القومية الوطنية. واستعين بهذا التعبير إشارة إلى أن التيار القومي الفلسطيني خلال فترة الانتداب كان في طور التشكيل بعد أن انسلخت فلسطين عن الدولة العثمانية بعد هزيمتها وهزيمة سياسة اللامركزية، إلى جانب انفراط عقد هوية سوريا الكبرى، وقد فرض النظام الاستعماري محورين على أرض الواقع، فمن ناحية حدث الانقسام الجغرافي عن بلاد الشام، ومن الناحية الأخرى ظهرت نواة تشكيل دولة تقف بموازاة المشروع الصهيوني في فلسطين. ولا بد من الإشارة إلى أن كنعان وصحبه لم يوجهوا كتاباتهم إلى التيارات الفكرية العربية، ولم يكن منطلقهم قائماً على أساس قومي أو عروبي، حيث قلما نشرت أبحاثهم بالعربية، ومن الواضح أن كونها كتبت في الغالب بالانكليزية وأحياناً بالألمانية، فإن عنوانها كان جمهوراً غربياً يضم الصفوة السياسية في عهد الانتداب، وحلقة أوسع من الباحثين التوراتيين وعلماء الآثار والمؤرخين. وشأنهم شأن جورج انطونيوس في الثلاثينيات، فإنهم كانوا يتصدون للمزاعم الاستعمارية التي كانت تشكك في أصالة الجذور الفلسطينية في البلاد، ويفندون مزاعم الصهيونية التي التقت مع تقليد توراتي غربي يعمل لخدمة الاستراتيجيات الكولونيالية للإمبراطورية البريطانية.

ولم يولِ معظم الرواد الفلسطينيين في تلك الحقبة من أمثال محمد عزت دروزة، وعوني عبد الهادي، وموسى العلمي، وعجاج نويهض، وغيرهم الكثيرين، اهتماماً يذكر بكتابات كنعان وصحبه، حيث كانت لديهم نزعة قومية متأصلة.[٦٦] فبالنسبة إليهم، فإن الحق الفلسطيني في البلاد كان واضحاً وضوح الشمس، وأمراً مفروغًا منه ولا حاجة للخوض فيه أصلاً. وقد اتسعت دائرة المنتمين لهذا النهج في الإطار العربي العلماني الأوسع في فترة ما بعد الحرب والنكبة. ومع موجة إحياء الفولكلور الفلسطيني خلال السبعينيات والثمانينيات أعيدت صياغة الرواية العروبية مع إجراء إعادة تصور لفكرة الأصول القومية (الجذورية)، فعلى العكس من حلقة كنعان فإن الرواية الجديدة تخلت بصورة كاملة عن عقد مقارنة مع العهد القديم، وخاضت في البحث عن جذور القومية بمعزل تام عن التأريخ التوراتي مع تسليط الأضواء على الكنعانيين واليبوسيين والفلشت.

ومع بداية السبعينيات، اتخذت الأمور منحى آخر حينما أصبحت دراسة الفولكلور أداة في عملية المقاومة الثقافية للاحتلال الإسرائيلي والاستيطان. في هذه الفترة، حظيت كتابات كنعان بمكانة مرموقة ترقى إلى درجة القدسية. فخلال العقدين الماضيين ظهرت خمس ترجمات مختلفة لأعماله باللغة العربية مع إشادة بالغة بانجازاته،[٧] إلا أنه قليلاً ما تتم الإشارة أو الاعتراف بانجازات بقية أعضاء حلقته وعلى وجه الخصوص الأبحاث المهمة لكل من أسطفان حنا أسطفان وإلياس حداد.

وتكمن قوة الإثنوغرافيا الجذورية التي عرضها كنعان في التركيز على تفاصيل الممارسات المحلية، والتغييرات التي طرأت مع مرور الزمن (على الرغم من التأكيد على أن العادات الفلاحية بقيت متواصلة على الدوام) بالإضافة إلى تفسير الممارسات من خلال إطارها الاجتماعي الأوسع. وفوق كل ذلك فقد التزم كنعان وأسطفان بأفضل التقاليد الأنثروبولوجية من خلال الدمج ما بين مشاهداتهم المتمحصة في المجتمع الريفي والممارسات الشعبية في المدن مع تحليل وافٍ للرواية الشفوية. وهذا النمط من الربط والتداخل بين النص والمضمون يتجليان بوضوح في دراسة كنعان لطبقات الأولياء ومقاماتهم كما سبق وأن نوهنا إليه، ويتكرر الأمر نفسه مع معالجة أسطفان للأغاني الغرامية الشعبية ودراسة مفاهيم الحب والغرام في المجتمع الفلاحي. وبالمقارنة مع هذا التوجه، فإن الكم الحالي من المخزون الفولكلوري يرتكز أساساً على تجميع التقاليد الشفوية مع الحد الأدنى من الخروج عن المألوف ضمن مسعى واعٍ من أجل الحفاظ على "طهارة" ذلك التقليد. وهذا النهج لا يحمل سوى القليل جداً من المضمون الذي يحتوي على قيمة تذكر. ولعل أحد الأسباب التي تفسر مثل هذا التباين هو تدهور اقتصاد الاكتفاء الذاتي وتغير الأحوال بصورة جذرية في القرية الفلسطينية، بحيث تطرح تساؤلات فيما إذا كانت الأمور قد انقلبت رأساً على عقب مع بدايات القرن الماضي.

والإطار الذي جرى فيه الانبعاث الجديد تزامن مع التحولات الراديكالية في المجتمع الريفي الفلسطيني والعربي بصورة عامة، ويمكن قياس ذلك بمؤشرات منظورة مثل التراجع النسبي في الاعتماد على الزراعة كمصدر للحياة في الريف، وانتقال الفلاحين بمجموعات كبيرة سعياً إلى العمل في المدن، وتغلغل ضواحي المدن إلى البيئة الريفية، وإيجاد أنماط الحياة المختلطة بتأثير من وسائل الإعلام والهجرة والتعليم الرسمي. ونتيجة لكل ما سبق، ظهر توجه لربط المشروع الوطني بدراسة الفولكلور والخروج بمخزون متماثل متناظر من الإثنوغرافيا مع القليل من الربط بالتحولات الاقتصادية الجذرية التي عصفت بالمجتمع الفلسطيني المعاصر. ويبدو هذا واضحاً للعيان من خلال القاموس الموسع الذي نشره المرحوم عبد الطيف البرغوثي في العام ٢٠٠١ حول اللغة العامية

الفلاحية، والذي يعتبر أن هنالك لهجة فلاحية واحدة مع القليل من الاختلافات بين منطقة وأخرى، ويلقى جانباً بالمؤثرات الحضرية والأجنبية.[٦٨]

ولا بد من التنويه إلى أن هنالك نزعة للولوج إلى البحث عن تفسيرات لجذورية معاكسة كرد فعل وأداة لاستخدامها في النضال الوطني دون مراعاة حيز الإشكالات التاريخية وتفاصيلها. فمؤسسة يبوس التي تنظم مهرجاناً موسيقياً سنوياً في القدس عبرت صراحة عن موقفها الإيديولوجي، حيث ورد في منشور قامت بتوزيعه أن "يبوس هو اسم قديم لمدينة القدس ومشتق من اليبوسيين وهم قبيلة كنعانية قامت بتشييد مدينة القدس لأول مرة منذ خمسة آلاف عام قبل أن تتحول إلى ما نحن عليه الآن. وقد قمنا باختيار هذا الاسم رداً على قيام إسرائيل بالإعلان عن احتفالات الألفية الثالثة لمدينة داوود".[٦٩] ومن الواضح أن الاحتفالات كانت محاولة من قبل ايهود أولمرت رئيس بلدية القدس الغربية، حينذاك، للادعاء بالأصول اليهودية للمدينة متجاهلاً الجذور غير اليهودية. وفي غمرة التسرع للرد على محاولات أولمرت لم يتم تقصي الحقيقة التاريخية حول اليبوسيين، حيث تدور الشكوك حول أصلهم ولغتهم وثقافتهم وعلى الأرجح أنهم ليسوا من أصل عربي أو من العرق السامي أصلاً.[٧٠]

يمكن التأكيد على أن حلقة كنعان والرعيل المعاصر من الإثنوغرافيين الفلسطينيين ذوي النزعة الجذورية يلتقيان في الدفاع عن ثقافة "تتعرض للطمس والانقراض"، إلا أن إثنوغرافية كنعان تعاملت مع تقليد حي وعضوي، بينما أنتجت الكتابات اللاحقة نسخة "مخللة" من الإثنوغرافيا ينحصر القصد منها في الاحتفال وتمجيد تقاليد عفا عليها الزمن ومشكوك في وجودها أصلاً. وحتى لو كانت موجودة، فإنها لا تمت بصلة مع واقع الإنتاج الأدبي والإبداعي في العالم العربي اليوم. لقد دارت العجلة دورة كاملة فيما يتعلق بمصير المصابين بعدوى الجذام لدى توفيق كنعان، فقد تم استئصال ذلك المرض المستعصي في فلسطين ومعظم أنحاء العالم، إلا أن الجذام كتعبير مجازي ما زال يلاحق جيل اللاحقين من الباحثين عن الجذور في ركب الإثنوغرافيا، وما زالت البلاد التي سعى كنعان وصحبه للحفاظ عليها بكل بسالة من العفاريت وبركة الأولياء – النزقين والصابرين منهم.

الهـوامش

[١] يود الكاتب أن يعبر عن امتنانه البالغ لريما حمامي عما بذلته من جهد في قراءة مسودة سابقة للنص، والإسهام في تعليقات مهمة حول ما ورد في هذا البحث.

[٢] ليس من السهل إيجاد مصادر قاطعة حول هذه الحادثة التي جرت خلال الحرب، حيث تتركز الإشارة إليها من خلال الروايات الشفوية. وللمزيد من الإيضاح حول المسألة، يمكن مراجعة نشرة "**المقاطعة الجنوبية للكنيسة الموارفية في شمال أمريكا**" في العدد الصادر في كانون الثاني ٢٠٠١، حيث وردت الإشارة لمشفى الجذام مع الفقرة التالية حول حرب ١٩٤٨:

> بعد أن وضعت الحرب الكونية الأولى أوزارها، تولت بريطانيا العظمى إدارة حكومة فلسطين، وقامت بتكليف الشعبة البريطانية للكنيسة الموارفية بتولي شأن مشفى الجذام. وكانت الممرضات تفدن من عمواس، وخلال الحرب العربية اليهودية في العام ١٩٤٨ بقي المشفى في القسم اليهودي في الجهة الجنوبية الشرقية للبلدة القديمة من القدس. وقد اضطر المصابون والعاملون من العرب إلى مغادرة المشفى باتجاه المنطقة التي كان يعزل فيها مرض البرص في الحقبة العثمانية في قرية سلوان. وكانت الخدمات التي عرفتها بعض الممرضات في شرقي القدس غير كافية وغير ملائمة (العناية سابقاً بمرض الجذام في جبل النجمة – نشرة كانون الثاني ٢٠٠١).

للمزيد من المعلومات حول دور توفيق كنعان في القضاء على الجذام، راجع بحث خالد الناشف: "**توفيق كنعان – تقويم جديد**" – مجلة الدراسات الفلسطينية العدد ٥٠ – ربيع ٢٠٠٢، صفحة ٧٧ – ٧٨.

[٣] استخدم تعبير الجذورية ومقابلها الإنجليزي "nativism" إشارة إلى الأيديولوجية والحركات التي تبحث عن أصول القومية المعاصرة في ثقافات محلية غابرة.

[٤] ينوه نيلز ليمشي إلى أن الإشارة إلى كنعان والكنعانيين هي عبارة عن المجموعات غير اليهودية في الرواية التوراتية تمثل إيديولوجية "الآخر" دون أن تنحصر في جماعة إثنية محددة. والكنعانيون في فلسطين لم يكونوا يدركون هويتهم ككنعانيين قبل أن يجبروا على "مغادرة" ديارهم. ورد هذا في البحث حول "**الكنعانيين وديارهم**" في **مجلة دراسة العهد القديم** – الملحق ١١٠ – دار النشر الأكاديمي شيفيلد – ١٩٩٩، صفحة ١٥٢. حيث ذكر المؤلف انه حسب سفر تثنية الاشتراع، فإنه لم يسمح للكنعانيين بالتحرك إلا من داخل إطار إعادة تركيب تاريخهم دون أن يكون بإمكانهم الخروج عن الدور المنوط بهم، وكانوا بعيدين إلى أبعد الحدود عن سكان فلسطين في الفترة التي سبقت الحقبة العبرية. وعلى العكس من ذلك، فإن الكنعانيين كانوا يعتبرون نوعاً من النقيض الإيديولوجي لظاهرة إثنية برزت مع انحصار الرواية التاريخية على النصوص المكتوبة (صفحة ١٦٤ – ١٦٥). ويخلص المؤلف إلى رفض فكرة أن الكنعانية هي ديانة باعتبار أنها كانت أساساً نقيضاً طبيعياً للنصوص اليهودية التي استعانت بتعبير الديانات السامية الغربية لتدمج المعتقدات الدينية الكنعانية واليهودية في بوتقة واحدة. "ومن

الطبيعي رفض فكرة أن سمات ثقافية كنعانية محددة تختلف اختلافاً جذرياً عن مثيلاتها اليهودية". ويتوصل إلى استنتاج مثير مفاده: "أن اختفاء أثر الكنعانيين من العهد القديم يعتبر مؤشراً على إشكالية دراسة العالم القديم للشرق من خلال استخدام تعابير ومفاهيم معاصرة لا علاقة لها بالحقبة التي تدور حولها الأحداث". ولا يلمح المؤلف إلى عدم وجود الكنعانيين كشعب ذي تاريخ وهوية خاصة بهم، بقدر ما كانوا مجموعة النقائض المواجهة للعبريين، مع ضرورة الحرص على عدم اعتماد التشكيلات الإثنية المعاصرة في الحديث عن واقع الأمور في الحقب التوراتية.

[٥] الجذورية أو البحث عن الأصول الجذورية كما ورد في موسوعة كولومبيا– دار نشر جامعة كولومبيا: نيويورك، ١٩٩٥.

[6] Sean Baker, *"American Nativism, 1820-1945"* in are.as.wvu.edu/baker.htm; See also Michael Holt, "Nativism", Abraham Lincoln Historical Digitization Project, 2002 (dig.lib.niu.edu/ps-nativism).

[7] Mahmoud Hamdani, *When Victims Become Killers:* Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rawanda, Princeton Univesity Press, 2002.

[8] JPOS, Vol 1, No. 1, October 1920.

[9] JPOS, Vol I, 113-115.

[10] Itzhak Ben Zvi, *"Historical Survey of the Jewish Settlement in Kefar Yasif",* JPOS, volume V (1925), 204-217.

[١١] إنني أتوخى بعض الحذر في استخدام عبارة "حلقة كنعان"، فمن الواضح أن كنعان كان أكثرهم عطاء وشهرة، إلا أن المجموعة لم تكن مترابطة أو تبرز كمدرسة لها لونها الخاص بها. والقواسم المشتركة التي استند إليها في اعتبارهم حلقة تتمثل في صفات عدة منها أنهم أنتجوا معظم أعمالهم في العشرينيات والثلاثينيات من خلال مجلة الدراسات الشرقية والفلسطينية، معتبرين الجمعية الشرقية الفلسطينية منبرهم الرئيسي، وكانوا في الغالب من هواة الإثنوغرافيا – باستثناء أسطفان الذي كان ضليعاً بعلم الآثار. وبصورة واضحة، كانوا يعتبرون د. كنعان كمرجعهم وقدوتهم، وهذا يبدو واضحاً من كثرة الاستشهاد بأعماله، والأهم من كل ما سبق، فإنهم وجدوا ترابطاً وثيقاً بين حياة الفلاحين وما ورد في الكتاب المقدس وغيرها من المواريث البدائية.

[١٢] لقد سبق وأن تناولت مسألة "اكتشاف" الفلاحين بصفتهم يمثلون مخزون الأصول الجذورية من قبل المثقفين في المدن من خلال الدراسة التي نشرت في المجلد الخامس لدراسات الشرق الأوسط (لندن، ١٩٨٢) بعنوان "**روح الأمة – مثقفو المدن والفلاحون**".

[13] See Tawfiq Canaan, Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine, introduction, p.V.

[١٤] في بعض الحالات، يصور كنعان الفلاحين بصورة اختزالية أزلية باعتبار أنه لم يطرأ تغيير يذكر في حياتهم عبر العصور. ففي العام ١٩٣١، أورد في دراسته حول تأثير الظاهرتين المتناقضتين فيما يتعلق بالطبيعة والنور والظلمات، وتأثير ذلك على حياة السكان الفلسطينيين ممن "لم تتغير أحوالهم البدائية عن أسلافهم قبل ألفي سنة"، وهذا تنويه إلى الكتاب المقدس كما ورد في البحث المنشور العام ١٩٣١ صفحة

١٥ في مجلة الدراسات الشرقية بعنوان "**النور والظلمات في الفولكلور الفلسطيني**". ويضيف قائلاً "إن المصباح الزيتي يصنع بالطريقة البدائية نفسها كما كان الحال عليه قبل آلاف السنين، وقبل خمسة عقود كان هذا المصباح موجوداً في كل بيت ليقوم بالغرض نفسه، كما كان الحال عليه في العهد القديم دون أي تبدل يذكر".

[15] Tawfiq Canaan, *"Introduction",* to Mohammedan Saints and Sanctuaries, The Syrian Orphanage Press, Jerusalem, 1927.

[١٦] يمكن اعتبار أقدم وأشمل دعاة "الإنجيل الحي" من خلال صفحات "**حولية جمعية الاستشراق الفلسطينية**" التي كانت تصدرها تلك الجمعية، حيث ظهرت مقالات لكل من ماكاليستر وزوجة القنصل البريطاني جيمز فن حول عادات الفلاحين الفلسطينيين.

[١٧] كان غوستاف دالمان وهيلما غرانغفيست معروفين جداً في حلقة كنعان، وقد جرت مراجعات عدة لأعمالهما في مجلة **الدراسات الشرقية الفلسطينية**، وبخاصة أعمال دالمان في المجلدات الخمسة "**حول العمل والعادات في فلسطين**" الذي تمت مراجعته في العدد ١٤ من المجلة في العام ١٩٣٤، و"**ظروف الزواج في قرية فلسطينية**" لغرانغفيست في العدد ١٢ للعام ١٩٣٣، وكذلك في العدد ١٧ العام ١٩٣٧.

[١٨] توفيق كنعان، "**البيت العربي الفلسطيني – العمارة والفولكلور**" مطبعة دار الأيتام السورية، ١٩٣٣.

[١٩] يمكن مراجعة أعمال باحثي الفولكلور الفلسطيني في موسوعة الفولكلور الفلسطيني لمؤلفه نمر سرحان، المجلد الأول صفحة ١١٦ – ١٢٢ في الطبعة الثانية التي صدرت عن مطبعة البيادر بعمان العام ١٩٨٩. وتتضمن المراجعة شرحاً وافياً عن كنعان وأعماله. ويمكن اعتبار سليم عرفات المبيض أكثر الإثنوغرافيين قرباً إلى كنعان في فترة ما بعد العام ١٩٤٨، فمن خلال مؤلفه الذي ظهر بعنوان "**الجغرافية الفولكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية**" فإنه يعيد جذور الحياة الفلاحية المعاصرة في المناطق الجبلية إلى الحقبة البيزنطية والآرامية، بينما يربط الأنماط الموجودة في المناطق الساحلية بالجذور المصرية القبطية، وبخاصة في المجالات المتعلقة بالبحار وركوبها. (القاهرة، مفوضية الكتاب المصري، ١٩٨٦) صفحة ٢٦١ – ٢٨٤. ويعتبر المبيض أول من استخدم تعبير"القارة الصغيرة" من أجل التنويه إلى التعددية الهائلة الموجودة في المناطق المختلفة في الطوبوغرافيا الفلسطينية – انظر صفحة ١٥.

[٢٠] راجع محمد أديب العامري، عروبة القدس.

[٢١] زكريا محمد، صحيفة **الأيام** نيسان ٢٨، ١٩٩٨، وسليم تماري (قيد النشر) "**الحنين البرجوازي والمدينة المهجورة**".

[٢٢] زكريا محمد، **الأيديولوجية الكنعانية** – "**ديك المنارة**"، مواطن، رام الله ٢٠٠٣ صفحة ٣٢–٣٣.

[٢٣] هنالك ثمة رسالة ادعى توفيق كنعان بأنه أرسلها إلى الحاكم العسكري للقوات البريطانية في القدس عشية إعلان الانتداب البريطاني وإدراج وعد بلفور في سياق مفاده أن فلسطين لا ينبغي أن تكون ملكاً للعرب أو اليهود، بل له ولعائلته باعتبارهم المنحدرين مباشرة من آل كنعان، وهي بالطبع لفتة ساخرة ولكني لم أجد أثراً لها.

[24] ited in Y. Shavit, *The New Hebrew Nation:* A Study in Israeli Heresy and Fantasy, Frank Cass, London, 1987, p. 122.

[25] Shavit, ibid.

[26] Shavit, ibid.

[27] See Meron Benvenisiti, *Sacred Landscape:* The Buried History of the Holy Land Since 1948, 62-63, and Yitzhak Ben Zvi, She'ar Yashar. Jerusalem, 1966, p. 422-423 (in Hebrew). The Earlier work is David Ben Gurion and Yitzhak Ben Zvi, *Eretz Israel in the Past and in the Present* (1918-in Yiddish cited by Shavit, ibid.

[٢٨] ولاحقاً يورد مايلي: "إننا نعلم بان الكواكب التي تتحكم بكل ما هو خير وشر تنقسم من قبل جميع الشعوب السامية منذ القدم وما زالت تنقسم من قبل الفلسطينيين إلى الكواكب الطيبة والشريرة".

[29] Canaan, "Unwritten Laws Affecting the Arab Women of Palestine", JPOS, vol XI, 1931, p. 203.

[30] Canaan. *"Arabic Magic Bowls"*, JPOS, XVI. 1936, p. 79.

[31] Canaan. *"Haunted Springs"*, p 156.

[32] Stephan H. Stephan, "Modern palestinian Parallels to the Song of Songs", J. of the Palestine Oriental Society, Volume 2, 1992: 199-278.

[33] 32- Stephan H. Stephan, *"Lunacy in Palestinian Folklore"*, JPOS, vol V, 1925.

[34] Palestinian Parallels, Op. Cit., p 199.

[35] Ibid.

[٣٦] أسطفان، صفحة ٢٢٤، حيث جمع المؤلف بعض الأغاني من سوريا ومصر والقليل من العراق، وينوه أسطفان إلى اختلاف البيئة الثقافية التي تفرق بين العادات الواردة في العهد القديم والفولكلور الفلسطيني المعاصر، حيث يقول: "بصورة واضحة ليست هنالك أية أغنية في المدن يمكن اعتبارها أصلية كما هو الحال عليه في مزامير نشيد الأناشيد. والتمييز النسبي في أدبيات الغناء الشعبي في فلسطين المعاصرة بالمقارنة مع فترة العهد القديم يعود، بطبيعة الحال، إلى التمازج المعاصر بين اللغة والثقافة مع محيطها المباشر، بينما كانت فلسطين القديمة منحصرة من خلال اختلافات اللغة، ما حال دون التفاعل الوثيق مع أناشيد الجيران". ثم ينتقل إلى تناول نقطة قد تجعل وجهة نظره أكثر ارتباطاً بالحديث الجاري حول الجذورية حينما يذكر "إنه لا ينبغي المغالاة في التركيز على التباين والخصوصية بعد اكتشاف مجموعة الأغاني الأشورية الغرامية التي تحمل أوجه تشابه واضحة مع مزامير نشيد الأناشيد، وبخاصة لأن ميك أثبت أن هذه المزامير تحتوي على قصائد منقولة من طائفة تموز" (المصدر السابق).

[٣٧] المصدر السابق، صفحة ٢٠١ – ٢٠٢. لم أورد هنا نماذج مما ورد في العهد القديم من مزامير وتشابه ذلك مع مجموعة الأغاني المرددة حالياً التي أشار إليها الباحث.

[38] Ibid.,p. 218.

[39] Ibid., p. 199.

[40] Ibid., p. 203.

[41] Lunacy, p. 2 (see also footnote 4).

[42] Ibid., p. 5.

[43] Lunacy, p. 6-7.

[44] Lunacy, p. 7 In much of this medical treatment Stephan refers to earlier works by Canaan.

[45] Tawfiq Canaan, 1927, p. 311.

[46] Ibid., 310.

[47] See ibid, footnote 5, page 312.

[48] *Al Kulliyah,* Beirut, part 1 3/5 (March 1912) 1-12; part 2 3/6 (April 1912).

[٤٩] وجدت هذه المجموعة من الحجب والطاسات مكانها الدائم في مجموعة كنعان بجامعة بيرزيت. وقد نوه إليها من خلال كتيّب "**يا كافي يا شافي – مجموعة حجب توفيق كنعان**" الذي أشرفت على تحريره وسام عبد الله – بيرزيت ١٩٩٩. راجع تحديداً القسم الذي أسهمت به جيزيلا هيلميكي بعنوان "**الحجب والطلاسم**" صفحة ٢٧ – ٣٥.

[50] Studies in the Topography and Folklore of Petra, JPOS, IX, 136-218; X: 178-180; later published as a book by Bayt al Maqdis Press, Jerusalem, 1930.

[٥١] مطبعة دار الأيتام السورية ١٩٢٧، وقامت وزارة الثقافة الفلسطينية بإعادة الطباعة بالعربية، رام الله ١٩٩٩.

[52] Muhammadan Saints, p V.

[53] Ibid.

[54] Ibid. p. VI.

[55] Ibid. p. 219.

[56] Muhammadan Saints, p. 280.

[٥٧] المصدر السابق، ويتطرق ايضاً الى الاولياء الذكور والاناث في التراث العهد القديم صفحة ٢٣٧.

[58] Ibid.

[59] Ibid. p. 246.

[60] Ibid. p. 247.

[61] Ibid. p. 254.

[62] Ibid. p. 267.

[63] Muhammadan Saints, p. 310.

[64] Ibid. 312.

[٦٥] يمكن اعتبار عمر صالح البرغوثي الوحيد الذي جمع ما بين التيارين في كتاباته حيث كان يسهم بصورة نشطة في مجلة **الدراسات الشرقية الفلسطينية** وكان صديقاً حميماً لتوفيق كنعان ومعارضاً عنيدا لدور آل الحسيني في الحركة الوطنية. راجع مذكراته التي ظهرت في بيروت العام ٢٠٠٢ بعد وفاته بعنوان "**مراحل**".

[٦٦] ظهرت مقالات كنعان تباعاً في مجلة التراث والمجتمع الذي تنشره مجموعة الفولكلور الفلسطيني منذ العام ١٩٧٤ من خلال **جمعية إنعاش الأسرة** بالبيرة، وقام كل من موسى علوش من رام الله، ونمر سرحان خلال عمله في الأردن بترجمة هذه المقالات التي وردت في موسوعة **الفولكلور الفلسطيني**. وقامت جامعة بيرزيت بإصدار بحثين ظهر احدهما العام ٢٠٠١ من خلال الكتاب **حول الحجب** والآخر.

[٦٧] في مجلة أبحاث بيرزيت العام ١٩٨٣، وقامت وزارة **الثقافة الفلسطينية** بنشر ترجمة **لكتاب الأولياء والمقامات** برام الله العام ١٩٩٩ مع مقدمة مسهبة حول كنعان لحمدان طه. وللأسف لم تتم ترجمة أي من الدراسات التي كتبت بالألمانية حول الطب الشعبي إلى العربية والانكليزية.

[٦٨] عبد اللطيف البرغوثي – **قاموس** المفردات العامية، جمعية إنعاش الأسرة، البيرة ٢٠٠٠.

[٦٩] "**لماذا اخترنا اسم يبوس**" – نشرة المهرجان الدولي للموسيقى – القدس (لم يرد التاريخ).

[٧٠] **يبوس**.

الذاكرة الخائنة

العودة الموتورة إلى فلسطين

القصة المكبوتة

تدفقت شهادات النكبة في الذكرى الخمسين بوتيرة أربكت الراوي والمستمع. الراوي لأنه بقي صامتاً دهراً من الزمن ثم أطلق القصة المكبوتة التي منعه الألم المتراكم من البوح بها حتى الآن. وأربكت المستمع لأنه لم يعرف كيف يفسرها حتى الآن: أهي غضب من الله، أم تقاعس الذات في مواجهة العدو؟

شهادات النكبة اختلفت نوعياً عن الإيحاءات الأخرى للذكرى: مسيرة المليون منظمة حزبياً وجماهيرياً، والأشعار والخطب صيغت للمناسبة، والأفلام واللوحات مصنوعة (أحياناً بذوق وأحياناً بدون)، والمحاضرات والمقالات تفكك الحدث ثم تعيد صياغته ضمن حيثيات الزمن الراهن– فتعيد تفسير الماضي في ضوء الحاضر. أما الشهادات فيستعيد المعاصر الحدث كما عاشه – أو هكذا يخيل له– بعد ثلاثة أجيال من النكبة وكأنه حدث البارحة. لا نص ولا أرشيف. فهو عفوي بالدرجة الأولى لا تشوب عفويته إلاّ إحاطة الراوي بالجمهور وأدوات التسجيل.

يتميز صاحب الشهادة في رواية أحداث النكبة عن صاحب الخطاب الفكري ببساطة، وبعده عن عالم المثقفين والسياسيين.[1] معظم أصحاب الشهادات أناس عاديون شاركوا الأحداث من هامش المجتمع: سائقون، مقاتلون، مخاتير، شيوخ، تجار ... الخ.

الطابع السائد لرواية الشهادة هو التشديد على الطابع الدرامي للحديث، وكأن الحرب نفسها وما تلاها من تهجير لا تحوي الدراما الكافية. الحصار، مجابهة العدو، القتال، المذابح، الاستشهاد، النزوح– هي محور السرد. إليك نموذج نمطي من هذه الأحداث الدرامية، وكأن الحرب نفسها وما تلاها من تهجير لا تحوي الدراما الكافية. الحصار،

مجابهة العدو، القتال، المذابح، الاستشهاد، النزوح،–هي محور السرد. إليك نموذج نمطي من هذه الروايات:

> "... بعد انتهاء فترة التدريب في سوريا دخلنا إلى البلاد عن طريق جسر ألنبي. ثم توجهنا إلى يافا عن طريق الرملة ثم اليازور. تجمع منا ٢٤٠ مقاتلاً في العجمي في أربع سرايا. في تل الريش شاهدنا مناوشات عديدة. من تل الريش انتقلنا إلى المنشية حين بدأ الوضع في التدهور. أذكر مجموعة متطوعة يوغسلافية كانت معنا من ضمنها ثلاثة نصارى انتحروا في جامع حسن بك، حيث أطلق كل منهم النار على زميله. بعدها طلعنا أنا وموسى الكتن، الخبير في المتفجرات، من المنشية إلى العجمي مرة ثانية، ومنها إلى دوار سلمة. عندما حاولنا الانسحاب رفضت السيارات أن تأخذنا بسلاحنا، ونحن رفضنا أن ننسحب بدون سلاحنا إلى أن أمّن الإنجليز خروجنا بقافلة ضمت ٢١ مقاتلاً. ثم عدت إلى سلواد، حيث التحقت بالمقاتلين. كان آخر منظر شهدته هو خروج أهل يافا باللنشات والمواعين إلى البواخر المنتظرة في عرض البحر".[٢]

الغائب هنا هو نسيج الحياة اليومية الذي يؤطر هذه الأحداث ويفسر معناها. الافتراض كما يبدو هو أن ما هو عادي فهو بديهي ولا يحتاج إلى استرجاع. مرة تلو الأخرى يحاول المثقف المنظّم لهذه الروايات أن ينكش الذاكرة العتيقة نحو هذا النسيج الغني الذي يغلف اللحظة الدرامية، ويضفي عليها أبعاد التفسير الضروري، فيرتطم بحاجز من الاستغراب، أو الإنكار أو النسيان.

تحولات الرؤيا

بإمكاننا الآن –وقد تسلحنا بمعرفة ما سيجري بعد أن جرى- أن نستشف التحولات التي اجتاحت الوجدان الفلسطيني في الشتات بأرض فلسطين ومفهوم العودة المتغير.

- في حقبة الشتات الأول ١٩٤٨(–١٩٦٧) برز مفهوم العودة إلى فلسطين بشكل مطلق وارتبط برؤيا مجردة لتحرير الأرض. يتشخص هذا الحلم/الرؤيا بلوحات تمام وإسماعيل شموط المتمحورة حول "الفردوس المفقود" "وأعراس البيارات" – جمدت من خلالها تناقضات المجتمع الفلسطيني في لوحة رعوية (pastoral) تمت استعادتها في الذاكرة الجماعية لتجمعات اللاجئ الفلسطيني في المهجر

العربي. أبرز سمات هذه الرؤيا هي علاقة معذبة بين الشتات الراني إلى العودة وبين الوطن السليب. أما أهل الوطن الذين صمدوا على أرضهم، فقد تم تغييبهم بحركة سحرية، وكأن مجرد بقائهم في فلسطين كان صدفة لا يمكن التفكير بها.

- في فترة الاحتلال الثاني (١٩٦٧-١٩٩٠) أعيدت صياغة العلاقة بين الشتات والداخل (الضفة والقطاع) "وداخل الداخل" (فلسطين٤٨)، بحيث تحول الفلسطينيون الصامدون على أرضهم إلى أبطال مجردين مفعول بهم غير فاعلين، إلى أن انفجرت أحداث يوم الأرض في الجليل، فحولت هذه العلاقة وارتقت بها إلى صيغة أصبح فيها الباقون في أرضهم عنصراً متكافئاً مع "أبطال العودة" في الشتات.

انتهت هذه العلاقة بصياغة جديدة بعد إنشاء السلطة الفلسطينية واتفاقية أوسلو. هذه العلاقة تجسدت بعودة مركز الثقل في صنع القرار الفلسطيني والهوية الذاتية لشعب فلسطين من الخارج إلى الداخل، وتبلورت بتهميش الخارج بعد سنوات من تهميش الداخل.

تمحور مع هذا التحول السياسي/الديموغرافي مفهوم العودة إلى فلسطين من رؤيا تحررية مطلقة هلامية اصطدمت برؤيا سياسية "واقعية" محدودة الإمكانيات، مليئة بالتناقضات. جوهر هذا التوتر نتج عن إمكانية العودة/الزيارة الفردية إلى فلسطين واستحالة تطبيقها جماعياً ضمن شروط معادلات القوى بين إسرائيل والفلسطينيين.

مما خفف وطأة هذه العودة المترددة المحدودة إلى فلسطين ظاهرتان:

الأولى: هي "اكتشاف" الوجود الفعلي لأهل فلسطين القابعين في أرضها. وجود شعب حي له أفراحه وأتراحه ترعرع في الأرض ونما فيها- له نسيج اجتماعي خاص به، وله همومه اليومية وأدبه وفنه. هذا الوجود استعاد تواصله الإشكالي مع مجتمع الشتات الذي بدأ يعترف بوجوده- ولكن بالكاد.

الثانية: هي ممارسة "العودة الزائرة" (إن جاز التعبير) من قبل الجيل الثالث للنكبة- وهو جيل عاش النكبة في مخيلة- الآباء والأجداد دون أن يعاصر مجتمع فلسطين في حياته إلا كتجربة كولونيالية (في الضفة والقطاع)، أو اجتياح عسكري (لبنان)، أو غياب للحياة اليومية الطبيعية (الغربة العربية).

العودة الموتورة

في العودة الموتورة إلى فلسطين في صيف ١٩٩٤ بدأت سلسلة من مراجعات الذات لدى لفيف من المفكرين/المناضلين هي أشبه بإعادة صياغة الهوية. كلٌّ من هذه الحكايات٣ بدايات حذرة في مراجعة النفس لأطروحات العودة الكلاسيكية. كل واحدة تمر من غربال السيرة الذاتية إلى الاصطدام بأرض الواقع الجديد، وتنتهي بتعميم- هو أشبه بتحليق الطائر الذي لا يعرف أين سيرسو.

غسان زقطان يشير إلى الوطن وكأنه النفي الجديد (نفي المنفي ص١٤١-١٤٥). يعود إلى قريته زكريا التي أصبحت "كفار زكريا" ويحاول في مشاهداته استرداد ذاكرة الآباء:

> "لم تكن زكريا تشبه وصفها على الإطلاق، ولم يكن التل مذهلاً كما كان في الوصف، ولم يكن اليهود الذين يتجولون في الطرق هناك على علاقة بالمكان، ثمة مسافة تفصلهم عنه. حركة الجسد ... الكتفين تحديداً. وبدا لي أنهم خارج كل ما يحدث تماماً...، قلت شيئاً لم أعد أذكره الآن. لم أتخلّ عنها. ليس لي أن أفعل ذلك ولا أمتلك الحق في التخلي، تلك معرفة أكثر تعقيداً من عربة الحنين التي حملتني إليها، أو بالضبط الغربة التي حملتني إلى أبي".

وحين يعمم زقطان في هذه الشهادة يرتد إلى أمثولة الخروج من الأندلس:

> "أصبحنا الأندلسيين الجدد، وبدا الأمر مناسباً تماماً. لقد اختار النص لغته ومقارباته ومنفاه. فجأة تبدو "عودتنا" مثل خيانة بيضاء لكل هذا، للمنفى وللنص ولفكرة الأندلس التي سكنا في أرضها عقوداً طويلة. وبدون مقدمات كان علينا أن نسترد حقيبتنا ونذهب. لقد أخرجنا "العودة" من أندلسيتنا في حين أننا لم نجد الأندلس بعد!".

ثم يشير إلى انهيار مفهوم القداسة في تصور الأرض الموعودة:

> "القداسة هنا إشكالية أخرى تماماً في مواجهة قداسة "الآخر" الذي لا يمكن نفيه من المشهد. أو نفي قدرته على تعميم مقدسه الخاص، وجَعله جزءاً من المشهد العالمي المعاصر. لم أكن مقتنعاً في أي يوم أن المقدس إلى جانبنا. كان الآخر قد رتب أسطورته وأعاد تكوينها وعنصريتها ،وبدأ يهبط بها على قرانا وبلداتنا وطرقنا مثل طبق فضائي

> هائل قادم من ميثولوجيا مجاورة وغير مرئية. بينما أسطورتنا تنهار وتفكك على الأرض بفعل الزمن والنسيان واليقين الضيق الذي وهد (زقطان، ص ١٤٤-١٤٥).

تحتل صنمية الوطن هذه (fetishism) الحّيز الأوسع في مخيّلة الشاعر زكريا محمد، إلاّ أنه بعكس زملائه يقرر أن لا يفلسف الأمور ويختار الحوار الأدبي لمعالجة تناقضات اللحظة، ثم يضعف لوهلة ويطلق آهة:

> "كنت أظن أنني سأضاعف أصنامي في الوطن ومراياي. إذ ما هو هذا الوطن؟ ما هي إلا قطعة الأرض التي تبقت لنا. إنها قطعة من حجر.
>
> أرض جبالٍ وتلالٍ
>
> أرض حجر وصخر
>
> أخذوا الساحل، أبقوا لنا الحجر. لا، لم يبقوه. إننا نحاول أن نجعلهم يبقوه. وماذا نفعل بالحجر؟ نضع فيه صرخاتنا على الأقل"(زكريا محمد، **العظم والذهب**، ص ١٣٧).

أما حسن خضر، فيهاجم النرجسية الفلسطينية التي رفعت مفهوم العودة إلى مصاف الدين. ويدعو إلى استعادة "تطبيع" الحياة اليومية في روتين الممارسة. "ما عشناه في الفترة السابقة كان زمن ثقافة الطوارئ وفقط تحويل لاجئين إلى شعب. والمشكلة الآن هي تحويل الشعب إلى كينونة طبيعية، وليس إلى طفل معجزة (حسن خضر،"هل كنت هنا؟"- صفحة ١٢٤). هذا البحث عن "الكينونة الطبيعية" يرى أن قضية الثقافة قد انتقلت أخيراً "من التماهي مع وطنٍ مؤمثل، إلى الاشتباك مع وطن من لحمٍ ودمٍ، أي من الأيديولوجيا إلى الواقع"، وهو انتقال يستوجب عند الكاتب التخلي عن أوهام "الوطن السليب". يقول: "لا توجد إمكانية لإعادة إنتاج الوطن كفردوس مفقود. الوطن بين اليدين. مفتت ومشوه وينتظر الخلاص. ولدينا هوية في طور التشكيل، سيسهم في توسيع مساحتها كل متر ننتزعه من الاحتلال، وكل طريق نبنيه، وكل كتاب نطبعه، وكل امرأة نعتقها (كذا!)، وكل نافذة نفتحها في حياتنا المثقلة بالهواء الراكد، وكل قرار نقره في حقل التنظيم الاجتماعي والسياسي وحقوق الإنسان. "واضح هنا هوس الكاتب بالتطبيع مع الذات قبل التطبيع مع الخصم".

ولعل أكثر العائدين سلاماً مع نفسه هو مريد البرغوثي. ربما لأنه الوحيد من بينهم الذي لم يلجأ أو لم تلجأ عائلته من فلسطين الساحل. وهو في الوقت ذاته أقساهم على نفسه

في مراجعة الذات. "كيف نفسر اليوم"– يقول البرغوثي في **رأيت رام الله** – بعد أن كبرنا وعقلنا، إننا في الضفة الغربية عاملنا أهلنا الذين طردتهم إسرائيل من مدنهم وقراهم الساحلية ... أهلنا الذين انتقلوا اضطراراً من جزء من الوطن إلى جزئه الثاني وجاءوا للإقامة في مدننا وقرانا الجبلية، سميناهم لاجئين! سميناهم مهاجرين!" (**رأيت رام الله**، القاهرة، ١٩٩٧).

عودة مريد إلى فلسطين هي عودة مبتورة إلى دير غسانة. والقدس هي استعادة لذاكرة الحواس والطفولة ("تلك اللذاذة الغامضة عندما تلامس أجسامنا المراهقة، أجسام السائحات الأوربيات في سبت النور، نشاركهن ظلام كنيسة القيامة ونرفع مثلهن، الشموع البيضاء التي تنيرها. هذه القدس العادية، قدس أوقاتنا الصغيرة التي ننساها بسرعة لأننا نحتاج إلى تذكرها، ولأنها عادية كما أن الماء ماء، والبرق برق، كما ضاعت أيدينا صعدت إلى الرمز" (مريد البرغوثي، **الإقامة في الوقت**، ص ١٥٦). فقط انطلاقاً من كبت القرى الجبلية يجد الفلسطيني أيروسة في أجواء المدينة المقدسة!

المأساة عند البرغوثي هي ليست النكبة وإنما ضياع المدينة. "الاحتلال أبقى القرى الفلسطينية على حالها وخسف مدننا إلى قرى" (صفحة١٥٨). في النهاية يحافظ الكاتب على فلسطينيته في المخيلة ويعود إلى أرض الميعاد في القاهرة.

الباقون والمقتلعون

في الجدال الحالي حول معنى النكبة ومعنى العودة يتداخل السياسي بالوجداني. فطالما بقيت الخطوط واضحة بين الشتات والوطن كان الخطاب الفلسطيني حول العودة أيضاً واضحاً ونقياً ومجرداً. أما الثمن الأساسي لهذا الوضوح والنقاء، فهو –كما أسلفنا– استثناء أهل فلسطين الباقين من خطاب التحرير. أما الآن وقد عاد بعض الشتات، وأنشأ هذا البعض سلطته في الضفة والقطاع، فقد اختلط الحابل بالنابل، أو بالأحرى اختلط العائد بالباقي.

سأستعرض هنا طبيعة هذا الإشكال من خلال مداولات حادة حول معنى النكبة ومعنى العودة في سجال مشحون خاضه ويخوضه أبناء مدينة يافا في الشتات في الوطن. تعود أهميته أولاً لمركزية مدينة يافا في ثقافة فلسطين قبل الشتات، وثانياً لأنه يختزل طبيعة هذه العلاقة الجديدة بين المهجر والوطن.[٤]

في مجموعة من الشهادات التي اجتمعت في منبر إلكتروني يناقش مفهوم العودة إلى يافا واستعادة ما حدث في نكبة ١٩٤٨. تضمنت هذه الشهادات عدة رؤى متداخلة –وأحياناً متناقضة– للتجربة الفلسطينية.

فهو يعالج تجربة الاغتراب الداخلي للفلسطيني الذي بقي في يافا، وتجربة العائد إلى يافا عودة فردية رفضت الاعتراف بما حدث، وأخيراً تجربة المثقف المغترب (فعلياً وذهنياً) لمحاولة إعادة صياغة ما حدث.

تتداخل في هذه التجارب رؤية الآخر ومحاولة فهم ذاتيته:

- عتاب أهل يافا المقيمين فيها للعائدين الذين أهملوا واقع مدينتهم– وخلدوا ذكراها المجردة.
- محاولة اللاجئ الفلسطيني استعادة ماضيه من خلال فهم الواقع الجديد.
- رؤية الآخر اليهودي/الإسرائيلي والدخول معه في علاقة جديدة– المحتل المغتصب من ناحية، والجار الممكن التعايش معه من ناحية أخرى.

يتضمن هذا الحوار/الرؤيا علاقة الصيغة المحلية لشعب فلسطين. هذه المحلية التي تراجعت في خضم اختزال التجربة الجماعية للنكبة وأضاعت خصوصيتها.

بإمكاننا هنا أن نميّز بين تجارب ثلاث مجموعات يافاويّة عايشت النكبة من مواقع وأزمنة مختلفة:

المجموعة الأولى: تتميز بكتابات الجيل الأول الذي عاصر النكبة، يحاول فيه أن يستعيد رؤيا المدينة قبل السقوط– وهي ذاكرة استيعادية، تستبعد التناقضات وتحاول جاهدة العودة الذهنية إلى الفردوس "المفقود". المواضيع التي تحتل الذاكرة الجماعية لهذه المجموعة هي:

- الحنين إلى ماضٍ لن يعود، ومحاولة استحضارها من خلال لقطات عذبة في حياة المدينة– النبي روبين، المناسبات الاجتماعية، الحياة اليومية [راجع **عطر يافا**، تحرير هشام شرابي وامتياز ذياب].

- صياغة النسيج الاجتماعي للحياة اليومية، وهي صياغة رعوية جامدة، ترتكز إلى سجل توثيقي للعائلات "الأصلية" للبناء الجغرافي للمدينة في خارطة لا إدراكية تنكر كل التغيرات التي حدثت منذ لحظة السقوط (النكبة) [حنا ملك، **العلائلات اليافية**].

● فهم ما حدث؟ هنا نجد التفسيرات (والمبررات) التاريخية لسقوط يافا ضمن الملحمة الكبرى لسقوط فلسطين. يركز أصحابها على الجو الذي ساد المدينة في الثورة وفي بطش الإنجليز لأهل يافا وبطولة المدافعين عنها على الرغم من "تخاذل" القيادات العربية [راجع يوسف هيكل، **أيام الصبا**، وأحمد دجاني، **مدينتي يافا**].

المجموعة الثانية: هي مجموعة الرعيل الثاني من جيل النكبة وهو جيل عاش حياة المدينة في مخيلة الآباء– وحمل معه أعباء الغربة، وحاول أن يستوعب تجربة النكبة من خلال تجربته للاحتلال الإسرائيلي وحرب ١٩٦٧. يختلف هذا الجيل عن جيل النكبة في أنه زار المدينة وعاين وقعها الجديد وتحول المدينة من "عروس فلسطين" إلى "محششة إسرائيل".

الصيغة التعبيرية الرئيسية لهذا الجيل– هو "الحنين المضاد" تتمثل في العودة الزائرة إلى يافا وتبدأ في البحث عن البيوت الضائعة، وتنتهي بمحاولة يائسة لاستيعاب ما حدث. النبرة التي تتسم بها كتاباتها هي السخرية في إطار المحبّة لأصحاب الفردوس المفقود– أي لرؤيا جيل الآباء.

تقول سميرة في استذكار علاقتها مع عائلتها:

> "كنت في الرابعة عشرة عندما زرنا عمي المقيم في اليونان. بسبب ما– علمت فحواه فيما بعد– كانت أمي وهي من عائلة غير يافيّة – تتشاجر بصمت مع أبي. عندما وصل الحديث إلى البيارات العديدة التي خسرتها العائلة في يافا تدخل عمّي– وهو لا يدري تاريخ العائلة كما رواه أبي لأمي وصحيح الرواية: "لم يملك جدك يا حبيبتي أية بيارات في يافا، فقد كان تاجراً في الحسبة وليس ملاّك بيارات."[٥] عاشت أمي عشرين عاماً من زواجها وهي تغني أمجاد العائلة وبياراتها اليافية، أما أبي فلم يستحوذ على الجرأة ليخبرها الحقيقة".

وفي لوحة أخرى في دوار الساعة، يزور شاكر المولود العام ١٩٤٥ في يافا محل شلومو المغربي لبيع الأسطوانات والأشرطة الشرقية. وعندما يسأله شلومو عن مكان ولادته يقول شاكر "في العجمي". "غريب، لأنني قدمت إلى يافا من المغرب وسكنت في يافا في السنة نفسها – أليست هذه مصادفة" لا أظنها مصادفة – يقول شاكر – ويضيف بأدب "تستطيع أن تقول إنها عملية تبادل!". فتح شلومو فمه بدهشة ثم ظل يكرر الكلمة ".... تبادل تبادل"، إلى أن استوعب بلحظة واحدة معنى التعبير ثم مغزاه وصرخ بصوت عالٍ ..."تبادل" ثم ابتسم، وهز رأسه بحزن.[٦]

المجموعة الثالثة: هي المجموعة المغيبة من أهالي يافا الذين بقوا فيها، وصمدوا بعد نزوح أهلها عنها – أو لجأوا إليها من مناطق الشمال بحثاً عن العمل. صوت هذه المجموعة يكاد لا يسمع –على الرغم من السجل الحافل لنضالات لجان عرب يافا ورابطتهم. ومن المفارقة أن يختار جيل النكبة أن يتغاضى عن واقع يافا الحالي وأحوال أهلها عند زيارتهم للمدينة– على الرغم من لقاءاتهم المستمرة مع سكانها الحاليين. هناك عدة تفسيرات لهذا التغييب المعتمد:

- يسمح التغييب للعائد أن يتغاضى عن الواقع الحالي المزري ليافا وتفاقم حالات الفقر، والانحراف الذي يتعارض مع "ماضي يافا المجيد" كما يريد أن يحياه ابن النكبة في مخيلته وتصوره عن المدينة.

- إن الغالبية من سكان يافا العرب، لا يشكلون استمرارية لسكان يافا وعائلاتها التي جلت عنها العام ١٩٤٨، وبالتالي لا يرى الزائر/العائد استمرارية في الوجود السلالي بين المدينة التي هجرها أو هّجر منها، وبين سكانها الحاليين، إلاّ ربما بشكل رمزي مجرد.

- إن معظم بقايا سكان يافا العرب الذين صمدوا فيها ينتمون في معظمهم إلى شرائح عمالية مهمشة لا يرى فيها إلا ظلالاً لأمجاد يافا الضائعة.

هذا التهميش في رؤيا المهاجرين لواقع يافا الحي هو بالذات ما يستفز أبناء يافا الحاليين ومفكريها غضباً على جيل النكبة. ولعل أفضل من عبر عن هذه المفارقة هو اندريه مزّاوي الذي تصدى من موقعه لمواجهة ما يراه في بؤس الكتابات النوستالوجية لأهالي يافا في المهجر.[٧]

تتلخص مآخذ مزاوي على جيل النكبة العائد/الزائر في النقد التالي:

أولاً: إن صورة يافا في كتابات جيل النكبة تنعكس بصورة جرداء مثالية لا يوجد بها مفارقات اجتماعية أو صراع.

ثانياً: إن صورة يافا المستعادة محصورة بنمط حياة بضع عائلات من التجار وأصحاب البيارات والمهنيين، ولا نرى فيها أية سميات للحياة الشعبية أو حياة البحارة وأعمال الميناء – إلا كلوحة خلقية لغرض إظهار طبيعة الاحتفالات الموسمية مثل (النبي روبين). في هذه المجال، يستعيد مزاوي ادعاءات أحمد زكي الدجاني حول النسيج الاجتماعي ليافا:

> "معظم سكان يافا كانوا ينتمون إلى عائلات معروفة وعريقة، وهي عائلات تبوأت مكانة رفيعة في حياة المدينة الاقتصادية في التجارة،

> والملكيات الزراعية وفي خدمة الجهاز الإداري أو القضائي للدولة. ولم يكن في يافا طبقة من الفقراء باستثناء العمال الموسمين الذين قدموا إلى المدينة في سوريا ومصر للعمل في الزراعة، أو خدمات البلدية مثل رصف الشوارع، وما إلى ذلك" (أحمد زكي الدجاني ـــ **مدينتنا يافا**، ص٦٩).

الظاهرة نفسها نراها في تذكرات هشام الشرابي (**عطر مدينة**) التي تقتصر على حياة النوادي والمدارس الخاصة والحياة الليلية للطبقات الوسطى في المدينة (**عطر مدينة**، ص١٤).

ثالثاً: يأخذ مزاوي على كتابات جيل النكبة الاحتمال الكامل والمعتمد للوجود اليافيّ في مدينة يافا المعاصرة. والمثال البارز على ذلك هو كتاب **عطر يافا** لهشام شرابي الذي احتوى على مقابلات مع ٥٣ شخصاً من مهجّري مدينة يافا في عمان والقاهرة وبيروت، دون أن يشمل أية مقابلة واحدة مع سكان يافا الحاليين، أو رؤيا لواقع المدينة المعاصر، وكأن المدينة ماتت مع هجرة أهلها العام ١٩٤٨.

رابعاً: يتعرض الكاتب لذكريات جيل النكبة في تبريرهم وتأريخهم لعملية اللجوء. ففي مراجعته لمذكرات الدكتور يوسف هيكل- آخر رؤساء بلدية يافا- يلاحظ لجوء الرئيس إلى عمان في أيار ١٩٤٨ عندما أصبحت المدينة محاصرة من قبل القوات الإسرائيلية، بحجة الحصول على الدعم والإمدادات من الأردن، مسلماً مفاتيح الأمور إلى مساعدين إداريين- دون أن يعود إلى المدينة بتاتاً- معرضاً المدينة بذلك لعملية الاجتياح. ولو بقي في المدينة - حسب رأي الكاتب - لاستطاع أن يتفاوض مع القوات الإسرائيلية بصفة رسمية - كزعيمها المنتخب- وفي أضعف الحالات كان باستطاعته الإبقاء عليها كمدينة مفتوحة - مجنباً إياها عمليات النهب والسلب الذي تعرضت إليه عند اقتحامها [مزاوي ص ١٨-٢٠، هيكل - **يافا في عطر مدينة**، ص ٥٥-٥٦]

يقول الكاتب في هذا المجال:

> "في استرجاعه أحداث سقوط يافا بعد أربعين عاماً من الحدث، اعتبر هيكل أنه من اللائق أن يأمر موظف بلدية صغير (وجاهل) بعدم ترك المدينة ومنصبه، وفي الوقت نفسه يسمح لنفسه ولكبار موظفي البلدية اللجوء إلى خارج فلسطين، وترك كل شيء خلافهم، بغض النظر عن مسؤوليتهم الرسمية كرؤساء منتخبين للحفاظ على مصلحة المدينة في كل الظروف" [مزاوي، صفحة ٢١].

يبدو لي أن نقد المزاوي لهيكل هو في الواقع نقد غير مباشر لسلوك الطبقة الاجتماعية التي هجرت المدينة إلى مصيرها المحتوم في ربيع ١٩٤٨ دون أن تعي جسامة التبعات المتأتية عن هذا الجلاء. وعندما تستعيد ماضيها السعيد في المدينة لا تربط بين أسلوب حياتها العبثي قبل النكبة وبين الانهيار السريع الذي جابه المدينة عندما اختارت أن تغادر المدينة. وأخيراً، فهي تتصرف وكأن في غيابها عن المدينة في الواقع هو موت المدينة الفعلي. فلا أثر للمدينة المتبقية أو سكانها في مذكرات هذه الشريحة إلاّ كخلفية للبكائيات على الأطلال التي نراها في العديد من مذكرات أصحابها. المهمة الملحة على جيل ما بعد النكبة في رأي هذا الاتجاه النقدي، هي استعادة صورة الماضي كاملة، في كل تناقضاتها وفي شموليتها للرواية الشعبية، لما حدث وليس فقط في استجلاء الصورة الرومانسية الرعوية كما تتخيلها هذه الشريحة المتميزة من مهجري المدينة. وفي هذه الاستعادة يجدر بنا أن نحافظ على الاستمرارية مع واقع يافا المعاصرة وحياة ونضال سكانها العرب، وعلاقاتهم مع سكانها اليهود الجدد والقدماء.

بينما اتفق مع المزاوي في الكثير من نقده للنوستولوجيا اليافية – أو الهوس اليافيّ – كما يسميه موسى البديري، فإنه ينزع أحياناً إلى توجيه رؤياه النقدية إلى الهدف الخاطئ. ففي محاولته لإبراز دور يافا المعاصر وسكانها المتبقين وشرعية وجودهم في ظل الحكم الإسرائيلي، يبدو لي أنه يقوض شرعية الذاكرة الجماعية لنخبة يافا التي اختفت مع أحداث النكبة. أما الرؤيا الشائعة التي تقول إن هذه الذاكرة الجماعية هي ذاكرة برجوازية، فهو غير مقنع. فالكتابة الاسترجاعية في العالم العربي هي بحكم الخلفية الاجتماعية والثقافية لأصحابها غالباً ما توجد في مذكرات الطبقة الوسطى. ولكن النكبة بالطبع دمّرت حياة جماهير الشعب من مزارعين وعمال وصناع في الوقت نفسه، وربما بمقدار أكثر من إصابتها لبرجوازية يافا وفلسطين.

إن غياب صوت الأناس العاديين من تاريخ الذاكرة الجماعية هو غياب مدوٍ – ومن مهمة الباحثين الجدد أن يعطوه المنبر والأدوات الملائمة لاستعادته والتعبير عن تجربته، ولكنه من الخطأ أن نستثني ونخفف من معاناة مثقفي ومؤرخي الطبقات الوسطى في خضم غياب الأصوات الأخرى.

ثانياً: يبدو لي أن هنالك افتراضاً ضمنياً عند الكاتب حول قدرات نخبة يافا – وبالتالي غيرها من مدن فلسطين – في الحفاظ على تماسك وثبات سكانها في إطار الهجمات العسكرية للقوى اليهودية. كما أنه يتغاضى عن حجم اللاتكافؤ بين قوتها وقوة العدو. ولو سلمنا جدلاً أن باستطاعة هذه النخبة/أو جزء منها البقاء والدفاع عن المدينة – والتفاوض بالنيابة عن سكانها، فما الذي يضمن أن مصيرها كان سيختلف عما حدث لها في الأيام العصيبة التي تلت احتلالها – بل عن مصير مدن أخرى في فلسطين اختار عدد أكبر من أصحاب الأمر فيها البقاء؟

ثالثاً: إن الاستعادة الرومانسية لواقع فلسطين قبل ١٩٤٨ ليست بالضرورة رؤيا برجوازية – وإنما هي رؤيا هروبية نجدها في كتابات المثقفين الراديكاليين كما نراها في رواية أصحاب البيارات. نراها في أعمال شموط الفنية، وفي كم هائل من السير الذاتية والاستذكارات الروائية عن قرى ومدن فلسطين في رؤياها قبل ٤٨. نراها في "غربة الراعي" لإحسان عباس، وفي "برقوق نيسان" لغسان كنفاني. ولعل أبلغ دليل على ذلك هي مجموعة الدراسات عن القرى المهدمة التي تهدف إلى توثيق واقع هذه المواقع قبل زوالها عن الخريطة – وفيها نرى عالماً رعوياً انسجامياً نقياً لا يشوبه الصراع أو التناقضات. هو فعلاً الفردوس المفقود. وهي جميعاً تقريباً دراسات أبعد من أن تكون رؤيا نخبوية أو خطاباً لأصحاب البيارات[٨]. خلاصة القول هنا هو أن الذخيرة النقدية يجب أن توجه للخطاب نفسه، وليس إلى الخلفية الاجتماعية لأصحابه.

أخيراً، بدأت الكتابة عن فلسطين والنكبة تنحى نحو الاستعادة الموزونة لتاريخها. بالنسبة إلى يافا بدأت هذه الاستعادة متعثرة في المحاولة الجادة للجيل الأول أن يدوّن تجربته المرّة بالدقة التي توخاها بأنها صادقة. ولم يستطع الكاتب إلاّ أن يتخيلها من خلال عدسة النوستالوجيا حتى يستطيع أن يتحمل تبعات ما حدث له ولها.[٩]

أما الجيل الثاني، فقد عانى الأمرين من العبء المضني لتجربة النكبة ومن غربة الهجرة. ونرى في تعرضه لذاكرة الآباء نقداً لاذعاً لهزيمتهم التي جروا إليها جيل الأبناء.

أما الجيل الثالث فقد تحرر – أو هكذا يبدو – من الغربتين – غربة المنفى وغربة الذات – فعاد يستكشف الماضي بروح العالم المتجرد النهم، غير عابئ بتبعات الحقيقة ولو انهالت صخوراً على رؤوس أجداده.

من هذا الجيل تنبعث اليوم رؤيا استعادة تاريخ المدينة العثماني، وما بعد العثماني بكل تعرجاته وتناقضاته، وهو بالدرجة الأولى تاريخ حداثة فلسطين – ببعديها الشامي والعثماني. منذ أن خطط الوالي أبو نبوط شوارع وسكك وسبل وجوامع ومباني يافا العامة، إلى خروج جيوش بريطانيا من ميناء حيفا وبعدها. تاريخ يافا هو تاريخ التقاء أوروبا بفلسطين من خلال بعث حضارة متوسطية نضرة، جذبت إليها العمال والتجار والكتاب والقضاة والمغامرين من جميع أنحاء فلسطين وسوريا ولبنان. هو تاريخ المسرح الفلسطيني، والصحافة الفلسطينية، ونقابة العمال، والحزب السياسي. وفي القضاء على حيويتها هذه في الأيام الحالكة من شهر أيار العام ١٩٤٨، قضت الحركة الفلسطينية على روح الحداثة والانعتاق في الجسم الفلسطيني إلى ٣ أجيال خلت. فهل آن الأوان لانبعاث هذا الجسم وتلك الروح؟

الهـوامش

[١] تأتي هذه الانطباعات من خلال حضوري للقسم الأكبر من نشاطات النكبة في آذار ونيسان وأيار ١٩٩٨ في منطقة رام الله والقدس وبيت لحم. ولعل أبرز هذه النشاطات ما قام به مركز خليل السكاكيني في رام الله، ومركز الفن الشعبي في البيرة، والجامعات المحلية.

[٢] شهادة الحاج حسيين عبد الرحمن الحلمي من سكان سلواد. مركز خليل السكاكيني ١٩٩٨/٥/٢.

[٣] بدأت مجلة **الكرمل** في نشرها في ربيع ١٩٩٧ ("شهادات"–**الكرمل**، رقم٥١) ثم استمرت في صيف ١٩٩٨ (**الكرمل** رقم ٥٧/٥٦–"ذاكرة المكان....مكان الذاكرة")– راجع تحديداً شفيق الحوت "يافا: مدينة العناد"، حسن خضر"، الغربة، محمد علي طه "زمن الطفولة الضائعة"، إلياس صنبر "العودة إلى الزمن".

[٤] بإمكان القارئ مراجعة هذا الجدل عبر منبر إلكتروني يديره السيد هيثم صوالحة والدكتور اندريه مزاوى وعنوانه الشبكي www.yafa.org

[٥] المنبر الإلكتروني www.yafa.org (سميرة تروي حكاية عائلتها).

[٦] المصدر ذاته، (تبادل).

[٧] أندريه مزاوي، "ذكريات وذكريات مضادة: إنتاج، إعادة إنتاج، وتفكيك قسم من الذاكرة الفلسطينية حول يافا"، (الأصل بالإنجليزية)، محاضرة غير منشورة قدمها المؤلف في ندوة حول يافا (MESA–سان فرانسيسكو، كانون الأول، ١٩٩٧) جميع الاقتباسات هنا مترجمة عن الإنجليزية (س. ت).

[٨] راجع مجموعة "القرى الفلسطينية المهدمة"– مركز التوثيق والأبحاث، جامعة بيرزيت.

[٩] المقصود بـ"الجيل" هنا هو الإشارة إلى الاتجاه السائد في كتاب هذه المرحلة. ولا شك أن هنالك مؤلفين تميزوا واستطاعوا تجاوز روح المرحلة التي عايشوها. أذكر منهم من جيل النكبة جبرا إبراهيم جبرا (اتجاه أدبي عروبي) وغسان كنفاني (اتجاه ثوري إنساني).

قهوة البحارة في يافا المعروفة بقهوة الحاج ابراهيم البواب. "المقهى الوحيد الموجود داخل ميناء يافا، يقع على سطح وقف دير الأرمن تحت الفنار بقرب رصيف الميناء. كانت مقراً لجلوس ريّاس وبحرية يافا منذ مطلع القرن العشرين، وانتقلت القهوة في منتصف العشرينات الى سطح مخازن البرتقال المطلة على الميناء مباشرة، وقد اغلقت بعد إضراب ١٩٣٦".

المصدر علي حسن البواب - موسوعة يافا، الجزء الثاني، بيروت ٢٠٠٣، الصورة: كوهلير ١٩١٤

موسم النبي روبين - يافا ١٩٣٤

تميز موسم النبي روبين عن موسم النبي موسى بكونه احتفالاً ساحلياً وحضرياً بالدرجة الأولى. ويبدو من الأدبيات التاريخية أن الطابع الديني كان يطغى على الجانب الدينيوي حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أن الممارسات الدينية كانت مختلطة بطقوس شعبية. ويعتقد بأن موسم النبي روبين هو من بقايا طقوس الآله بعل التي كان يحيها الفنيقيين "احتفاءاً بزواج مياه النهر الحلوة بمياه البحر المالحة".

مصدر الصور: شولتون - يافا الجميلة ١٩٣٥، ماتسون - ١٩٣٢

باب الخليل - القدس ١٩١٩

باب الجديد - القدس ١٩١٩

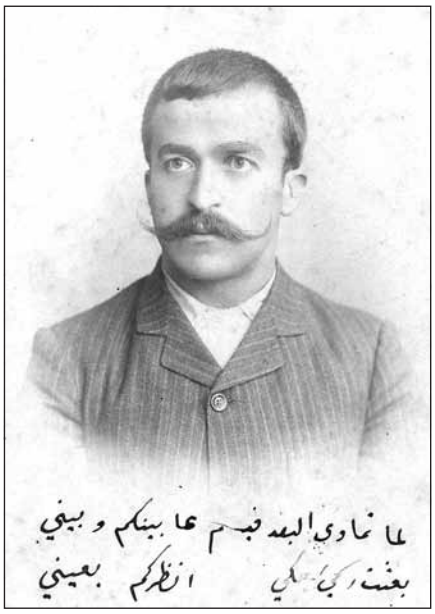
موسم النبي موسى: الحاج أمين الحسيني (تحت) في استقبال موكب النبي موسى في الباب الجديد، البلدة القديمة من القدس. تحت زعامة مفتي القدس تحول الموسم من احتفال شعبي تقليدي الى تعبئة وطنية ضد الانتداب والصهيونية.

قصر الشيخ عمر الصالح وغرفة الحرملك - دير غسانة: "الزائر لهذه البلدة يرى لأول وهلة عمارات ضخمة وحصون شامخة. فيحار فيما إذا كان يزور قرية أو مدينة؟ ويزداد حيرة حين يتسائل لماذا بنيت هذه العمارات في هذه القرية ولم تنتشر في القرى الأخرى؟" (المراحل).

مصدر الصور: سعاد العامري

سلطانة عبده - القدس ١٩٠٥

مصدر الصورة: متيا سابا



خليل السكاكيني - القدس ١٩٠٦

مصدر الصورة: خليل رعد

مراسلات خليل السكاكيني مع سلطانة عبده خلال الاعوام ١٩٠٦ - ١٩٠٨ توفر لنا مدخل هاماً لدراسة بدايات الحب الرومنسي في فلسطين والمشرق العربي.

رسالة خليل السكاكيني الأخيرة الى سلطانة عبده، مؤرخة من نيويورك في ٢٧ تموز ١٩٠٨. كانت سلطانة قد كتبت إليه «أشكرك على رسالتك وعلى حبك الخالص ولكني بكل أسف أقول: أني لا أقدر أن أقرأها أكثر من مرة أو مرتين، لأني أتألم كلما قرأت أنك تقضي أوقاتك بالنوح والبكاء كلما ذكرتني. إني لم أمت بعد ياخليل لتجعل دموعك سواقي، وكلامك مراثي.» (القدس - ربيع ١٩٠٨).

توفيق كنعان (القدس - ١٩١٥) في لباس طبيب في الجيش العثماني.

رأى كنعان أن جذور الأولياء في فلسطين مستمدة من سير الزعماء والمشايخ المحليين الذين يرقون الى درجة القداسة بعد وفاتهم. وفي بعض الحالات هنالك أولياء ممن كانوا زعماء عصابات في الأحراش والتلال ممن تصدوا ببسالة لغزوات البدو أو المحتلين أو تجاوزات الحكومة المركزية.

مصدر الصورة: أرشيف كنعان - جامعة بيرزيت

توفيق كنعان في السنة الأولى لزواجه - القدس ١٩٢١

مصدر الصورة: أرشيف كنعان - جامعة بيرزيت

واصف جوهرية - أربع مراحل في حياته.

في سن الرابعة عام ١٩٠١ مع والده المحامي. في بداية حياته الموسيقية ١٩٢١، بعد حرب فلسطين والهجرة ١٩٤٨ في كرنيش بيروت. وقرب نهاية حياته في أريحا.

مصدر الصور: عائلة الجوهرية

نجاتي صدقي (الى اليمين) عندما إنضم الى الحزب الشيوعي الفلسطيني عام ١٩٢٢ وعمل موظف دائرة البريد والبرق. (الى اليسار) في باريس عام ١٩٣٤ قبل أن يرسله الكمنتيرن الى اسبانيا لتمثيل فلسطين في الفيلق الأممي للمحاربة مع الجيش الجمهوري ضد قوات فرانكو.

مصدر الصور: حنا ابو حنا، مذكرات نجاتي صدقي

اسحق الشامي (١٨٨٨ - ١٩٤٩). ولد في الخليل في نهاية القرن التاسع عشر لتاجر دمشقي وام سفاردية من الخليل. كان في طفولته يتكلم العربية مع والده واللادينو (لغة يهود الأندلس) مع والدته. في القدس تخلى اسحق عن القمباز الخليلي وأرتدى الجاكيت والبنطلون الأوروبي.

مصدر الصور: يوسف زرنيك وعائلة الشامي

الحداثة تغزو القدس العثمانية

المذكرات الجوهرية ١٩٠٤-١٩١٧[١]

كان مولدي صباح الأربعاء الواقع في كانون الثاني من العام ١٨٩٧ شرقي، أي ١٤ منه غربي، وهو عيد رأس السنة للمسيحيين الشرقيين عندما كان والدي يتبّل صينية الكنافة كما هي العادة المتبعة عند الروم الأرثوذكس ليومنا هذا. أما اسمي، فقد عرفت بأن والدي سماني "واصف"، تيمناً بصديقه الحميم واصف بك العظم من دمشق ـ سوريا، عندما كان رئيساً لمحكمة جزاء القدس.[٢]

هكذا تبدأ مذكرات واصف جوهرية: الملحن، وعازف العود، والشاعر، والمؤرخ المقدسي الفذ.

تمتد مذكرات جوهرية الكاملة فترة ستين عاماً (١٩٠٤ ـ ١٩٦٨) من تاريخ القدس الحديث العاصف، وتغطي أربعة أنظمة حكم، وخمس حروب. والأهم أنها تشكّل معلماً لانتقال المجتمع الفلسطيني إلى الحداثة وخروج سكانها (القدس) إلى خارج تخوم انغلاق المدينة المسوَّرة.

كان والده، جريس (جرجس)، مختار الطائفة الأرثوذكسية الشرقية في المدينة القديمة (١٨٨٤)، وعضواً في مجلس بلدية القدس، برئاسة سليم الحسيني وفيضي العلمي. وكونه تدرَّب محامياً، فقد ألمَّ بالقانون الشرعي الإسلامي وأتقن لغات عدة، بما فيها اليونانية، والتركية، والعربية. وقد عمل فترة قصيرة مخمِّن ضرائب حكومياً، إلاّ إنه تحوَّل لاحقاً إلى العمل الخاص، فأصبح ملتزم حرير ناجحاً في العيزرية، ومالكاً لمقهى عام على نهر الجريشة. كذلك كان صانع أيقونات ماهراً، وموسيقياً هاوياً ، الأمر الذي يفسِّر تشجيعه لواصف على تعلُّم عزف العود منذ شبابه المبكر.

أمّا والدة واصف، هيلانة بركات، فتحدرت من عائلة أرثوذكسية بارزة كانت تقطن فيما أصبح يعرف لاحقاً باسم حارة النصارى. وبما أن جريس، والد واصف، عاش في حوش عائلة بركات السكني قبل انتقاله إلى حارة السعدية، فقد أصبح صديقاً لوالد هيلانة. وعندما توفي هذا الأخير في سن مبكرة، تولى الشاب جوهرية العناية بولدي بركات ، وتزوج هيلانة التي كانت تصغره كثيراً، عندما أصبحت بالغة.

أين نضع آل جوهرية في السلم الاجتماعي لمدينة القدس في نهاية القرن التاسع عشر؟ إن المعطيات التي يقدمها المؤلف مربكة إلى حد ما. فمن جهة، كان الوالد والجدّ، كما يبدو، يحتلان مناصب عامة مهمة في كل من الخدمة المدنية العثمانية ومؤسسات المدينة. وكما ورد سابقاً، كان جريس عضواً بارزاً في الطائفة المسيحية الأرثوذكسية، ومندوباً إلى مجلس المدينة أيضاً. لكن بقية العائلة مرت، كما يبدو، بعدد من المهن الأكثر تواضعاً من جهة أُخرى. ففي مرحلة ما، يشير إلى جدّه أنه حذّاء أو دبّاغ. وأخوه الأكبر خليل تلقّن مهنة النجارة كمتدرب قبل أن يُجند في الجيش العثماني. وواصف نفسه عمل في عدد من الوظائف غير النظامية، بما فيها، لفترة قصيرة، مساعد حلاق قبل أن يتحول إلى عازف عود ومغنٍّ متجول في الأعراس. وليس واضحاً ما إذا كان يتلقى أجراً على ذلك، إلاّ إن مرتبه الأساسي كان مبدئياً من عمله في الخدمة المدنية، العثمانية والبريطانية. والأكيد أن العائلة لم تكن سعيدة بمهنته كموسيقي، وأرادت منه أن يستقر في وظيفة محترمة أكثر. ولاحقاً، تحسنت أوضاع العائلة المالية كثيراً، عندما أصبح الأب محامياً بارزاً. وكان خليل يملك مقهى ناجحاً بالقرب من باب الخليل، وأمّا واصف فالتحق بالخدمة الحكومية. ويمكننا القول، بشيء من الثقة، إن أبناء العائلة كانوا يتحركون في ذلك المجال غير المستقرّ بين العمل الحرفي والمراتب الوسيطة في الوظائف الحكومية. ويتضح من الوصف المفصّل للمراسم التي رافقت جنازة الأب جريس أن العائلة حققت مكانة اجتماعية متقدمة في البلدة القديمة قبل الحرب العظمى. وفي أية حال، كان أفراد العائلة يعتبرون أنفسهم من أبناء المدينة الأصيلين، واتخذوا موقفاً استعلائياً، وإنْ يكن أبدياً، اتجاه الفلاحين من أبناء القرى المجاورة، الذين أصبحت للوالد والابن معاملات واسعة النطاق معهم.

إلاّ إنه لا يمكن فهم موقع آل جوهرية في فلسطين، ما قبل الانتداب، من دون معاينة العلاقة الوطيدة التي كانت تربطهم مع عائلة الحسيني المقدسية، التي كان أفرادها أصحاب أملاك إقطاعيين وأشرافاً من الحلقة الداخلية لأعيان المدينة. وكان جريس قد أمضى جزءاً من مسيرته المهنية الأولى مشرفاً على أطيان آل الحسيني في قرى غربي القدس، وبخاصة في قرية دير عمرو. وكان حسين أفندي، رئيس بلدية القدس لاحقاً، "تبنى"

واصف بعد موت أبيه. وقد وظّفه حسين أفندي في عدد من الوظائف في المدينة، وضمن له معاملة جيدة في الجيش العثماني. وكانت العائلة على علاقة حميمة بأولياء نعمتها إلى حدّ أن عُهد إلى واصف في العناية بخليلة حسين أفندي، بيرسيفون، عندما أصابها المرض.

إن الصورة التي يرسمها واصف للحياة اليومية في محلة السعدية (الواقعة بين باب الساهرة وطريق الآلام)، خلال العقد الأول من القرن الماضي، تشكل إحدى أكثر الوثائق قيمة عن الحياة الفلسطينية المدينية على الإطلاق. والوصف يُوفر مصدراً أوليّاً من الدرجة الأولى بالنسبة إلى المؤرخ الاجتماعي والباحث الإثنوغرافي. والتحولات التي أدت إلى برجزة أنساق الحياة العائلية مصنفة زمنياً وموصوفة بالتفصيل الدقيق.

> كنا، كما قلت سابقاً، نأكل في فصل الصيف [١٩٠٦] حول المائدة (الطاولة)، ونجلس طبعاً على الكراسي، وكل واحد يسكب في صحنه الزينكو المدهون الخاص كما هي الحالة في يومنا هذا، وقد أبطلنا تناول الطعام بواسطة الملاعق الخشبية التي كانت تستعمل عادة عند الناس، والتي كانت تورد إلى بلادنا من بر الأناضول واليونان، واستبدلناها بملاعق نحاسية تبيض من وقت إلى آخر، كذلك أبطلنا شرب الماء من الطاسة الوحيدة التي كانت مربوطة على زير الماء للجميع، واستبدلناها بكاس بلوري لكل واحد منا عند الطعام، كذلك وحبا بترقية الحياة، اشترى والدي لكل منا سريراً حديدياً وأبطلنا، والحمد لله، النوم على الأرض، وذلك منذ سنة ١٩٠٦، وهكذا، وبلمح البصر، كنا نضب الفراش، ولا داعي للتعب ورفع الفراش يوميا.[٣]

كذلك نتعرف بدقة عن التحول الذي أصاب أنماط النقل في المدينة القديمة:

> كان يركب والدي حماراً أبيض، وله إسطبلان؛ الأول خارج الدار وبابه على الطريق الرئيسية، والثاني داخل مدخل الدار في الطابق السفلي (الدهليز)، وبزاويته يحفظ الفحم والحطب لأيام الشتاء. فكنا أنا وأخواتي نقوم في عملية إطعام وإسقاء الحمار يوميا، ونعتني بنظافته ونحل عنه السرج عندما يحضر والدي، ونغربل له الشعير ونمزجه مع التبن إلى ما هنالك من سياسة وسوس الدواب حسب إرشادات الوالد، وكان، والحق يقال، يخيل لمن يرى ذلك الإسطبل يظن أنه آخور فرس أصيلة ... (المخطوطة، ص ١١).

وتعزّز رؤيا جوهرية الذهنية لتقسيمات أحياء القدس، وكذلك تحديد التخوم بين الجماعات السكانية التي كانت قائمة في شبابه، اعتقادنا بأن تقسيم المدينة إلى أربعة أحياء طائفية لم يكن يتوافق مع العرف السائد في زمنه، وإنما كان تطوراً لاحقاً. وقد وضع البريطانيون الحدود الجديدة لأغراض المحافظة على التقسيمات بين سكان المدينة على أساس إيجاد توازن طائفي حديث بين المجموعات الطائفية والإثنية الأربع. وكان أساس هذا التوازن الحفاظ على الوضع القائم في إدارة الأماكن المقدسة، التي جرى التفاهم في شأنها في أواخر العهد العثماني، وجرى تفصيلها وتدوينها في بداية حكم الانتداب على المدينة.

واليوميات تتحدّى ضمناً هذا المفهوم المبسط لتركيب الأحياء، القائم على تنظيم العلاقة بين المقدسيين على أساس بيئتهم الدينية والإثنية. وفي تصوير واصف للحياة اليومية في أزقة المدينة القديمة، يسترعي انتباهنا ضعف ذلك المفهوم على صعيدين: واحد يوحي بأنه لم يكن هناك تطابق واضح بين الأحياء والديانة؛ فنحن نرى اختلاطاً كبيراً بين الجماعات الدينية في كل حي. وعلى الصعيد الآخر، فإن الوحدة الانتمائية الأساسية في البلدة القديمة كانت المحلة، شبكة الأحياء ذات التخوم الاجتماعية، التي أبدى الناس في داخلها درجة عالية من التضامن بين الجماعة السكانية. وقد تم التعبير عن مثل هذا التماسك في الزيارات الدورية والمشاركة في الطقوس، بما فيها الأعراس والجنائز، كما في المشاركة النشيطة في الأعياد الدينية. وهذا التضامن يضعف ثبات النظام الطائفي الموروث من حقب ما قبل الحداثة.

لكن الحدود الطائفية كانت تتزعزع أيضاً جراء نهوض الحركة الوطنية في فلسطين: بدايةً في سياق الحركة الدستورية العثمانية في نهاية القرن، وبخاصة بعد انقلاب سنة ١٩٠٨، الذي تلقى الكثير من الدعم في دوائر المثقفين في القدس، ولاحقاً في الاتجاهات المناهضة للأتراك في إطار الحركة القومية لسورية الكبرى. ويمكن التقاط هذه التحولات في هذه المذكرات مصادفة وبصورة انتقائية. فجوهرية ـ الذي لم ينخرط في أية حركة سياسية، لكنه كان عثمانياً وطنياً ثم لاحقاً فلسطينياً وطنياً ـ كان يؤمن بوضوح بأن التحرك نحو الحداثة (بما فيها الالتزام بمبدأ الوطنية العثمانية) مرتبط بالحراك السكني إلى خارج المدينة من قِبَل الطبقات الوسطى الصاعدة[٤]. وكان أبناء الأعيان قد أسسوا قاعدة سكنية جديدة في الشيخ جرّاح إلى الشمال، وفي منطقة الوعرية إلى الجنوب من المدينة منذ منتصف القرن التاسع عشر.[٥] وفي أوساط السكان اليهود كانت حركة مماثلة حدثت من خلال بناء الأحياء الجديدة في مِئا شعاريم ويمين موشيه، مؤذنة بافتراق وحدة الحال (الانتماء الوطني) بين العربي الفلسطيني الحديث وبين الوعي الطائفي اليهودي، حتى قبل ترسّخ الصهيونية في أوساط سكان المدينة اليهود.[٦]

وعلاقة جوهرية بالطائفة اليهودية في القدس هي أكثر تعقيداً. فروايته لا شك مُلونة بذكريات ارتدادية متأثرة بصدامات العشرينيات وثورة العام ١٩٣٦ مع الحركة الصهيونية، وبمنظور تستدعيه أحداث حرب سنة ١٩٤٨. لكنه يعي، أيضاً، فترة مختلفة، إذ في سنِّ المراهقة كان يشارك في أحداث عيد البوريم (التي يصفها بتفصيل كثير، بما في ذلك الألبسة والأقنعة التي كان يرتديها مع أخيه خليل)، وفي النزهات العائلية في فصل الربيع إلى مقام شمعون الصديق في وادي الجوز. كذلك يذكر عدداً من العائلات السفاردية التي كانت عائلته على علاقات حميمة بها، منها: إليشار، وحزان، وعينتيبي، وماني (من الخليل)، ونافون. وقد أقام واصف حفلات موسيقية عديدة مع عدد من الموسيقيين اليهود،[٧] بمن فيهم شحادة، عازف العود لبديعة مصابني. كما يذكر الدور البارز الذي أدته فرق من يهود حلب، عرفوا باسم الدلاّتية، الذين أقاموا بالقدس. وكان هؤلاء موسيقيي تخت (كورس) من السفارديم أدوا موسيقى أندلسية في أعراس عرب القدس.[٨] وقبل بداية الانتداب كان واصف يعزف في عدد من التجمعات السكانية اليهودية المحيطة بالقدس.٩ وفي إحدى هذه الوقائع، كان يرافق على العود مجموعة كورس أشكنازية في بيت الخواجة سلمون الخياط [هكذا] في مونتفيوري (المعروفة أيضاً باسم يمين موشيه)، مؤدّياً ما يبدو كأنه موسيقى شرقية. وكان أداء هذه المجموعة الهزلي للقطعة العربية المشهورة في حينه (ناعم ناعم هالريحان) مشوّهاً إلى حد أن واصف افترض أنها كانت "قصيدة شعبية أشكنازية جديدة". وقد أصبح تقليده الساخر، للصيغة الأشكنازية لهذه الأغنية، اسكتشاً يؤديه في حفلات ليلية لاحقة بطلب من الجمهور. ويضيف بحزن "كان هذا قبل إعلان وعد بلفور سيء الصيت".[١٠]

تنامي المدينة الحديثة

توفر يوميات جوهرية للمؤرخ الاجتماعي سجلاً معاصراً فيما يتعلق بتنامي المدينة خارج أسوارها أيضاً. ومع أن أحياء الشيخ جراح ويمين موشيه والوعرية، كانت قد أنشأت قبل زمانه، فإن واصف يروي قصة تنامي حي المصرارة وحي المسكوبية على امتداد طريق يافا في صباه، ثم أعقبتهما أحياء الطالبية والقطمون في الثلاثينيات من القرن العشرين. وكان شاهداً على تدشين الطريق الجديدة التي تصل المدينة القديمة بالمصرارة، برعاية رئيس البلدية فيضي العلمي سنة ١٩٠٦. وشهد هذا التوسع ـ وآخر مثيل سبقه في البقعة ـ انتقال مئات العائلات (كثير منها مذكور بالاسم هنا) إلى مبان حديثة من القرميد والأسمنت المسلّح بقضبان الحديد. واستمر سكان جميع هذه المساكن الجديدة في بناء أحواض تتغذى بماء المطر في فنائها، لقضاء حاجاتهم اليومية في فترات صيف القدس الطويلة والجافة. وإلى هذه الأحياء أدخلت، أيضاً، وسائل

الحداثة: الكهرباء ـ أولاً في مجمّع نوتردام في مقابل البوابة الجديدة تماماً، والسيارة على طريق يافا، والسينما، وفوق ذلك جميعاً، الفونوغراف الذي أدخل جوهرية إلى عالم سلامة حجازي وسيد درويش.

وتخصِّص المذكرات فصلاً طويلاً للموسيقى والحياة الفنية في القدس خلال العهد العثماني. وهي تشمل قائمة طويلة من صانعي الأعواد، وعازفي العود، والراقصات، والمغنين والمغنيات. والكثيرون من هؤلاء أدوا أدوارهم كفرق عائلية في أعراس محلية، ولاحقاً ـ خلال فترة الانتداب ـ في المقاهي والكباريهات خارج المدينة المسوَّرة. وتزودنا ملاحظات جوهرية، بالإضافة إلى شروحاته عن أنماط التقاليد الموسيقية التي كانت رائجة في فلسطين بداية القرن، بمصدر أصيل وفريد عن تحديث الموسيقى العربية في بلاد الشام، وعن تأثير محدثين كبار، مثل الشيخ يوسف المنيلاوي وسيد درويش، في عواصم الأقاليم الشامية كالقدس.[١١] وفي مفكرته الموسيقية، التي كتبت قبل نهاية الحرب، ابتكر أسلوباً لكتابة العلامات الموسيقية، يحوِّل نظام نغمة الربع العربي ـ العثماني الخاص بالعود إلى نظام النوتة الموسيقية الغربية.[١٢]

لقد ترعرع واصف في بيت كان أبناؤه إمّا موسيقيين هواة، وإمّا عازفي عود، وإمّا مستمعين من الطراز الراقي ("فقط أخي خليل لم يكن قادراً على تمييز النغم الجيد من السيىء"). وتعامل أبوه جريس مع التجاويد القرآنية على أنها شكل من الموسيقى، وعلّم أبناءه التمييز بين صوت المؤذن الجيد والصوت الرديء. وفي إحدى سنوات ما قبل الحرب، قاد جريس وفداً من حارة السعدية إلى دائرة الأوقاف للمطالبة بتبديل المؤذن المحلي، الذي كان لا يطيق صوته. وعندما اعترض الموظف المسؤول على جراءة أبي خليل المسيحي التابعية المطالب بإبعاد المؤذن، رد عليه في قصيدة مفعمة بالتورية:

سمعت مؤذنا يؤذي بصوت لسامعه وقد أذن الأذانا

فقلت وقد أذت منه أذني أذان تقصد أنت أم أذانا

وعندما نما إليه أن المؤذن كان يتيماً فقيراً، وعليه أن يعيل عائلة كبيرة، اقترح جوهرية الأكبر أن يُنقل إلى الجامع القريب من منطقة (سعد وسعيد)، حيث كان عدد أقل من الناس يقطنون هناك، وبالتالي يتحملون أذى صوته (المخطوطة، ص ١٦٢). وقد راقت في النهاية هذه الفكرة لدائرة الأوقاف، واستبدلوا الشيخ إكراماً للجوهرية.

كان واصف، كمؤرخ وموسيقي، عصامياً ثقف نفسه بنفسه، يمتلك ذاكرة فوتوغرافية مكنته من تذكر الأحداث، لا الدرامية منها فحسب (دخول جمال باشا، ولاحقاً اللورد

أللنبي، إلى القدس)، بل نقل نشوة التفاصيل المثيرة للحياة اليومية. ومن خلال مرافقته لوالده ـ المحامي المدرَّب الذي عمل مديراً لأطيان سليم أفندي الحسيني الريفية في قرية دير عمرو ومحيطها ـ استطاع أن يلاحظ، مباشرة، الروابط القائمة بين أرستقراطية القدس الإقطاعية والفلاحين سكان القرى المحيطة. وعندما كبر واصف في ظل والده، استطاع أن يصوغ لنفسه شهرة محلية بصفته عازف العود وملحناً من الدرجة الأولى. وبينما كان يؤدي موسيقاه في قصور أعيان القدس، فقد سجّل ـ بكثير من الظرف والسخرية ـ النسيج الاجتماعي لحياة فقراء المدينة وأغنيائها.

النتيجة هي صورة حميمية لحداثة القدس العثمانية في اللحظة نفسها التي كانت الصهيونية على وشك الصدام بالحركة الوطنية الفلسطينية الناشئة. يروي جوهرية قصة دخول الفونوغراف والسينما إلى مقاهي المدينة سنة ١٩١٠، والدهشة التي مرَّ بها عندما رأى الصور المتحركة أول مرة في المسكوبية ("وكان رسم الدخول بشلكاً عثمانياً، يدفع عند المدخل"). وفي سنة ١٩١٢، رأى أول مرة عربة من دون حصان ("سيارة فورد" يسوقها السيد فيستر من الكولونية الأميركية) في متنزه البلدية بالقرب من شارع يافا. وفي صيف سنة ١٩١٤، ركب حماراً مع والده إلى البقعة في ضاحية القدس الجنوبية، ليشاهد هبوط طائرة عسكرية عثمانية، فيقول: "... كانت المدينة مقفرة من سكانها في يوم الصيف الحار ذاك. وجمع البائعون المتجوّلون ثروة من بيع الماء." ولسوء الحظ، تحطمت الطائرة في سمخ (طبرية)، وقتل طياراها التركيان، الضابطان نوري وإسماعيل. وقد ألّف واصف مرثية خاصة على شرفهما، والتي ـ كما يدّعي ـ غُنِّيت في جميع أنحاء البلد. وفي خريف ذلك العام، استطاع أن يكون موجوداً في جنوب القدس ليرى هبوط أول طائرة في البقعة الفوقا، يقودها ضابطان، ألماني وتركي.

وواصف الذي كان منخرطاً بعمق في شؤون الطائفة الأرثوذكسية العربية، يبدي مع ذلك تعلقاً فريداً في الثقافة الإسلامية لمدينته. وترغمنا رؤياه إلى إعادة النظر في المعرفة التقليدية بشأن بنية القدس الطائفية والمذهبية في العصر العثماني المتأخر. وعلى سبيل المثال، قصص لا حصر لها ـ الكثير منها فضائحي وهزلي ـ ترسم صورة حية لتعايش عميق الجذور بين عائلات مسيحية ويهودية في قلب ما أصبح يعرف بالحي الإسلامي. ولم يكن ذلك تجاوراً متسامحاً لأقليات ذمّية تتمتع بالحماية، وإنما انخراط إيجابي في شؤون الجيرة، كانت تشكل ديانتهم اعتباراً ثانوياً بالنسبة إلى تراثهم المديني الأوسع. كذلك ما من شك في أن عائلة جوهرية على الرغم من وعيها العميق لتراثها الأرثوذكسي، كانت أيضاً ذات انتماء عميق للثقافة الإسلامية. وقد جعل جريس أبناءه يقرأون القرآن ويحفظونه في سنٍّ مبكرة. وعندما مات في أيلول/سبتمبر ١٩١٤، رثاه خليل السكاكيني

("بموت جوهرية انتهى عصر الظرف")، وتبعه الشيخ علي الريماوي ـ صديقه الحميم: "لم أصدق أن روح الجوهرية تبقى في [مقبرة] صهيون، بل تنتقل في هذه الليلة إلى [مقبرة] مأمن الله"!! ومثل هذا الموقف يتجاوز بمسافة كبيرة أنماط التعايش العادية التي كانت رائجة في ذلك العصر. ويلاحظ واصف كيف أن عوانس من الطائفة الأرثوذكسية بدأن يتمتمن: "يوه .. يبقى هيك؟ .. صاير مسلم.. يا أختي من كثر ما بيعاشر المسلمين!! إلاّ.. وهكذا انكسفت والدتي وحاولت أن تدافع عنه".

وكما هو الحال في كتابات خليل السكاكيني المتمردة على الدين في عهد الانتداب (وبخاصة في "كذا أنا يا دنيا")، فالكثير من نوادر جوهرية يتحدى المحرمات الاجتماعية والدينية بشكل لا نستطيع تصوره في أجواء التفكير السائدة اليوم. والقليل منها يمكن نشره في الوقت الحاضر، إمّا لأنه قد يستدعي دعاوى التشهير، وإمّا لأنه يتبنى موقفاً قد يفسر (خطأ) بأنه مثير للمشاعر الدينية.

نستطيع مع ذلك أن نتابع التحولات الاجتماعية الجذرية التي اجتاحت القدس في الروايات التي تفصل عالم الأب عن عالم الابن في الجيلين من عائلة الجوهرية. ويكتسب ذلك أهمية خاصة عندما نصغي إلى وصف الأب لجغرافية القدس خارج بوابات المدينة:

> حدثني والدي فقال: عندما كنت صغيراً ربما في سنة ١٨٤٥ أذكر أن لا بناء كان خارج السور سوى بعض القليل جداً، أذكر منه قصر أبو الهوى الخليلي طريق القدس ـ بيت لحم، قصر الحديدية بجوار محطة السكة الحديدية وملك البطريركية الأرثوذكسية، قصر بن يمين طريق القدس بيت لحم، بما فيه دير وكنيسة مار إلياس، قصر العماوي مقابل جامع الشيخ جراح، بناء في كرم رصاصي موقع متحف القدس الآن.[١٣] ثم جامع الشيخ بدر طريق القدس ـ يافا، عكاشة جامع أيضاً محلة عكاشة وبعض الأبنية الرخيصة المتفرقه.

ثم يضيف في مكان آخر:

> عندما كنت ربما في الثالثة عشرة من عمري سنة ١٨٥٠، لم تكن سيارة تجر بواسطة الحيوانات مطلقاً، ولم نعرف (العجل)، بل كان السفر بواسطة ركوب الحيوانات من الخيل والبغال والحمير والجمال فقط، وإني أذكر أول من جاء بما كانوا يسمونه (طنبر) وهو عربة قائمة على عجلتين وتجر بواسطة بغل (فرنسا)، وكانت هذه العربة تنقل القرميد القديم الصنع لكنيسة فرنسا في قرية أبو غوش، فكنت وكثيراً من أولاد

> جيلي نسير خلف هذه العربة من باب الخليل إلى أن نصل قريباً من لفتا، نتأمل في العجل الذي بواسطته تدور وتسير بسرعة، ثم نرجع وكلنا إعجاب لهذا الابتكار الغريب.

ثم نتعرف إلى مدى انغلاق المدينة قبل جيل واحد من نشأة واصف:

> عندما كنت صبياً ربما في سنة ١٨٤٥ كانت أبواب المدينة تغلق من قبل الدولة عند الغروب يومياً، وذلك خوفاً من هجوم البدو ودخول المدينة ليلاً.. وعندما كنت أتأخر مع بعض رفقائي من الأولاد قليلاً عن الغروب ونحن نلعب خارج السور، ونجد أن الأبواب مغلقة، كنت أتسلق والأولاد من جهة خارج باب العامود من ثغرة وعره حتى نصل إلى أسوار المدينة وننزل من جهة عمارة الجبشة الآن.

كيف حصل واصف على هذه الذكريات من والده؟ هل كانت مبنية على يوميات سابقة كان يحتفظ بها جريس الأكبر، أم أنه استعاد بكل بساطة حديثه من الذاكرة؟[١٤] لم أستطع معرفة الإجابة عن هذا السؤال. ومهما يكن، فإننا أمام روايتين مختصرتين من جيلين، جرى تركيبهما الواحدة بموازاة الأُخرى، يوميات داخل يوميات تقودنا بمهارة الراوي من عهد التنظيمات في منتصف القرن الـ١٩ إلى بداية الحرب العالمية الأولى. وتكشف في الحصيلة عن مدينة على حافة تحول كبير من تخوم الطائفة المذهبية المنغلقة نسبياً داخل بوابات المدينة، إلى الانطلاق المفاجئ نحو المجال المفتوح، عندما بدأت عشرات العائلات من المدينة القديمة بغزو ضواحي المدينة الجديدة، الغربية والشمالية، في المصرارة والمسكوبية ومئا شعاريم والبقعة (كانت الطالبية والقطمون لا تزالان في مرحلة نمو جنينية). إن وتيرة هذا التوسع وطبيعته تنعكسان في تطور شخصية واصف بالذات، فيما هو على وشك الدخول في سنّ البلوغ المبكّر.

سنوات التشرد

على غرار ما كانت عليه عادة سكان المدينة القديمة، أُرسل واصف للتدرّب في عدد من المهن في صباه. وقد أكملت هذه الواجبات تدريسه الرسمي، وكثيراً ما طالت مهنته الموسيقية المتطوّرة. في صيف سنة ١٩٠٧، وهو في التاسعة من عمره، أرسله والده للتدرب في دكان الحلاقة التابع لمتيا الحلاق (أبو عبد الله). وفي ذلك الوقت، كان يداوم في المدرسة الابتدائية اللوثرية في الدبّاغة. وكان الحلاق في القدس العثمانية متعدد الوظائف. فقد كان طبيباً يداوي بالأعشاب، ومعلماً في المعالجة بالعلق لفصد الدم،

وكاسات الهواء لتخفيف الاحتقان. وعلى العموم، كان يؤدي مهمة طبيب العائلة المحلي. ويمكن أن يكون جوهرية الأب أراد لأحد أبنائه أن يكتسب مهنة كهذه. لكن خيال واصف كان يسرح في ميدان آخر:

> اشتغلت مدة شهرين صيف سنة ١٩٠٧ كأجير حلاق، فكنت أمسك رقبة الزبون عندما يغسل أبو عبد الله رأسه من الخلف خوفاً من نزول الماء على ظهره. أما الماء، فكان يصب بواسطة سطل نحاس في أسفله حنفية تصب على رأس الزبون وتنزل من رأسه إلى لَكَنٍ كبير نحاسي داخل في رقبة الزبون.. كنت مسروراً جداً بهذه الشغلة، وعند المساء كان أخي خليل ومحمد المداح من أشاوس محلة باب العامود، وكان سماناً يعامله والدي، وقد علم خليل الرجولية فيأخذوني إلى الأوضة.. في محلة باب العامود أدق لهم على الطنبورة وأغني.[١٥]

لا يوضح الكاتب ما هو المقصود بتعبير "تعليمه الرجولية"، لكن يبدو من السياق أنه كان يهيّأ اجتماعياً "للدخول في المجتمع" والقدرة على الدفاع عن نفسه. وقد تعلم واصف أساليب تهرّب خلاقة من هذه الفترة. فكثيراً ما كان يهرب من دكان سيده للاستماع إلى حسين النشاشيبي يعزف العود في صالون حلاق آخر (الخاص بأبي مانويل)، الذي كانت عائلة النشاشيبي تملك دكانه. وفي هذه الفترة، بدأ عزف العود يستحوذ على واصف، وراح يعدّ الأيام ليصبح هو نفسه عازفاً.

وتحتل مهنته الموسيقية جزءاً كبيراً من اليوميات. ومن حسن حظنا أننا حصلنا على مفكرته الموسيقية التي بدأ يسجّلها تماماً قبل الحرب العالمية الأولى، والتي استطاعت العائلة أن تستعيدها من مخبئها في بيت العائلة، في شارع بوتا، في القدس الغربية، بعد حرب سنة ١٩٦٧. وتعكس المفكرة اهتمامات واصف بالموسيقى العربية، من الموشحات الأندلسية والحلبية الكلاسيكية، إلى موسيقى الكورس (التي كان يؤديها في الأعراس والاحتفالات العائلية)، وإلى أغاني الحب، وإلى الألحان الشعرية الكلاسيكية، وأخيراً الطقاطيق وأغاني العشق. ولأن واصف لم يكن متعلماً في بداية حياته الموسيقية على قراءة النوتة، فقد اخترع أسلوبه الخاص. كذلك كتب فصلاً عن تكييف العود وفق نظام النوتة الموسيقية الغربية[١٦].

كان بيت جوهرية المحيط المثالي لمواهبه الموسيقية المتفتحة. فأفراد العائلة جميعاً ـ باستثناء خليل (الذي لم تكن لديه أذن موسيقية) ـ إمّا كانوا يعزفون، وإمّا يغنون، وإمّا يستمتعون بالموسيقى الجيدة. وكان أبوه أحد المقدسيين القلّة ممن اقتنوا فونوغراف

"ماسترز فويس"، وكان لدى آل جوهرية عدد من التسجيلات المبكرة لمغنين مصريين بارزين، مثل الشيخ المنيلاوي وسلامة حجازي. وكان الوالد يشجع أبناءه على الغناء المرافق لهذه التسجيلات. وكان قاسياً بصورة خاصة على واصف عندما يخطئ. كذلك كان جريس جوهرية حريصاً على استضافة مغنين وموسيقيين بارزين يزورون القدس. وكان أحد هؤلاء عازف العود المصري قفطنجي، الذي أمضى أسبوعاً مع آل جوهرية، ومنه تعلم واصف عدداً من الألحان التي استخدمها للغناء في ليالي الصيف على السطح، وأكثر من ذلك في "بيت الخلاء".[١٧]

يرجع واصف بداية مهنته الموسيقية إلى "سنة العواصف الثلجية السبع"، وهو نمط مألوف لحساب الأحداث في تلك الأيام، لا يزال منتشراً في الأوساط الشعبية.. والتي يقدّر لاحقاً أنها كانت سنة ١٩٠٦ أو سنة ١٩٠٧. وكان ابن تسع سنوات، في عيد القديس ديمتري، عندما كانت عائلة جوهرية تحتفل بعيد ميلاد سميّه، جارهم وصديقهم متري عبد الله منى. في تلك السنة كان أخوه خليل يتدرب على مهنة النجارة، وقد صنع له دفه الأول.

> وإذ حضر قسطندي الصوص وأخوه عيسى، وكان قسطندي من طائفة الروم مشهوراً في الغناء والعزف على العود ويجيد إلقاء أغاني الشيخ سلامه حجازي، وأما أخوه عيسى فكان يضرب الدربكة ضرباً جميلاً فاستمعت إليهما لأول مرة، وطلب مني أن أغني لهم فغنيت ثم دبكت ثم عزفت الربابة، وأخيراً غنيت روميو وجولييت قصيدة الشيخ سلامه حجازي وقسطندي الصوص يعزف معي على عوده، فأعجب مني ومن صوتي وطريقة إلقائها بصوتي العالي، وأنا ربما في التاسعة من عمري.[١٨]

لقد حركت رغبة الابن عاطفة أبيه إلى حد السماح له بمرافقة عدد من أصحاب الأداء المعروفين جيداً في محلة السعدية ليتعلّم الفن على يديهم. وقد شمل هؤلاء حنا فاشة، الذي كان يصنع آلاته الخاصة، وصبري عبد ربّه، الذي باعه عوده الأول مقابل ٤ مجيديات (٨٠ قرشاً عثمانياً).[١٩] وكان واصف عندها ابن إحدى عشرة سنة؛ وقد وفّر ٢٠ قرشاً من عمله واقترض الباقي من صديق أبيه حسين الحسيني.[٢٠] وقد تأثر جريس بدأب واصف إلى حد أنه استأجر أحد أشهر معلمي العود لتلقينه، عبد الحميد قطينة. وكان واصف يتلقى دروساً من قطينة مرتين في الأسبوع. وفي المقابل، كرّم والده قطينة بوجبات خاصة: مزة وعرق، كان يعدّها ويقدّمها جريس بنفسه.

وعلى عكس الانطباع الذي يعطيه واصف عن شخصيته المتمرّدة، فقد حصل على درجة كبيرة من التدريس الرسمي. وينعكس هذا في لغته المصقولة وخياله الشعري الغني.

وكان خطّه الجميل استثنائياً، وقد حافظ على مستواه حتى سنه المتقدمة. وتكثر الإشارات في مذكراته إلى مصادر متعددة من الشعر الكلاسيكي، إضافة إلى الشخصيات الأدبية المعاصرة، بمن فيها السكاكيني، وأحمد شوقي، وخليل جبران. إحدى مقولاته المحبّبة جاءت من جبران الذي يقتبس بمناسبة طرده من المدرسة الابتدائية: "قالوا لي: من علمك حرفاً كنت له عبداً، لذلك بقيت جاهلاً حراً".[٢١]

وقد تلقى هو وتوفيق كلاهما تدريسه الأول في مدرسة الدبّاغة التي كانت تديرها الكنيسة اللوثرية بالقرب من كنيسة القيامة. وهناك تعلم قواعد العربية، والإملاء، والقراءة، والحساب. وتعلم اللغة الألمانية أيضاً والكثير من التلاوات من الكتاب المقدس. وكان زيّه المدرسي هو القمباز وحذاء شامي من جلد أحمر يعرف باسم "البلاغات"، اشتراه والده بسبعة قروش من سوق العطارين.[٢٢] وفي سنة ١٩٠٩، (عندما كان ابن اثنتي عشرة سنة)، أُخرج كل من واصف وتوفيق من الدباغة، بعد أن ضربهما معلم الحساب بوحشية لأنهما هزئا به. ورافق واصف والده في عمله مشرفاً على أملاك الحسيني أعواماً عدة، بينما يؤدي أحياناً كمغن (ولاحقاً كعازف عود) في الحيّ.

وعندما أسس خليل السكاكيني مدرسته التقدمية "الدستورية الوطنية" في المصرارة، تدخل والده لدى رئيس البلدية للسماح بقبوله تلميذاً خارجياً. وقد اكتسب السكاكيني شهرة واسعة من خلال تطبيق أساليب راديكالية في التربية في مدرسته، حيث حظر العقاب البدني والامتحانات الكتابية بصورة صارمة. وإضافة إلى قواعد اللغة المتقدمة والأدب والحساب، فقد اشتمل المنهاج على اللغات الإنكليزية والفرنسية والتركية. وكان السكاكيني رائداً في إدخال نظامين انفردت بهما مدرسته في حينه: التربية البدنية والدراسات القرآنية للمسيحيين.

> فقد حصلت على المصحف الشريف من سيادة المرحومة الحاجة أم موسى كاظم باشا الحسيني التي أهدتني إياه وكان نسخة أنيقة الطبع في الأستانة بعدما لقنتني وجوب احترام القرآن والمحافظة على النظافة عند مسه، وبهذه الصورة تعلمت القرآن من الأستاذ المخصص المدعو الشيخ أمين الأنصاري المشهور بالقدس، وكانت فكرة الأستاذ السكاكيني هي بأن جوهر اللغة العربية، وبخاصة الإلقاء، هو قراءة القرآن بالطريقة الأصيلة، وكنت أتلقى هذا العلم مع إخواني وزملائي الكثيرين من أبناء القدس المسلمين، وابتدأت بصورة البقرة، وإني أقولها صراحة بأن هذا كان الفضل الأكبر في حياتي، وبخاصة في الغناء والموسيقى العربية، والحالة هذه أنطق الكلمة إن كانت في التواشيح، وبخاصة القصائد بكل افتخار وبحضور أساتذة وعلامة اللغة العربية.[٢٣]

وكان السكاكيني نفسه من عشاق الموسيقى، وكان له هوى خاصاً بالعود والكمان. وقد شاهد بعض طلاب مدرسة الدستورية واصف يؤدي في الأعراس المحلية، وسخروا منه لكونه "مغني شوارع و أجيراً". ودافع السكاكيني عنه وجمع الطلاب للاستمتاع لموسيقى واصف. وعلى الرغم من حب واصف للدستورية ولأجوائها الليبرالية، فقد اضطر، في النهاية، إلى تركها نتيجة إصرار ولي أمره، حسين الحسيني، والالتحاق بمدرسة المطران (سانت جورج) في الشيخ جرّاح "... من أجل اكتساب المعرفة باللغة الإنكليزية وبناء أساس صلب لمستقبلي".[٢٤] وقد بقي هناك عامين دراسيين (١٩١٢ ـ ١٩١٤)، إلى أن أُغلقت المدرسة في بداية الحرب. وكان واصف قد أنهى الصف الرابع الثانوي (عامه الدراسي العاشر)، ومعه أنهى دراسته الرسمية من دون الحصول على شهادة المدرسة الثانوية. وفي مدرسة المطران، تفوق واصف في التمثيل في مسرحيات المدرسة، حيث استطاع تطوير مواهبه الموسيقية. ومن أقرانه في الصف صليبا الجوزي، الكاتب المسرحي المشهور وأخو بندلي، المؤرخ الماركسي الذي هاجر إلى الاتحاد السوفيتي، وشكري الحرامي، المربي المعروف ومؤسس كلية الأمة.

بانتهاء دراسته الرسمية، استطاع واصف متابعة تثقيفه الموسيقي برفقة أشهر عازفي العود والملحنين المقدسيين. وقد شمل هؤلاء محمد السيباسي، وحماده العفيفي (الذي علّمه فنّ الموشحات في العرف التركي)، وعبد الحميد قطينة، الذي كان ملقنه الأول. لكنه لم ينضج موسيقياً إلى أن التقى المعلم الكبير في عزف العود، عمر البطش. في ربيع سنة ١٩١٥، بعد وفاة والده، كان واصف يحضر حفلاً برفقة حسين أفندي وعدد من الضباط الأتراك في بيت الحاج خليل النشاشيبي. وكانت مجموعة من فرقة الجيش العسكرية، المعروفة باسم مجموعة إزمير، تؤدي موشحات أندلسية. وقد سُحر واصف بعزف عازف عود شاب، يرتدي بزة عسكرية، تعرف عليه باسم عمر البطش. وطوال فترة الحرب، أصبح عمر رفيقه الدائم. وأصرّ واصف على حسين أفندي، الذي كان الآن وليّ أمره الرسمي، أن يستأجر خدمات عمر ليعلمه أربعة دروس في العود أسبوعياً، في مقرّ فرقة الجيش في المسكوبية.

وتعلم واصف من عمر قراءة العلامات الموسيقية، كما وسّع ذخيرته الموسيقية كثيراً في الموسيقى العربية الكلاسيكية. وبدأ عمر، من جانبه، يأخذ واصف ليغني معه ويرافقه على العود في الأدوار التي يؤديها. لكنه، فوق كل شيء، علّمه كيف يكون ناقداً ومميِّزاً في تقويم ما يسمع. وعلمه بصورة خاصة كيف يؤدي الموشحات الكلاسيكية.[٢٥] وعلى امتداد مذكراته، يشير واصف إليه بصفته "معلمي" و"أستاذي". ويخبرنا واصف عن حادثة برفقة عمر، عندما ألقي القبض على الأخير وهو يغني في مجموعة مختلطة في بيت

أبراهام الكرجي في باب السلسلة في المدينة القديمة. ولأن عمر كان يعزف لجمهوره المتحمس وهو في بزة عسكرية، وفي وضح النهار، فقد اقتادته الشرطة "بتهمة السلوك الداعر والمخمور بينما هو في الخدمة [العسكرية]". وعندما ذهب واصف في اليوم التالي ليحاول إطلاق سراحه، وجد أن الجنود المداومين في مهماتهم كانوا قد جلدوه وضربوه. وقد أرسل عمر رسالة مع واصف إلى قائد السجن، الذي كان تلميذاً سابقاً له في حلب، وأحد المستمعين المعجبين به، يطلب مساعدته. وعن طريق الخطأ، ناوله واصف صفحة موسيقى عليها الأغنية القصيرة "طيري طيري يا حمامة". ولأن قائد السجن ظن أن عمر كان بذلك يهزأ به، فقد أمر بضربه عشرين جلدة أُخرى، حتى بدأ ينزف دماً. أخيراً، اعترف واصف بخطئه، وأُطلق عمر، وقبّله القائد وطلب السماح من معلمه السابق. وليعوضه من الجلد، راح هو بنفسه يرافق واصف وعمر البطش في طلعاتهما الموسيقية، ويحميهما بذلك من سطوة الشرطة، ويشبع رغباته في الوقت نفسه.[٢٦]

كان واصف يرى نفسه موسيقياً وعازف عود فوق كل اعتبار آخر خلال الفترة العثمانية وما بعدها. وعندما بحث عن وظيفة في إدارات حكومية وبلدية متعددة، فإن ذلك كان للحصول على ما يقيم أود الحياة فقط، والانصراف إلى ما كان يستحوذ على مشاعره: العود ورفقة العمر الذين شاركوه في هذه الرؤيا.

وكانت "وظيفته" الأولى بأجر كاتباً في بلدية القدس، مسؤولاً عن تسجيل التبرعات العينية للمجهود الحربي العثماني وتصنيفها. وقد أوجد حسين أفندي الحسيني هذه الوظيفة لواصف بعد موت والده، في محاولة لتلطيف الأوضاع المادية لعائلة جوهرية. وفي نهاية الحرب وبداية الاحتلال العسكري البريطاني، استأنف واصف مهنته في البلدية بعد فترة قصيرة من الخدمة في البحرية العثمانية (أنظر أدناه)، وكان الآن ترفّع إلى كاتب محكمة في وزارة العدل، يعمل بإشراف القاضي علي بك جار الله في المسكوبية. وكان موظفو الحكومة لا يزالون يتلقون رواتبهم بالليرات التركية الورقية المتضخمة (والتي لا قيمة لها عملياً)، لكن سرعان ما استبدلت بالجنيهات المصرية المسكوكة بالحجر، والتي كانت أفضل للاستعمال. وكان كل من واصف وخليل يعطي أمه راتبه.[٢٧] ومع وفاة حسين بك ("والدي الثاني")، استقال واصف من وظيفته في المحكمة المركزية وذهب ليساعد أرملة حسين (أم سليم) في إدارة أطيان آل الحسيني في قرية دير عمرو.

خلف حسين أفندي في رئاسة البلدية راغب بك النشاشيبي (بعد نوبة وجيزة لإسماعيل الحسيني). وكان راغب عازف عود هاوياً وشخصية بارزة في المجتمع. وقد استأجر واصف ليعطيه، هو وصديقته أم منصور، دروساً في العود والغناء. ولمكافأته، تدخل كي يصبح واصف على جدول مرتبات مكتب الضرائب، بمرتب شهري قدره ٢٠ جنيهاً مصرياً.

وفي نهاية كل شهر، كان يذهب إلى دائرة الريجي لقبض راتبه، من دون أية مهمات أُخرى مترتبة عليه. وهكذا بدأ سلسلة من الوظائف القائمة على الرعاية. فروابط واصف الخاصة بآل الحسيني (ولاحقاً بآل النشاشيبي .. الذين تقلدوا مكاناً بارزاً بقدوم الحكم البريطاني)، ساعدته على الاستمرار في مهنته كموسيقي، بينما كان يحافظ على دخل ثابت من الخزينة العامة. وهو يصف إحدى هذه الوظائف الكثيرة كما يلي:

> فقدني سيدي موسى كاظم باشا الحسيني وهو رئيساً لبلدية القدس وبعث إلي بالمرحوم عارف النمري أحد شاويشية البلدية يطلبني. امتثلت لأمره فواجهته في دائرة البلدية الواقعة مقام باب الخليل، فعاتبني على غيابي هذا وعدم الاتصال به منذ وفاة المغفور له حسين أفندي وسألني عن أحوالي والعائلة، وبخاصة الوالدة، فأجبت ما كنا عليه من حال وأحوال.. ثم عينني بوظيفة مفتش باج بمبلغ وقدره أربعة وعشرون جنيهاً مصرياً لمدة مؤقتة لعندما يصدر القرار بتضمين هذه الوظيفة كما كانت العادة آنذاك. قبلت يديه وشكرته واستلمت الوظيفة بواسطة المرحوم عبد القادر أفندي العفيفي الذي عرفني عليها وسلمني دفتر وصولات وهي: مراقبة الحيوانات التي تباع من شخص إلى آخر بالقدس، وبخاصة في صباح أيام الجمعة من كل أسبوع في سوق الجمعة المعروف والواقع بجانب بركة السلطان بالقدس، وقد أوصى بي المرحوم مصطفى الكرد المعروف بأبي درويش الخبير في هذا الفن الرفيع..
>
> قال لي العم أبو درويش "أنت لا يهمك ولا تعمل شي!! بس أقعد على القهوة واشرب الأركيلة وأنا أقوم بكل ما يلزم وأسلمك الفلوس بموجب الوصولات يوميا.."، اتفقنا وقمنا في هذه الوظيفة التي كانت عبارة عن مقعد في مقهى المعارف مع الأصدقاء نشرب الأركيلة لغاية العاشرة أو الحادية عشرة صباحاً، فعندما يحضر العم أبو درويش ويتربع على كرسيه ويشرب الأركيلة أول نفس وثاني وثالث يمد يده على شداده العجمي فيعطيني مبلغ خمسة جنيهات مصري قائلاً: "خد يا واصف أفندي .. هذا لك مصروف" .. ثم يدفع لي مبلغ آخر بموجب وصل موقع بإمضاء أسلمه لدائرة البلدية.[٢٨]

وهكذا يبدو أن نظام الالتزام والتضمين الذي كان سائداً في النمط الزراعي هيمن أيضاً على التوظيف الحكومي. وكانت الفترة العثمانية تقترب من نهايتها. وفيها دخل واصف سن البلوغ، لكنه لم يبلغ رشده إن جاز التعبير. لقد غلب عليه ما سماه "فترة الفوضى

التامة في حياتي". وفي الأساس كان يعيش كصعلوك؛ ينام طوال النهار ويحتفل طوال الليل. "كنت أذهب إلى البيت فقط لتغيير ثيابي، وأنام في بيت مختلف كل يوم. وكان جسدي منهكاً تماماً من الشرب وحياة الليل. ففي لحظة أنا في محلة باب حطّة... في الصباح أتنزه مع أبناء عائلات الأعيان المقدسية، وفي اليوم التالي أقيم حفلات ماجنة مع الصعاليك والأشاوس في أزقة البلدة القديمة. وكان مصدر رزقي الوحيد هو راتبي من دائرة الريجي، الذي رتّبه راغب بك". وعندما كانت أمه تتذمر من عودته إلى البيت متأخراً في الليل، كان يرد بالقول المأثور: "من طلب العلا سهر الليالي".[٢٩]

مقهى جوهرية

يدخلنا جوهرية إلى وسط اجتماعي مقدسي غني، في فترة ما بعد الحرب وفي العشرينيات، والذي يمكن وصفه أيضاً بأنه مجتمع طرب ومتعة؛ حفلات ليلية من تجمعات الندماء والرقص والتدخين ... تتكرّر على امتداد المخطوطة. وقد قدّمت العائلة مساهمة كبيرة لهذا الوسط الفني الاحتفائي من خلال افتتاح مقهى جوهرية سنة ١٩١٨، بالقرب من المجمّع الروسي عند المدخل الجنوبي لطريق يافا. وقد جلب خليل، شقيق واصف، إلى هذا المقهى - البار مهارات كان اكتسبها في بيروت في أثناء خدمته في الجيش العثماني. وقد شملت هذه تقديم وجبة "مزة" خاصة مع طلبات العرق والماء المثلج، الأمر الذي كان تجديداً في القدس، وأصبح ممكناً مع إدخال مولدات الطاقة الكهربائية. وخلال أشهر على افتتاح المقهى، أصبح نقطة جذب رئيسية للباحثين عن الطرب في جميع أنحاء المدينة. واشتهر باستقدام أفضل المغنين إلى البلد، بمن فيهم الشيخ أحمد طريفي، ومحمد العاشق، وزكي أفندي مراد، وبديعة مصابني. وتعود علاقة واصف ببديعة مصابني، وزوجها نجيب الريحاني إلى هذه الفترة. وكانت مصابني تزور يافا في زيارات فنية من حين لآخر في أثناء الصيف، في طريقها من القاهرة إلى بيروت، وأحياناً قد تصل إلى القدس. بدايةً، التقاها واصف في صيف سنة ١٩٢٠، عندما كانت تؤدي دورها الفني على مسرح/ومقهى المعارف خارج بوابة الخليل مباشرة. وهو يسجل عدداً من مقطوعاتها الغنائية/الراقصة التي كانت تؤدّيها بلباس شفاف. كما أدت عدداً من أغاني سيّد درويش - التي كانت لها شعبية كبيرة - وبخاصة سخريتها الاجتماعية بالأغنياء "الحق عل الأغنيا". وكان أحد المقاطع الشعرية الذي غالباً ما يلهب جمهور مستمعيها لدى إعادته هو:

"إمتى بقى نشوف قرش الشرقي

يفضل ببلده ولا يطلعشي"

ولاحقاً، كان واصف يلتقي بديعة بصورة شخصية في حفلات حميمة في قصور أعيان القدس، مثل فخري النشاشيبي، ومصطفى الجبشة، أو في فندق سانت جون الذي كان يملكه حماه. وفي إحدى المناسبات، رافق واصف بديعة على عوده في حفلة امتدت طوال الليل، ابتدأت في مقهى جوهرية، واستمرت في بيت والده - وهي ليلة احتفظ بتسجيل فوتوغرافي لها لولعه بها. وكانت بديعة واحدة من عدة فنانين مصريين ولبنانيين ممن أقام واصف علاقات بهم، بمن فيهم سلامة حجازي، وداود حسني، والشيخ يوسف المنيلاوي. وقد أصبح كثيرون من هؤلاء المغنين يتمتعون بشعبية في فلسطين مع استيراد الآلات الموسيقية الجديدة: بدايةً، آلة التسجيل الشمعي الأسطوانية، ومن ثمّ الغراموفون المسيّر يدوياً، الذي توضع عليه الأسطوانات البلاستيكية ذات الـ ٧٨ دورة في الدقيقة، والتي يشير إليها باسم فونوغرافات إديسون. ولدى بداية الحرب العالمية الأولى، كان في القدس عشر آلات كهذه فقط، ثمن كل واحدة منها نحو ٢٥ جنيهاً فرنسياً - وهي ثروة صغيرة في تلك الأيام، الأمر الذي يجعل الحصول عليها مقتصراً على عدد من المالكين القلائل.[٣٠] وخلال الحرب، بدأ عدد من مقاهي القدس يجذب الزبائن عبر شراء فونوغرافات وعزف قطع مختارة بحسب الطلب.

> فكنت على ما أذكر عندما آخذ متليك من والدي أذهب إلى المرحوم إبراهيم البيروتي وكان ضريراً يملك آلة فونوغراف كبيرة جداً تحتوي على أربعة زمبركات، ولها بوري من النحاس الأصفر ملتو، ثم له فتحة كبيرة لتكبير الصوت. والجدير بالذكر أنه خوفاً عليها من العين. كان يجلل هذا البوري باليانس الأحمر ويعلق عليه خرزة كبيرة لونها أزرق مع الشبه ورأس الثوم .. ويحيط على دائرة هذا البوري بعض رسوم السيدات الجميلة ومنها الفنانون. كان هذا الفونوغراف موضوعاً على رصيف مقهى علي زحيمان العم أبو زهدي في شارع باب العامود، وبجانب هذا الفونوغراف صندوقان من الخشب ممتلئان بأسطوانات من مختلف أساتذة الموسيقى في ذلك الزمن يحافظ عليها محمود الأرناؤوط، وأمام العم إبراهيم البيروتي طاولة عليها صينية نحاس أصفر تضع زبائن المقهى ما تجود به أنفسهم من متاليك .. مقابل استماعهم لهذه التسجيلات. فكنت أقف وأرمي المتليك في الصينية وأقول له عمي.. سمعني مثلا بالله مرحمة وصبراً للغد .. للشيخ سلامه حجازي. وبسرعة فائقة يضع يده في الصندوق ويخرج هذه الأسطوانة (وهو ضرير من مرة) فكنا نعجب كيف بإمكانه معرفتها! ثم نستمع

إليها ونحن واقفون إلى أن تنتهي الأغنية. وبهذه المناسبة أذكر للقارئ ما قاله الأستاذ كامل الخلعي الموسيقار المشهور في كتابه إذ قال "إن السماع له كالأكل على الأسنان المصنوعة".

وقد وهب واصف صوتاً رائعاً، جعله مطلوباً كثيراً للأداء في الأعراس، حتى وهو في سن المراهقة. لكن حبّه الأبدي كان للعود، الذي بحلول سنة ١٩١٨ كان أتقنه إلى الحد الذي جعله أكثر العازفين المنشودين في فلسطين، أو هكذا يدّعي. وكان يعزف العود لأبناء نخبة المدينة أساساً ـ وعادة في بيوت خاصة يحتفظون بها لصديقاتهم. وقد احتفظ عدد من أبناء العائلات الأرستقراطية المقدسية ـ بمن فيهم آل الحسيني والنشاشيبي ـ بشقق خاصة لصديقاتهم في ضواحي المدينة الجديدة، والكثيرات منهن يونانيات وأرمنيات ويهوديات. وتشير مذكرات جوهرية إلى الكثير من وقائع المناسبات الاحتفالية التي أمضاها برفقة أبناء النخب الاجتماعية وصديقاتهم، برفقة مطربين مسلمين ومسيحيين ويهود.

وهناك سمة أُخرى للحياة الثقافية في القدس العثمانية يرد ذكرها هنا، وهي "الأوضة" ـ الشبيهة بشقة العازب في فرنسا. وكان من عادة الرجال العزاب من أبناء الطبقة الغنية في المدينة القديمة أن يستأجروا شقة مفروشة ذات غرفة واحدة، حيث كانوا يمضون مساءهم يلعبون الورق ويدخنون ويشربون، وفي ليالي الشتاء الطويلة، يحيون جلسات عود. ويسجّل جوهرية عدداً من "الأوض" المعروفة جيداً في المدينة القديمة والشيخ جرّاح، حيث كان يؤدي موسيقاه. ولأعوام عدة، كان هو نفسه يحمل مفتاح "أوضة" حسين هاشم الواقعة خلف مقبرة ماميلا، حيث كان يعزف لسيدات روسيات ويونانيات برفقة راغب بك النشاشيبي (رئيس بلدية القدس لاحقاً) وإسماعيل الحسيني.

إن هذه الوقائع تضطرنا إلى إعادة النظر في صورة القدس في بداية القرن، التي كثيراً ما توسم ـ زيفاً ـ بأنها مدينة متجهمة ومحافظة وكئيبة من الزوار والمحليين، على حدّ سواء (ويقتطف إدوارد سعيد عن أبيه، مستذكراً حياته المبكرة في المدينة قوله "إن الشيء الوحيد الذي قاله عنها إنها ذكرته بالموت").[٣١] كيف نعلّل هذا التناقض في صورة القدس؟ علينا أن نتذكر أن القدس كانت مدينة دينية، لكن ليست مدينة مغالية في تديّنها؛ الأمر الذي يعني أن موقعها الديني ولّد عدداً كثيراً من الصناعات والخدمات التي أقيمت لخدمة قطاع ضخم من الحجاج الزائرين، لكن سكانها الأصليين لم يكونوا بالضرورة أكثر تديناً من مراكز مدينية في المناطق الجبلية. فعلى سبيل المثال، كان لكل من نابلس، والخليل، والناصرة، سمعة دينية أكثر تزمتاً من القدس.

لكنني أعتقد أن التفسير الأقرب لهذه الليبرالية الاجتماعية تكمن في مكان آخر. فرواية جوهرية تأتي من فترة سابقة لتاريخ المدينة، عندما كانت الفوارق الطبقية والامتيازات الإقطاعية تخلف مناخاً معيناً، تشعر الطبقة العليا فيه بأنها معصومة في أنماط سلوكها عن الضوابط الاجتماعية لجمهور العامة. وفي كثير من الأحيان، كان أبناء هذه النخبة يتباهون بهذا السلوك مثلما كان الحال مع الشراب في العلن، والعلاقات بين الجنسين من دون خوف من عقاب. ومصدر آخر من الحماية لمجالات الحرية الاجتماعية هذه هو أن القدس كانت لا تزال مدينة مغلقة إلى حدّ ما، ويظهر فيها تدفق محدود من القرى المحيطة، أو من جبل الخليل، من الفلاحين المهاجرين الذين خلقوا لاحقاً أجواء محافظة أصبحت المدينة معروفة من خلالها.

تعددية الطقوس الدينية

تعرض مذكرات جوهرية القارئ إلى المشاركة في عالم من التسامح الديني والتعدد الثقافي اللذين يصعب استشفافهما في الأجواء السائدة اليوم من الانعزالية الإثنية والأصولية الدينية. لقد كانت فترة ما قبل القومية التي غمرت فيها الهوية الدينية "الآخر" في أعيادها وطقوسها. ويروي جوهرية عن فترة عيد الفصح كمناسبة للاحتفالات الإسلامية ـ المسيحية ـ اليهودية. وهو يفصل في وصف مواكب "أحد الشعانين" (التي كانت تتقدم من المسجد الإبراهيمي في الخليل إلى القدس). وعيد النبي موسى يُستحضر هنا أنه احتفال شعبي إسلامي، يندمج في عيد الفصح الأرثوذكسي الشرقي. وأناشيد "سبت النور" (في ذكرى قيامة المسيح) التي تعتبر أهم احتفال شعبي مسيحي في فلسطين ـ منسقة بصورة وثيقة مع الأعياد الشعبية الإسلامية. وكان الشبان المسلمون والمسيحيون يحتفلون بعيد "بوريم" [المساخر] في الأحياء اليهودية. ويصف واصف بدقة الأزياء التي ارتدوها في هذه المناسبة. ومرتين في العام، شاركت عائلات مسلمة ومسيحية، بمن فيها عائلة جوهرية، في الاحتفالات اليهودية على ضريح شمعون الصديق في الشيخ جراح (والمناسبة معروفة باسم "شطحة اليهودية")، حيث كان "حاييم، عازف العود، وزكي، ضارب الدف، يغنيان بمرافقة ألحان أندلسية".

لكن أهم الاحتفالات جميعاً كانت تقام خلال شهر رمضان. ويخصص واصف فصلاً كبيراً من مذكراته لوصف حياة الأعياد في الشارع، والأطعمة، وعروض الأراغوز الدرامية، والمصابيح السحرية. والكثير من مسرحيات الظلّ كان يؤدّى بخليط من اللهجات التركية العثمانية والحلبية، التي كان المؤلف يعيد إنتاجها بأمانة. ومع أنه لا يقول ذلك صراحة، فإن بعض المسرحيات التي جرى تمثيلها، تضمن سخرية اجتماعية جريئة، ونقداً سياسياً

مبطّناً للنظام. وكان عدد من صانعي البضائع ومؤسسات الحلوى (مثل زلاطيمو) يستخدم الحفلات لتقديم عروض تجارية، يغنيها ممثلو الظلّ، لترويج مبيعاتهم.

كذلك كانت المدينة تحتفل بمناسبات موسمية لا صلة لها بالأعياد الدينية. ويحدّد واصف مناسبتين "علمانيتين": شطحات الصيف إلى سعد وسعيد، وزيارات الربيع لبئر أيوب. وأصبح موقع سعد وسعيد، في الفترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، المكان المختار للعائلات المسيحية والمسلمة للنزهة في أوقات بعد الظهر من الصيف الحارّ. وقد شجعهم على ذلك بصورة خاصة تنامي القصور الجديدة حول المصرارة ومنطقة الشيخ جراح. وفي هذه الطلعات، كانت تُستهلك كميات كثيرة من الشراب والأكل، وكانت تستمر، عادة، إلى ساعات المساء المتأخرة، عندما كان على المستمتعين أن يعودوا قبل إغلاق بوابات المدينة. وفي الربيع كانت هذه الطلعات تتوجه إلى بئر أيوب، عند ينابيع سلوان التحتا، حيث كانت عائلات القدس تجد مخرجاً من الشتاء القارس للبلدة القديمة.

ومع تطبيق شروط وعد بلفور خلال الانتداب البريطاني، وصلت هذه الفترة من التسامح الديني إلى نهايتها. فالحركة الوطنية الفلسطينية، على الرغم من كونها في جوهرها حركة علمانية، بدأت باكتساب حماسة دينية. والسلطة الكولونيالية الجديدة بدأت تفسر الأنظمة بشأن السيطرة الدينية وحق الوصول بمصطلحات الانعزالية المذهبية. ومُنع المسيحيون من دخول الأمكنة المقدسة الإسلامية، والمسلمون من دخول الكنائس المسيحية والأديرة بمرسوم عسكري. وكانت العادة في تلك الأيام بالنسبة إلى الشباب المقدسي - من جميع الأديان - الخروج إلى النزهة في المروج الخضراء داخل منطقة الحرم. ومع دخول الانتداب أصبحت المنطقة محظورة. ويصف واصف مغامرة قام بها في يوم ربيعي في نيسان/أبريل ١٩١٩، في أيام الحكومة العسكرية البريطانية الأولى، عندما تظاهر بأنه "مسلم" (أو مسلمان بلغة الهنود) أمام حراس منطقة الحرم الهنود، بينما منع رفيقه محمد مرزوقة، ذو العينين الزرقاوين، من الدخول، لأن واصف "أوضح لهم" أنه يهودي.

الخدمة في البحرية العثمانية في البحر الميت

أنهى نشوب الحرب العالمية الأولى خمسة قرون من الحكم العثماني للقدس وفلسطين. وفي سنوات الحرب، مرّ واصف بأشد فترات حياته درامية: موت والده؛ بلوغه سن الرشد؛ انتقاله إلى أريحا؛ تجنيده في البحرية العثمانية - في البحر الميت!

شهدت الحرب تجنيد الآلاف من شباب القدس في الجيش العثماني، بمن فيهم الكثيرون من الرجال المسيحيين المقدسيين. فمع إدخال إصلاحات التنظيمات سنة ١٨٣٩، وبخاصة

بعد إصدار "قانون الولايات" سنة ١٨٦٤، لم يعد أبناء الأقليات الدينية معفيين من الخدمة. وشهد واصف الكثيرين من أبناء عائلته القريبين، وأغلبية معارفه، يرسلون إلى الجبهة السورية. وضمّ هؤلاء أخاه الأصغر توفيق، الذي نقل إلى دمشق بعد فترة قصيرة من العزف في الفرقة العسكرية التركية في القدس، حيث أصيب بجروح بالغة في المعركة، وأخاه الأكبر خليل، الذي خدم في بيروت. ومع اشتداد تطويق الحلفاء للجيش العثماني، انقلبت قيادته العامة، بإمرة جمال باشا، ضد القوميين العرب في سورية الكبرى. وكان خليل نفسه شاهداً على شنق عشرات الوطنيين العرب علناً في [ما سميّ لاحقاً] ساحة الشهداء في بيروت.

أمّا بالنسبة إلى واصف، فالحرب كانت تعني أريحا، والبحر الميت، وازدهاره المهني الموسيقي. وفي سنة ١٩١٧، تسلّم مهمته الأساسية الأولى، عاملاً لدى وليه، حسين بك الحسيني، في إدارة تجارة الحبوب الخاصة به بين فلسطين والأردن، والذي كان العثمانيون أعفوا الحسيني تواً من عمله رئيساً لبلدية القدس، وذلك لمصلحة ضابط تركي (ورأى واصف في هذه الخطوة بداية تتريك نظام الإدارة العثماني). وفي غياب جسر صالح على نهر الأردن، كانت التجارة تمر عبر البحر الميت في مراكب يملكها آل الحسيني. ومع بداية الحرب، وضعت البحرية العثمانية يدها على هذا الخط الاستراتيجي، وجرى تجنيد واصف في البحرية وهو في السابعة عشرة من عمره (مع أنه يجب أن يكون الآن ابن ٢٠ عاماً ـ ويبدو أنه يخصم ثلاثة أعوام من عمره لأسباب غير موضّحة). وقد أمضى واصف، خلافاً لأخيه، ونظراً إلى مهاراته الموسيقية، أغلبية سنوات الحرب يمتّع ضباط البحرية الأتراك وعشيقاتهم.[٣٢] وسريعاً ما أنشئ ميناء على الشاطئ الغربي للبحيرة، وأعطيت للجوهرية وظيفة قنطارجي، نائب الضابط المسؤول عن وزن القمح المستورد، الذي كان يُشترى من القبائل البدوية في منطقة الكرك ويشحن عبر البحر إلى الجانب الفلسطيني. وقد أمضى واصف ما تبقى من سنوات الحرب "عسكري حبوب" في النهار، و"ضابط عود" في الليل، كما يسمي نفسه ـ إلى أن أعفي من مهماته لدى هزيمة العثمانيين على أيدي الحلفاء.

لقد كانت تجارة الحبوب شريان الحياة للجيش العثماني، ومصدر ثراء بالنسبة إلى آل الحسيني. ولضمان تزويد ثابت من شرق الأردن، ولتعزيز جبهة فلسطين ضد قيادة الحلفاء في مصر، بنى العثمانيون ميناء على الضفة الغربية للبحر الميت. وكان وليّ آل جوهرية حسين بك، وكذلك واصف نفسه منخرطَين مباشرة في بناء الميناء. وتضمنت العملية تجنيد عشرات الملاحين العرب من يافا، الذين حملوا معهم تقاليدهم البحرية وجلبوا عائلاتهم إلى أريحا، كما نقلوا برّاً عدة سفن شراعية ومراكب من البحر الأبيض

المتوسط. وقد أوجد حضور الملاحين جوّاً ساحلياً مبهجاً من الشراب والغناء والمرح (بما في ذلك حفلات الحشيش الليلية)، أقام أود جوهرية خلال سنوات الحرب.[٣٣] وبسبب قرب واصف من آل الحسيني، وربما بسبب مصادفة تعيينه في حامية أريحا البحرية، كان شاهد عيان على زيارات قام بها أنور وجمال باشا لفلسطين في سنة ١٩١٦. وهو يذكر، أيضاً، حادثة هزلية، إذ حاول تقديم التبغ إلى جمال باشا، الذي لم يكن يدخّن ونال توبيخاً عسكرياً على سلوكه الأرعن. إلاّ أن موقفه من قائد النظام العثماني الجديد ملتبس. ففي أحداث سنة ١٩١٦، يصف الحماسة والمودّة اللتين أبداهما السكان الفلسطينيون المحليون في أريحا والقدس اتجاه جمال باشا وغيره من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي (ص ٢٥٥). ولاحقاً، يصف قسوة القادة العثمانيين في محاولتهم سحق الحركة الوطنية. ولا شك في أن هذا التناقض الظاهر عكس الغموض اتجاه العثمانيين، الذي ساد فلسطين خلال الحرب، والموقف المتردّد اتجاه المستقبل، وهو غموض يصادفه المرء بصورة أكثر بلاغة في مذكرات أُخرى، موازية لمذكرات جوهرية، هي مذكرات خليل السكاكيني.[٣٤]

تنعكس تناقضات هوية القدس العثمانية في تأسيس جمعية الهلال الأحمر سنة ١٩١٥، التي قامت في الظاهر لكسب التأييد الشعبي في فلسطين لمصلحة القوات العسكرية العثمانية ضد الحلفاء.[٣٥] وعلى الرغم من إشارات واصف الكثيرة إلى وحشية جمال باشا والثلاثي، فإنه كان مؤيداً نشيطاً للجمعية، وعمل سكرتيراً لأحد أعضائها القياديين، هو حمادة العفيفي (ص ٢٢٥). وكانت الجمعية، التي تمركزت بصورة بارزة في المجمّع الروسي المعروف بالمسكوبية، برئاسة حسين أفندي، الذي كان أُجبر في حينه على التخلي عن موقعه رئيساً للبلدية، كما ضمت بين مؤسسيها عدداً من المواطنين البارزين، المسيحيين واليهود منهم: إبراهيم (أبراهام) عينتيبي؛ ويتسحاق إليشار؛ وسليم خوري؛ ووديع كتّانة؛ وضابطان قياديان من الجيش العثماني. واستطاعت جمعية الهلال الأحمر من خلال حفلاتها الموسيقية العامة، وعبر الالتماسات المباشرة، أن تجمع مبالغ كثيرة لمصلحة المجهود الحربي ضد العدو البريطاني والفرنسي. لكن جوهرية يرى أن الجمعية كانت ترمي، أيضاً، إلى إقامة جسر بين مصالح الطائفة اليهودية في فلسطين والحكومة العثمانية، قبل ظهور الصهيونية قوة فاعلة. وكان دور كل من إبراهيم عينتيبي، مدير شبكة مدارس الأليانس الإسرائيلية في القدس، والآنسة لانداو، التي توصف بأنها "حلقة الوصل بين الطائفة اليهودية في القدس والقيادة العسكرية العثمانية"، محورياً في توطيد هذه الروابط. ومن أجل هذا الهدف جنّدا عدداً كبيراً من النساء المقدسيات الشابات، اللواتي ارتدين بزات عسكرية عثمانية احتفالية، تحمل شارات جمعية الهلال، والتمسن هبات عينية

ونقدية للجيش. ويحدد واصف هوية عدد من هؤلاء "السيّدات الحسناوات"، اللواتي طوّرن علاقات حميمة بأصحاب السلطة العثمانية العليا: الآنسة تيننباوم ("إحدى أجمل النساء اليهوديات في فلسطين"، ص ٢٢٦) التي أصبحت خليلة جمال باشا، قائد الجيش الرابع (وبعد الحرب تزوجت أبكاروس، مدّعي عام القدس الشهير)؛ والآنسة سيما المغربية، التي أصبحت خليلة سعد الله بك، قائد حامية القدس؛ والآنسة كوب، التي أصبحت خليلة مجيد بك، متصرف (حاكم) المدينة.

ولعله بسبب انخراط واصف شخصياً في هذه الأحداث، فهو يبالغ في كل من أهمية المجهود الحربي ومداه في منطقة القدس. ويظهر ذلك بصورة خاصة في إشاراته إلى أحداث أريحا والبحر الميت. فعلى سبيل المثال، يشير إلى عملية بناء ميناء لا مرفأ على البحر الميت ويدعوه "مخفراً أمامياً عسكرياً عظيماً"، كما يشير إلى مشاهد الانسحاب العثماني ودخول البريطانيين إلى فلسطين بقيادة الجنرال أللنبي. إلاّ إنه يكشف، من خلال روايته الأدبية والممتعة جدّاً للأحداث، التحولات الجذرية التي كانت تحيق بالمجتمع الفلسطيني والشامي في تلك الفترة: بروز قومية عربية علمانية؛ وفصل الهوية الوطنية الفلسطينية عن سياقها الشامي؛ وتعزيز دور مدينة القدس كعاصمة للبلاد.

وينتهي المجلد الأول من مذكرات جوهرية بالانسحاب الفوضوي للجيش العثماني من القدس ومحيطها. وكان مغاوير أتراك وألمان ينسفون خطوط سكة حديد القدس، بينما الطائرات البريطانية تقصف المنشآت العسكرية. وكان واصف يعدّ للذهاب إلى أريحا، إلى مهمته البحرية، بعد أن قرأ إعلاناً عامّاً يهدد بالحكم العسكري وبالإعدام للغائبين من دون إذن. وفجأة في ٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٩، انهارت الجبهة الجنوبية بالكامل. وخرج الشباب من مخابئهم إلى الشارع، وكانوا يحرقون بزّاتهم العسكرية العثمانية. وقّع حاكم القدس التركي، عزت بك، أمراً يقضي بنقل السلطة المدنية في المدينة إلى رئيس البلدية المخلوع، حسين أفندي، وإلى مجلس من أعيان المدينة. وبعد عشرة أيام، دخل الجنرال أللنبي رسميّاً إلى المدينة من باب الخليل.

الهـوامش

[١] يستند هذا المقال إلى مذكرات واصف جوهرية، المكتوبة بخط اليد (٣ مجلدات). والمخطوطة قيد التحرير، وستنشر بعنوان: **القدس العثمانية والقدس الانتدابية (١٩٠٤ ـ ١٩٤٨)**، تحرير عصام نصار وسليم تماري القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية (٢٠٠٥).

[٢] بدأ واصف جوهرية كتابة مذكراته، بصورة منتظمة، بالاستناد إلى ملاحظات سابقة كانت في حيازته، سنة ١٩٤٧ في الجمعية الإنشائية العربية في أريحا. وتابع الكتابة في بيروت خلال الستينيات. ويمكن إدراك أنه بدأ الكتابة في الأربعينيات من تعليقه على المسكوبية خلال العهد العثماني، إذ يذكر بشكل عابر "... اليوم، تُستخدم هذه الأحياء مراكز للاستخبارات البريطانية" (المخطوطة، ص ٢٢٠). إلاّ إن ابنه جورج جوهرية يعلمني، من خلال مراسلات إلكترونية، بأن زوجة أبيه كريمة (زوجة واصف الثانية، وعمرها الآن ٨٥ سنة)، التي تعيش حالياً في بيرو، تصر على أن واصف كتب مذكراته كاملة في أواخر حياته من ذاكرته. "لقد كان لديه تذكر شامل وذاكرة فوتوغرافية للتفصيلات". لكن هذا الزعم يناقض الإشارات المتعددة في المذكرات إلى أماكن وأحداث تدل على أنه كان يكتبها خلال عهد الانتداب. وإضافة إلى مجلدات المخطوطة الثلاثة، فقد ترك مجموعة من الأنغام والعلامات الموسيقية، ومجموعة شعرية، ومجموعة كبيرة من الأمثال الشعبية وتفسيرها. وقد أفادت ابنته المتوفاة، المرحومة يسرى عرنيطة (توفيت في آذار/مارس ٢٠٠٠) من هذه المجموعة الأخيرة في كتابها بعنوان: **الفنون الشعبية في فلسطين**، بيروت: مركز الأبحاث الفلسطيني، ١٩٦٨.

[٣] الإشارات اللاحقة إلى الصفحات كلها من المجلد الأول من المذكرات المكتوبة.

[٤] على الرغم من أن واصف كان في رعاية آل الحسيني بصورة واضحة، فإنه لا يشير إلى تعاطفه مع الحزب العربي الفلسطيني الذي تزعموه في وقت لاحق. وعندما توفي وليّ أمره حسين الحسيني ألحق واصف نفسه براغب النشاشيبي، خصم الحاج أمين، من دون أن يعتبر نفسه منتمياً إلى حزب الدفاع. وهذه التقلبات في موقف جوهرية يجب ألاّ تفهم أنها مواقف انتهازية، وبخاصة أن العائلتين كانتا تنظران إليه على أنه فنان وموسيقي، ولم تتوقعا منه أية مواقف سياسية. في المقابل، كتب إليّ جورج جوهرية، من أثينا، أن واصف كان مؤيداً متحمساً للحاج أمين، وكذلك للقائد عبد القادر الحسيني. وفيما بعد، أصبح واصف ناصرياً. كما كان على علاقة جيدة بكل من فخري وراغب النشاشيبي ـ مع أنه كان ينتقد سياستهما المؤيدة للإنكليز بشدة. (رسالة من أثينا بتاريخ ٧ تموز/يوليو ٢٠٠٠).

[٥] أنظر:

Rochelle Davis, "Ottoman Jerusalem," *in Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War* (Jerusalem, Institute of Jerusalem Studies, 1999), pp. 10-29.

[6] Yehoshua Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century: Emergence of the New City* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986), pp. 152-172.

[٧] صفحه ٦٤.

[٨] صفحه ١٥٥ .

[٩] انظر صفحة ٣٢٧ وما يليها في المخطوطة.

[١٠] المخطوطة، ص ٣٢٨.

[١١] واصف جوهرية ["الدفتر الموسيقي"]، من دون عنوان، من دون تاريخ، وهو غير منشور، ٥٧٦ صفحة. ومن الواضح أن هذا المخطوط المكتوب باليد، والمهدى إلى السلطان العثماني، والذي يحمل التوقيع "واصف جوهرية.. القدس الشريف"، كتب في العهد العثماني، وهو مقسّم إلى خمسة فصول: ١) موشحات وأناشيد؛ ٢) مذاهب وأدوار؛ ٣) "أغاني حبّ"؛ ٤) قصائد ومقطوعات رباعية؛ ٥) طقاطيق وأغان.

[١٢] المصدر نفسه، تركيب النوتة الإفرنجية على أوتار العود، ص ٩ ـ ١٠.

[١٣] لعله يشير إلى موقع المتحف الفلسطيني في باب الساهرة، والذي أصبح متحف روكفلر بعد الاحتلال الإسرائيلي العام ١٩٦٧.

[١٤] لقد زودني جورج جوهرية بنسخة من مذكرات، كان جدّه جريس يحتفظ بها، وفيها دوّن أحداثاً من القرن التاسع عشر. إلاّ إن هذه المخطوطة هي في الأساس سجلّ عائلي، سجّل فيه الولادات، والزيجات، والتعميدات، والوفيات، ولا يحتوي تقريباً على ملاحظات اجتماعية من النمط الذي يعزوه واصف إليه هنا.

[١٥] كان محمد من "قبضايات" باب العامود، أي كان عضواً في عصابة شوارع موكلاً إليه حماية الحي. والتعبير الذي استخدمه واصف هو: "من أشاوس محلة باب العمود"، جمع "أشوس"، أي الرجل القوي أو الشجاع. واصف.

[١٦] أنظر: **الدفتر الموسيقي**، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

[١٧] المخطوطة، ص ١٩.

[١٨] المصدر نفسه، ص ٤١.

[١٩] من أجل تقدير ثمن عود واصف الأول، نلاحظ أن ثمن رطل اللحم (٣ كلغ)، في ذلك الوقت كان ٥,٧ قروش. ويعادل المبلغ الذي دفع للعود ثمن ٣٢ كلغ من اللحم، أي ٣٢٠ دولاراً بالنسبة إلى أسعار القدس في وقتنا هذا (سنة ٢٠٠٠)، وهو مبلغ كبير لعائلة متواضعة الحال في ذلك الوقت. انظر: المخطوطة، "قائمة بأسعار الحاجات الأساسية في القدس العثمانية: ١٩٠٠ـ ١٩١٤"، ص ١٠١.

[٢٠] المخطوطة، ص ٨٧.

[٢١] المصدر نفسه، ص ١٨.

[٢٢] المصدر نفسه، ص ١٧.

[٢٣] المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

[٢٤] المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

[٢٥] "كان أستاذي عمر يعتبر معلماً كبيراً في أداء الموشح، وهو نوع منقرض تقريباً اليوم في العالم العربي، ربما باستثناء حلب. واعتاد عمر أن يحدثني عن أستاذه، علي درويش، الذي كان خبيراً عالمياً بهذا النمط الموسيقي". انظر: المخطوطة، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

[٢٦] المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

[٢٧] المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

[٢٨] المصدر نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

[٢٩] المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

[٣٠] يجري المؤلف حساباً بأن هذا هو المعدل السنوي لراتب قاض للفترة نفسها.

[31] *Out of Place: A Memoir* (New York, 1999), p. 6.

[٣٢] المخطوطة، ص ٢٤١ وما يليها.

[٣٣] عن حفلات الكيف، يحرص واصف على إخبار القارئ بأنه شارك في تناول المادة لتعزيز تجربته ومعرفته فقط، ولم يكن مدمناً عليها إطلاقاً (ص ٢٥٣).

[٣٤] أنظر: خليل السكاكيني، **كذا أنا يا دنيا**، القدس: المطبعة التجارية، ١٩٥٥.

[٣٥] فيما يتعلق بمناقشة الولاءات التنافسية، انظر:

Rashid Khalidi, "Competing and Overlapping Loyalties in Ottoman Jerusalem," in *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 63-88; James Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1998), pp. 141-195.

وبالنسبة إلى المنظور التنقيحي، انظر:

Hasan Kayali, Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918 (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 81-115.

خليل وسلطانة
بوادر الحب الرومانسي
في فلسطين ١٩٠٧-١٩٠٨

في يقظتي، في نهاري، وأنا في معترك الحياة الهائل، وأنا أسير في شوارع نيويورك وقرقعة القطارات والترامات على الأرض وفوق الأرض، وعواء البواخر، وضجيج الناس، تصمّ الآذان، وحركة السيارات والعربات تخطف الأبصار، لا أفيق على نفسي إلا محلقاً في جو القدس، تارة فوق المدرسة، وتارة فوق المنزل الذي أحبه وأجلّه، وتارة فوق "أرطاس" أو "قالونة" أو "عين كارم" أو "رام الله" أو "بيت جالا".

رسالة إلى سلطانة، نيويورك، ١٣ كانون الأول، ١٩٠٧

هاجر خليل السكاكيني وطنه ثلاث مرات. الأولى كانت سفرته إلى أمريكا بحثاً عن العمل وهو في عشرينياته؛ الثانية عندما نفته السلطات العثمانية إلى دمشق العام ١٩١٨؛ والثالثة إثر حرب ١٩٤٨ عندما نزح هو وعائلته إلى القاهرة.[١]

تنشر مذكرات السكاكيني بعد حوالي قرن من بداية تدوينها وبعد مضي خمسين عاماً على وفاته. وهي حسب علمي – أول مرة في تاريخ الأدب العربي الحديث – يتوفر للقارئ أن يطلع على يوميات كاتب دونها في لحظة معايشته للحدث، وليست كما جرت العادة عند صاحب المذكرات التي يكتبها في كهولته، يسترجع فيها ما حدث قبل عقود من الزمن. ففيها نجد ذاتية صادقة بمعنيين: ملازمتها لإحساسات الكاتب لحظة تدوينها، ومعاصرتها للحدث حين وقوعه. وتوفر لنا المذكرات حالة فريدة للاطلاع على رسائل حب متبادلة بين عاشقين في زمن الحب العذري، نود أن نجد مثيلاً لها في الأدب العربي، ربما باستثناء رسائل جبران إلى مي زيادة، ورسائل الكنفاني المبتورة إلى غادة السمان.

ومعظم مادة المجلد الأول تتناول الفترة التي قضاها في نيويورك (١٩٠٧ – ١٩٠٨) وعودته إلى القدس عشية إعلان الدستور العثماني. وتشكل المداخل المتعلقة بإقامته في أميركا جانبا صغيراً، لكنه مهم، من اليوميات الكاملة – إذ إنها تقع في فترة التكوين لتطوره الفكري عندما كان في أواسط العشرينيات من العمر. وهي تغطي فترة اختلاطه "بالمثقفين السوريين" (المقصود من بلاد الشام) في المهجر بنيويورك، وعمله في الجريدة الأدبية "الجامعة"، إضافة إلى فترة عمله القصيرة في مصنع للورق في ولاية مين الشمالية. كما تضم فترة غرامه العاصف مع زوجة المستقبل سلطانة، وتتحدث عن غصص الفراق التي عانى منها، إذ خلفها في القدس ومضى إلى مهجره.

شهرة السكاكيني تقوم على أنه كاتب ومفكر مقدسي، وتربوي تقدمي، ومفكر حرّ يقف والمؤسسة الدينية على طرفي نقيض. وتعد يومياته، في تقدير ناقد أدبي متميز، إيذاناً بدخول الأدب الفلسطيني مرحلة الحداثة.[٢] لقد كان منهجه في التدريس، الذي طبقه في المدرسة الدستورية التي أنشأها قبل الحرب العالمية الأولى، ثورياً بالنسبة لكل معاصريه تقريبا. ألغى العقوبة البدنية للطلبة بوصفها "بربرية وتعود إلى القرون الوسطى"، واستبدل بالامتحانات تقييماً ذاتياً يقوم به الطلبة والمعلمون. وطلب من المعلمين ألا يسجلوا أسماء الطلبة الذين يتغيبون. كان للطلبة الحرية في مغادرة المدرسة إن هم شعروا بالملل؛ وقد أحسّ أن هذا الإجراء يرغم المدرس على أن يكون مجدداً وممتعاً حتى يحافظ على اهتمام الطلبة.[٣] كل هذا أنجزه السكاكيني في أوائل العشرينيات. وعلى الرغم من نقده الصارم لنظام التعليم السائد في ذلك الزمن، فإنه كان ناجحاً جداً كمصلح تعليمي وإداري، إذ عينه العثمانيون فالإنجليز مفتشاً على المدارس في فلسطين. وقد استطاع عن طريق منهجه المبتكر في تعليم اللغة العربية، الذي نشره من خلال سلسلة "الجديد" التي نالت ذيوعاً كبيراً، وعن طريق مقالاته الصحافية أن يخرج بلغة جديدة للكتابة تتميز برشاقتها ودقتها وحداثتها، وتلائم الجيل الجديد من الفلسطينيين. وقد لقي هذا الجهد التقدير عندما اختير السكاكيني العام ١٩٤٨ لعضوية مجمع اللغة العربية في القاهرة.

لم نكن نعرف عن حياة السكاكيني الخاصة قبل نشر مذكراته إلا القليل: إنه كان أديباً غريب الأطوار، وأنه يحب أن يتمتع بكل ما هو فائق من طيبات الحياة. لم تحتوِ "كذا أنا يا دنيا" (١٩٥٤) التي نشرت بعيد وفاته إلا على مختارات محدودة من مذكراته، انتقتها ابنته هالة السكاكيني (توفيت العام ٢٠٠٢). الكتاب يركز على حياته ككاتب مقالة ميال إلى فلسفة نيتشة، ولكنه يخفي عمداً توجهاته المعادية لرجال الدين. لقد حالت شكوكه ونزعته الإنسانية الشاملة دون التحاقه بأي حزب سياسي طيلة حياته، اللهم إلا مشاركته في تأسيس "حزب الصعاليك"، حيث كانت مجموعة من الأصدقاء يلتقون في مقهى بهذا

الاسم يقع على مقربة من باب الخليل في بلدة القدس القديمة.[٤] كانت توجهاته المعادية لرجال الدين، وتوجهاته المخالفة للدين في وقت لاحق، تستفز مجتمعه المحافظ الضيق، وهي مستفزة حتى بمعايير زمننا الحاضر. وقد أخفت ابنته التي حررت المجموعة السابقة من المختارات، في كتاب "كذا أنا يا دنيا"، هذه النزعات التي تبدو واضحة جداً في اليوميات الكاملة. فمثلاً من المعروف على نطاق واسع أنه خاض معركة طويلة ضد الكنيسة الأرثوذكسية، ولكن السبب يعزى عادة إلى نضاله في سبيل تعريب الكنيسة ومحاربة السيطرة اليونانية عليها. ولكن ما هو غير معروف – هو موقفه الإلحادي الواضح، إذ دعا إلى استبدال صلاة الرب بأبيات وثنية للشاعر الجاهلي امرئ القيس.[٥] كان يجد الصلوات مملة ومضيعة للوقت. وربما كان المفكر العربي الوحيد الذي كان عدواً للتناسل بشكل معلن، فعلى بطاقته يقرأ المرء سطرين فقط: "خليل سكاكيني، تعالوا لننقرض".[٦] في العام ١٩٣٢، اقترح أن يهجر أبناء وطنه الدين الرسمي وأن يعتنقوا النرجسية الطقسية كنوع من العبادة، "... فهذا نوع من العبادة يمكن لنا جميعا القيام به دون أن نهدد أدياناً أخرى .. فالمسيح قد قال: "إن لم تستطع أن تحب جارك أو أخاك الذي تراه، فكيف تحب الله الذي لا تراه". ولكنني أنا (خليل السكاكيني) أقول لك: "إذا لم تستطع أن تحب نفسك، فلن تستطيع أن تحب الله أو أي أحد آخر .."."[٧]

ومن الممكن اعتبار المجلد الأول من مذكرات السكاكيني شاهداً مهماً على بداية الحب الرومانسي في العالم العربي. وقع خليل في غرام سلطانة عبده قبل أقل من سنة رحيله إلى أميركا. ولدت سلطانة العام ١٨٨٨ في البلدة القديمة، وكانت تمتّ إليه بقرابة بعيدة.[٨] وقد نشأ كلاهما في حارة النصارى، وهما ينتميان إلى أسرتين عربيتين أرثوذكسيتين. كان والد خليل نجاراً ماهراً كما كان من وجوه الطائفة الأرثوذكسية في القدس. وكان والد سلطانة نقولا سليم عبده (أبو أديب) أيضاً من الشخصيات المعروفة في البلدة القديمة، وقد عينته البطريركية مشرفاً على الحجاج خلال موسمي الفصح والميلاد يرعى شؤون سكنهم ورفادتهم واحتياجاتهم الأخرى. وحسبما تقول حفيدته هالة السكاكيني، فإن والد سلطانة كان متحرر الذهن بالقياس إلى عصره، إذ أرسل ابنتيه إلى التعليم الداخلي في مدرسة الفرندز برام الله، وكانت تقع على مسيرة ثلاث ساعات على البغال إلى الشمال من القدس.[٩] نستطيع التعرف إلى حقيقة علاقة هذا الرجل بابنته من خلال رسالة مؤرخة في العام ١٩٠٦ كتبها إلى أخت سلطانة، أماليا، عقب زواجها من طبيب نابلسي.

"ابنتي العزيزة،

منذ أول يوم أنعم الله علي بك بدأت أفكر في الابتهاج بيوم عرسك شأن سائر الآباء، فلما جاء ذلك اليوم وزففناك إلى العزيز عريسك تألمت وتأثرت وبكيت كثيراً، لأنك خرجت من منزلي، لأنك صرت لآخر، لأنك فجأة وفي دقيقة واحدة وبمطلق رضاك واختيارك حملت اسماً غير اسمي، وأشركت رجلا آخر في حبي. فعقلي أيتها العزيزة يعلم ما يجب أن يكون لزوجك الآن من الحقوق ومن التقدم عليّ، وعلى كل إنسان آخر. سأكون في الدرجة الثانية بعد زوجك. لا بأس، ولكن قلبي يستحق شيئاً من المراعاة. يجب أن تمهليني قليلاً من الزمن حتى يألف الوالد فراق ابنته، وحتى أتعوّد هذا الفراغ الذي أحدثه زواجك في فؤادي، فإن ٢٠ سنة لا تمحى في عشرين يوما".[١٠]

ولا بد أن نقولا عبده كان منفتحاً جداً بمقاييس عصره، حتى لقد سمح لابنتيه بأن يصحبا الشبان الطامحين في الزواج منهما في العلن ودون رفقة أو رقابة.[١١]

بعد التخرج من المدرسة الثانوية مباشرة، في العام ١٩٠٣، بدأت سلطانة تعمل مدرّسة في مدرسة عربية أرثوذكسية في البلدة القديمة، ثم في مدرسة القديسة مريم للبنات في العام ١٩٠٥ وهي مدرسة أنجليكانية. وهناك عرفها خليل عندما عهد إليه بتدريبها على تدريس اللغة العربية والأدب. كان خليل نفسه مدير مدرسة تلقى علومه على يد المعلم المشهور في تعليم الأدب العربي نخلة زريق (١٨٦١ – ١٩٢١).

عندما بدأ خليل يتودد إلى سلطانة في العام ١٩٠٧، كان في التاسعة والعشرين، وكانت هي في التاسعة عشرة. في تلك الفترة كان لكل من عائلتي عبده والسكاكيني بيتان صيفيان خارج أسوار القدس، أسوة بكثير من العائلات الميسورة التي كانت تتوق إلى الفرار من الجو الخانق للأحياء المزدحمة. كان بيت السكاكيني يقع في المصرارة، أما بيت عبده الصيفي فيقع قرب محطة السكة الحديد، وكان يعرف باسم الحريرية، أي مصنع الحرير، إذ كان يوجد فيه مصنع حرير قبل أن يسكنوه. (وبعد قرن تقريباً غدا "الحريرية" مسرح "الخان" الحالي في القدس الغربية).[١٢]

ولما كان خليل وسلطانة منغمسين في نشاطات الطائفة الأرثوذكسية، فقد كانت ثمة فرص كثيرة للقاء. في تلك الفترة تصادقت سلطانة مع ميليا، الأخت الكبرى لخليل، وأصبحت لذلك كثيرة التردد على منزلها. وكان خليل يرافقها في المساء وهي عائدة إلى بيتها، في البداية بصحبة ميليا أيضاً، ثم بعد ذلك وحده. وفي فترة لاحقة كانا يتنزهان مسافات

أطول أو يركبان الحمير إلى الريف، غالباً إلى عين كارم أو جبل الزيتون. وفي إحدى تلك النزهات عبّر خليل عن حبه لسلطانة. ومن حسن حظنا أن هذه اللحظة قد سجّلت لتطلع عليها الأجيال اللاحقة. يعبر خليل عن حبه هنا بعبارات رومانسية جديدة لم تكن معروفة تقريباً في تلك الفترة – في الأدب الفلسطيني أو حتى العربي. كتب بعد الحدث بأيام مسرّا لداود في رسالة:

> "يوم الخميس الثالث من تشرين الأول (١٩٠٧) ذهبت مع سلطانة وأختي (ميليا) إلى "قالونة". هناك تحت شجرات الليمون جلسنا، وكم كنت أتمنى لو كنت معنا، لا شك أنك كنت تشاطرني سروري وطربي، بل كنت ترى من علائم الوجوه ولمعان العيون وسائر حركاتنا وسكناتنا ما يفصح عما في القلوب ويغني عن التصريح.
>
> ولما آذنت الشمس بالمغيب ركبنا حميرنا ورجعنا، ولعل الجو هناك يعبق إلى اليوم بأنفاس حبنا، مشيت إلى جانبها، فجعل حمارها يتعثر فخشيت أن يقع فأخذت بلجامه وقدته كل الطريق. وفي المساء جاءت عندنا وسهرت وحدها، ثم أوصلتها إلى البيت وحدي، ووعدتها في الطريق أن أكتب لها، وفي الغد قمت كما قال الشاعر: ذا شجى وترنم، فلم أتمالك أن أخذت القلم وكتبت لها رسالة أفرغت فيها كل عواطفي، ثم ذهبت إلى المدرسة فخرجت إليّ، ووقفنا في الباب، وسلمتها الرسالة يداً بيد، وفي وجهي رسالة أخرى، وعند الأصيل أخذت ميليا ومررنا بها، ولما وقع نظري عليها شعرت بمجارٍ كهربائية انتفض لها كل جسمي. أخذتهما إلى أكمة على طريق رام الله، وجلسنا على صخر هناك وفي وجهها وعينيها ما أشعرني بالرضى والقبول، وهكذا في اليوم الثاني والثالث نخرج عند الأصيل للتنزه، وفي المساء نسهر إما عندنا وإما عندهم. وأمس جاءتني رسالة منها تهديني فيها محبتها وتعدني بالكتابة في القريب العاجل".

بعد هذا اللقاء مباشرة هيمن على خليل تأنيب الضمير الذي طالما أعرب عنه في رسائله اللاحقة؛ فهو لا يستحقها، وهو أناني إذ يريدها لنفسه، فلا بد أن يكون هناك آخرون يستحقون حبها أكثر منه:

> "ولكن، مع كل ذلك ما أزال أشعر أني آثرت نفسي على يعقوب وأني خنته في وداده، فبربك يا داود أسعفني برأيك وأفتني بما عندك، ثم إن

أفتيم [مشبك] لا يزال متعلقاً بها ومثله عيسى [العيسى] ومتري ابن خالتي، ولعل هناك غيرهم، فماذا أعمل لكي لا أخرج عن إخلاصي لهم، ولا أوصم عندهم بمحبة الذات؟".[١٣]

لم تكن شكوك خليل في ذاته ناتجة عن احتقاره للذات كما قد يبدو لأول وهلة، على الرغم من أن هذا العنصر كان موجوداً في شخصيته بقدر لا بأس به، لكن نتيجة لتوتر أحسّ به جرّاء بعض التردد الذي بدا من سلطانة. كان ميالاً إلى تبيّن مشاعرها من خلال أبسط الإيماءات، وكان رد فعله مبالغاً فيه إزاء صمتها الذي كان يرى فيه علامة على البرود اتجاهه. ولما لم يكن لدينا سوى قرائن مباشرة قليلة بشأن ما كان يدور في خلدها إزاء خطواته هو، فليس في وسعنا إلا أن نحدس بشأن ما كانت تفكر فيه، وذلك من خلال أقواله هو، أو إشارته إلى أقوال يذكر أنها صدرت عنها. ولكن سلطانة لم تكن صامتة كليا. فقد وصلنا القليل من الرسائل التي كتبتها لخليل عندما كان يعيش في بروكلين بنيويورك، وهي ذات مغزى مهم، ولدينا أيضا ذكريات هالة عنها. تظهر سلطانة من خلال هذه الرسائل كشخصية ذكية مفكرة – مع روح دعابة، قد لا تشمل القدرة الفلسفية التي امتاز بها خليل، ولكنها بالتأكيد أكثر مرحاً وأشد لذعاً.

ويبدو أن ترددها في مبادلة خليل عواطفه هو في الأساس نتيجة للغموض الذي طبع العلاقة بطابعه. كان يكبرها بعشر سنوات، ولم يكن مستقبله المادي واضح المعالم،[١٤] وكان يوشك على القيام برحلة لم يكن أي منهما يعرف مدتها، وربما حتى هدفها.[١٥] وكلما اشتد في طلب تعهد منها ازداد غموض ردّ فعلها. كان هذا فيما أعتقد سبباً رئيسياً لاستمرار التوتر الذي طبع علاقتهما في فترة البعد، وسيطر على مراسلاتهما على مدى سنة كاملة.

في بلاد الوجبات السريعة

كان السكاكيني نفسه شديد البعد عن التقليدية بالنسبة لعصره. وعلى الرغم من أنه كان يتزيا بالزي التقليدي إلى حد كبير، فقد كان لاهياً، يغني ويرقص ويدخن بشراهة (الغليون والنارجيلة)، وكان لا ينقطع عن العزف على الكمان. كان يعدّ نفسه شهوانياً، كما وصف نفسه في اليوميات. أحب الموسيقى والشعر، وكان يكتب الشعر كثيراً، لكن دون أن يحلّق في سماء الإجادة.[١٦] كان يستمتع، في المقام الأول، بالصحبة الحسنة ومجالس الشراب الطويلة، وكثيراً ما كان يتبارى في المصارعة مع أقرانه ومعارفه. وكانت رياضته المفضلة أن يقنع رجالاً عدة بمهاجمته معاً، ثم يطيح بهم أرضا.[١٧] كان عظيم الإعجاب بجسمه، وينفق الوقت الطويل في الاغتسال. على أنه يبدو في مذكراته ذا توجهات جنسية غامضة

ومكبوتة. وتزخر فقرات يومياته بتجريح الذات وبنوبات الغم واليأس. ولعل تعلقه المفرط بالاستحمام بالماء البارد (صيفا وشتاء)، وابتعاده عن المناسبات الاجتماعية يصلان إلى درجة جلد الذات. كانت تستغرقه، وحتى نهاية عمره، ثلاث علاقات حب عظمى. وقد انتهت العلاقات الثلاث بموت مبكر شهده في حياته: صديقه ورفيق صباه داود الصيداوي، وخطيبته التي أصبحت زوجته سلطانة عبده، وولده الوحيد سري الذي توفي ولما يتخطّ الثانية والأربعين.

أقلع خليل السكاكيني إلى نيويورك في ٢٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٧ من يافا، وعاد إلى القدس في ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٠٨. لقد استمرت فترة مهجره أقل من سنة، وعلى الرغم من أنه كان كثير الأسفار بعد ذلك فلم يعد إلى أميركا أبداً. كان عليه أن يستدين من داود ومن سلطانة، وغيرهما للقيام بنفقات الرحلة. ولذا كان عليه أن يسافر في الدرجة الثالثة، بل – وفي جزء من الرحلة – على ظهر المركب. كان السفر في تلك الأيام طويلاً ومضنياً (من عشرة أيام إلى أسبوعين من مرسيليا إلى نيويورك).

وعندما وصل بعث بهذه الأبيات إلى أخته ميليا:[١٨]

"وصلت بعد التعب إلى بلاد الذهب
تقلني باخرة كقلبي المضطرب
تلعب بالركاب لكن يا له من لعب
ولم أجد بين الجميع أحدا من مشربي
وهكذا الطعام فيها لم يكن من مذهبي
فكم تقززت وكم شعرت أن قد دير بي
كأنه لم يكفني مرارة التغرب"

سادت أميركا سنة وصوله إليها (١٩٠٨) أزمة اقتصادية خانقة. وكما كتب لصديقه داود في إحدى أوائل رسائله:[١٩] "لا يمتلك أحد الشجاعة ليسأل أحداً عملاً، وأمس فقط قال لي صديقي فرح أنطون: "لو أنك كنت استشرتني قبل إذ أتيت لكنت نصحت لك بعدم القدوم إلى هذه البلاد"... في كل يوم تسمع عن شركة تعلن إفلاسها. السادة ملوك أبناء عم السيد رفلة [رفيق خليل في السكن في بروكلين] خسروا في الأسبوع الماضي وحده أكثر من ١٣ ألف ريال [دولار]".

عندما وصل إلى نيويورك، كان تعويله على أخيه يوسف، وهو بائع متجول في فيلادلفيا. ولكن ظروف التدهور الاقتصادي في الولايات المتحدة في ذلك العام شاءت له أن يجد يوسف في وضع صعب، ومحتاجاً هو نفسه إلى المساعدة. وقد سكن في أتلانتيك أفنيو في بروكلين ("الحي السوري") بمساعدة معارف من القدس. وقد آذته الوحدة وضيق ذات اليد منذ أن حطّ رحاله. وتصف رسالة بعثها إلى داود في خضم احتفالات السنة الجديدة، سنة ١٩٠٨، أجواء هذه الأشهر الأولى في نيويورك:

"اقرأ واضحك.. كنت قبلاً أبكي من الحالة التي وصلت إليها، واليوم أضحك. ذكرت لكم قبلاً أني وجدت، بعد اللتيّا والتي، ثلاثة تلاميذ يدخلني منهم أربعة ريالات في الأسبوع، هذا إذا حضروا كلهم، وذلك نادر لأنه في كل درس لا بد أن يغيب واحد منهم فأخسر بغيابه ريالاً. بهذه الريالات الأربعة آكل وأغسل ثيابي وأدفع أجرة غرفتي وأقاسم فيها بعض أبنائنا من القدس. يا ليتنا بقينا على ذلك، فقد توقف التلاميذ الآن عن الدرس بسبب عطلة عيد الميلاد، وقد مر عليّ أسبوعان لم يدخلني شيء. أرسلت ثيابي إلى الغسالة منذ خمسة عشر يوماً ولم أستطع أن أدفع لها الأجرة، فتركت الثياب عندها، وليس عندي إلا الثياب التي عليّ، وقبل يومين التزمت أن أغسل جواربي ومناديلي بيدي.

كل ذلك سهل، ولكن أمس، آخر أيام السنة، لم يكن في جيبي إلا عشرة سنتات، فذهبت مع نقولا البرغوث إلى السوق واشتريت خبزاً بتسعة سنتات ورجعنا إلى البيت فأكلناه مع الشاي، وفي المساء بينما كانت أميركا تقيم الاحتفالات الشائقة لوداع السنة الماضية واستقبال السنة الجديدة جلسنا حول مائدة نلعب بالورق، ونحن لا نعي، ثم قمنا إلى فراشنا ونمنا على وجوهنا.

كتبت إلى أخي يوسف في فيلادلفيا، والظاهر أنه في ضيق شديد فلم يجب. فعولت أن أجرب الصيام، وقلت أحسن شيء أن ألازم الفراش في ليلي ونهاري.

جاءت الساعة العاشرة صباحاً وأنا ما أزال في فراشي، فجاءني حنا فراج وبقية الأولاد وقالوا: "قم لنذهب نتجول في الطرق فاليوم عيد عظيم عند الأميركان"، فاعتذرت. فذهبوا وحدهم وبقي عندي نقولا البرغوث. فلما خلا المكان قمت ولبست ثيابي وتناولت سنتاً من جيبي

وكلفته أن يشتري لنا رغيفاً نكسر به الصفراء كما يقولون. ولما رجع قسمت الرغيف بيني وبينه، ولكنه لم يضع لقمة في فمه حتى خنقته العبرات فترك الأكل وخرج، فناديته وأخذت أشجعه وأطيب خاطره، فقال:

"لست أبكي على نفسي ولكن أبكي عليك أنت يا خليل لا تجد ما تأكله".

من عاش مثلي منعماً مرفهاً لا يحسب للعواقب حساباً ولا يعرف للدرهم قيمة لا ينجع فيه إلا مثل هذه الدروس. ولم أكن لاحتملها لو وجدت لي مخرجاً منها، ولكن لا مخرج. أنا هنا لا أعرف أحداً أقدر أن استدين منه إلا رفلة الحمصي، وهذا يكفي ما استدنت منه إلى الآن. أمس حدثتني نفسي أن أنخرط في سلك الجندية لولا أنها تمتد إلى ثلاث سنوات لا يستطيع المنخرط في سلكها أن ينسحب منها قبل وفاء هذه المدة".[٢٠]

وهذه الجملة الأخيرة بشأن المال، إضافة إلى إشارته إلى أنه نشأ منعماً مرفهاً، لا بد أن تكونا أثارتا دهشة داود، إذ أن غرض الرحلة أصلاً كان جمع المال لسداد الديون، وفتح بيت تمهيداً لاقترانه بسلطانة.

وقد لخص موقفه من نيويورك والولايات المتحدة في رسالة بعثها إلى سلطانة في تموز/يوليو ١٩٠٨:

"تركت رمفورد فولز حيث أقمت شهراً حسبته دهرا، وجئت إلى بوستن فاستقبلني ميخائيل الصائغ وابن عمك بندلي. الخواجا ميخائيل يشتغل نصف نهار فلا يحصل أكثر من ثلاثة أرباع الريال، وابن عمك يخرج للبيع، ولكنه لا يكاد يحصل أجرة طريقه، ولست أظن أنه ينجح، ولو أقام في هذه البلاد العمر كله، وكدت أحثه على الرجوع إلى البلاد لولا الخوف من التعرض لما لا يعنيني، على أنه قال لي: إنه صابر بضعة أشهر، فإذا تحسنت الأحوال بقي وإلا رجع. في اليوم الثاني زرت الخواجات سنونو، ذهبا معي نتفقد معاهد بوستن وآثارها الجميلة، أفضى بنا الطواف إلى الحديقة العمومية، فجلسنا على مقعد هناك أمام بحيرة صغيرة، كانت القوارب تروح وتجيء فيها، فشرد الفكر إلى أرطاس، وتذكرتك، ثم ذهبنا للغداء، وكان ملوخية مع رز، بعد الغداء عبأوا لي أركيلة وجلست بجانب النافذة أدخن، فاستولى عليّ الذهول

وتجردت من حسي وهمت في عالم الخيال، وحلقت في جو التصورات، فتذكرتك وتذكرت داود فلم أملك دموعي. في المساء ودعتهم وودعت ميخائيل وبندلي، وكانت امرأة ميخائيل على وشك الولادة، وركبت القطار نحو ساعة، ثم ركبت الباخرة، وجئت إلى نيويورك. لا أسأل أحداً إلا نصح لي أن أرجع إلى بلادي، فهذه البلاد ليست لمثلي، ولكن كلما هممت بالرجوع تذكرتك وتذكرت وعدي لك أن أجاهد في البلوغ إلى أعلى درجات المجد، ثم أرجع إليك فآخذك مع ميليا ونزور معا أميركا. في الحقيقة يا حبيبتي أن أميركا تستحق الفرجة، ولكن لا تصلح لأن تكون وطناً، لأنها بلاد عمل لا بلاد سرور، فكيف أرجع إليك الآن خائباً؟ ولكن بقي لي أمل واحد وهو أن أرجع وأعالج حظي في بلادي، وأرجو أن تكون الأحوال مساعدة، ولاسيما بعد أن منح السلطان الدستور للبلاد."[٢١]

هيمنت على إقامة السكاكيني في بروكلين علاقته بفرح أنطون، محرر الجريدة السورية المهجرية "الجامعة"، وشغله في الترجمة الذي أداه للبحاثة المستشرق في جامعة كولومبيا البروفسور ريتشارد غوتهيل.[٢٢] وكان يكسب بعض المال أيضاً بتعليم العربية للطلبة الأميركيين (ومعظمهم من جامعة كولومبيا) ولزوجات وبنات أصحاب الحوانيت والتجار العرب اللائي كن أميات في لغتهن الأم. وكان يكتب المقالات ويقوم بالتحرير ومراجعة البروفات المطبعية لفرح أنطون. ومع اكتسابه المزيد من الثقة انخرط في الدفاع عن فرح أنطون ضد خصومه.

ينتمي السكاكيني إلى الموجة الأولى من المهاجرين العرب إلى أميركا، وقد بدأت في عقد ١٨٧٠، وتوقفت بسبب موجة العداء الموجهة ضد الفوضوية في عقد ١٩٢٠. وأسوة بمعظم أبناء وطنه من الشرق العربي، كان يحمل الجنسية العثمانية ويقدم نفسه كسوري، وأحياناً كفلسطيني. قبل الحرب العالمية الأولى، استقرت الجالية السورية (أي اللبنانيين والسوريين والفلسطينيين) في المنطقة التي صارت تعرف بـ "سوريا الصغيرة" في مانهاتن، في أدنى الجانب الغربي. (والمفارقة هي أن المنطقة أصبحت العام ١٩٧٠ موقعاً "لمركز التجارة العالمي"). كانت معظم تلك العائلات تعيش حول شارع واشنطن وتعمل في صناعة النسيج. وبينما أحوالها تتحسن وأموالها تزداد، أصبح عدد من أفراد هذه الجالية يعمل في البنوك وفي صناعة النشر واستيراد الكتان والأربطة والملابس الداخلية.[٢٣] وقد بدّلوا سكنهم من مانهاتن إلى جادة أتلانتيك في بروكلين. وهناك أسسوا حي ساوث فيري الذي ضم أجزاءً من بروكلين هايتس وكوبل هيل.

كان كثيرون من هؤلاء المهاجرين، مثل السكاكيني، يذهبون كل يوم إلى أعمالهم من مانهاتن بركوب العبّارة من وايتهول ستريت إلى جادة أتلانتيك.[٢٤] إن التمثيل الجغرافي لتحركات خليل في أميركا كما نستشفه من يومياته ورسائله غامض ويشبه الألغاز، كما أنها تتسم بالسذاجة. لقد سكن في حي، لم يعرفه، في بروكلين مليء بالمقاهي والمطاعم "السورية" واليونانية. (وتبين لاحقا أن هذا إنما كان أتلانتيك أفنيو). وكان يركب يومياً القطار أو المركب إلى نيويورك – يقصد مانهاتن – حيث يقضي معظم النهار إما في أدنى الجانب الغربي بالقرب من جامعة كولومبيا أو في وسط البلد في مكاتب جريدة "الجامعة". كثيراً ما كان يعبر الجسر (جسر بروكلين؟) مشياً باتجاه واشنطن ستريت أو "قرية غرينيتش". أحياناً في أوائل العام ١٩٠٨ بدأ السكاكيني يستخدم مواصلات الأنفاق بعد أن تم حفر نفق يربط بروكلين بمانهاتن.

عندما انتقل السكاكيني إلى ولاية "مين"، فإنه أعطى عائلته الانطباع بأن المصنع كان يقع بشكل ما خارج مدينة نيويورك. وإيماءاته إلى معارف في ميشيغان وشيكاغو البعيدتين كانت تتم باستخدام تعبير "داخل البلاد". وكان يسكن رمفولد فولز بحسب تعبيره "الفرنسيون" و"الفرنسيات" في الغالب – وكثيرون منهم لا يحسنون الإنجليزية. ولم يشر السكاكيني إلى من يكون أولئك الفرنسيون، ويبدو أنه كان يظن أنهم مهاجرون أوروبيون لا مواطنون من كيبيك وأكاديا.

في كل تنقلاته في نيويورك ونيو إنجلاند كان خليل يتحرك في نطاق دوائر المهاجرين العرب. وكان هؤلاء في مطلع القرن العشرين من أصحاب الحوانيت والباعة وتجار الشنطة. وقد وجد صحبتهم فظة وعشرتهم مملة، واستمر يكتب عن توقه إلى حلقته المتنورة المثقفة في القدس.

> "الشعب السوري هنا على الإجمال منحط جداً في أخلاقه ومبادئه، ولا أحضر مجلساً من مجالسهم إلا كان لي صدر المحل، لا يستطيع شاب أن يجري ذكر النساء أمامي. كم أحب لو كانت لهم جمعية أدبية أرفع فيها صوتي وأدعو إلى مبادئي التي لا يحلمون بها.
>
> حضرت بعض مجالس أنس، فأخذت كمنجة ولعبت عليها بعض أنغامنا فجنوا بها. مساكين! ما رأيك لو ظهرت بينهم الآنسة منّانة؟ لست أبالغ إن قلت إنك لا تجد حتى بين الأميركيات من يضاهيها في الآداب والثقافة".[٢٥]

ظلت الثقافة الأميركية غريبة عن السكاكيني. وأسوة بكثير من مواطنيه في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، كان له إزاء المجتمع الأميركي موقف "هم ونحن". لم يكن لديه في ذلك الحين مفهوم أميركا البوتقة التي تنصهر فيها الثقافات.[٢٦] ظل كثيرون من العرب يتزيون بأزيائهم ويتبعون عاداتهم، بما في ذلك تدخين النارجيلة في المقاهي، كما تظهر صور عديدة التقطت في ذلك الزمن في بروكلين، وفي "سوريا الصغيرة".[٢٧] كان خليل يتناول طعامه أثناء إقامته في نيويورك في المطاعم السورية، ويشتري حاجياته من الحوانيت العربية أو اليونانية، ويقرأ الصحف العربية. كانت أحياء بروكلين باردة فظّة. ويسجل خليل خمس حالات على الأقل هوجم فيها أصدقاؤه – وفي إحداها أخوه يوسف – من قبل من سماها "عصابات الشوارع الأميركية". ولم يتم رفع شكوى للشرطة إلا في حالة واحدة، ووجدها غير متفهمة، لا بل هددت باعتقالهم جميعاً.[٢٨]

وفي آخر فترة إقامته فقط، أظهر خليل اهتماماً ضئيلاً بالثقافة الأميركية والمشهد الأدبي. في نهاية إقامته بدأ يقرأ الإيفننج ستاندارد، ويزور متحف المتروبوليتان. وفي مناسبتين اثنتين تمكن فرح أنطون من حمل خليل على مرافقته إلى المسرح في برودواي، ولكن خليل وجد المسرحية الموسيقية صاخبة ورأى فيها مضيعة للوقت.

في دراسة لأوائل المثقفين العرب الذين يقيمون في أميركا، يضع ميخائيل سليمان المؤلف السكاكيني – وهو أكثر المربين في تلك الحقبة تحرراً – في خانة التقليديين، ولاسيما عندما يقارنه بالمفكرين الاشتراكيين مثل فرح أنطون والطبيعيين التولستويين مثل ميخائيل نعيمة – وكانا معاصرين لخليل في نيويورك.[٢٩] هذا الحكم هو، جزئياً، انعكاس لعدم قدرة السكاكيني على الانخراط بأي شكل إيجابي في المشهد الأميركي، ولكنه، أيضاً، يعكس ردّ فعله السلبي لاقتحام النساء المجال العام في الحياة. في زيارة قام بها العام ١٩٠٨ للشاطئ في جزيرة كوني مع صديقه إلياس حيدر، أصيب السكاكيني حقاً بالصدمة والاشمئزاز لمنظر الرجال والنساء يمرحون ويلهون على الشاطئ بملابس البحر.[٣٠]

على الرغم من كرهه للعادات الأميركية كان لخليل نظرات ثاقبة وساخرة بخصوص الحياة اليومية. "فالأميركي يأكل بسرعة ويمشي بسرعة"، كما كتب لمجلة السفور (القاهرة)، "... إنهم سريعون إلى درجة أن لديهم مطاعم سموها "الوجبة السريعة"، حيث لا ترى كراسي، إذ يأكل الزبائن واقفين. وقد يحدث أن يغادر المرء المطعم وفي فمه لقمة!".[٣١] ولأنه كان يعيش وسط الباعة السوريين والأرمن، فقد غدا شديد الافتتان بطريقة سلوكهم، ولاسيما بنظرتهم إلى أخلاقيات العمل التي تعكس ثقافتي عالمين مختلفين:

> "من زار أميركا من الشرقيين بعد أن يكون قد زار أوروبا، رأى بينهما فروقاً كثيرة، منها ما نشير إليه هنا تفكهة وتبصرة: إن السرعة في

أميركا تكاد تكون خمسة أضعافها في أوربا. فما قولك في الفرق بينها وبين الشرق؟!

الأميركي يمشي بسرعة، ويعمل بسرعة، ويتكلم بسرعة، ويأكل بسرعة ... إذا أردت أن تعرف كيف يتحرك الأميركي في سرعة البرق الخاطف، فقف على ظهر السفينة التي تقلّك عند أول ميناء تصله، وانظر تلك الحركة الهائلة التي تتخطف الأبصار، يفرغون جبالاً من الشحن في أقل من ارتداد الطرف. بل قف في أول محطة للقطارات أو الترامات وانظر الألوف من الناس كيف ينزلون أو يركبون. أو ادخل أحد المعامل وانظر كيف يعملون. أو ادخل الجامعات أو الكليات أو المدارس في أوقات اللعب، وانظر كيف يلعبون. أو ادخل إلى أحد المصارف مع مئات الداخلين، وانظر كيف يكتبون ويحسبون ويقبضون ويصرفون وينهون أشغال الناس بأسرع ما يمكن أن يتخيله الإنسان".[٣٢]

قلب سلطانة القاسي

كان السكاكيني يقضي في نيويورك ليالي لا يطعم فيها النوم، وهو يتذكر روحاته وغدواته مع سلطانة في عين كارم وأرطاس وبيت جالا غالباً، وفي مناسبتين اثنتين في رام الله. وقد باتت في بيتهم مرات عدة بموافقة أهلها.[٣٣] وبينما كان أحد أهم الدوافع لسفره إلى أميركا كسب ما يكفي من المال للاقتران بسلطانة، غدا واضحاً من توسلاته لها أنها ليست ملتزمة كل الالتزام بفكرة الزواج.

كتب خليل ما مجموعه ٤١ رسالة إلى سلطانة، ٢١ منها بعثها من نيويورك. وقد وصل إلينا من هذه كلها ٣٥ رسالة تتيح لنا أن نطل على علاقتهما، وأن نتعرف إلى طريقة التودد قبل الزواج في فلسطين في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى. لقد غادر السكاكيني فلسطين دون خطب سلطانة رسمياً، ولهذا بقيت العلاقة بينهما سرية محجوبة عن عائلتيهما. ولم يكن يعرف بأمر تعهداتهما للآخر سوى داود. وعلى الرغم من توسلاته، وبضعة تهديدات بأن يقطع العلاقة إن لم تستجب، فإن سلطانة لم تكتب لخليل وهو في أميركا سوى مرة أو مرتين. كان ثمة ثلاث أفكار رئيسية تتكرر في كل رسائله: إعادة وصف كل لحظة قضاها معها في القدس وخلال نزهاتهما في محيط المدينة، وقلقه من العودة وليس معه ما يكفي من المال لجعله في عينها جديراً بها، وشعوره الجارف بأنه عديم الأهمية وشعوره بأنه يحرم رجالاً آخرين أكثر ملاءمة منه للزواج منها.

وخلافاً لفقرات يومياته التي تتضمن وصفاً مستفيضاً لحياته في بروكلين وعمله في مانهاتن، فإن رسائل الحب التي كتبها السكاكيني تتمحور حول الحنين إلى الماضي – أو حول تأنيب الذات لأنه سمح لنفسه بمفارقتها. كتب في ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٧: "اشرحي لي يا سلطانة لماذا سمحت لي بالافتراق عنك؟ إن كل ما في أميركا من ثروات وعجائب لا تزن في عيني الخسارة والألم اللذين أعانيهما في غيابك عني. وماذا لو أخفقت في نهاية المطاف. تقولين: ما هما إلا سنتان. ولكن سنتين في البعد عنك هما كألف سنة".[٣٤]

بعد احتفالات رأس السنة الجديدة في نيويورك، توجه مع أحد معارفه من القدس وهو الدكتور نجيب جمل للتفرج على المدينة من على ناطحة سحاب في مانهاتن. أخبر جمل "خليل" أنه يرغب منه في أن يتوسط له لطلب يد سلطانة: "لقد بدأ [الدكتور جمل] يطنب في وصف حسنك ومزاياك. وقبله سمعت ثناء كهذا من عيسى العيسى [لاحقاً محرر جريدة "فلسطين" في يافا] ومن أفتيم مشبك ... آمل أن أكون مستحقاً ثقتك ومحبتك". والغريب أن خليل لم يجد الجرأة الكافية في نفسه بأن يخبر الجمل عن علاقته بسلطانة.

بعد أشهر من التوسل والاستجداء ردّت عليه سلطانة بخطاب واحد. يعكس أسلوبها موقفاً واقعياً مباشراً إزاء محدث عن بؤسه، ولكنه يظهر أيضاً بلاغة أدبية في استعمال اللغة. وأسلوب سلطانة، كخليل، حديث وخال من العبارات المنمقة التي كانت شائعة بين الكتاب العرب آنذاك. كانت كتابتها النقيض لعاطفته الزائدة، ولرثائه للنفس وفورات تحقير الذات التي كانت تنتابه.

"عزيزي خليل

وصلتني جميع رسائلك عن يد يعقوب [فراج] ابن خالتك، فأشكرك عليها، وعلى حبك الخالص.

كنت أرجو أن تكون إنجيلاً لي، ولكن بكل أسف أقول: إني لا أقدر أن أقرأها أكثر من مرة أو مرتين، لأني أتألم كلما قرأت أنك تقضي أوقاتك بالنوح والبكاء كلما ذكرتني.

إني لم أمت بعد لتجعل دموعك سواقي، وكلامك مراثي.

لماذا لا تبتسم كلما ذكرتني. لا تجعل البشاشة تمحى عن وجهك يا خليل.

ألا يوجد في أميركا خبر سار، أو شيء عجيب، تحدثنا به. ما هذا يا خليل؟! لا تجعل البكاء "شغلك الشاغل". خليل! أخبرني عن رجل

عظيم ارتقى في سهولة، ما الصعوبات إلا سلم السعادة، لا تقدر أن تصعد إلى أعلاه ما لم تصعد كل درجة وحدها، فإن لم تصعد بصبر لا تنل ما في أعلاه، ومن صبر نال.

إن الإنسان الذي له قلب وعقل مثلك ولم تكلله السعادة بتاجها اللامع، فإني لا أعود أؤمن بوجود سعادة في الحياة. لا تقل لي بعد اليوم: ربما لم أوفق، وقد أرجع كما أتيت. ما هذا الكلام يا خليل؟ لماذا لا توفق؟ وما الأسباب التي تمنعك من التوفيق؟ بالله لا تعد تسمعني مثل هذا الكلام.

توقفت هنا عن الكتابة لأرى من دق الجرس، هذه ميليا جاءت مع ابن خالتك حنا ومعها رسالة منك لي. هذه أول رسالة سررت بها، إنني لم أقرأها أمامها، لأني لا أريد أن تعرف شيئاً عن حبنا مني، ولقد كذبت على من أراد أن يسمع رسائلك بأن قلت: إنها باللغة الإنكليزية، أوصتني ميليا أن أقول لك لا تكتب بالإنكليزية بعد اليوم لأنها تريد أن تقرأ بعض رسائلك.

لماذا لا ترسل رسائلك إلي رأسا عن يد المطران أو باسم المدرسة حتى لا تكون موضوع إعجاب الجميع، فلا تعود تصل إلى أحد قبلي؟

لم أرَ يعقوب بعد ذهابك إلا ثلاث مرات، ولم نقدر مرة أن نتحادث ونتذكر ما مضى.

كل من سمع بخطبته انبسط، فالله أسأل أن يهنئهما ويسعدهما ويوفقهما، يا ليته خطب، وأنت في القدس يا خليل.

لم أقدر أن أذهب إلى يافا في هذه العطلة، لأني ذهبت في أولها إلى نابلس لأعمد ابن أختي، فأقمت هناك مع والدي ستة أيام، ولما رجعنا كان يعقوب في يافا.

لم تأتِ ميليا إلى البيت إلا بعد رجوعي.

كنت ناوية أن أذهب مع سليم لنحضرها، ولكنها أتت على غفلة. صرفنا أكثر أوقاتنا معاً، كانت تأتي وتنام عندي أكثر الليالي، وكنا نسهر وحدنا ونحيي لياليا بذكر الأوقات التي صرفناها معاً، لم نتكلم إلا بذكرك مع يعقوب وداود، لقد صرفنا أوقاتًا لن ترجع إلى الأبد.

أترجع شطحة ارطاس يا خليل؟ سلام على ذلك النهار، فإن ما جرى فيه قد كتب على قلوبنا بحروف لا تمحى، يجب أن يكون لسنتنا الماضية تاريخ مؤبد خالد.

أنا أكتب الآن والقمر مشرق من بين أغصان الزيتون ينظر إليّ، فأشعر كأني لا أكتب، بل أخاطبك فما لفم، عرف أني أكتب لك فجاء يحييني، ويأخذ روحي ليوصلها إليك غداً.

أنظر دائماً إلى طلوع القمر وغياب الشمس، فأذكرك وأخاطبهما أحيانا وأقول: سلما على خليل كلما نظر إليكما، أشرقا أشعة السعادة عليه، املآ الكون جمالاً وبهجة حتى يبتسم لكما وجه خليل وقلبه، لا أحد غيركما يحمل تحياتنا ويخدمنا.

لي شباك على الجنينة، وبقربه شجرة زيتون، فكلما اعتدل الطقس وأشرقت الشمس، رأيت العصافير واقفة على أغصانها تزقزق وتنظر إلي كأنها تخاطبني، لا شك أنها حاملة تحية من أميركا، فأجيبها بأضعاف حملها.

طلبت مني أن أعمل لك صورة بدل التي تكسرت، ولكن بكل أسف أقول إني لا أقدر أن أحصل على واحدة مثلها لأن الزجاجة الأصلية تكسرت، ولكن إكراما لخاطرك أخذت يوسف أخي في اليوم الثاني لعيد الميلاد، وتصورنا عند ملتياوي لنرسل إليك واحدة، وسأرسلها وحدها في البوسطة، فعسى أن تصل سالمة".

يظهر من الرسالة أن سلطانة ملتزمة بالعلاقة، ولكنها لا تريد أن يعتبرها خليل بحكم المخطوبة. وفي مناسبتين أخريين على الأقل أومأت إليه بأن لا شيء مضموناً. في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٧ مثلاً كتبت إليه – عندما كان يتهيأ لبدء رحلته إلى أميركا – "سوف أتعهد لك بحبي ما دمت قادرة على التحكم في مصيري"، ثم أضافت عبارة غامضة: "ما أشد سعادتك وابتهاجك، ولكن لا راحة لمن تتركهم خلفك".[٣٥] واضطرب خليل. وردّ من فوره: "ماذا تقصدين؟ هل تقولين إنك لو صادفت شخصاً آخر، أو لو أن أهلك اقترحوا بديلاً، أو أجبروك على بديل فإنك ستخضعين؟ آمل ألا يكون هدفك أن تعذبيني بهذا الكلام". ثم استخدم تورية باسميهما: "وما يمنع أن أكون خليلك وأن تكوني سلطانتي؟ فلتأخذك يا سلطانتي الرأفة بخليلك".[٣٦]

بعد أشهر عدة في أميركا بدأت آمال خليل في الحصول على دخل ثابت تتبدد. وتوقف طلبته القلائل الدائمون، ومعظمهم من طلبة جامعة كولومبيا، عن التردد عليه بانتظام لقلة مواردهم. وكان الباحثون الذين يكلفونه بتصحيح أعمالهم يتأخرون في الدفع، وكانت جريدة فرح أنطون "الجامعة" تخسر باستمرار. وقد حزم أمتعته ورحل يائساً إلى ولاية "مين" للعمل في مصنع ورق لقاء أجر موعود هو اثنا عشر دولاراً في الأسبوع. ولما كانت نفقات السكن والطعام تبلغ ستة أو سبعة دولارات فقد قدّر السكاكيني أنه يستطيع توفير خمسة دولارات صافية أسبوعياً.

ولكن لم يمض طويل وقت إلا وقد أجهده العمل في مصنع الورق. في القدس كان معلماً محترماً، وإن لم يكن يتقاضى ما يستحق من مال، وكان فرداً مواطناً ذا مكانة في مجتمعه، وكان محاطاً بأصدقاء يحبونه ويحبهم. وكان له في داود وسلطانة ما يمنحه الأمل والعزاء. ولسوء طالعه مات داود، وسلطانة لا تستجيب لرسائله. وبحلول الربيع كان قد بلغ منه اليأس كل مبلغ. في يوم الجمعة ١٧ تموز/يوليو ١٩٠٧ كتب إليها من رمفولد فولز:

"حبيبتي سلطانة:

ربما هذه آخر مرة أناديك حبيبتي لأن هذا النداء يعني أني لك وأنك لي كما كانت أحلامنا، نعم، على هذا تعاهدنا، ولكن هل يحق لمن كان مثلي تعساً شقياً محروماً، بل عاجزاً عن إدراك أمانيه، قاصراً عن البلوغ إلى ذروات المجد وشرفات العز، أن يمني نفسه بالحصول عليك، ويقرن حياة سعيدة إلى حياة شقية. نعم يا سلطانة، حياتي شقية. أنا ابن الشقاء، حوّلي نظرك عني لئلا يعلق بك شقائي. انبذيني نبذ النواة، انكثي حبل ودي، اقطعي علائقي، اهجريني إلى الأبد، مزقي رسائلي، احرقي كل آثاري، انسيني، لا تذكري اسمي، فإنه أحقر من أن يخرج من شفتيك الطاهرتين، وإذا ذكرت أمامك فقولي: لا أعرفه. ولكن قبل كل شيء يا سلطانة: أرجوك، أتوسل إليك بدموعي أن تصفحي عني، فقد آلمت قلبك ووقفت حجر عثرة في سبيلك، أنا الظالم أنا القاسي، لأني كان يجب أن أعرف مقدار نفسي ولا أتعرض لك، سامحيني يا سلطانة ولا تحرميني من عفوك. خسرت كل شيء، خسرت صديقي، خسرت مستقبلي، ولكن كلمة عفو منك يا سلطانة، كلمة فقط، فأتعزى بها عن كل شيء".[٣٧]

كتب خليل ثلاث رسائل على هذا النحو. كتب في رسالة، لم يقم بإرسالها: "أتمنى لو لم أكن عرفتك يا سلطانة ... كل الناس يحبونك. اختاري محباً يستطيع أن يسعدك". ثم أضاف ملاحظة لم يسبق أن ورد مثيل لها في رسائله السابقة: "أكتب إليك بلغة ما كنت أجرؤ أن أكلم بها أمي أو أختي .. لأنك استبدلت بقلبك الرقيق قلباً أصلب من الفولاذ وأغلظ من الغرانيت أكلمك على هذا النحو".[٣٨]

ولكن، في غضون عشرة أيام عاد إلى سابق عهده. كانت لهجته ما زالت متحفظة ولكنه استعاد ثقته. وعادت مرة أخرى "حبيبته". كتب في ٢٧ تموز/يوليو: "أتهيأ لرحلة العودة للوطن، أتمنى أن أطير إليك طيراناً. وآمل أن يكون لقاؤنا بداية حياة جديدة وسعيدة. سأعود وحبي يثقله الحزن والألم، ولكن مرارتي ستتبخر في اللحظة التي أراك فيها تبتسمين. أنت عزائي، وبهجتي".[٣٩]

حب مراوغ

لئن كانت صورة سلطانة وما تبثه من أمل قد أعانت "خليل" على الفرار من هموم الحياة اليومية في نيويورك، فإن داود الصيداوي كان الإيقونة التي تشدّه إلى جذوره في القدس. وذكرياته عن داود تشبه الأحلام، كما أن داود كان يظهر دائماً في أحلام خليل التي كان يحرص على تدوينها كل يوم. قبل أن يغادر القدس كان داود "شقيق روحه"، وموضع نجواه. كان الوحيد الذي يسرّ إليه بأمر علاقته بسلطانة وبتطوراتها ومشاكلها.

كان موت داود (الذي أبلغته به في رسالة "مس سنكير" التي لا نعرف عنها شيئاً، وذلك بعد أربعة أشهر من وصوله إلى بروكلين)،[٤٠] كان أكبر نكسة تلقاها خليل أثناء إقامته في أميركا.

> "يا داود يا يوناثاني، يا حبيبي، يا شقيق روحي، يا شطر حياتي، يا كل آمالي، يا كل سروري، يا كل سعادتي، كيف تركتني وحدي؟ ليت أيامي انقضت وأنفاسي تصرمت قبل أن تنقضي أيامك وتنصرم أنفاسك، ليتني أدرجت في كفني قبل أن أدرجت في كفنك، ليتني أنزلت في حفرتي قبل أن أنزلت في حفرتك، ليت التراب هيل عليّ قبل أن هيل عليك، بل ليتني كنت فداك. ليتك عشت يا داود، ليتك بقيت لضعف حالي، لست عنك بصابر، ولن أذوق بعدك سلواً. إن مت يا داود فسأموت عليك كل يوم. إن عالماً انقطعت عنه لست فيه براغب، إن داراً خلوت منها لست أجد فيها إلا وحشة. لم يكن يعزيني إلا وجودك. لم يكن يسرني إلا بقاؤك. لم أستطب هذه الحياة إلا معك. لم أهنأ ساعة

من ساعاتي إلا بقربك، متى أرجع فأجثو بجانب قبرك أسقيه بدموعي وأمرّغ وجهي بترابه وأدق صدري بحجارته. أبعد أن تكون ملء العيون والقلوب تترك في التراب .. إن مت يا داود فأنا ميت ولو كنت بين الأحياء".[٤١]

وبعد شهرين كان ما زال يعاني نوبات اليأس والاكتئاب:

"سأذكرك يا داود كلما ذكرت الحياة الجميلة، سأذكرك كلما اختلجت فيّ عاطفة أو هجس في ضميري هاجس. لا أرى شيئاً أو أسمع شيئاً أو أقرأ شيئاً أو أتصور شيئاً إلا ذكرتك. كنت ملء تصوري وقلبي وفكري ونظري وسمعي وسائر حواسي، فكيف أنساك ... جئت إلى غرفتي وقرأت رسالة أختي وجعلت أبكي وأنتحب، وحملت صورة داود وصرت ارتد من حائط إلى حائط، ثم مسحت دموعي ونزلت إلى نيويورك".

ورسائله مفعمة بالإيماءات من الكتاب المقدس ("يا يوناثاني"، "فلتدع يدي اليمنى" ... الخ) ممزوجة بالعبارات المنمقة المقتبسة عن المنفلوطي، في مطلع القرن. (وقد اختفى هذان العنصران من أسلوبه بعد عودته إلى فلسطين).

في يوميات خليل الأميركية ظل داود شخصية مهيمنة في الحياة والموت. وهو يظهر بأكثر الصور حيوية في تدوين خليل لأحلامه بالتفاصيل الخلابة. بعد شهر من وصول نبأ وفاة داود يتذكر السكاكيني لقاء في يافا:

"في مثل هذا اليوم من شهر ت١ غ/١٩٠٧، أي قبل أربعة أشهر تعانقنا على شاطئ البحر المتوسط، ألقيت رأسي على صدرك وبكيت البكاء المر كأني أحسست أن فراقنا سيكون إلى الأبد. ركبت أنا البحر وأنت وقفت على الشاطئ عاقداً يديك على صدرك تشيعني بنظراتك المملوءة عطفاً ومحبة، ولست أعلم ماذا كانت أفكارك في تلك الساعة. هل خشيت أن تعترضني الخيبة ويلازمني الشقاء، أم خشيت أن تموت فلا أعود أراك؟ لقد وقع ما كنت تحاذره. إذا وقفت غداً على ذلك الشاطئ ولم تكن هناك فماذا يعزيني؟ سأقبل تراباً وطئته قدماك، سأقف هناك أنظر إليك وأنت على الشاطئ الآخر، شاطئ الحياة الأبدية ولكن بعين دامية.."[٤٢]

بعد هذا المدخل في اليوميات نرى ظاهرة جديدة باعثة على الدهشة: في تدوينه لأحلامه يبدأ شخصاً داود وسلطانة بالتداخل والانصهار. ليس واضحاً ما الذي كان يدور في

عقل خليل، ولكنه يبدو أن هذا الربط هو نتيجة الشعور بالخسارة المزدوجة: خسارة داود المادية بالموت، وازدياد الجفاء من جانب سلطانة. في شباط ١٩٠٨، نقرأ هذا المدخل الغامض في اليوميات:

"قضيت الليل كله معك. نمت نوماً متقطعاً. قمت صباحاً خائر القوى فلزمت فراشي النهار كله، فتذكرت أمي وأيام سعادتي فلم أتمالك دمعي".[٤٣]

ومرة أخرى في ٧ آذار يكتب ما يلي:

"حلمت أني كنت في القدس وأني كنت راجعاً معك في المساء إلى دارنا في البلد، فلما قربنا من الباب رأيت باب جيراننا مفتوحاً، ولما دخلنا قبلتك".[٤٤]

ولكن سلطانة كذلك لم تكن تستجيب لعواطفه. كان شخص داود الطاغي، على الرغم من أنه لم يعد موجوداً بلحمه ودمه، يمتزج بشوقه للحصول على حب سلطانة الذي كان يفرّ منه باستمرار. كان موضوعا هيامه – داود وسلطانة – يتحدان ويتداخلان في تخيلاته.

المدينة الزائلة العابرة

كان كل مدخل في اليوميات تقريباً مما كتب في بروكلين أو رمفولد فولز يبدأ وأحياناً ينتهي بسرد للأحلام. معظم هذه الأحلام تحدث في مكان معين بالقدس – نزهات مع سلطانة، أحاديث مع داود، نزهات عائلية، وأحداث غريبة يشترك فيها أشخاص شتى من المعارف. وكثيراً ما كانت هناك مشاهد للموت والدفن والصعود. وكانت تلك الإسراءات إلى المدينة المقدسة عبارة عن هروب من نيويورك، أو أن "خليل" كان يجد نفسه محمولاً في الفضاء من نيويورك إلى القدس. وبهذه الصفة أضحت نيويورك في هذه الأحلام مكاناً لإقامة عابرة.

في كل حلم مفصل هناك فكرة وجود تضادّ بين شخصية خليل الأميركية وبين كونه "ابن القدس". ومعظمها يقارن بشاعة نيويورك الصناعية بوداعة فلسطين الطبيعية. العودة إلى القدس، بالنسبة له فرار من الآلة المتوحشة للمدنية الكبرى الأميركية.

وقد تجسد هذا أخيراً في الظروف الصعبة التي مر بها السكاكيني وهو يعاني أشد المعاناة في مصنع الورق في رمفولد فولز، ولاسيما عندما تقارن بالحقول الواسعة في الريف عند عين كارم وأرطاس. في هذه الأحلام لا يبقى من القدس سوى ريفها (في "كذا أنا يا دنيا" كتب: "ليس من فرق هنا بين الناس والآلات. العامل يتحرك بلا فكر ولا إرادة، وبدون أي أثر لإعمال الذهن في ما يؤديه من عمل. على المرء ألاّ يستغرب إن رأى روح

العامل ومشاعره تموت. إنهم يعملون عشر ساعات يومياً بدون أية راحة أو بقليل منها فقط، ويتقاضون ما لا يزيد على دولار ونصف دولار لقاء هذا العمل. إن ظلم رأس المال لا حدود له. ما أقبح وأقسى هذه الحضارة".[٤٥] ولكن، على المرء ألا يغالي في مشاعر السكاكيني ضد الرأسمالية، فنقده موجّه إلى الطبيعة الخالية من الروح لرأس المال وليس إلى طبيعته الاستغلالية. في أحلامه نرى "خليل" لا يقاتل، بل يهرب.

ومن الأفكار المتكررة في هذه الأحلام المقارنة بين المعاصرة الباردة في نيويورك والدفء الموروث في الحياة الاجتماعية في القدس. هذه المقارنات والتضادات يتم التعبير عنها بالتغيير المستمر في الزي، والانتقال باستمرار فيما بين الزي الأوروبي والعربي.[٤٦] فيما يلي مثال نموذجي من اليوميات:

> "حلمت أني رجعت إلى القدس، وكنت لابساً البرنيطة على القنباز، فاستحييت بها فنزعتها ومشيت بدونها، وكان النهار حاراً. مررت من وسط العمارة الروسية من أمام القنصلاتو [القنصلية]، ونزلت من الطريق الجديدة بين دار الحلبي ودار فيضي أفندي العلمي، وما وصلت آخر هذه الطريق حتى رأيت نفسي حافياً بدون قمباز وعليّ عباءة بيضاء، فاعترضتني جارية سوداء وقالت: ماذا تريد؟ فقلت: أريد أن أذهب إلى دارنا، فأشارت إلى سياج وقالت: ثب من فوقه فوثبت فعلقت عباءتي بالشوك فتعبت في تخليصها.." .[٤٧]

إن الذهاب إلى القدس تعترضه دائما العقبات، وهناك طرق فرعية للهروب (من نيويورك؟). وثمة دائماً قفز فوق الأسوار، وارتداء ملابس وخلع ملابس على نحو ما كان خليل ليدونه إلا متردداً لو كان على علم بما كان فرويد قد كتبه قبل سنوات. قبل وفاة داود مباشرة كتب خليل المدخل التالي عن صديقه.(في هذه الحادثة بالذات، مثلما في حادثات أخرى عديدة، يدهش المرء للإشارة الإيمائية للمسيح في العشاء الأخير):

> "كنت في القدس مع داود وقد امتلأ قوة وحياة وأشرق وجهه بابتسامات حلوة، فمررت معه على مخزن الأميركان.[٤٨] ولكن لم ندخل، ثم مررنا على مخزن الطرزي، فكانوا يبتسمون لنا. كنت أقول لداود الحمد لله قد خلصت من الموت، فيجب أن تعتني بصحتك أشد الاعتناء لئلا تقع في ما وقعت فيه مرة ثانية، ثم رأيت نفسي أثب على سطوح المنازل إلى أن جئت إلى سطح منزلنا فنزلت ولكن عارياً".[٤٩]

وعندما عاد خليل أخيراً إلى القدس توقفت الأحلام، أو أنه توقف عن تسجيلها.[٥٠]

عند قراءة المذكرات كاملة يتضح للقارئ أن "مهمة" السكاكيني الفاشلة في نيويورك كانت مجرد حدث عابر. وقلما تطرق إليها في كتاباته اللاحقة. لقد انخرط سريعاً في معركة مختلفة: السعي إلى إصلاح تعليم اللغة العربية، التحرك نحو الإصلاح الدستوري العثماني، النضال من أجل تعريب الكنيسة الأرثوذكسية. لقد استقبلته سلطانة استقبالاً دافئاً، وإن لم يكن حماسياً. وأصبحا خطيبين رسمياً قبل انقضاء العام. وتزوجا في القدس في ١٢ كانون الثاني/يناير ١٩١٢، وكانت سلطانة في الرابعة والعشرين وخليل في الرابعة والثلاثين. وقد أنجبا ثلاثة أطفال: سري الذي مات في أول سن الرجولة وأورث أباه الحسرة، وهالة التي نشرت كتباً عدة عن والدها، بما في ذلك مختارات من يومياته ("كذا أنا يا دنيا"، ١٩٥٥)، ودمية التي توفيت في رام الله العام ٢٠٠٣. في كل ما كتب عن حياة السكاكيني من كتب ومقالات تعتبر فترة إقامته في أميركا فاشلة، وسنة مفعمة بالبؤس.[٥١]

أما هالة السكاكيني فكان لها وجهة نظر مخالفة في هذا الموضوع، حيث تبدي هذه الملاحظة المختصرة في مذكراتها هي: "ذهب (إلى أميركا) آملا أن يجد عملاً مناسباً وأن يستقر هناك في نهاية المطاف، ولكنه لم ينجح، وتبين أن السنة ١٩٠٧/١٩٠٨ كانت من سنوات الكساد في أميركا. وبعد غيبته تسعة أشهر، عانى فيها من مشكلات عديدة، عاد أبي إلى القدس. وحتى هذه التجربة، على الرغم من أنها امتلأت بالشقاء، فقد أثرته من نواح عدة".[٥٢]

على أن كل من كتب سيرته، بمن فيهم هالة السكاكيني، لم يجر توضيح ما هي مؤثرات تلك الرحلة على شخصيته. ومن قراءتي لتلك الرسائل والمداخل في اليوميات التي لم تعرف طريقها إلى النشر قبل الآن نجد ثلاثة أبعاد اغتنت بها شخصية السكاكيني نتيجة إقامته في المهجر. أولاً، التجربة الغنية التي ساعدت بها الحياة الثقافية لنيويورك، على الرغم من كل ما فيها من بؤس، في توسيع وحث آفاقه الفكرية. وقد عرفه عمله مع فرح أنطون تحديداً على كتابات نيتشة التي أصبح لها – بشكل ما – تأثير أساسي في تفكيره.٥٣ وأهم من ذلك أن عمله التحريري في "الجامعة" جعل لغته أرشق وأقل زخرفاً كما غدا واضحاً من تحريره للمجلة الثقافية "الأصمعي" في القدس بعد عودته من نيويورك. بعد سنوات عدة، وبينما كان يقضي أشهراً عصيبة في السجن العثماني في دمشق، عاد خليل بفكره إلى السنة التي قضاها في بروكلين وانتابه حنين إليها. في بداية العام ١٩١٨ كتب يقول:

"وليس أدعى لسعادتي من أن أرى ابني بثياب اللعب، عاري الساعدين والساقين، مكشوف الرأس، يثب على درج جامعة كولومبيا في نيويورك. والهواء يعبث بشعره الذهبي، إلى ساحة اللعب، حيث يشترك مع اللاعبين بتلك الألعاب المروضة للجسم التي تقتضي السرعة والرشاقة والنشاط والإقدام والنظام والانتباه. بل ما أسعدني حين أجلس مع عائلتي الصغيرة لتناول الشاي في منزل صغير جميل أنيق في نيويورك أو بروكلين أو إحدى القرى المجاورة".[٥٤]

أخيراً لا شك أن هجرة السكاكيني الأولى، والمآسي التي حلت بخليل في تلك الفترة، من وفاة داود وتردد سلطانة في مبادلته العواطف، قد ساعدته في التأمل في معنى الحب والفقدان. أما الأول، فلم يعد يأخذه على أنه مضمون (فقد كان عليه أن يقاتل للحصول على حب سلطانة)، وأما الثاني فقد حصّن شخصيته وجعلها أصلب. لم يعد يطمئن إلى العثور على الراحة في بيئته التقليدية، الأمر الذي كان الرجال في سنه يتهيأون له في العادة. لقد كانت تلك المصاعب امتحاناً لشخصيته وعمق مشاعره. لقد بذرت هناك بذور التمرد والشك – ونبتت وأصبحت أكثر تركيزاً بعد عودته إلى القدس ليواجه معارك فكرية عشية الحرب العالمية الأولى: الصراع ضد طغيان الدولة، وضد مجتمعه التقليدي.

أجمل ما في مذكرات السكاكيني هو استحواذه واسترجاعه لآنية التجربة كما عايشها. ضوضاء الحشود المكتظة في السفينة من الإسكندرية إلى مارسيليا؛ طعم الخبز المغمس في الطحينة والعسل – فطوره اليومي؛ ارتعاشه وهو يقرأ رسائل سلطانة في شقته الصغيرة في بروكلين؛ نقاشاته مع فرح أنطون في مكاتب جريدة الجامعة – في سوريا الصغيرة – حول فلسفة القوة؛ بكاءه المرير على وفاة صديق العمر داود صيداوي؛ لهاثه وهو يركض خوفاً من بطش عصابات نيويورك. كل هذه الأمور حدثت مساء الأمس، بل صباح اليوم، دوّنها خليل بعناية في دفتره ثم أطفأ الشمعة ونام عليها. ثم عادت لنا بعد مائة عام وهي مليئة بالحيوية والعنفوان.

الهـوامش

[١] أعد لنشر يوميات خليل السكاكيني في ثمانية مجلدات، ونشر المجلد الأول في آذار/مارس ٢٠٠٣، وذلك بشكل مشترك من قبل مركز خليل السكاكيني في رام الله ومؤسسة الدراسات الفلسطينية في القدس وبيروت.

[٢] في حديث مع زكريا محمد، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣.

[٣] عبد الحميد ياسين (وآخرون)، **ذكرى السكاكيني**، المكتبة العصرية، القدس ١٩٥٧، ص٨٨-٨٩. للمزيد بشأن منهجه التعليمي، انظر: يوسف أيوب حداد: **خليل السكاكيني، حياته وأفكاره، وتراثه** (بالعربية)، الصوت، الناصرة، ١٩٨٥، ص ٢٢٣-٢٢٧.

[٤] حداد، ص ٦٩-٧١.

[٥] الحسيني، **السكاكيني**، ص ٦٠-٦٣.

[٦] خليل السكاكيني في "كذا أنا يا دنيا".

[٧] الحسيني، **السكاكيني**، ص ٦١.

[٨] إلى حين توفر اليوميات، فإن المصدر المتاح الوحيد كان مذكرات ابنته هالة السكاكيني: **أنا والقدس: سجل شخصي**، المطبعة الاقتصادية، عمان، ١٩٨٧، ص ١-١٠.

[٩] المصدر السابق، ص٣.

[١٠] نصيحة أب لابنته، في هالة السكاكيني، الأرشيف الشخصي، القدس ٢٠٠٠، ص ٢٣-٢٤.

[١١] كنت بلغت مرحلة متقدمة في الكتابة عندما عرفت معلومة بدا لي أنها تحمل كشفاً مهماً. ذكر لي ابن عمي إلياس أن أخت نقولا عبده، هيلانة، كانت متزوجة من الياس تماري، جدي. وهذا يجعل سلطانة عبده بنت أخ جدتي(لأبي) هيلانة المباشرة.

[١٢] المصدر السابق، ص٤.

[١٣] كذا أنا يا دنيا، رسالة إلى داود [صيداوي]، القدس، ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٧.

[١٤] وجدنا مثلاً أنه اقترض مالاً منها لرحلته. وفي مناسبات قليلة أخرى أعطت هي بعض الجنيهات لوالدته عندما سمعت أنه وأخاه يوسف الذي كان بائعاً متجولاً في فيلادلفيا لا يتمكنان من إرسال أي مال لها.

[١٥] الموضوعات البيوغرافية عن خليل السكاكيني التي نشرها مركز خليل السكاكيني في رام الله تشير إلى أنه سافر يلتمس دراسة جامعية في أميركا (أنظرsakakini.org)، وهذا القول لا يؤيده شيء في يومياته أو رسائله، حيث يبدو واضحاً أنه يهدف إلى كسب مبلغ كبير من المال بالطريقة نفسها التي كسب بها المهاجرون من سوريا الكبرى المال: بالتجارة والبيع. ولما وجد نفسه في أميركا فكر في منصب تدريسي في جامعة كولومبيا، على أنه بخلاف الدروس الخصوصية التي أعطاها لطلاب اللغة العربية في الجامعة، والكتابات التي كان ينقحها لم يلتحق أبدا بأي وظيفة جامعية.

[١٦] هذا هو رأي إسحق موسى الحسيني، في خليل السكاكيني، (مرجع سابق).

[١٧] منصور فهمي، "محمد كرد علي وخليل السكاكيني" ضمن ياسين، ذكرى. ص ١٠٨.

[١٨] ي خ س، رسالة إلى ميليا، نيويورك، ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٧.

[١٩] ي خ س، رسالة إلى داود صيداوي، نيويورك، ١ كانون الثاني/يناير ١٩٠٨. هذه الرسالة بالذات نشرت أيضاً في "كذا أنا يا دنيا"، ص ١٧.

[٢٠] رسائل إلى داود الصيداوي، نيويورك ١ كانون الثاني/يناير ١٩٠٨. هذه الرسالة موجودة أيضا في "كذا أنا يا دنيا" ص ١٥ – ١٦.

[٢١] ي خ س، رسالة إلى سلطانة، نيويورك ورمفولد فولز، ٢٧ تموز/يوليو ١٩٠٨.

[٢٢] ريتشارد ج.هـ. غوتهيل (١٨٦٢– ١٩٣٦) أول رئيس لدراسات الأدب التوراتي واللغات السامية في جامعة كولومبيا. في عهده تم إدخال تدريس عدد كبير من اللغات السامية والمساقات الأخرى، وتوسيع المكتبة بشكل كبير. كانت علاقته بالسكاكيني طيبة، ولكن كما يبدو من يوميات السكاكيني، فإن غوتهيل لم يكن واعياً بالأزمة المالية الخانقة للسكاكيني. وقد افترض، مخطئاً، أن الدافع وراء قيام السكاكيني بالعمل معه على المخطوطات العربية هو حب السكاكيني للموضوع. وقد حاول مساعدته ذات مرة في بيع بطاقات صور للأرض المقدسة للأساتذة الآخرين في كولومبيا. (ي خ س، و www.columbia.edu، و"الدراسات اليهودية في كولومبيا قبل سالو بارون")، وفي النهاية دفع للسكاكيني خمسة وعشرين دولاراً لقاء عمله، ولكن بعد أن حثه الأخير.

[٢٣] غوتام غازيت، "تاريخ نيويورك العربية"، مراجعة على الإنترنت، ٢٢ آب/أغسطس ٢٠٠٢.

[٢٤] المرجع السابق، أنظر أيضاً فيليب كوراتا، **العرب الأميركيون في نيويورك**، واشنطن فايل، ٢٥ حزيران/يونيو ٢٠٠٢. كتب كوراتا: "بالإضافة إلى العوامل الاقتصادية، فإن من الدوافع المهمة للهجرة العربية في أوائل القرن العشرين إقرار قانون عثماني في العام ١٩٠٨ يجعل الخدمة العسكرية إجبارية على المسيحيين واليهود، وكانوا قبلئذ معفيين منها، أصبحت "أدنى الجانب الغربي" "المستعمرة الأم" لكل الجمهرات العربية المهاجرة التي استقرت بعدئذ في الولايات المتحدة".

[٢٥] المرجع السابق– "كيف تفكر بروكلين بمهاجريها؟ كتبت إحدى صحف نيويورك: "ليس هناك من يمثل الشرق بأفضل ما يمكن من المثابرة والقدرة مثل السوري".

[٢٦] انظر جوناثان فريدلاندر، "مشاهد نادرة، صور لأوائل المهاجرين العرب في نيويورك"، ضمن ك. بنسون، وفيليب كيال، **مجتمع ذو عوالم عديدة: العرب الأميركيون في نيويورك**، مطبعة جامعة سيراقوزة، نيويورك ٢٠٠٢.

[٢٧] انظر الصور الفوتوغرافية المرفقة بمقالة فريدنلاند. المرجع السابق.

[٢٨] ي خ س، أحد الفصح ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٠٨: على الرغم من أنه يبدو من نص هذه الحادثة أن يوسف نفسه كان سكران، ووجه كلاماً نابياً للشرطة، وهو يطلب منها الحماية.

[٢٩] ميشيل سليمان، **انطباعات عن نيويورك من قبل مهاجرين عرب أوائل، ضمن مجتمع من عوالم عديدة**، مرجع سابق، ص ٤٤.

[٣٠] ي خ س، ٢ آب/أغسطس ١٩٠٨.

[٣١] خليل السكاكيني، "الحياة الأميركية" **السفور**، القاهرة، ١٩١٨. أعيد طبع المقالة في خليل السكاكيني، ونشرت في "ما تيسر"، الجزء الأول، المكتبة العصرية، القدس ١٩٤٣، ص ٩٥–٩٨. كذلك اقتبست في سليمان، مرجع سابق.

[٣٢] ميشيل سليمان، مرجع سابق، و"ما تيسر" ص ٩٦.

[٣٣] أنظر رسالة إلى سلطانة، ي خ س، ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٧.

[٣٤] ي خ س، رسالة إلى سلطانة، ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٠٧.

[٣٥] ي خ س، رسالة إلى سلطانة، ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٧.

[٣٦] المرجع السابق.

[٣٧] ي خ س، رسالة إلى سلطانة، الجمعة ١٧ تموز/يوليو ١٩٠٨ (مقتطفات).

[٣٨] ي خ س، رسالة غير مؤرخة إلى سلطانة، تموز/يوليو ١٩٠٨.

[٣٩] ي خ س، رسالة إلى سلطانة، ٢٧ تموز/يوليو ١٩٠٨.

[٤٠] ي خ س، ٢٥ كانون الثاني/يناير ١٩٠٨.

[٤١] ي خ س، المرجع السابق.

[٤٢] ي خ س، ٢٢ شباط/فبراير١٩٠٨.

[٤٣] ي خ س، ١٠ شباط/فبراير ١٩٠٨.

[٤٤] ي خ س، ٧ آذار/مارس ١٩٠٨.

[٤٥] كذا أنا يا دنيا، ص ٢٢.

[٤٦] كتب الحسيني عن زي خليل السكاكيني قبل الحرب العالمية الأولى: "كان يرتدي الملابس العربية التقليدية، القمباز (الغنباز)، والعباءة البيضاء في الصيف، وعباءة صفراء من الصوف في الشتاء، مع الطربوش على الرأس. قارن الحسيني، خليل السكاكيني اللوحة ١٧، (المرجع مذكور أدناه). ولكن كيف نفسر ملابسه الغربية الطراز في الصور التي تعود للعام ١٩٠٥ – ١٩٠٦؟ إما أنه كان يستخدمها لوثائق السفر الرسمية، أو أنه كان يلبس أزياء مختلفة بحسب المناسبة.

[٤٧] ي خ س، ٢٩ شباط/ فبراير ١٩٠٨ (مقتطفات).

[٤٨] النزل (والمدرسة) السويدي الأميركي الذي تم تحويله لاحقاً إلى فندق في حي الشيخ جراح.

[٤٩] ي خ س، ٣٠ كانون الثاني/يناير ١٩٠٨ (مقتطفات).

[٥٠] عاد السكاكيني لتدوين أحلامه بعد سنوات عدة، في العشرينيات.

[٥١] أفضل سيرة للسكاكيني هي: يوسف أيوب حداد، مرجع سابق، ٤٥–٤٧؛ انظر أيضاً إسحق موسى الحسيني، **خليل السكاكيني: الأديب المجدد**، مركز الدراسات الإسلامية، القدس ١٩٨٩، ص ٢٠–٢٤.

[٥٢] هالة سكاكيني، أنا والقدس: سجل شخصي، ص٤.

[٥٣] الحسيني، **السكاكيني**، مرجع سابق، ص ٢٣.

[٥٤] السكاكيني، كذا أنا يا دنيا، المدخل في يوم الجمعة ٤ كانون الثاني/يناير ١٩٠٨، ص ١٢٤–١٢٥.

بلشفي القدس الغامض

قراءة في مذكرات نجاتي صدقي[1]

موضوع هذه المذكرات، نجاتي صدقي، شبه منسي في حوليات الحركة الوطنية الفلسطينية، بل إن قلة قليلة تتذكره في صفوف اليسار، مع ذلك، كان نجاتي، في وقت من الأوقات، في طليعة الشخصيات ضمن الحركة الشيوعية الفلسطينية والعربية، وكان قائداً في الحركة النقابية العمالية، وممثلاً للحزب الشيوعي الفلسطيني في الكومنترن، ومن الاشتراكيين العرب القليلين الذين انضموا إلى الكفاح ضد الفاشية في أسبانيا، وقدّم مساهمة مهمة في الصحافة السياسية والثقافية لليسار في سورية، ولبنان، وفلسطين.

الآن بفضل العمل التحريري الدقيق لحنّا أبو حنّا – وتعليقاته ومسرده – نملك سجّلاً قيماً لما جرى خلف كواليس الأنشطة الحزبية السورية والفلسطينية، ورواية حية عن حياة الاشتراكيين والشيوعيين العرب في الاتحاد السوفيتي خلال حقبة ستالين.

كان نجاتي في مراحل متعددة من عمله على صلة خاصة (وأحياناً حميمة) بجوزيف ستالين، ونيقولاي بوخارين (واضع الدستور السوفيتي وأحد مؤسسي الكومنترن)، وجورجي ديميتروف (زعيم الشيوعيين البلغار)، ودولوريس ايباروري (الزعيم الأسطوري للحركة الجمهورية الأسبانية)، وجورج مارشه (زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي)، وخالد بكداش (الزعيم الكردي للحزب الشيوعي السوري، الذي كان لنجاتي معه خلافات مريرة ومزمنة بشأن تقويماته للإسلام والقومية العربية). وفي أحد هذه الخلافات، حكم بينهما ديميتروف وماوتسي تونغ، وكان عمره آنذاك ٤٣ عاماً.[2]

وقد شهد نجاتي اعتقال غريغوري زينوفييف وبوخارين وإعدامهما، وسقوط مدريد بيد قوات فرنكو، وبروز الحركة النازية في برلين، كما كان شاهد عيان على دخول

الجيش البريطاني فلسطين، ونفي الملك فيصل من دمشق، وخروج الجيش الفرنسي من سورية ولبنان.

ثمة أهمية كبيرة لهذه المذكرات تكمن في أنها تكشف ناحية مهملة من نواحي الحياة السياسية في القدس. ففي أثناء الانتداب البريطاني، كانت المدينة معروفة بالخصومة الفئوية بين أبرز عائلتين فيها (النشاشيبي والحسيني) وحزبيهما السياسيين، فضلاً عن أنها كانت مركز الحكومة الاستعمارية. لكن حيفا ويافا كانت ميدان الحياة السياسية عامة، حيث أنشطة الاتحاد العمالي والسياسات الراديكالية والصحافة اليسارية.

يسلط نجاتي الضوء على بواكير السياسة اليسارية في القدس، ومشاركته فيها، أولاً في سياق محاولات المجموعات الراديكالية اليهودية الانفصال عن الحركة الصهيونية، ثم في محاولة الاشتراكيين العرب "التغلغل" في التجمعات التقليدية، مثل مواكب النبي موسى شبه الدينية.

ويبرز نجاتي، أيضاً، مقدار قابلية انتقال الناشطين اليساريين، والمتشددين الآخرين افتراضاً، من مدينة إلى أخرى والسهولة النسبية لعبورهم الحدود إلى سورية ولبنان عن طريق التهريب، فقبل أربعة أعوام فقط من بدء هذه المذكرات، كانت سورية وجبل لبنان وفلسطين وشرق الأردن جزءاً من الأراضي العثمانية التي لا توجد حدود بينها.

نشر نجاتي جزءاً من مذكراته "العامة" سنة ١٩٦٨،[٣] ويفترض بالمذكرات الحالية أن تكشف الناحية "السرية" والخفية في تاريخه السياسي. لكنها مع ذلك تترك أسئلة عدة بلا جواب، ومسائل عدة بلا حل، ولم يستطع المحرر، وهو نفسه من الاشتراكيين الفلسطينيين القدامى، إيضاحها. مثال ذلك، لماذا انضم نجاتي الشاب إلى الحركة الشيوعية في عشرينيات القرن العشرين، حينما كانت عواطفه وطنية بصورة واضحة؟ ولماذا طرد من الحركة في الأربعينيات؟ ولماذا صار أخوه أحمد، وهو من الناشطين في الحزب وعاش معه في موسكو، شاهداً للدولة ضده عندما اعتقلته الحكومة البريطانية في أثناء الانتداب – وكان ذلك عاملاً حاسماً في سجنه – وفوق ذلك كله – تفتقر المذكرات إلى البعد الشخصي في حياة نجاتي.

في مقدمة أبو حنا نتعرف بطريقة منهجية إلى السيرة الذاتية لنجاتي، لكن أداء كاتب المذكرات اليومية يبقى متناقضاً وغامضاً، كما لو أن نمط حياته البلشفي النشيط حال دون أن يكشف أفكاره الحميمة خوفاً من كشفها بعد الوفاة. ومن حسن الحظ أن بعض مادة السيرة الذاتية غير المكشوفة يمكن تسقطه من خلاصة يعقوب العودات عن الكتّاب

الفلسطينيين، المنشورة بعد وفاته في سنة ١٩٧٥.[٤] ولد نجاتي في عائلة مقدسية متوسطة سنة ١٩٠٥، وكان والده بكري صدقي أستاذاً للغة التركية. وربما من أصل تركي، انضم في وقت لاحق إلى الأمير فيصل في الحجاز كضابط برتبة ألآي أميني (ما يقابل رتبة زعيم أو ملازم في الجيش العربي الذي أعاد الأمير فيصل تشكيله) في الحملة ضد الحركة الوهابية، وكانت أمه نظيرة مراد من عائلة تجار مرموقة في القدس. أمضى نجاتي طفولته في جدة والقاهرة، وانتقل لاحقاً مع عائلته إلى دمشق عندما أعلن فيصل ملكاً، تلقى تعليماً علمانياً حديثاً في أبرز المدارس العثمانية في القدس، المأمونية والرشيدية[٥]. وفي أوائل عشرينيات القرن العشرين عاد إلى القدس وعمل في دائرة البريد والبرق، حيث انضم إلى الحزب الشيوعي الناشئ في وقت كان يهيمن عليه المهاجرون اليهود من أوروبا الشرقية والصهيونيون اليساريون. إن ذكريات نجاتي عن البرنامج الأيديولوجي للصهيونيين اليساريين في تلك الفترة مسلية جداً، (ومشكوك في دقتها)، لكنها تعكس المزيج الأيديولوجي السائد في صفوف المهاجرين الصهيونيين اليساريين بشأن "المسألة الفلسطينية" في تلك الفترة.

كانت الحركة العمالية اليسارية تتمثل في المهاجرين اليهود بحزب (بوعالي تسيون)، ويدعو إلى تأسيس دولة اشتراكية يهودية في فلسطين على أنقاض دولة إسرائيل البرجوازية، وهو لا يعترف بالكيان العربي: فالعرب في نظره شعب متأخر اجتماعياً، وهو ابعد الناس عن اعتناق المذهب الاشتراكي. ويرى الحزب أن حل المشكلة العربية في فلسطين لا يكون إلا بدمج العرب باليهود عن طريق التجنيس والاختلاط الجنسي ... فلا تنقضي مرحلة من الزمن إلا ويكون العرب قد أذيبوا في بوتقة الدولة الاشتراكية اليهودية.[٦] في سنة ١٩٢١، أرسله الحزب إلى موسكو للدراسة في الجامعة الشيوعية للكادحين الشرقيين، حيث تعرف إلى الشاعر التركي ناظم حكمت، وأفراد عائلة نهرو، وكانت أطروحته الجامعية عن الحركة الوطنية العربية من ثورة الاتحاديين ضد الدولة العثمانية إلى تشكيل الكتلة الوطنية. تلقي هذه الأطروحة القصيرة، المرفقة بالمذكرات، بعض الضوء على نوع الأبحاث التي كانت تجرى في الجامعة الشيوعية للكادحين الشرقيين. وتثبيت نجاتي كباحث ماركسي صغير (على الرغم من أن في الإمكان الظن، كما يوحي أبو حنا في مقدمته، أن تكون المخطوطة المتوفرة– التي جمعها نتفاً من ثلاثة مصادر متنوعة– غير كاملة). تبقى ذكريات نجاتي عن الحياة اليومية في موسكو في الأعوام الأولى من النظام البلشفي شديدة الوضوح، وتحتوي على بعض أكثر أقسام الكتاب حميمية. وفيها يصف قساوة فترة شيوعية الحرب (عندما أدخل النظام الاشتراكي التنظيم الصارم للعمل والاستهلاك)، والنقاشات الأيديولوجية بين أتباع ستالين والتروتسكيين بعد وفاة لينين، وقد تعرض هو

نفسه للتوبيخ من قبل الفرع المحلي للحزب بسبب التعبير عن أفكار غير قويمة معرضة لقمع صغار الفلاحين، وكان عليه الاعتراف بخطئه علناً.

كما شارك نجاتي في النقاشات الدائرة بشأن مستقبل الأسرة السوفيتية، والعلاقات بين الجنسين في ظل قانون الأخلاق السوفيتي الجديد التي احتدمت في أوائل عشرينيات القرن العشرين: "إن الطلاب العرب جاؤوا إلى موسكو في مستهل الحكم السوفيتي، وقد سيطرت عليهم فكرة (الحب الحر) ... ومنشأ هذا الاعتقاد أن الثورة الفرنسية في سنيها الأولى أطلقت الناس من قيود كثيرة، وجعلتهم يخرجون على أوضاع جمة. فكانت الثورة على الكهنوت عنيفة، والثورة على التقاليد الاجتماعية الموروثة أعنف ... فقامت حركة بين النساء تدعو إلى (العري)، وقامت بين الفتيان والفتيات دعوة إلى (حرية الحب)، ومارسوها في غفلة من الزمن إلى أن وقفت السلطات السوفيتية لهاتين الحركتين بالمرصاد، وطاردت أنصارهما بشدة، مبرهنة على أن النظام الجديد لا يقول بإلغاء الأسرة، وإنما يدعو إلى قيام أسرة جديدة وفقاً لظروف جديدة.."[٧]

وفي موسكو تزوج نجاتي شيوعية أوكرانية ظلت مجهولة الاسم والملامح والصوت خلال مذكراته بأكملها. ومن المثير للحيرة أننا لم نسمع عنها في المذكرات إلا عندما أوقفها الدرك اللبناني في أثناء إحدى مغامرات فرار الأسرة، في ذلك الوقت كانت ترتدي البرقع للتنكر، وتهز رأسها فقط للإجابة عن الأسئلة. وعلى نحو مشابه لا يوجد ذكر لابنه وابنتيه- وإحداهما أصبحت مهندسة معمارية في الاتحاد السوفيتي- إلاّ لماماً. تظهر مذكرات نجاتي التي تسكت عن إيراد التفصيلات الشخصية، أنه كان مراقباً حاد البصر وأحياناً ناقداً للتطورات السياسية في بواكير تطور الدولة السوفيتية. وفي زيارته الثانية لموسكو – في أواسط الثلاثينيات)، أُرسل من قبل الكومنترن إلى طقشند ليرصد كيف حُلّت "المسألة الوطنية" في جمهورية مسلمة (أوزبكستان). وقد أجرى نجاتي، مصحوباً بخالد بكداش ("الذي أصر على المجيء معي")، نقاشات دقيقة مع الزعيم الأوزبكي حاجايف، ورئيس الحزب الشيوعي الأوزبكي اكراموف – وكلاهما منحاز إلى سياسات بوخارين الزراعية.[٨] وتعرف نجاتي من خلالهما على طبيعة الخصومات الرئيسية في السياسة السوفيتية بين المعارضة اليمينية (بوخارين) واليسارية (زينوفييف) لستالين. ومع أن نجاتي تعاطف بوضوح مع حاجايف واكراموف – وكلاهما أعدم بعد زيارته لهما بوقت قصير – فقد كان مهتماً أكثر، وفلسطين في باله، بكيفية انتقال المجتمع المسلم التقليدي إلى الحداثة والتصنيع والاشتراكية من دون أن يفقد نسيجه الاجتماعي التقليدي.

عاد نجاتي إلى فلسطين بعد أن أكمل تدريبه الأكاديمي – أو أرسل بالأحرى للمشاركة في تعريب ما كان أساساً حزباً يهودياً، وفي أثناء الثلاثينيات، أوقفته الشرطة البريطانية

وأمضى ثلاثة أعوام مسجوناً في القدس ويافا وعكا. وقد هرّبه الكومنترن من البلد إلى باريس في الثلاثينيات، حيث أخذ يحرر جريدة الكومنترن العربية "الشرق العربي"، التي كانت توزع سراً في شمال أفريقيا والمشرق. وقد أقفلت السلطات الفرنسية الجريدة في نهاية المطاف وطردته،[٩] وفي فلسطين انغمس نجاتي تماماً في الجدال الداخلي الدائر بشأن تشكيل الحزب. كان من الواضح أن المشكلة، كما يراها الكومنترن، تكمن في إعادة تشكيل قيادة الحزب، بحيث تعكس وجود أكثرية عربية في البلد في حركة يهيمن عليها الاشتراكيون اليهود –وكثيرون منهم يضمرون ميولاً صهيونية خفية. وقد فاقمت هذه الجهود الاشتباكات بين العرب واليهود في سنة ١٩٢٩، وفيما يلي نجد رؤية نجاتي لهذه الأحداث: "هزّت ثورة ٢٤ آب/أغسطس سنة ١٩٢٩ الحزب هزاً عنيفاً، وأوقعت الشيوعيين اليهود في حيرة تامة، فمنهم من (دافع) مع مواطنيه، ومنهم من التزم الحياد وآثر الابتعاد ... غير أن هذا الوضع أوجد مشكلة في الحزب بين الرفاق اليهود والرفاق العرب، وعقدت الاجتماعات الصاخبة، نوقشت فيها الثورة وذيولها، وكان محورها الرئيسي تحديد ماهية هذه الثورة، فهل هي ثورة وطنية أم هي مذبحة طائفية؟

"وهنا وقع الانقسام داخل الحزب، فمن الشيوعيين اليهود من قال إنها مذبحة، ومنهم من أيد اللجنة المركزية بقولها إنها ثورة وطنية سببها الحكم البريطاني الجائر، والاستيلاء على الأراضي وإفقار الفلاحين".

"وبعد أخذ ورد عنيفين، تقرر أنها ثورة وطنية، ولا عبرة في بروز مظاهر من العنف الطائفي مثل قتل شيخ جامع يافا وأسرته، وتصفية طلاب معهد التلمود في الخليل، وغير ذلك من الحوادث الشاذة التي لا تخلو منها كل الثورات، فامتثل من الأعضاء اليهود من امتثل لهذا القرار، وثار عليه غيرهم وانسحبوا من الحزب، أو أن الحزب قرر طردهم إلى أن يعيدوا النظر في موقفهم.

"كنت في تلك الأثناء أشرف على أعمال الحزب في حيفا، وعلى اتصال وثيق باتحاد نقابات للعمال، يديره لبناني من آل قليلات، موظف في السكة الحديدية، وقد افتتح فيه مدرسة لمكافحة الأمية، يعاونه في ذلك شاب لبناني أيضاً من آل فتح الله".

"وفي حيفا اتصلت خفية بشيخ الجامع عز الدين القسّام، صاحب القامة الفارعة عند سفح جبل يقع إلى الناحية الشرقية من الجسر،[١٠] فحدثني عن جهاده في سورية ضد الفرنسيين سنة ١٩٢٠، ولجوئه إلى حيفا منذ ذلك التاريخ، وكفاحه ضد الإنكليز في البلاد، ومطاردة السلطات البريطانية له. وعلمت في سنة ١٩٣٥، وأنا في باريس أن القسّام قد استشهد مع أربعة من رفاقه بالقرب من جنين".[١١]

إن اعتقال نجاتي وحبسه في أوائل الثلاثينيات بسبب أنشطته الشيوعية يدخلان إلى القسم الأكثر غموضاً في مذكراته، والذي أشرنا إليه أعلاه: ظهور أخيه الأكبر أحمد وإفادته كشاهد رئيسي للادعاء، وبسبب قوة تلك الشهادة الأولية (التي تلاها اعتراف نجاتي) حُكم عليه بالسجن عامين. وتبين أن أحمد كان زميل دراسة نجاتي في الجامعة الشيوعية للكادحين الشرقيين، وكان نشيطاً في الحركة تحت الاسم المستعار ساؤول: "امتدت الأعناق نحو أحمد الضعيف المسكين، والذي تذوق طعم السجن والإهانة والضرب والملاحقة، فتقدم من منصة الشهادة وأقسم اليمين وراح يتحدث بكلام مرسوم له، وهو أنه شقيقي ويحبني، غير أنه يشفق عليّ لارتمائي في أحضان الحركات الهدامة، ولطالما وجه إليّ النصيحة تلو النصيحة لكي انسحب من الحزب، لكني لم أعر نصائحه هذه آذاناً صاغية بسبب تصلبي وتعنتي."[١٢]

وعندما سأل القاضي أحمد لما اختار الشهادة الطوعية ضد أخيه، أجاب أن هدفه كان المساعدة في تخفيف الحكم على نجاتي. إن المحيّر في هذه الحادثة أنها تظهر فجأة وخارج السياق في قسم عن فترة العمل السري لنجاتي في القدس، وعلى الرغم من أن ساؤول ذُكر كأحد رفاقه في الحركة الطالبية في الجامعة، فإننا لم نعلم قط أنه كان في الواقع أخاه الأكبر. ولماذا تمكنت الشرطة من إقناع أخيه بالشهادة ضده بين كل الأشخاص الذين عرفوه في أثناء إقامته المطولة في الاتحاد السوفيتي؟ يرى أبو حنا أن هذه الحادثة "تنم عن المحبة الأخوية وفهم الضعف الإنساني، لا عن نقمة".[١٣] ربما كان ذلك صحيحاً، لكنها تظهر أيضاً مقدار تعقيد حياته، وعدم قدرته على السيطرة على علاقاته الشخصية والحميمة.

في سنة ١٩٣٦، أرسل الكومنترن نجاتي لتعبئة الجنود المغاربة ضد فرنكو، (يجب أن نتذكر أن قسماً مهماً من جيش فرنكو، الذي نزل في ملقا في الأيام الأولى للثورة الفاشية، كان يتشكل من مجندين مغاربة ومرتزقة، في حين كان جل الأولوية الدولية التي قاتلت إلى جانب الجمهورية من المتطوعين اليساريين الأوروبيين. وفي ضوء هذه الخلفية، كان للحركة الشيوعية مصلحة في مقاربة المغاربة). عاش نجاتي بين صفوف الحركة الجمهورية في برشلونة ومدريد، يوزّع منشورات بالعربية على المليشيات المغاربية في الحركة الفاشية. (يستطيع المرء أن يتخيل مقدار فاعلية هذه المناشير بالنظر إلى أن نجاتي عربي فلسطيني وإلى انخفاض مستوى التعليم بين القوات المغربية الريفية في جيش فرنكو). وفي بداية سنة ١٩٣٧، أُرسل إلى الجزائر لإقامة محطة إذاعة عربية، وهي فكرته، لتبث دعاية مضادة لفرنكو إلى المقاتلين المغاربة – وهي مهمة فشلت لأسباب لا يمكن تفسيرها. إن الواقعة الأسبانية في مذكرات نجاتي مؤثرة وغامضة على حد سواء. فلم تكن استراتيجية

الحزب اتجاه الجنود العرب واضحة، ويظهر ذلك جلياً في هذا المدخل من ٢٤-٢٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٦: "قيل لي في اللجنة المركزية إن فريقاً من ضباط الفرقة الدولية يتوجهون إلى جبهة قرطبة، وعليّ أن أرافقهم إلى هذه الجبهة بقصد التحدث إلى الأسرى من الجنود المغاربة، ودعوة المحاربين منهم إلى الانضمام إلى صفوف الجمهوريين بواسطة مكبرات الصوت، وإلقاء نشرات عليهم مكتوبة بالعربية المغربية. "[.....] بلغنا خطوط القتال، وانضم من معنا من القوات الدولية إلى المقاتلين الجمهوريين ... ثم تقدم مني أحد الضباط بعد أن عرف أنني عربي، وقال لي: هل تريد رؤية المغاربة؟

"قلت: نعم".

"فاقتادني إلى حاجز متين وقال: تطلع من هذه الفتحة.. فتطلعت منها ورأيت جماعات من المغاربة يعتمرون العمائم، وهم على أهبة الاستعداد لخوض المعركة ... فرفعت صوتي بواسطة مكبر الصوت وقلت: اسمعوا يا إخوان!".

"فارتعشوا وركزوا أنظارهم نحو الحاجز..:.

"وتابعت كلامي قائلاً: (أنا عربي مثلكم، جيت من بلاد العرب البعيدة ... أنا أنصحكم يا إخوان بأن تهربوا من صفوف الجنرالات اللي يظلموكم في دياركم ... تعالوا لعندنا إحنا نعززكم ونكرمكم، وندفع لكل واحد فيكم مصروفه اليومي ... واللي ما يحب يقاتل نرجعه بعدين إلى أهله وأرضه وعمله. (فيفا الفرنته بوبولاره.. فيفا الربوبليكا.. فيفا البرزدنته أسانيا.. فيفا الموروك!..)".[١٤]

لقد كانت أساساً دعوة إلى الاستسلام بعربية مشرقية وأسبانية ركيكة. ويبدو أن المغاربة لم يسرّوا بذلك، ولا رفاقه الجمهوريين أيضاً: "وما أن أنهيت كلامي، وتمت ترجمته إلى قادة العصاة حتى اشتعلت الجبهة بجميع أنواع الأسلحة، فجذبني الضابط الأسباني إلى الخلف بشدة وقال: ما هذا؟ هل ألقيت قذائف من فمك!..".[١٥]

وسرعان ما أمر الكومنترن بنقل نجاتي إلى لبنان، حيث أخذت مهنته الصحافية في الصحف اليسارية تلقى ازدهاراً.

في هذه الفترة توترت علاقاته بخالد بكداش إلى درجة أن نجاتي طرد من الحزب في نهاية المطاف. ويرى أبو حنا أن السبب الرئيسي لطرده كان معارضته اتفاقية عدم الاعتداء بين هتلر وستالين في آب/أغسطس ١٩٣٩، لكن ذلك لا يتضح في رواية نجاتي. بل إن تقويم المؤلف لخلافاته مع مؤيدي بكداش يدل على السذاجة السياسية التي تسود مذكراته، فهو

زعيم، على سبيل المثال، أن الموالين للحزب رحبوا بالاتفاقية لأنها تعبر عن التقارب بين الشيوعية الدولية والاشتراكية الوطنية الألمانية، ولقد عارض الاتفاقية لأنها اتفاقية مزيفة "القصد منها كسب الوقت [بالنسبة إلى ستالين]" (الصفحة ١٦٥). ومن المرجح أن العكس كان صحيحاً: دعم الشيوعيون العرب المؤيدون للاتحاد السوفيتي الاتفاقية، ربما مع بعض التردد، لأنهم أرادوا أن يخرجوا الروس مؤقتاً من العزلة العالمية، ومن غير المرجح تماماً، كما يزعم نجاتي، أنهم كانوا يتعاطفون مع التقارب الأيديولوجي بين الحركتين.

في نهاية المطاف، خرج نجاتي كقومي عربي ذي ميول اشتراكية، ولم يؤدّ قطع العلاقة بالكومنترن وبكداش إلى انقلابه على اليسار، بل إنه تابع مهنة ناجحة في النقد الأدبي والإذاعة في لبنان وقبرص، وعندما وافته المنية في أثينا سنة ١٩٧٩، كان قد أصدر اثني عشر كتاباً عن الأدب والمسرح الروسيين ومجلدات في النقد الأدبي، وكان أحد كتبه "عربي قاتل في أسبانيا"، ويتحدث عن تجربته في الكفاح ضد الفاشية، وقد نشر مزوراً باسم بكداش، وتلك واقعة أثارت غضب نجاتي على بكداش والحزب، وثمة كتاب آخر "النازية والتقاليد الإسلامية"، نشره لتعبئة المسلمين التقليديين ضد الحركة النازية، تُرجم إلى الإنجليزية ونال تنويهاً من الحكومتين الفرنسية والبريطانية، وأصبح الكتاب عاملاً حاسماً في طرده من الحزب لأنه – وفقاً لما يورده نجاتي – اعتمد كثيراً على النصوص الإسلامية، الأمر الذي لم يرضِ أذواق زملائه العلمانيين في الحزب.[١٦] ولعل أفضل ما يذكر به نجاتي كتبه الأدبية الشهيرة التي قدّمت بوشكين وتشيخوف ومكسيم غوركي إلى الجمهور العربي، في سلسلة "اقرأ" واسعة التوزيع، الصادرة عن "دار الهلال"، في القاهرة، وأصدر في الخمسينات أيضاً مختارات من روائع الأدب الروسي والصيني والأسباني، وترجم عدداً من أعمال ادغار ألان بو إلى العربية، فضلاً عن قصص قصيرة عن الفرنسية للكاتب غي دي موباسان. وفي وقت لاحق، في منتصف الخمسينيات، بدأ نجاتي بنشر قصصه القصيرة التي ضمت "الأخوات الحزينات" (١٨ قصة قصيرة نشرت في القاهرة سنة ١٩٥٣) و"المليونير الشيوعي" (بيروت، ١٩٦٣) –وهي مجموعة تهكمية على الشيوعيين العرب الذين التقاهم، غير أن طرده من الحزب وموقفه اللامبالي من الشيوعية لم يمنعا السلطات السوفيتية من إصدار مختارات من قصصه بالروسية (موسكو، معهد المنشورات الأجنبية. ١٩٦٣).[١٧]

إن مذكرات نجاتي صدقي لا تنصف حضوره الرائع في المفاصل الحاسمة من الأحداث المهمة، فقد كان في شبه الجزيرة العربية (مع أبيه) عند انطلاق الثورة العربية بقيادة الشريف حسين ضد العثمانيين سنة ١٩١٦. وكان شاهداً على نهاية الحكم العثماني وبداية الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، وصار من المشاركين الأوائل في إحدى أكثر

الحركات ثورية في القرن العشرين، بعد استيلاء البلاشفة على السلطة مباشرة، وعاش فترة الحرب الأهلية والمجاعة الكبرى، وشيوعية الحرب والمناظرات الأيديولوجية بين بوخارين وستالين وزينوفييف وتروتسكي في روسيا، وكان بين قلة من العرب، وقلة أقل من الفلسطينيين ممن شاركوا في القتال إلى جانب الحركة الجمهورية في أسبانيا ضد القوات الفاشية للجنرال فرنكو. وفي فرنسا تولى تحرير جريدة الكومنترن بالعربية، "الشرق العربي"، التي كان يفترض أنها توزع في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وأخيراً كان في فلسطين بين حفنة من اليساريين الذين عُهد إليهم مهمة تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني، وقد سُجن مرات عدة، وأسيئت معاملته بشدة من قبل البريطانيين، وعاش ليروي هذه الأحداث كلها. مع ذلك، عندما يقرأ المرء مذكراته، يتولد لديه انطباع بأنه لم يكن متفاعلاً بعمق مع الأحداث التي يكتب عنها والتجارب التي مرّ بها – كأن نجاتي كان هناك، لكنه لم يكن يدرك أهمية ما كان يفعل، ويتولد عند المرء إحساس غير مريح بأن وراء كل ذلك سائحاً شيوعياً يقفز من موسكو إلى كييف، إلى برشلونة ومدريد، ثم إلى باريس والقدس ليتفقد ما كان يقوم به الرفاق، ومن مفاخره العظيمة أنه ترك الحركة (أو أُجبر على تركها) التي كرّس لها حياته، من دون إحساس بالمرارة، ومن دون أن يفقد أمله بعدالة القضية التي كان يدعو إليها.

الهـوامش

[١] "مذكرات نجاتي صدقي"، تقديم وإعداد حنا أبو حنا، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١.

[٢] "مذكرات نجاتي صدقي"، ص١١٦-١١٧.

[٣] "الأديب" بيروت، ١٩٦٨.

[٤] يعقوب العودات، **من أعلام الفكر والأدب الفلسطيني**. القدس: دار الإسراء، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢، ص٣٥١-٣٥٤.

[٥] المصدر نفسه، ص٣٥٢.

[٦] "مذكرات نجاتي صدقي"، مصدر سبق ذكره، ص١٦.

[٧] المصدر نفسه، ص٥٣.

[٨] المصدر نفسه، ص١١٩-١٢١.

[٩] يدّعي العودات أن نجاتي صدقي أصدر "الشرق العربي" بالاسم المستعار مصطفى العمري، وكان نشر ٢٦ عدداً من الجريدة الشهرية عندما أُغلقت بأمر من رئيس الحكومة الفرنسية، بيار لافال (الذي أُعدم في أعقاب الحرب العالمية الثانية لتعاونه مع النازيين). غير أن موسى البديري (الذي بحث في تاريخ الحزب الشيوعي الفلسطيني) يصر على أنه في بحثه في الأرشيف لم يعثر على أي دليل على أن "الشرق العربي" كانت موجودة أصلاً، وأن نجاتي نفسه لم يكن في وسعه إطلاعه على أعداد من هذه الجريدة عندما أجرى معه حواراً في بيروت قبل وفاته (مقابلة مع موسى البديري، ٤ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢).

[١٠] المقصود: الجسر على وادي روشميا في الطرف الشرقي من مدينة حيفا. (المحرر).

[١١] "مذكرات نجاتي صدقي"، مصدر سبق ذكره، ص٨٥-٨٦.

[١٢] المصدر نفسه، ص٩٨.

[١٣] في مقدمته، ص ٦-٧ يأتي مصدر وجود أحمد صدقي في موسكو من: عبد القادر ياسين، "الحزب الشيوعي الفلسطيني والمسألة الوطنية"، **الكاتب الفلسطيني**، العدد ١٢٠، ص٩٧، ومن: موسى البديري، **الحركة العمالية في فلسطين** (القدس، ١٩٧٩)، هامش ٦، وكلا العملين مذكور في مقدمته أبو حنا، ص١٢.

[١٤] **مذكرات نجاتي صدقي**، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧-١٣٨.

[١٥] المصدر نفسه، ص ١٣٨.

[١٦] المصدر نفسه، ص١٦٧.

[١٧] يجد القارئ قائمة بمعظم مؤلفات نجاتي في: العودات، مصدر سبق ذكره، ص٣٥٣ - ٣٥٤.

آخر الإقطاعيين في فلسطين[1]

> قرية ليست كالقرى، ومدينة ليست كالمدن، وأسرة تختلف بتقاليدها عن الأسر القروية، وقلاع وحصون، وقصور تمتاز عن عمارات القرى ومساكنها، وتقاليد مقدسة يحرصون عليها كل الحرص، وآثار علم وأدب، وحضارة قديمة ذاوية جفّت بعد أن رفّت عليها ظلال العز والترف العريق. لباس للرجل وللمرأة لا يشبهه لباس جيرانهم، ومآكل شهية اجتازت أفق البداوة في تنوعها وإتقانها. فالبلدة واحة خضراء في صحراء قاحلة، والأسرة كأنها نبتة زاهرة اقتلعت من مدينة بعد أن انغمس جانبها في الحضارة، ونقلت إلى هذه الضيعة القصيّة النائية عن المدن والبحر (ص٢١).
>
> فالزائر لهذه البلدة يرى لأول وهلة عمارات ضخمة، وحصوناً شامخة، فيحار فيما إذا كان يزور قرية أم مدينة، ويزداد حيرة حين يتساءل لماذا بنيت هذه العمارات في هذه القرية ولم تنتشر في القرى الأخرى؟ (ص٢٧).
>
> **(من كتاب "المراحل")**

تقدم لنا مذكرات عمر الصالح، حفيد الشيخ صالح عبد الجابر البرغوثي (١٨١٩ – ١٨٨١)[2] آخر زعماء دير غسانة، وابن الشيخ حسين الصالح (توفي سنة ١٩١٩) نافذة فريدة على الأيام الأخيرة لزعماء فلسطين الإقطاعيين في أواسط القرن التاسع عشر – عندما شرعت التنظيمات العثمانية في خصخصة ملكية الأراضي. كانت دير غسانة مقر بني زيد شمالي القدس. وكان الملتزمون فيها يسيطرون على أراضي عشرين قرية

تفصل القسم الشمالي من تلال القدس عن جبل نابلس، ويمارسون سلطة واسعة على الفلاحين في المنطقة.

إن لحياة عمر الصالح أهمية كبرى لأنها توضح على مدى خمسة عقود الانتقال من إظهار اعتداد واضح بالامتياز الأرستقراطي المحلي إلى تبني الصلات الوطنية الحضرية ونمط الحياة المصاحب لها. وقد قادته صِلاته المقدسية إلى عدد من التحولات السياسية: تبنّي مسار اللامركزية العثمانية، وما تلاه من انغماس تام في القومية العربية الفلسطينية. وأصبح، بعد انضمامه إلى حزب الاستقلال، من المعارضين البارزين لزعامة الحاج أمين الحسيني.[٣] وبعد حرب ١٩٤٨، ارتبط عمله بالنظام الأردني بشكل وثيق على الرغم من انتقاده الملك عبد الله، وعمل وزيراً في حكومتين متتاليتين. وأدى نشاطه ضد المشروع الصهيوني وتحريضه ضد المندوب السامي البريطاني، هربرت صامويل، إلى نفيه إلى عكا في عشرينيات القرن العشرين.

لكن عمر كان أيضاً علامة وداعية نشيطاً إلى تعليم المرأة وفق التقليد العلماني الليبرالي. وفي سنة ١٩١٩ شارك في تحرير "مرآة الشرق" المقدسية، إحدى أكثر الصحف نفوذاً في فلسطين في ذلك الوقت. وتضم مجموعة كتبه: "تاريخ فلسطين" (مع خليل طوطح، ١٩٢٣)، و"دراسات في الفلكلور والعادات الفلسطينية" (١٩٢٢)، و"القضاء عند البدو في فلسطين" (١٩٢٩)، "والمجهول: الوزير اليازوري" (١٩٤٨)، "وتاريخ الأمويين" (من دون تاريخ)، وعدة أعمال قصصية ومخطوطات تاريخية غير منشورة.[٤] درس القانون في أثناء الانتداب، وصار أستاذ القانون في معهد الحقوق الفلسطيني، حيث ألّف عدداً من النشرات القانونية، بما في ذلك "فهرست قوانين وأنظمة فلسطين" في سنة ١٩٣١.

توضح مذكرات عمر بشكل حيوي أن التحول من نظام الالتزام، الذي ألغي رسمياً سنة ١٨٥٨، طال وامتد وأبقى كثيراً من الامتيازات في أيدي الإقطاعيين في مناطق بني حارث وبني زيد وبني مرّة بعد إلغائه رسمياً بفترة طويلة. ومن هذه الامتيازات استمرار جمع ضريبة العُشر باسم الباب العالي،[٥] والتحكيم في المنازعات بشأن الأراضي، ومزاولة القضاء التقليدي، وملكية العبيد في المنازل، والمهمات الإدارية المتعددة التي أناطتها بهم السلطة التحديثية في استنبول. كما تُبيّن أن العلاقة الغنية والمعقدة التي تربط، عن طريق أواصر المصاهرة والدعم المتبادل، بين الزعماء الإقطاعيين لبني صعب – عشيرة الجيوسي، وبني حارث، وآخرين غيرهم – وبين نخب الأعيان في القدس ونابلس، كانت أكثر قوة مما تفترضه الكتابات في الغالب. ويزعم البرغوثي في هذا السياق أن عزة أسرته نشأت في القدس نفسها،[٦] حيث كُلِّفت الإشراف على دخول المدينة عبر باب الداعية (الباب الجديد

لاحقاً)، عندما تعاقد الباب العالي مع العائلة من أجل القيام بأعمال الالتزام لمصلحة الدولة في منطقة كبيرة تشمل بني زيد، وبني مرّة، وبني سالم، ومناطق أخرى تمتد حتى سواحل البحر الأبيض المتوسط.[٧] غير أن الأهم من ذلك هو تأثير هذه التحولات في حياة أعضاء هذه الأرستقراطية الريفية الذين بدأوا الانتقال إلى مراكز النواحي وغيرها من المدن الكبرى في فلسطين – والقدس في هذه الحالة. ومذكرات عمر مهمة بسبب رواياتها الذاتية والحية، على الرغم من أن في الإمكان تحدي بعض جوانب تاريخ العشيرة المدرج في تلك الصفحات.[٨] ولعل الوصف البليغ والمفصل للحياة اليومية في قصر الشيخ صالح، جد عمر، ووالده الشيخ محمود في الأيام الأخيرة للسلطنة، يجعل من هذه المذكرات كنزاً ثميناً للمؤرخين.

لكن أهمية المذكرات تتجاوز تفصيلات الحياة الشخصية للمؤلف، إذ أنها تعرض فرصة نادرة لمعاينة طبقة جديدة في أثناء تكوّنها. ولعل عمر الصالح هو كاتب المذكرات الوحيد الذي يسجل التحول الحاسم لسلالات الزعماء الإقطاعيين الكبار في فلسطين القرن الثامن عشر من عشرين قرية متميزة إلى مدن القدس، ونابلس، ويافا، وحيفا، أي المراكز الحضرية الكبرى في البلد. وهناك، أخذت تتشكل طبقة حضرية جديدة مهيمنة من شبكات المجموعات التجارية المؤتلفة والأعيان الحضريين والملاك الوافدين الذين قدموا من مناطقهم الريفية. وتمثل عائلات طوقان وعبد الهادي والقاسم والجيوسي هذه الفئة الأخيرة، التي كان يعرفها عمر الصالح معرفة وثيقة عن طريق المصاهرة، والشراكة التجارية، والتحالفات، والخصومات السياسية.

في الكتاب الأول من المذكرات، يذكر عمر الحد الكبير الذي يفصل مساكن البراغثة عن مساكن بقية فلاحي القرية. كان قصر أبيه، الذي بني أصلاً سنة ١٦٠٣ (١٠١١ هجرية)، مقسماً ثلاثة أقسام: السلاملك، الذي يضم المضافة ومنطقة الاستقبال وغرف الطعام، والحَرَملك، وهو مكان إقامة النساء والخدم، ومنطقة الخزين، وتضم الورش والإسطبلات ومخازن الطعام. وكانت نوافذ الطبقات العلوية ترتفع عالياً فوق القرية، وكان لها مشربيات تستطيع من خلالها النسوة أن يَرَيْن من دون أن يُرَيْن. وفوق كل ذلك، توجد العُلّية، وهي خلوة الشيخ ومكان استراحته المشرف على أملاكه.[٩] خلافاً لنمط حياة نساء الفلاحين في المنطقة، كانت النساء البرغوثيات يتشددن في الحجاب ويلزمن الحَرَملك. كن يتسترن من أعلاهن إلى أسفلهن بالعبايات السود، ولم يكن يُسمح لهن بزيارة قريب لتعزيته إلا بعد المغيب مصحوبات بأحد المحارم. غير أنهن في بيوتهن كن يرتدين الألبسة المدنية الأرستقراطية. وكانت الشيخة ترتدي الطربوش المزّين بالنقود الذهبية، وكان أعلى غطاء شعرها مرصعاً باللآلئ. كان لباس النسوة اليومي مصنوعاً من أقمشة قطنية أو حريرية

خفيفة غير مطرزة. وكن يرتدين في أرجلهن الخلاخيل الفضية، وخلافاً للنساء الحضريات، لم تكن البرغوثيات تستخدمن أحمر الشفاه أو البودرة، لكنهن كن يكحّلن عيونهن وينتفن حواجبهن.[١٠] وكان في وسعهن جمع ثروات صغيرة من الاتجار بالأقمشة بشكل رئيسي، ومن إقراض المال بفوائد عالية جداً.[١١]

مع ذلك كانت حياتهن مقيدة جداً عبر تقليد متشدد في التزام البيت: وهو تقليد جعل النساء البرغوثيات فريدات بين العائلات الإقطاعية في فلسطين (لم يكن هناك سوى عائلات الجيوسي، والرّان، وعبد الهادي، تماثلهن في الحجاب والتزام البيت).[١٢] وقد تعزز التزام البيت بحصر الزواج في الأقارب: لم تكن النساء البرغوثيات يُزوَّجن إلا بأفراد الأسرة نفسها وفي دائرة ضيقة من العائلات الإقطاعية، منها الجيوسي والرّيان وأبو كشك والأمراء المسعوديون. في المقابل، كانت النساء الفلاحات غير مقيّدات: فليس دونهن حجاب، ويظهرن بارزات للناظرين، ويمارسن الأعمال مع الرجال الأجانب، فيسرحن مع العمال، وينقلن المياه ويحتطبن ويحصدن وينَمْنَ في الحقول، وتحت الأشجار، وينرن الكروم ... الخ، يدخلون البيوت على النساء دون محظور، وربما نام الضيف في بيت تنام فيه النساء.[١٣]

ومن السمات المميزة لأعيان دير غسانة امتلاك العبيد، وهو ممارسة امتدت إلى الثلث الأول من القرن العشرين. وقد كان مقر العبيد في قصر عمر الصالح يضم حرس القصر والخدم والطهاة والمقاتلين، وكثيرون منهم تربوا في كنف العائلة منذ الطفولة. وكان عبيد آل البرغوثي يلبسون لباساً جيداً، كما قيل لنا، ويحملون السلاح، ويمتطون الخيل. وكانت مكانتهم، وفقاً لعمر الصالح، أرقى من مكانة الفلاحين المحليين، كما كانوا يحملون اسم سيدهم.[١٤]

عمر يهجر "أم الدنيا"

في سنة ١٨٩٨، أُرسل عمر إلى كُتّاب القرية لدراسة القرآن وقواعد اللغة، وكان آنذاك في الخامسة من عمره. وعندما اجتاز اختبارات ختم القرآن، وكان في التاسعة، أرسله أبوه إلى مدرسة الأليانس: وهي مدرسة ابتدائية يهودية فرنسية اللغة في القدس. وكان القصد من ذلك دراسة الفرنسية والتركية، وهما لغتا السلطة دولياً ومحلياً، استعداداً لمتابعة الدراسة في استنبول. وهناك اكتشف العالم خارج القرية، ومباهج الحياة الجديدة في المدينة الكبيرة. ويشير عمر في الكتابين الأولين من مذكراته – وهما يغطيان طفولته وشبابه – إلى نفسه بصيغة الغائب دائماً:

فيخلو بنفسه ويقول: "كنت في دير غسّانة أظن أنها أم الدنيا وعاصمة العواصم، فلما قدمت القدس وجدت فوق ما تصورت، وشاهدت عربات تجرها الخيول معدّة للأجرة تسير في طرق طويلة عريضة معبدة إلى البيرة، ونابلس، ويافا، والخليل، وأريحا، يركبها شخص واحد أو يشترك معه آخرون، ويدفع كل منهم حصته، أما الكارات التي تجرها خيول أو بغال فكانت معدة لنقل البضائع والأثقال. "كان يتهيب الركوب في العربات، فلمّا ركبها مع والده سهلّت عليه وصار يركبها يومياً من باب الخليل إلى مدخل مدرسته، ويدفع "متليكا" يعادل ثلث قرش، ويتلذذ ويطرب في رحلته القصيرة.

رأى المصابيح في الليل على جوانب الشوارع تنيرها وتبدد الظلام وتسهل السير في الليل. شاهد هؤلاء الأجانب أصحاب البزانيط بألبستهم الرسمية الأنيقة، وشاهد السنيورات (السيدات) الأجنبات الجميلات اللواتي يلبسن أزياء نفيسة، ويخرجن سافرات الوجه، يجلبن الفتنة وينبهن الشهوة، وهالته النسوة المحجبات اللواتي يتدثرن بالملايات السود، ويسدلن على وجوههن منديلاً أسود ويسرن بين الرجال بلا حياء. ثم هؤلاء الرجال الذين يذهبون إلى الدكاكين يتبضعون رطل طحين وأوقية زيت وأوقية سمن ورطل بصل... الخ، فيرى في هذا بدعة غير مستحسنة، فلماذا لم يشتروا كمية كبيرة تكفيهم مدار السنة أو الشهر، وهو تعود أن يرى أهله يخزنون الشيء الكثير ليكفيهم سنة أو مدة معينة، وأن شراء حاجة البيت اليومية عادة غير معروفة ولا مألوفة.

وكذلك رأى الشوارع في داخل المدينة مرصوفة بالحجارة لتمنع تراكم الوحل ولتظل الطرق نظيفة. رأى الزجاج على النوافذ فاستحسنه واستجمله، يجلب الفضاء والنور ويمنع البرد والهواء ويحول دون دخول الغبار، وهذا يليق بالمدينة أكثر مما يليق بالقرية، لأن الصغار في القرية يحصبونه بالحجارة فيكسرونه، وإذا نشبت "طوشة" في القرية سلّطوا حجارتهم على الطاقات فحطّموا زجاجها بسهولة".[١٥]

عند اقتراب عمر من سن البلوغ، وجد مسكناً في البلدة القديمة عند ماريا القبطية – وهي صنف من النساء لم يصادفه سابقاً: فهي، على حد قوله، "امرأة نصف، تدخن أركيلة، مرحة، تغني وترقص" (ص٨٦). تبنّته ماريا فعلاً، وأدخلته عالم المدينة. كانت إشاراته المتكررة إليها غير مباشرة، لكنها مفعمة باكتشاف الشباب للجنس، كانت تحممّه مرة في الأسبوع، وتفرك جسمه بالليفة، بينما تروي له قصصاً عن الحب والمشاعر موشاة بكلمات مبتذلة لم يكن يعرفها من قبل. وقد أصبحت رفيقته، وأبقت على صداقتها له بعد أن انتقل إلى مسكن جديد.

في القدس، كان عمر دائم الاهتمام بإجراء مقارنات مع بيئته القروية، ويشعر بالنفور من أساليب المدينة وبالانجذاب إليها في آن واحد. كان يشعر بانزعاج شديد لأن والده يعامل

كمواطن عادي، لا شيخ بني زيد، وهو ابن الشيخ البكر. ولزمه وقت طويل ليعتاد أجواء المطاعم والمقاهي والبارات والفنادق، حيث يدفع الزبائن المال في مقابل طعامهم. وأصيب عمر بالذهول من الشرب العلني للكحول، إذ لم يكن المسلمون يمتنعون من الشرب إلا في رمضان. كما أنه أفتتن بعادات النساء في المدينة: ثيابهن الضيقة، وأحمر شفاههن، وطريقة مشيهن، "إن هذا لشيء عجاب" (ص٩١). لكنه سرعان ما تأقلم مع المدينة، وفي العام الثاني صار يُحرج فعلاً من أن يُرى ماشياً بصحبة زوّاره من القرية.

> اندمج الطفل المراهق في حياة المدينة فاحتقر اللباس العربي، والحطة والعقال أو التلاوية والكوفية والقنباز والعباءة، وتجنب الظهور مع الفلاحين في السوق خشية أن يُنعت بأنه "فلاح"، وكان هذا اللقب حقيراً لزراية لباسه، وضحالة طباعه، وقذارة مآكله، وما للفلاحين من لهجات جافة وعقول ساذجة. واختار من لهجة القدس ما راق له وطاب، وبقي يلفظ القاف قافاً والظاء ظاءً والثاء ثاءً والذال ذالاً... الخ، لا آفاً ولا زاياً، ولا تاءً أو سيناً ولا زاياً، فكان يقول "قهوة" لا "أهوة" و"ظلم" لا "زلم" و"ثلاثة وثلث" لا "سلاسه وسلس" و"ذل" لا "زل"... الخ، واحتفظ بأصول اللغة الفصحى.[١٦]

شكّل التعليم المدرسي لعمر سجلاً لتحديث التعليم في فلسطين العثمانية. وأبرز انتقاله من الكُتّات إلى مدرسة الأليانس تعرّفه على التعليم العلماني. ومن ثم انتقل إلى مدرسة الفرير ذات المنهج الفرنسي الأقوى، ولشدّ ما راع والده مقدار التلقين المسيحي الذي يخضع له. وقد تمرد المسلمون واليهود وأضربوا اعتراضاً على الصفوف الكاثوليكية الإلزامية، لكن من دون جدوى. فانتقل عمر إلى مدرسة سان جورج (وهي مدرسة إنجيلية)، حيث التدريس بالعربية والإنجليزية، والتعليم ليبرالي ومنفتح، ويدَّرس المسلمون واليهود النصوص الدينية الخاصة بهم. ومن أساتذته الذين يذكرهم، خليل السكاكيني، المربي التقدمي الذي منع استخدام العنف ضد التلاميذ. وفي العام الخامس من التعليم المدرسي، انتقل عمر ثانية إلى المدرسة السلطانية في بيروت – حيث التدريس بالعربية والتركية يعدّه لدراسة القانون في استنبول (دار الفنون).

كانت مدرسة بيروت السلطانية، وهي المدرسة الإقليمية، قائمة على انضباط عسكري. وكانت مواد العلوم والتاريخ والجغرافيا والرياضيات والتربية المدنية والقواعد والأدب تدرَّس كلها بالتركية – باستثناء اللغة العربية. وكانت الهيئة التعليمية تشرف على الطلاب دائماً في أثناء صلواتهم اليومية الخمس، وفي أثناء تناولهم الطعام، وفي الصفوف. غير أن مقدار الصلوات وحصص التعليم الديني التي خضع لها عمر، أدى إلى عكس الغاية المرجوة منها، ويبدو أنه غرّبه عن الدين تماماً. كان التلاميذ يستحمون يوم الخميس تحت

الإشراف والمراقبة، ويؤخذون يوم الجمعة إلى خارج المدرسة، إلى جونية أو ضبية عادة. وكان يوزّع على الطلاب زيّان مدرسيان كل عام: جوخ في الشتاء، وكتّاني في الصيف. ومن المستغرب أن التلاميذ كانوا مجبرين على ارتداء الزي المدرسي عندما يغادرون المدرسة وفي أيام العطلة، لكنهم كانوا أحراراً في ارتداء ملابسهم الخاصة في الصفوف الدراسية. لكن عمر كان سعيداً على الرغم من الانضباط الصارم ولغته التركية الضعيفة.

بيروت مختلفة عن القدس

في بيروت، اكتشف المراهق عمر القومية العربية والسينما والجرائد والبحر وبيوت البغاء، بهذا الترتيب إلى حد ما. كانت السنة سنة ١٩٠٧، والمدينة تجيش بالثورة ضد الاستبداد العثماني، وبالحركات التي تدعو إلى الاستقلال الذاتي عن استنبول. وفي رأي عمر، فإن الحرية المتاحة في المدينة توازن الانضباط الداخلي الذي تفرضه عليه الحياة كتلميذ داخلي في المدرسة السلطانية في بيروت. كان يتعرض للسخرية والحط من قدره بسبب ضعف لغته التركية، لكنه كان يتدبر أمره في الحصول على إجازات مرضية، وفي التلذذ بمسرات المدينة.

في القدس، كان عمر يصادف بين الحين والآخر مستحدثات أوروبية قرأ عنها فحسب في القرية، أما في بيروت فكان الاختيار منها ماثلاً أمامه. كان يذهب بصحبة والده إلى المسرح في مقهى المعارف، قرب باب الخليل. وقد استمع إلى الغراموفون أول مرة في حياته، يصدح بالموسيقى المصرية والفرنسية المسجلة على اسطوانات شمعية في منزل الدكتور فوتي، الطبيب اليوناني. وأسكره الخمر الحلو الذي قدمته له ماريا. وهي التي علمته أيضاً تدخين السجائر الملفوفة. وارتاد السينما أول مرة بصحبة ابن عمه، وشاهد النظارة يفرون من القاعة خوفاً من التبلل بموج البحر العاصف الذي ظهر مكبّراً على الشاشة.

لكن هذه المواجهات مع المؤثرات الأوروبية تبهت كلها قياساً بسعادة عمر الغامرة بالمستجدات التي لقيها في بيروت. ويرجع افتتانه بها جزئياً إلى غياب الإشراف العائلي في المدرسة السلطانية في بيروت، حيث يعيش ويتنقل وحده. لكنه يرجعها، أيضاً، إلى تعرّفه على مدينة ذات طابع عالمي تفتقر إليه القدس. بل إن عمر يعدد، في قائمة مختصرة، مزايا بيروت اتجاه القدس ويافا:

الجرائد اليومية توزّع في الصباح، وتطالب علناً باللامركزية وبجعل اللغة العربية اللغة الرسمية لبلاد الشام.

البيروتيون يرتدون ألبسة متنوعة لا تشاهَد في القدس ونابلس. فنادراً ما تشاهد الكوفية، بل إن الرجال يرتدون في معظمهم بدلاً منها الطربوش أو البرنيطة على بدلة أوروبية.

السيارات بدأت تحل محل العربات التي تجرها الخيول في كل مكان.

المطاعم والفنادق أفضل كثيراً من تلك الموجودة في القدس. كما أن المأكولات أكثر تنوعاً، والخدمة أكثر تقدماً ورقياً.

المقاهي والملاهي فيها غراموفونات تصدح بأحدث الموسيقى من سورية والأناضول ومصر. وثمة حياة ليلية غنية ومتنوعة، والحكومة تضبط عمل دور البغاء.

بحر بيروت فيه ميناء أمين تستقبل فيه الجمارك الواردات مباشرة، وينزل فيه المسافرون إلى البر.[١٧]

تأثر عمر تأثيراً خاصاً بالمدينة المتكلفة في بيروت. وقد لاحظها في نزهات يوم الجمعة إلى ميدان سباق الخيل قرب حرج بيروت، وفي المتنزهات على شاطئ البحر، حيث كانت الطبقات الوسطى تتفاخر بثرواتها في لبسها وعرباتها. بل إنه وجدها في المقابر التي تنتشر فيها الأزهار والشواهد الرخامية المنقوشة.[١٨] (غير أن على المرء أن يلزم جانب الحيطة بشأن مقابلة عمر المبالغ فيها بين بيروت ويافا. فقد زار الكاتب النابلسي والزعيم الوطني الكبير، محمد عزة دروزة، بيروت قبل ذلك ببضعة أعوام، في سنة ١٨٩٨، حين لم يكن ميناء بيروت الآمن قد أُنشئ بعد، وكان وصفه للمدينة أكثر تواضعاً، ولا سيما مقارنة بيافا ونابلس).[١٩]

حرية مفروضة؟

غير أن أكثر ما يحيّر في رواية عمر هو انتقاداته اللاذعة "المناهضة للإقطاع"، التي تزخر بها إشاراته الدائمة إلى "النظام البائد" في فلسطين.[٢٠] فعند البحث في أهداف الجمعية العربية، وهي الحركة السرية التي انضم إليها في العشرينيات (أنظر ادناه)، كان في الغالب يشير إلى السلطة المتهاوية لشيوخ النواحي بطريقة تحقيرية: "إن نظام الإقطاع أصبح بالياً فاشلاً، ليس له جيش ولا قوة تُخضع الخارجين وتؤدب العاصين وتبطش بالمتمردين، فإذاً، زعامة الزعيم ترتكز على مرضاة التابعين، فإن عصوه انهارت زعامته..." (ص١٤٥). وكان يشير بشكل متكرر إلى "النظام الإقطاعي الرجعي" و"الإقطاعية المتخلفة".

مع ذلك يبدي عمر، في أماكن أُخرى من مذكراته، اعتداده بإرثه، فضلاً عن استعداده لاستغلاله عندما يخدم ذلك مصالحه. فعلى سبيل المثال، استغل مركزه الاجتماعي المميَّز

أيما استغلال عندما بدأ ينظم المقاتلين الشبان من منطقة بني زيد، ويدعوهم إلى الانضمام إلى الجمعية العربية، كما أنه يشير باعتزاز كبير إلى أواصر الزواج الحصرية التي تربط البراغثة في دير غسانة بالعائلات الأرستقراطية في جبل نابلس، ولا سيما عائلتي الجيوسي والقاسم، وغضب غضباً شديداً عندما كان أفندية القدس يعاملون والده "على قدم المساواة، لا كما يعامله أهل القرى" (ص٩١). فكيف يفسر المرء هذه المفارقة في وجهة نظر عمر؟

يكمن التفسير، إلى حد ما، في تمرد عمر الشخصي على والده، وهو آخر ممثل للنظام المنصرم. ومن الواضح أن الشيخ حسين كان ينتمي إلى المعارضة المعتدلة للعثمانيين. فقد كانت قيادته لحزب الفلاحين (نبحث في ذلك أدناه) متكاملة مع مؤسسات النظام بشكل تام، وتهدف إلى التنافس من أجل الوصول إلى التمثيل الصحيح في "مجلس المبعوثان" في استنبول. وكان يعارض باستمرار خيارات عمر في اللحظات الحرجة من شبابه: رغبته في الدراسة في استنبول بدلاً من بيروت، عضويته في الجمعية العربية وتحريضه ضد المتصرف العثماني، وربما الأكثر أهمية، رغبته التي أُهملت في عدم الزواج بابنه عمه.

في الوقت نفسه، كان عمر يهرب باستمرار من خلفيته الريفية، كما اتضح ذلك من رفضه ارتداء الحطة في القدس، وتبنيه لهجة مدنية معدَّلة (في حين أنه احتفظ بالفصحى كعلامة على التميز الأرستقراطي)، ونمط حياته العام. ويمكن التقاط هذا الافتتان بحياة المدينة من خلال تعرّفه الأول على يافا، التي يقابلها بانطباعاته السلبية عن رام الله في سنة ١٩٠٤، وقد أخذه والده إلى فندق الظريفة، حيث كان يقدَّم فيه برنامج غنائي راقص، فكان ينسل إليه ليلاً.

وأحب الغلام يافا، ورأى فيها ما لم يره في القدس ونابلس، رأى بحراً يهدر، يقبّل أذيالها ويحمل إلى مينائها السفن، وتفوح منه رائحة لها نكهة لذيذة، ومتى جلس المرء على شاطئه شاهد أمواجه تصطفق جامحة لتقبيل أقدام المارين متتابعة كقطعان الأغنام، والمراكب والزوارق والقلوع راسية ناشرة أفوافها (أشرعتها) باتجاه الريح.

بساتين البرتقال تطوقها وتنشر أريج عطورها، وفيها ناعورة وبركة ماء وأنواع الزهور الجميلة. كثرت الفنادق في سوق اسكندر عوض وكل مكان، وفرق الغناء والرقص وبيوت المواخير المباحة علناً. إن كثرة الملاهي والمراقص في بلد ساحلي وميناء بحري غير غريبة، مع أن هذا مخل بالمروءة والأخلاق والدين والآداب وعادات العرب والشرقيين. كل بناياتها من الحجر الرملي الرخو.[٢١]

الملاحظة الأخيرة للبرغوثي في شأن الإخلال "بالمروءة والأخلاق" جاءت كتعبير وصفي، ويمكن الجزم أنها لا تعكس موقفاً أيديولوجياً من جانب المؤلف اتجاه الدين.

لذا، يجب ألا تؤخذ مناهضة عمر للإقطاعية على ظاهرها. لقد كانت أساساً بحثاً عن الحداثة، وعن وضع اجتماعي متحرر افتقده في بيئته القروية. وكانت مساراً اتخذه لنفسه، فضلاً عن جدول أعمال إصلاحي أمل بأن يرفع شأن المجتمع ككل، وقد جرى التعبير عن هذا الميل الإصلاحي بشكل دائم في مساندته تعليم المرأة، وهو الأمر الذي استمر يحظى بحماسة شديدة وغير عادية طوال مسيرته. فقد تفاوض قبل الحرب مباشرة مع مبشِّرة إنكليزية من عابود، هي الراهبة نيكولسون، كي تفتح مدرسة للبنات في دير غسّانة. ولهذه الغاية، أقنع والده بالمساهمة بغرف للمدرسة. وبتقديم غرفتين في قصر العائلة مسكناً للمعلمات. وبعد ذلك ضغط على المخاتير المحليين لتوقيع مذكرة بدفع رواتب المعلمات، وذلك ضد رغبات المسنين في القرية. وقد كان عمر حريصاً، على الرغم من تخليه عن لقبه الإقطاعي، على الاحتفاظ بالامتياز والمكانة والسلطة التي تأتي مع حقوق السيد الموروثة.

غير أن مخططات والد عمر والالتزامات العائلية كانت تحبط دائماً بحث عمر عن التحرر الشخصي. وقد حدثت أول أزمة كبرى عندما رأى الوالد أن يزوج عمر بإحدى بنات عمه، ويبدو أن ذلك كان يهدف إلى أبعاده عن تعاطي السياسة. ولم تدم مقاومة عمر طويلاً:

اعترض الفتى على هذا الرأي الفج، واعتذر بأنه لا يزال صغيراً ولم يكمل دراسته بعد، وأنه متى أتمها سيتزوج، أمّا الزواج والانصراف إلى العلم فهذان لا يتفقان، وقد قال الأولون "دفن العلم بين أفخاذ النساء"، فمن الزواج يأتي الأبناء وتتسع المسؤوليات، ومن الحكمة والعقل تأجيله، وعدم اتباع مناهج الأجداد التي تبَيَّن خطؤها. أما ابنة العم، فهي جاهلة لم تبرح القرية ولا تقدر أن تجاري تيارات الحضارة الجارفة.[٢٢]

سلّم عمر بأمر الزواج عندما فشلت احتجاجاته، لكنه قرر أن يفرض قوانينه فيما يتعلق بالسلوك المنزلي لعروسه، وهي:

أنها شريكة الزوج لا خادمته، وكل منهما متمم للآخر.

أن لا تقبّل يده، وتعامله معاملة الحبيب حتى يتبادلا احتراماً باحترام.

ألزمها أن تتناول الطعام معه، وتعدّه في أوقاته، وتعتني بزِّيها وهندامها.[٢٣]

لا ريب أن هذه الفروض، التي تقيم المساواة بين الزوجين، كان لها وقع ثقيل على المرأة المسكينة. لكن هذه الفروض كانت ثورية حقاً بالنسبة إلى مجتمع القرية الجبلية الفلسطينية. ولا شك في أن القارئ لحقت به خسارة عظيمة بسبب حذف مقاطع رئيسية من النسخة المطبوعة تبحث في شؤون العائلة الحميمة.[٢٤] لكننا نعرف أن العهد الذي أقامه عمر مع زوجته فشل. وعندما انتقل إلى القدس، رفضت الانتقال معه إلا بعد أن هددها بقطع صلاته بها. وعندما رُزقا طفلاً، رفضت اسم "مصعب" الذي اختاره له، وأصرت على مناداة الصبي باسم "جميل". وكانت تنفر بشكل من الزائرات الجميلات، وذلك موقف غير مفاجئ عندما نطّلع لاحقاً في مذكراته على إشارات واضحة إلى مغامراته مع النساء. وقد اشتكى عمر بمرارة من أنها "لم تقدر هذا الاحترام، وكانت تثير موجات السخط والغضب والنكد لغير ما سبب" (ص١٥١).

كلنا عثمانيون

بعدما أُرسل عمر إلى بيروت للدراسة، بدأ يقدِّر طبيعة الانقسام الرئيسي في الحركة الوطنية في سورية بين الاتحاديين ودعاة اللامركزية العثمانية (الائتلافيين).[٢٥] وأصبح قارئاً نهماً للصحافة المعارضة، "المفيد" و"الرأي العام"، وأعلن ولاءه للقضية العربية.

لكن الشعور بالعروبة عند عمر كان متناقضاً، مثلما كانت ميوله المناهضة للأتراك متحفظة. والمذكرات التي بين أيدينا مملوءة بالتناقضات في شأن هذه المسألة، ويرجح ذلك بشكل جزئي إلى إعادة كتابتها على أساس المذكرات التي فقدت في الحرب العالمية الأولى خلال نهب منزله. في ذلك الوقت كان الشعور المناهض للأتراك قد ازداد حدة بسبب السلوك القاسي للضباط الألمان والأتراك اتجاه مجنديهم العرب. غير أن تناقض المشاعر يظهر بصورة رئيسية نتيجة معرفة عمر الوثيقة بضباط أتراك وسوريون ينتمون إلى الفئتين المتنافستين الرئيسيتين في السياسة العثمانية، الأحاديين والائتلافيين، وبخاصة بالضباط الذين أرادوا أن ينشئوا حقاً دولة دستورية متعددة المواطنة تحت السيادة الإمبراطورية للدولة العثمانية.

يتضح هذا الإبهام بشأن حدود القومية العربية في مناقشة عمر للحركات السياسية الثلاث التي نشط في صفوفها وهو فتى. الأولى كانت عضويته في "جمعية الفلاح لنجاح الفلاّح" التي أسستها مجموعة من زعماء الإقطاعيين في القدس وترأسها الشيخ محمود الصالح، والد عمر. وكان من أهدافها تأييد الدستور الجديد، ومد يد العون للانقلاب في استنبول.[٢٦] وعندما حاول السلطان عبد الحميد إلغاء الدستور، عبأت الجمعية آلاف المساندين المسلحين في منطقة القدس دعماً لمحمود شوكت باشا وقيادة الحركة الدستورية

في تركيا، حتى تم إلقاء القبض على السلطان ونفيه إلى سالونيك. وفي أعقاب الانقلاب، قام الفلسطينيون المؤيدون للامركزية العثمانية والقوميون العرب بدور فعّال في إرسال الموفدين البرلمانيين من القدس (التي كان لها ثلاثة مقاعد) إلى البرلمان الجديد في استنبول. وقد فشلوا، على حد قول البرغوثي، لأن الاتحاديين كانوا يسيطرون على الصحافة المحلية والمؤسسات الحكومية ووحدات الاستخبارات.

عندما اندلعت الحرب،[٢٧] كان عمر في دير غسّانة يسترد عافيته بعد إصابته بكسر في ساقه. وهناك اتفق مع عشرة أفراد من عشيرته على إنشاء حركة سرية، هي "الجمعية العربية"، بغية تكثيف النضال ضد الاستبداد العثماني. وقد اشترطوا أربعة شروط للانضمام إلى الجمعية: يجب أن يكون العضو دون الثلاثين من العمر، وأن يمتلك بندقية و١٠٠ طلقة على الأقل (ومن لم تساعده أوضاعه على شراء بندقية، يسمح له بالانضمام بمسدس)، ويجب أن يزكى المرشح من قبل عضوين، ويجب أن يقسم يمين الولاء للوطن العربي. وقد رفعت الجمعية العلم العربي لبلاد الشام في مقارها ومجمّع الصالح، وارتفع عدد أعضائها خلال شهر إلى ١٥٠ مقاتلاً.

غير أن سياسة "الجمعية العربية" لم تكن واضحة تماماً. ويبدو من وصف عمر أن المجموعة كانت تقلد عادات قبضايات البلدة القديمة، وتتعاطى بشكل أساسي أعمال العصابات الريفية، من تدريب على استعمال السلاح، وفرض "الخوّات" وتأديب المعارضين. وكان للجمعية فروع في القرى المجاورة، كبيت ريما، والنبي صالح، وعابود، وبلدات بني زيد الأخرى. وبلغ عدد أعضائها الفاعلين ٨٠٠ عضو في ستة أشهر. غير أن عدم ذكر "جمعية الفلاح" و"الجمعية العربية" في الكتابات عن التيارات السياسية السورية في الحركة العثمانية المتأخرة، يشير إلى أن البرغوثي كان يبالغ في وصف تأثيرهما، أو أنهما – وهو الأمر الأرجح– كانتا حركتين محليتين تتخذان من القدس مركزاً.[٢٨]

لم تكتسب "الجمعية العربية" وجهة نظر سياسية عريضة وإحساساً بالانتماء القومي إلاّ بعد أن انضم عمر إلى الضباط الفلسطينيين الساخطين من الجيش العثماني، والناشطين في صفوف حزب العهد، وهو الحزب الذي انضم إليه سنة ١٩١٢. وكانت أهداف الحزب المعلنة مماثلة لأهداف الحركات القومية الأخرى في سورية العثمانية التي تناصر المعتقدات التالية:

> أن تكون اللغة العربية لغة رسمية للدولة، وأن تُستعمل وحدها في الأقاليم العربية.
>
> أن يكون عدد النواب في برلمان استنبول بنسبة العرب من السكان ككل.

أن يشكل العرب نصف عدد الوزراء في الحكومة، وأن يعين المسؤولون العرب في الوظائف الحكومية في الأقطار السورية.

تطبيق اللامركزية على إدارة الشؤون الداخلية.

ولتنفيذ هذه الأهداف، بدأت "الجمعية العربية"، بمساعدة حزب العهد، تدعو إلى مقاطعة دفع الضرائب، ثم تلا ذلك دعوة إلى ثورة عامة. وبلغ الائتلاف لحظة المجد عند تنظيم عرض للقوة العسكرية في موكب النبي صالح قرب دير غسّانة، شارك فيها مئات الأعضاء من قرى بني زيد.

كان الإنجاز الوحيد لهذا العرض العسكري لفت انتباه متصرف القدس العثماني ومخبريه، فاستدعوا قادة الحزب وألقوا القبض عليهم. وحظرت "الجمعية العربية"، أما عمر فقد عُيِّن مأموراً للتبغ، وهو المسؤول عن التبغ المزروع بصورة غير قانونية في منطقة بني زيد وإتلافه. وبعد عدة أشهر، عُيِّن مأمور تعداد الأغنام، ومهمته فرض ضريبة الأغنام على الرعاة. ومما يعطي صورة عن شخصية عمر تصويره هذه "المهمات" وعدداً من "التراجعات" السياسية طوال مذكراته بأنها أعمال قام بها لخدمة المجتمع.

قصد المتصرف من إسناد هاتين الوظيفتين إلى الفتى، على صغر سنه، إبعاده عن جو السياسة [بتواطؤ من الشيخ حسين، والد عمر، في الظاهر – س. ت.]، واستمالته بالراتب المغري، ولكنه قام بما عهد له به، ولم ينقطع عن الاتصال برجال الجمعية وحثهم على التمسك بمبادئها.[٢٩]

وبينما تقدم المجهود الحربي وأخذ يوقع الخسائر بين المجندين الفلسطينيين، بدأت المشاعر المحلية تتحول ضد الأتراك، وأصبحت أنشطة حزب العهد سرية في صفوف الضباط العرب والموظفين الحكوميين المدنيين. ونُصح لعمر من قبل صلة وصله بالحزب، القائد السوري حلمي بيه، أن يتحفظ في التعبير عن آرائه، وأن يظهر ولاءه العلني للباب العالي.

تشير التذبذبات في تكتيكات الجماعات السياسية في القدس وأهدافها، في تلك الفترة، إلى أن النخب المحلية كانت لا تزال حبيسة رعاية الباب العالي للمجموعات الإقطاعية الإقليمية. وكان والد عمر، وربما عمر نفسه، ينتمي إلى العناصر التي تحظى بامتيازات في المقاطعات الفلسطينية والسورية، بحيث أنها كانت لا تزال تحاول العثور على بنية سياسية تحمي علاقتها بالحكومة المركزية، بينما ترتبط في الوقت نفسه ارتباطاً فعالاً بالمجموعات المحلية التي تسعى للاستقلال الذاتي عن استنبول. وهذا الاستمرار في اللعبة السياسية القديمة، بأسماء جديدة، يفسر لماذا كان في وسع البرغوثي أن ينخرط

في عدد من مجموعات المعارضة السياسية (الفاشلة في معظمها)، ثم يرتد إلى صلات عائلته عندما تنهار هذه المحاولات أو يلقى القبض عليه. وعندما بدأت قيادة الحركة الدستورية تسلك بشكل متزايد سبيل التتريك، لم يعد يمكن الدفاع عن هذا الخيار الإصلاحي – الاستقلالي في المقاطعات السورية.

عندما جُنِّد عمر في الجيش العثماني سنة ١٩١٤، كان من مهماته المساعدة في تعبئة القرويين بمعسكرات الجيش في منطقة القدس، بتدبيج الخطابات الحماسية وتحريضهم على "محاربة أعداء الدين" (ص١٥٨)، وهو ما قام به بشيء من الحماسة. لكن مع تقدم الحرب تحولت المشاعر العامة في سورية وفلسطين، ومعها أهداف حزب العهد، إلى اتجاه معاد للأتراك بشكل علني. وبدأ حزب العهد يتآمر سراً لانفصال المقاطعات العربية عن الإمبراطورية. وفقاً لمداخل عمر في مذكراته، استدعى جمال باشا، حاكم سورية، الجيش العاشر من إزمير لمنع الثورة المحتملة. وكان من مآثر هذا الجيش إلقاء القبض على كثيرين من الضباط الناشطين في الحزب وإعدامهم. في هذه المرحلة، كان البرغوثي يقوم بدور مزدوج على الصعيد السياسي: كان لا يزال يخدم كضابط على الجبهة التركية الجنوبية، لكنه كان أيضاً عضواً في حركة تسعى بشكل فعّال لتقويض المجهود الحربي . وفي وقت لاحق، عندما رُقّي عمر إلى منصب ضابط التموين في بئر السبع، زُوِّد بتعليمات لتشجيع الجنود العرب على الفرار والالتحاق بجيش الشريف حسين. كما طُلب منه أن يخرب المجهود الحربي بحرق مخزن أغذية تابع للجيش، وهي مهمة رفض تنفيذها. وبدلاً من ذلك منح الجنود إجازة مطولة باستخدام أوراق مزّورة.

على غرار كثير من الشبان في فلسطين العثمانية خلال الحرب، أُعجب عمر بشخصية جمال باشا، وهو من الشخصيات الرئيسية في الحركة الاتحادية. كان جمال باشا مرهوب الجانب ومكروهاً كخصم للوطنية والانفصالية السورية التي يتصاعد تيارها، لكنه كان يحظى بالإعجاب كقائد عسكري شرس، جهد حتى نهاية الحرب لإبقاء فلسطين وسورية ضمن النظام العثماني.

لكن عند انتهاء الأعمال الحربية، يقول عمر ما يلي عن الجيش العثماني المنسحب:

وطافت على ألسنة الخاصة إشاعة غمرت المحافل بأن الحلفاء فاوضوا جمال باشا على أن يشق عصا الطاعة، ويعلن دولة عربية من فلسطين ولبنان وسورية والعراق ويكون رئيسها، ويخلع رجال تركيا وينضم إلى الحلفاء. وكان الناس يرحبون بهذا النبأ، ويميلون إلى تصديقه، إلاّ أن الحقيقة لم تبلغ هذا الحد، وإنما قيل كانت هناك عروض ومفاوضات لم تَسَر في طريق النجاح.[٣٠]

ليس المهم في هذه القصة صحتها، وهذا أمر مشكوك فيه جداً، وإنما استعداد كثيرين من الفلسطينيين لتصديقها ومساندتها. وتعكس هذه الظاهرة تناقض مشاعر كثير من المثقفين الوطنيين العرب في تلك الفترة، من أمثال عمر، اتجاه الانفصال عن استنبول.[٣١] ويعكس موقف عمر من جمال باشا تصويراً متعدد الجوانب أقرب إلى الصورة التي يرسمها المؤرخون العثمانيون التعديليون – الذين يحاولون إعادة النظر في سمعته بشأن معاداة العرب ومعاداة السوريين – من الموقف السائد في التأريخ القومي العربي.[٣٢]

الحرب كأداة للحداثة

من نقاط الضعف الكبرى في هذه المذكرات الميل المزعج لدى الكاتب إلى قطع روايته الشخصية بمداخلات سياسية وتاريخية، كان يمكن بسهولة نقلها إلى جزء منفصل، وهي على أي حال متوفرة بيُسر في كتب التاريخ المؤسسة على تلك الفترة. لكن القارئ يكتسب كثيراً من الذكريات الواضحة والإدراك الشخصي للحدث حينما يكون عمر شاهداً مباشراً على تلك الأحداث التاريخية. ويروي أحد أكثر الأحداث إثارة في كتابه انهيار الجبهة الجنوبية في أثناء خدمته ضابطاً في بئر السبع، وهروبه لاحقاً إلى دير غسانة، حيث يحاول الانسلال بين الجيشين التركي والألماني المنسحبين وبين القوات البريطانية المتقدمة. وفي هذه القصة يندمج الشخصي والسياسي في أفضل صورة.

يعيد يعقوب العودات رواية القصة نفسها مع إضافة تنميق رئيسي واحد في مقالته عن السيرة الذاتية لعمر:

وفي العام ١٩١٧، قبل سقوط القدس بيد الإنكليز، نفي عمر البرغوثي] إلى أنقرة، أُسوة بالشبان العرب الذين عمد الأتراك إلى تشريدهم ونفيهم إلى مجاهل الأناضول تخلصاً من وعيهم القومي وشعورهم العربي، لكنه هرب إلى جنين بلواء نابلس [...]، ومن هذه هرب إلى كور– بلد الجيايسة.[٣٣]

لكن العودات أورد الوقائع بصورة مغلوط فيها. ولعله خلط بين عمر ووالده الذي صدر فعلاً أمر بنفيه إلى أنقرة لكنه لم يصل إليها (يتكلم عمر عن سبب نفي والده، وهو الشخصية المعتدلة بشكل ظاهر، والداعية إلى التوافق مع العثمانيين).

القصة التي يرويها عمر أكثر إثارة للاهتمام، وتتسم بطابع مغامرة عسكرية من الدرجة الأولى. وفيها يهرب من موقعه العسكري في صحراء النقب، وينتقل متنكراً إلى القدس، حيث يشارك في جدال كبير مع وجهاء المدينة – المجتمعين في بيت خليل السكاكيني في البلدة القديمة – بشأن إعلان القدس مدينة مفتوحة (أي منطقة غير حربية) وتسليمها

للحلفاء. وفي أثناء اختباء عمر في القدس يلتقي فوزي القاوقجي، وهو الضابط العثماني السوري الذي سيقود جيش الإنقاذ في فلسطين بعد ذلك بثلاثين عاماً، والعقيد عصمت إينونو، رئيس أركان الجيش العثماني ورئيس تركيا في المستقبل. وفي هذه النقاشات، كان للقادة الألمان في القدس الكلمة الفصل، ورفضوا إعلان القدس مدينة مفتوحة.

منذ ذلك الحين، أصبح عمر طريداً فاراً. فهجر بيته ومتاعه وحاول الوصول إلى الجيش البريطاني لتسليم نفسه. وخلال هذه العملية، أصيب بالرصاص مرتين ونقل في النهاية إلى مستشفى بريطاني نقال في عابود، ثم إلى يافا للنقاهة. ولمّا برح المستشفى "زاره رئيس الاستخبارات السياسية [البريطاني]، "مستر ديدس"، وحدثه باللغة التركية، وهنأه بالسلامة، واستوضح منه عن ميول العرب واتجاهاتهم، وتغنى بالصداقة العربية – الإنكليزية التقليدية، وطلب منه الخدمات التي يريدها وذهب" (ص٢٠٩). وهكذا أُسدل الستار على الحقبة العثمانية في حياة عمر.

لا يسع المرء إلاّ أن يكوّن انطباعاً بأن البرغوثي كان يتمتع بالقدرة على البقاء. ويتضح ذلك من سخريته اتجاه استخدام العثمانيين الدين لتعبئة الفلسطينيين عندما كان الحلفاء يتقدمون على الجبهة المصرية. كما يتضح من استخدامه الواسع لمناصبه في الجيش والحكومة وتجييرها لخدمة حياته العملية والمساهمة في الوقت نفسه في تقدم التزاماته الأيديولوجية اتجاه القضية العربية. لكن تمكُّن عمر من رؤية التأثير طويل المدى لهذه الأحداث المهمة في مستقبل فلسطين دليل على قدراته التحليلية وحبه للاستطلاع. فعمر قبل كل شيء يتأمل بشكل شامل في تأثير الحرب فيما يعتبره السلوك الاجتماعي للبلد. وهو يقول في هذا المجال:

تطور العرب باحتكاكهم مع الألمان، فسرت العدوى بين الناس من هذا الاختلاط، وتفاعل الجمود الشرقي بلقاح الأوروبيين، وانصهر الرجال والنساء في بوتقة المظاهر الحديثة، وزالت الحدود والحواجز الفاصلة بين الأفراد والجماعات، فتقاربت العقليات وتوحدت الميول وتعاطفت العادات، فالضعيف تأثر بالقوي وقلده، وخطا خطوات واسعة إلى الأمام، ولو لم تكن الحرب ولم يحصل هذا الاختلاط والتعاشق، لما وصل العرب إلى ما وصلوا إليه بعد عشرات السنين.[٣٤]

يسرد عمر بعد ذلك بعض هذه التغيرات البارزة، السلوكية والأيديولوجية على السواء. ومن التغيرات السلوكية يذكر رفع البرقع عن النساء بين المسيحيات أولاً ثم بين المسلمات، إلى أن أعتُبر البرقع عادة رجعية. ويذكر أيضاً مجتمعات مقاهي الطبقة المتوسطة وشرب الكحول، إلى حد أنه سمع بعض المسلمين يزعم أن معاقرة الكحول غير محرمة.

ومن المتغيرات الأيديولوجية التي أحدثتها الحرب، يذكر عمر ظاهرتين بارزتين. فهو يذكر أولاً أن الالتزام بالدين أصبح طقسياً فحسب. إذ صار "المسلمون [....] يتنكرون للصلاة، واستخفوا بالأعلام النبوية، وشعرات النبي والآثار الدينية".[٣٥] وكان ذلك سنة ١٩١٦.

والظاهرة الأيديولوجية الثانية التي يشير إليها عمر هي ظهور القومية العربية، التي أطلقت شرارتها محاولات تتريك المقاطعات العربية وقمع الكرامة الوطنية العربية واللغة العربية. وقد طوّر كثيراً من هذه التأملات في حوارات حيوية مع ثلاثة من رفاقه المفكرين: نخلة زريق، وخليل السكاكيني (أستاذه)، وإسعاف النشاشيبي. وفي معظم هذه المناقشات، "كان يستمع ولا يشترك" (ص١٩٣)، ربما بسبب اختلافه مع رفاقه الذين يكبرونه سناً. لكن عمر كان طوال الوقت يكوّن انطباعاته عن الحقبة الجديدة المقبلة، وكان يشعر بحماسة منقطعة النظير نحو الآتي المجهول.

الهـوامش

[١] المصدر:

Jerusalem Quarterly File, no. 16, November 2002, 27-42.

[٢] التاريخان غير أكيدين، وهما مشتقان من مصادر شفهية ذكرها فتحي أحمد (انظر أدناه الحاشية ٥), وأود أن أتقدم بالشكر إلى سعاد العامري، وريما حمامي، على إبداء تعليقاتهما على مسودة هذه المراجعة.

[٣] أمين الحسيني مفتي القدس في أثناء الانتداب وزعيم الحزب العربي الفلسطيني، قوة المعارضة الرئيسية ضد السلطات البريطانية في ثلاثينيات القرن العشرين.

[٤] للحصول على لائحة بهذه المنشورات، راجع: يعقوب العودات، **من أعلام الفكر والأدب في فلسطين**، عمان، ١٩٧٦.

[٥] السلطان كممثل للدولة العثمانية في استنبول.

[٦] يطعن مؤرخون عدة، بمن فيهم إحسان النمر، في هذه الادعاءات وكثير غيرها. للحصول على نقد مقبول ووجهة نظر بديلة بشأن أصول عائلة البرغوثي ومكانتها، راجع: فتحي: فتحي أحمد، **تاريخ الريف الفلسطيني في العهد العثماني: منطقة بني زيد نموذجاً**، رام الله، ١٩٩٢، الفصل السادس: "الصراع القبلي في بني زيد في العهد العثماني"، ص١٧٣ – ٢٠٩.

[٧] عمر صالح البرغوثي، **المراحل**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١، ص٣٣. حَرّرت هذه المذكرات رفيف البرغوثي، ونشرتها المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت وعمان، ٢٠٠١ (٧٣٩ صفحة، و٢٤ صورة فوتوغرافية، وخمسة ملاحق). ومن الانعكاسات المؤسفة للأوضاع السائدة حالياً، أن من المستحيل فعلياً شراء هذا الكتاب إلا إذا توجه القارئ إلى لبنان، لا، الكتاب غير متوفر في الأردن (بسبب منعه) وفي فلسطين (بسبب تعذر استيراده)، وهما البلدان اللذان يضمان القطاع الرئيسي من قرائه المحتملين.

[٨] على المرء أن يأخذ رواية البرغوثي عن تاريخ أسرته بحذر شديد. إذ يشير فتحي أحمد، الذي أرّخ لمنطقة بني زيد – وهو على صواب في ذلك – إلى أن البرغوثي يتجاهل فعلياً منافسي عائلته الرئيسيين بشأن السلطة في المنطقة، وهم عشيرة سحويل في عبوين. كما أنه يعتبر ادعاءات البرغوثي بالانتساب إلى خالد بن الوليد، وإرجاع أصول عائلته إلى وجهاء القدس، محض افتراض واختلاق. وقد نشر أحمد التعليقات قبل صدور **المراحل**، وكان يشير إلى **تاريخ فلسطين** للبرغوثي (كتبه بالاشتراك مع خليل طوطح)، لكن نشر **المراحل** لا يغّير، في رأيي، أساس حكمه.

[٩] للحصول على دراسة شاملة عن العمارة الإقطاعية في دير غسّانة، راجع
Suad Amiry, "Space, Kinship, and Gender: The Social Dimension of Peasant Architecture in Palestine,":
(أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أدنبرة، كلية العمارة، ١٩٩١).

[١٠] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص٤١ – ٤٢.

[١١] المصدر نفسه، ص٦١.

[١٢] للوقوف على مقارنة للأوضاع الاجتماعية في قرى الكراسي وسط فلسطين، راجع سعاد العامري ورنا عناني، **العمارة والتاريخ: قرى الكراسي**، رام الله: منشورات رواق، ٢٠٠٣.

[١٣] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

[١٤] المصدر نفسه، ص٤٣.

[١٥] المصدر نفسه، ص٨٧.

[١٦] المصدر نفسه، ص١٠٥.

[١٧] المصدر نفسه، ص١٢٤ – ١٢٦. قارن هذا الوصف للحداثة بالجوهرية، المجلد ١.

[١٨] المصدر نفسه، ص١٢٥.

[١٩] محمد عزة دروزة، **المذكرات**، الجزء الأول، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣، ص١٢٠ – ١٢١.

[٢٠] إنني أستخدم مفهوم "الإقطاع" هنا بطريقة فضفاضة للإشارة إلى نظام الامتيازات التي تجمعت لدى شيوخ فلسطين الوسطى، الذين كانوا في معظمهم ملتزمين حتى صدور قانون الأراضي العثماني لسنة ١٨٥٨. وللوقوف على بحث في هذه المسألة، انظر: Alexander Schoolch, "Was there Fendalism in Palestine?" in his seminal *Radical Transformation on Palestine* (IPS,1991). ص ٢١١ – ٢١٦ (الصفحات هنا تعود للترجمة العربية: **تحولات جذرية في فلسطين**، منشورات جامعة الأردن، ١٩٨٨).

[٢١] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص١٠٨.

[٢٢] المصدر نفسه، ص١٤٩.

[٢٣] المصدر نفسه، ص١٤٩.

[٢٤] المحررة، الراحلة رفيف البرغوثي، حفيدة عمر، التي توفيت في أوائل سنة ٢٠٠٢، كانت جريئة في نشر كل مداخلة سياسية، الأمر الذي أدى إلى منع الكتاب في الأردن. لكن يبدو أنها ارتأت عدم نشر إشاراته المثيرة للجدل بشأن حياة العائلة وعشيقاته.

[٢٥] للوقوف على الخلافات بين هاتين الفئتين، نحيل القارئ إلى كتاب حسن كيالي (Hasan Kayali) الوارد أدناه في الحاشية ٣١.

[٢٦] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص١١١ – ١١٢.

[٢٧] البرغوثي مهمل في تاريخ مداخله (أو عدم تأريخها البتة) تاركاً للقارئ أن يخمن الحدث من السياق. ولإضافة مزيد من الالتباس، فإنه يعود في الغالب إلى أحداث سابقة لتنميق روايته.

[٢٨] لم يرد ذكر لأي من الحركتين في مذكرات محمد عزة دروزة، الذي عايش الحركات الداعية إلى اللامركزية العثمانية في منطقة نابلس في الفترة نفسها ونشط فيها.

[٢٩] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص١٤٨.

[٣٠] المصدر نفسه، ص١٨٧.

[٣١] من المصادر المهمة الجيدة في شأن المواقف الفلسطينية والسورية من جمال باشا، وفيما يتعلق بالمشاعر العربية اتجاه المسألة العثمانية في أثناء الحرب العالمية الأولى:

James Gavin, *Divided Loyalties Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of the Empire* (University of California Press, 1998).

[٣٢] انظر:

Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottmanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (University of California Press, 1997),

وبخاصة القسم المتعلق بـ

"Syria Under Cemal Phasha's Governorship,' pp. 192-195"

[٣٣] العودات، مصدر سبق ذكره، ص٤٢.

[٣٤] البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص١٩٢.

[٣٥] المصدر نفسه. ولعل عمر يشير هنا إلى المشاركة في المواسم الدينية، مثل النبي موسى والنبي صالح.

مقهى الصعاليك وإمارة البطالة المقدسية

في أعقاب عودة خليل السكاكيني من نيويورك إلى القدس في خريف العام ١٩٠٨ لاحت فرصة لابتداع نوع جديد من النشاط الثقافي، وتمخض عن ذلك ظهور مقهى ذي طابع ثقافي تلتقي فيه شلة من رجال الفكر أطلقوا على أنفسهم اسم حزب الصعاليك. وبالنسبة لخليل وأقرانه، كان التوقيت مناسباً للغاية، حيث سبق وأن أعلنت الإدارة العثمانية في حينه عن الدستور الجديد الذي دعا إلى تبني اللامركزية في الحكم، وتعهّد بمنح العرب حكماً ذاتياً في أجواء تميزت بحرية الصحافة والتجمع، ما ترك تأثيراً بالغاً على الحياة الاجتماعية في كل من سوريا وفلسطين. وكان السكاكيني، حينذاك، في وضع مادي لا يحسد عليه، وكان كاهله مثقلاً بالديون، ومن أجل تغطية تكاليف دراسته عمل مدققاً لغوياً في صحيفتين مقدسيتين هما "القدس" لصاحبها جورج حبيب، و"الأصمعي" وهي صحيفة أدبية كانت قد صدرت للتو بإدارة عائلة العيسى في البلدة القديمة.[١] وسرعان ما انتقل الأخوان داود وعيسى إلى يافا في العام ١٩١١ بغية إصدار صحيفة "فلسطين" التي أصبحت لاحقاً أداة لمناصرة الحركة الوطنية والتصدي للإدارة العثمانية، ومن ثم الانتداب البريطاني.

تهدف هذه المقالة إلى التعرض إلى ظهور وأفول شمس المقهى الأدبي الذي عرف باسم مقهى الصعاليك، وارتباطه بالسكاكيني وأقرانه خلال الحقبة العثمانية، بما في ذلك خلال الحرب العالمية الأولى، وفور انتهاء تلك الحرب. واتسم الطابع الاجتماعي لمقهى الصعاليك باختلاط فلسفة السكاكيني، التي تتناول فلسفة السرور، بالطابع متعدد الأطياف والجنسيات الذي خيم على أجواء القدس خلال الحرب، وفور انتهائه، وسأسعى إلى ربط مقهى الصعاليك في سياق ظهور وتطور مقاهٍ مشابهة في سوريا العثمانية ومصر في فترات سابقة.

وكانت القدس، شأنها شأن جميع المدن العربية، متوسطة الحجم في تلك الحقبة، توفر نوعين من الأمكنة لعقد الأنشطة الاجتماعية العامة التي تجمع الناس، فالاحتفالات العائلية كالزواج، والولادة، والطهور، والعماد وما شابه، كانت تعقد في البيوت، بينما كانت الطقوس والشعائر ذات الطابع الديني تعقد في أماكن عامة، ويتضمن ذلك صلوات التراويح، والاحتفالات الرمضانية، وسبت النور، في أعقاب احتفالات الجمعة الحزينة، وموسم النبي موسى، وعيد المسخرة لدى اليهود واحتفالات الخضر. وعلى الرغم من المظهر الديني لهذه الاحتفالات، فإنها اتخذت طابعاً دنيوياً شعبياً مع مطلع القرن. وفي بعض الحالات، تحولت بعض الاحتفالات مثل موسم النبي موسى من احتفالات ذات طابع ديني في الأصل، إلى احتفالات يطغى عليها الجانب الشعبي. ويمكن القول إن احتفالات النبي روبين التي كانت تعقد في جنوب مدينة يافا، بمشاركة مقدسية، كانت قد فقدت كلياً الطابع الديني مع نهاية القرن التاسع عشر.

انتشرت المقاهي على الأرجح منذ القرن السادس عشر كبديل عربي، أو بالأحرى إسلامي، للحانات، حيث باتت مراكز للقاءات الاجتماعية دون تقديم المشروبات الروحية.[٢] ويشير رالف هاتوكس في هذا الصدد إلى أن غياب تقليد توفر المطاعم مع بدايات فترة المعاصرة في مدن الشرق الأوسط (باستثناء الخانات التقليدية للتجار) جعل من الضرورة بمكان ظهور بيوت المقاهي لاستضافة الضيوف خارج حرمة البيوت، فالجو في البيوت كان يتسم بطابع المحافظة والتقيّد. كما أن الفسحة والأجواء المتوفرة في المقهى تفتح المجال لعلاقات أكثر ألفة وأكثر رسمية. ويضيف هاتوكس قائلاً إن اللقاء في المقهى أحدث تغييراً ما في العلاقة بين المضيف والضيف حتى لو كان ذلك شكلياً، ومثّل خروجاً عن الأعراف القديمة،[٣] ما حمل في طياته ما اعتبر لاحقاً الخروج عن المعهود والمخاطر الكامنة في ارتياد المقاهي. ولم يكن هذا العداء ناجماً عن القهوة كمشروب، والذي تعرض سابقاً لهجوم من قبل بعض العلماء ممن اعتبروه مشروبا مخدراً،[٤] بل نتيجة الأجواء الترفيهية والترويحية التي سرعان ما وجدت سبيلها إلى المقاهي.

ومع نهايات الدولة العثمانية، كانت المقاهي في المشرق العربي تقدم خدماتها في الغالب لعابري السبيل، وبالأساس كان الرواد من ثلاثة أنواع،[٥] فمن ناحية كانت هنالك المقاهي المحيطة بالمباني العامة لدوائر تسجيل الأراضي والمحاكم ومراكز الشرطة، حيث يتوافد المراجعون وغالباً ما كان يوجد في المقهى كاتب عدلية ذو إلمام ودراية بتعبئة الطلبات والنماذج الرسمية لقاء أتعاب يعتاش منها. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهر نوع آخر من المقاهي تمحور حول محطات العربات والمركبات التي يتوافد إليها ومنها الركاب والمسافرون. وظهر نوع ثالث من المقاهي حول المدن الساحلية لخدمة البحارة،

ووكلاء السفر، وموظفي الجمارك والمكوس. ومن النوعين الأخيرين من المقاهي تبلورت أنشطة ذات طابع اقتصادي واجتماعي، بما في ذلك إيجاد فرص عمل خاصة للحمالين والعاملين في السفن وسكك الحديد وغيرهم، وعلاوة على ذلك، لعبت المقاهي دوراً في إيصال الرسائل والطرود كنقطة اتصال لأصحابها.

ونظراً لطبيعة المقهى كمركز للقاءات العابرة والبعيدة عن العيون، فتح المجال أمام خدمات ترفيهية ومسلية متعددة. وأسهم في ذلك توفر المشروبات الكحولية، وألعاب القمار المحدودة من ألعاب الورق والدومينو والعروض الموسيقية، علماً بأن أول أجهزة الغرامافون والراديو وجدت طريقها إلى المقاهي. كما أصبحت مراكز لالتقاط الغانيات من بنات الهوى، وترويج بيع واستهلاك التبغ والحشيش.[٦] ونظراً لكون المقاهي بعيدة عن العيون، إلى حد ما، فقد فتح المجال أمام رجال السياسة والفكر ممن وجدوا الوضع مناسباً لارتياد المقاهي دون مواعيد مسبقة، واتخاذها كمحطات استراحة حينما تدعو الحاجة إلى ذلك.[٧] وفي المناطق المحيطة بالموانئ، مثل يافا، والإسكندرية، وبيروت، أثارت المقاهي شبهات أكثر بنظر المسؤولين الرسميين، حيث امتزج تعاطي "الممنوعات" (مثل الكحول ولاحقاً الحشيش الذي كان يثير تحفظات أقل في البداية) مع المعارضة السياسية والنقمة على الحكم. وفي فلسطين شكل حي المنشية النقطة الإثنية الفاصلة بين يافا وتل أبيب، حيث انتشرت العديد من المقاهي، وكان مقهى البغدادي الواقع في شارع شبازي من أبرزها، وكان هذا المقهى محط أنظار ونقطة رصد لشرطة الانتداب:

> ليس هنالك أدنى شك بأن هذا المقهى هو أبرز معالم شارع شبازي. فطيلة ساعات النهار يزدحم المكان بأشخاص مريبين يجلسون للعب القمار بالأوراق والدومينو. وهنا أيضاً يفضلون تسجيل نتائج الألعاب بالطبشورة وعلى السبورة، مع أنه تبين أن العديد من اللاعبين يتبادلون دفعات النقود لألعاب القمار المحظورة. وتتجمع العديد من النسوة، وهن على الأرجح من بنات الهوى، حيث تتنقلن لإغواء الزبائن من طاولة إلى أخرى.[٨]

وفي دراسة حول الأخلاق العامة مع مطلع القرن الجديد في مدينة بيروت، يشير جينس هانسون إلى أن العقد الرابع من القرن التاسع عشر شكل نقطة التحول فيما يتعلق بالنظرة العامة إلى المقاهي وروّادها. فلغاية منتصف القرن، كانت معظم المقاهي داخل المنطقة المسورة حول الميناء، وكان يرتادها التجار والجنود والبحارة ممن أعطوها طابعاً مريباً وسمعة مشوبة بالخطر،[٩] وبدأت الأحوال بالتغيّر مع تحسين العثمانيين في تخطيط المدن وإنارة الشوارع، ما أتاح المجال لانتقال المقاهي إلى خارج أسوار المدينة، وتحديداً

إلى مناطق الزيتونة، وراس بيروت، والكورنيش، حيث انتشرت المقاهي والمراكز الترفيهية بمبادرة من العائلات المرموقة، ما أضفى إليها طابعاً يتسم بالاحترام.

وفي معرض دراسته حول التاريخ الاجتماعي للمقاهي، فإن رالف هاتوكس يرفض فكرة التمييز بين المقاهي "المحترمة" و"غير المحترمة"، حيث أنه يشير إلى أن الفارق الأساسي هو بين الحانات والمقاهي، فالحانات برأيه مرتبطة بالقمار والسكر والعربدة، إلا أن "حلول عهد المقاهي كان بمثابة ظاهرة جديدة كلياً، حيث يرتادها أناس لا تشوب سمعتهم أية شائبة، يخرجون ليلاً لأغراض لا تقع في دائرة التقوى".[١٠] أما في القاهرة واستنبول، فقد حظيت المقاهي العامة بجذور أقدم وأعرق، فقد نقل الجبرتي عن وجود حانات ومقاهٍ تقدم النبيذ في أواخر القرن الثامن عشر، أي قبل شن الحملة الفرنسية. وفي الأمسيات الرمضانية كانت المقاهي مراكز للترويح عن النفس وتدخين النرجيلة. ومما منح هذه المقاهي مكانة في القاهرة، وكذلك في استنبول، ارتياد علماء الأزهر والأئمة لمقاهيهم المفضلة.[١١]

ولعل الفارق الرئيسي في الحقبة العثمانية المتأخرة تمثّل بين المقاهي الشعبية والمقاهي الإفرنجية الحديثة التي أخذت تستضيف النسوة والرواد من كل حدب وصوب. ويشير عبد المنعم شميس إلى أن مقاهي العوالم أخذت بالانتشار في القاهرة قبل الحملة الفرنسية وخلالها، وسرعان ما انتقلت باتجاه الإسكندرية وبيروت ويافا.[١٢] وظهر اختلاف آخر بين مقاهي العوالم التي كانت تقدم عروض الرقص الشرقي بشكل مقبول اجتماعياً ومقاهي الغوازي، حيث كانت العروض ذات طابع سوقي لخدمة المجموعات الدنيا من الناس.[١٣] ويبدو أن المقاهي الأدبية كانت امتداداً لتراث الحكواتية ممن كانوا يسردون روايات وملاحم شعبية. وينوّه واصف جوهرية إلى العديد من هذه المقاهي التي كانت موجودة في البلدة القديمة من القدس خلال فترة صباه (بين ١٩٠٤ و١٩١٠)، حيث كانت تسرد قصص عنترة بن شداد وروايات أبو زيد الهلالي.

وعلى الأرجح، فإن تراجع دور الحكواتي كان ناجماً عن انتشار الكتابة واختراع المذياع والغرامافون اللذين سرعان ما وجدا طريقهما إلى زاوية مرموقة في المقاهي الشعبية. ومن الواضح أن المقاهي الأدبية في القاهرة وبيروت ويافا كانت مراكز أدبية يرتادها الصحافيون والمحررون للالتقاء مع أطراف مصادر المعلومات، وتبادل الآراء في الشؤون المختلفة، وتتبع المستجدات على أكثر من صعيد.[١٤] وانضم إليهم في هذه المقاهي الشعراء بمختلف تخصصاتهم، ولاحقاً كتّاب النصوص المسرحية والسينمائية.[١٥]

بطبيعة الحال، فإن درجة تنوع المقاهي في فلسطين كانت أقل شأناً مما كان الوضع عليه في مصر، إلا أنها سارت على النمط نفسه إلى حد بعيد. وفي أعقاب الإعلان عن

الدستور العام ١٩٠٨، والذي ترافق مع إطلاق العنان لحرية الصحافة، شهدت كل من يافا والقدس انتشاراً كبيراً للصحف الصادرة. وفي المخيّلة العامة حدث تشابك بين المقاهي العامة والصحف، فخلال سنين الحرب الكونية الأولى، بات من الاعتيادي لأحد "القراء" أن يتولى عملية قراءة التعليق السياسي وغيرها من الأخبار الواردة في الصحف وسط المقهى. وفي دراسة حديثة للمؤرخ أيالون حول انتشار معرفة القراءة والكتابة في فلسطين، يظهر جلياً دور المقاهي العامة والعلاقة الوثيقة بين الجانبين. ويشير الباحث إلى أن القهوة والشاي لعبا دوراً "محفزاً" للمطالعة والمناقشة، علاوة على أن العديد من أصحاب المقاهي أخذوا يستدرجون الزبائن من خلال زيادة عدد الصحف والمجلات المتوفرة للعامة من الرواد. وفي استنبول برزت ظاهرة توفر غرفة خاصة للمطالعة في المقاهي العامة تحت اسم "قراءات خانة".[١٦] ويشير جبور الدويهي إلى أن أكثر المقاهي شعبية خلال حقبة التنظيمات العثمانية في توفير الصحف والمجلات للرواد كانتا مقهى سيرافيم ومقهى سيفاناكي.[١٧] وفي فلسطين كان هنالك جانب آخر لغرفة المطالعة، وتمثل ذلك في بث الدعاية السياسية:

> عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى، باتت عملية قراءة الصحف في المقاهي أمراً شائعاً، وترسخ ذلك التقليد خلال احتدام المعارك، وكان ذلك مصدراً أساسياً لمعرفة ما يدور ميدانياً على خطوط الجبهات. ويتذكر إلياس حماتي الذي كان مراهقاً في تلك الآونة، حيث كان يعمل في قهوة البحر بعكا، مباشرة قبل اندلاع الحرب، أن المقهى كان "نقطة تجمع للمتعلمين ممن كانوا يطالعون صحيفة فلسطين". واستعان الجيش البريطاني المحتل بهذه المقاهي لبثّ الدعاية ووصل به الأمر إلى فتح مقاه جديدة خصيصاً لهذا الغرض، حيث كان يقوم أحد الضباط بتعميم "جميع البرقيات والصحف".[١٨]

المقاهي العثمانية في القدس

بما أن المقاهي لم تدّعِ كونها موقعاً للتبادل التجاري أو القيام بشعائر دينية، فإنها كانت مسرحاً للتفاعل الاجتماعي والترويح عن الذات وقضاء الوقت. وبعكس المطعم، الذي كان ظاهرة جديدة في فلسطين خارج إطار خانات التجار، فإن المقاهي لم تفِ بدور ذات منفعة حيوية كتناول الطعام، بل كانت لمجرد المتعة الاجتماعية المحضة، ولعل الرديف المشابه الذي حظي به أبناء العائلات الميسورة في القدس العثمانية تمثل "بالأوضة" التي كان يتمتع فيها العازبون منهم، حيث يقضون حاجاتهم قبل الزواج.[١٩]

وفي تذكراته يتطرق واصف جوهرية إلى عدد من المقاهي وبيوت الشاي التي انتشرت بصورة غير مسبوقة في القدس وضواحيها في الفترة ما بين الإعلان عن الثورة الدستورية العام ١٩٠٨ وسنوات ما قبل الحرب. ومن أبرز المقاهي الحديثة التي كان يرتادها يذكر:

- مقهى السرايا الكائن في سوق القطانين والمطل على عقبة التكية، وتحيط بهذا المقهى شجرة توت ضخمة تلقي بظلالها لتحمي المراجعين من العامة ممن ينتظرون دورهم لإنجاز معاملات لدى دائرة العدلية من تسجيل للأراضي والنفوس. وبجانب المقهى خارج الباحة، كان هنالك ما يسمى بالقفص، حيث كان يحتجز المشتبه بهم لفترة مؤقتة قبل استكمال إجراءات الإدانة.[٢٠] وأغلب رواد هذا المقهى كانوا من أقرباء المحتجزين ممن كانوا ينتظرون الإفراج عن زلمهم.
- مقهى وبار كالونيا الذي يديره فروزو زهران، ويرتاده ضباط عثمانيون مع توفر غرفة للقمار في القسم الخلفي.[٢١]
- مقهى المختار، الذي كان بالأساس على ظهر مصرف كريديت ليوني مباشرة خارج باب الخليل. وهذا هو مقهى الصعاليك الأصلي قبل قيام الكولونيل ستورز بإصدار الأوامر لهدم المباني الملاصقة لباب الخليل في العشرينيات.
- مقهى وحديقة جريشة، وهو تابع للبلدية ويقع بمحاذاة عين جريشة. وكان هذا المقهى يطرح للتأجير على أساس التضمين مرتين كل عام. وأشرف على إدارته جريس جوهرية اعتباراً من ١٩١٥ ولغاية وفاته العام ١٩١٨.[٢٢]
- مقهى وبار جوهرية، الذي افتتحه خليل جوهرية العام ١٩١٨، وكان يقدم العرق والمازات اللبنانية مع الماء المثلج (بفضل استحداث مد الكهرباء في المدينة). ونلحظ هنا كما حدث في أماكن أخرى البدء بتقديم وجبات خفيفة بدل الاكتفاء بخدمات المقهى العادية. وكان هذا المكان على مقربة من المسكوبية في شارع يافا، وتمت استضافة العديد من المطربين الموسيقيين أمثال محمد العاشق، وزكي مراد، بالإضافة إلى عروض فنية ليلية ظهرت فيها بديعة المصابيني وزوجها أمين ريحاني.[٢٣]

بعد سنوات عدة، وصف نجاتي صدقي الكاتب المقدسي الاشتراكي الذي أصبح لاحقاً ناشطاً شيوعياً، التغيير الجذري الذي طرأ على مقهى البريد الذي كان يمتلكه يهودي من أصل روسي خلف بنك باركليز قرب باب الخليل في أعقاب الحرب:

> كنت ارتاد هذا المقهى بعد ظهيرة كل يوم، حيث كنا نلتقي أناساً من خلفيات وأعراق متباينة للغاية. من جملتهم أحد ضباط روسيا القيصرية بلحية بيضاء كان قبطاناً لباخرة حربية روسية قبل قيام البولشفيك

> بالاستيلاء عليها في ميناء أوديسة، وهنالك موظف شاب يعمل في البلدية والده روسي ووالدته عربية، ويقوم رسام مهاجر برسم ملامح رواد المقهى لقاء قروش زهيدة، بينما لا تنفك سيدة أنيقة من الحديث حول ممتلكاتها في أوكرانيا، ويواصل العديد من المهاجرين والمهاجرات من الشبان الثرثرة وتبادل الكلام، بينما يحتسون المشروبات الغازية. وتمحور الحديث حول القضايا نفسها كالهجرة اليهودية، والمقاومة العربية، وثورة جابوتنسكي، ومعركة تل حي في شمال فلسطين، وثورة يافا العام ١٩٢١، والمواجهات بين العرب واليهود. وتناولت النقاشات مسائل أيديولوجية كانت تفسر لنا باللغة الدارجة، ومن خلال ذلك أصبح لدينا اطلاع بالمبادئ الأساسية للاشتراكية والفوضوية والبلشفية.[٢٤]

ومع أن المقاهي أخذت بالانتشار مع بداية القرن في كل أنحاء المدينة، فإن حركة الإبداع الفكري والفني ذات الطابع المتنوع تركزت في المقاهي الواقعة في حافة مركز المدينة كالمصرارة، وباب الخليل، ومنطقة المسكوبية. وسرعان ما ظهرت في هذه المناطق سلسلة من المقاهي والحانات ودور الكباريه، حيث صدحت الموسيقى بصحبة المشروبات الكحولية. ومن المؤكد أن الطابع المختلط لرواد هذه الحانات إثنياً، وكونها تقع في أماكن مختلطة أصلاً، أفسح المجال لمزج الموسيقى مع المشروبات الكحولية. وفي الواقع، فإن هذه الحانات كانت نقاط التقاطع التي يتفاعل فيها سكان المدينة من مسيحيين ومسلمين ويهود وأرمن، وبالنتيجة تم خلق فضاء مشترك من الناحية الطائفية والقومية مع تحييد المحرمات الاجتماعية وتجاوزها. وتعززت هذه الوتيرة من خلال الحجاج الوافدين للمشاركة في احتفالات عيد الفصح إن كانوا من روسيا، أو اليونان، أو البلقان. ومعهم وصلت الخمور بأسعار زهيدة إن كان ذلك في شكل الفودكا الروسية، أو البراندي القبرصي، أو الكونياك اليوناني، ولم يقصر العديد من أبناء البلد في تخطي وتجاوز القيود الاجتماعية الصارمة في الحياة العامة بالقدس.

ومن أشهر مقاهي القدس خلال هذه الفترة قهوة المختار التي أعاد خليل السكاكيني وحلقته من رجال الفكر تسميتها بقهوة الصعاليك. وقام بافتتاح هذه القهوة عيسى ميشيل الطبة مختار طائفة الروم الأرثوذكس بالمدينة العام ١٩١٨. وفي البداية كان المقهى محطة استراحة للحجاج الأرثوذكس الوافدين من اليونان وقبرص وروسيا للمشاركة في احتفالات عيد الفصح. كما كانت مركزاً للمراجعة والاستشارة لأبناء الطائفة في البلدة القديمة، وأورد جميل الطبة ابن المختار في مذكراته حول أصول القهوة قائلاً:

كان لدى والدي مقهى محاذٍ لباب الخليل على مقربة من الحائط الجنوبي للمدينة. وكانت القهوة تعرف بالمحلّ، حيث كان يلتقي فيها بعض أبرز المتعلمين وأصحاب النكتة من الظرفاء. وهؤلاء الرجال في منتصف العمر وغيرهم من كبار السن من القدس الكبرى كانوا يشعرون في القهوة بالراحة وكأنهم في بيوتهم. وكانت البلدة القديمة تمنحهم شعور الارتباط بماضيهم وثقافتهم وتراثهم. وما زالت ترن في أذني أحاديثهم بينما يلفهم الدخان المتصاعد من زجاجات النارجيلة وهم يحتسون العرق اللبناني المشهور الذي يسمونه في المحل حليب السباع. وترك الجو في القهوة إمكانية استخدام الألفاظ البذيئة أمراً وارداً بعيداً عن أجواء الثورة الثقافية الجارية في الخارج، التي كانت بصدد تغيير طبيعة القدس وفلسطين بصورة لا رجعة فيها.[٢٥]

كان السكاكيني قد عاد لتوه من الغربة في دمشق حيث أطلق سراحه من السجن العثماني بفضل دخول جيش الملك فيصل إلى المدينة. وفي أعقاب انهيار حكومة فيصل العربية في سوريا عاد أدراجه إلى القدس لمواصلة عمله الصحافي. وخلال هذه الفترة كتب بانتظام في مجلتي المقتطف والهلال الصادرتين بالقاهرة، وكذلك في مجلة السياسة الأسبوعية الصادرة بالقدس.[٢٦]

وكان عيسى الطبة صاحب المقهى الأصلي يراسل السكاكيني خلال فترة إقامته في نيويورك، والتقى الاثنان في حركة السعي إلى تعريب الكنيسة الأرثوذكسية. وتجدر الإشارة إلى أن الطبة كان شغوفاً بالكتابة وشاطر السكاكيني اهتماماته الأدبية. وظهر اسم الطبة في لائحة تتضمن الصحف العثمانية باعتباره صاحب ومحرر صحيفة تكتب باليد باسم "الأحلام" بدأت بالصدور في أيلول ١٩٠٨.[٢٧] فور انتهاء الحرب، حينما أصبح مختاراً للطائفة الأرثوذكسية في البلدة القديمة انتقل المقهى إلى موقعه الحالي داخل باب الخليل بالقرب من فندق أمبريال. وسرعان ما تحول المكان إلى نقطة لقاء ومرجع للزوار الأرثوذكس الوافدين للحج خلال عيد الفصح، وبخاصة من روسيا، والبلقان، واليونان، وقبرص والدول العربية. وجرت العادة على أن تنطلق مسيرة سبت النور "الشوباش" من قهوة المختار الذي كان يتصدر المسيرة.[٢٨] وتضمنت مهام المختار تمثيل مصالح الطائفة، والتدخل في الشؤون اليومية ذات العلاقة مع البطريركية اليونانية. ونتيجة للاهتمام المشترك بالشؤون الأدبية وتعريب الكنيسة الأرثوذكسية، كان من البديهي أن يتقارب السكاكيني بالطبة وقهوته، ما أدى إلى عقد اجتماعات أدبية دورية عرفت بـ "حلقة الأربعاء". ومن جملة من كانوا يحضرون هذه الحلقة عادل جبر، وإسعاف

النشاشيبي، وعيسى العيسى (محرر ألف باء)، وداود العيسى (صاحب فلسطين)، واسحق موسى الحسيني، ونخلة زريق، ومن خارج البلاد كان هناك أحمد زكي باشا، وخليل مطران.[٢٩] وكانت هذه المجموعة هي النواة التي شكلت حزب الصعاليك.

ويقدم السكاكيني في تذكراته شرحاً حول أصول حزبه، مشيراً إلى أنه "خلال السنوات الأولى من الحكم الفرنسي لسوريا، قام الاحتلال بطرد عدد من الشخصيات الوطنية إلى فلسطين. من جملة هؤلاء الكاتب المعروف علي ناصر الدين، الذي انضم إلى مجموعة الصعاليك. وعندما سمح له أخيراً بالعودة إلى دمشق، طلب من صعاليك فلسطين أن يحرروا له تكليفاً ومصدقاً يتيح له تمثيلهم في سوريا. أصدرنا له فرماناً حول المسألة، وبطريقة ما وقع هذا الفرمان بيد أحد الصحافيين، فقامت جريدة فلسطين بنشره. وحينما وصل ناصر الدين إلى بيروت، تم اعتقاله على الفور، وجرى نفيه هذه المرة إلى جزيرة أرواد بعد توفر الإثبات القاطع أنه ينتمي إلى "حزب الصعاليك". وحاولنا التدخل لصالحه، ولكن دون جدوى".[٣٠]

وظهر حزب الصعاليك على الملأ في العام ١٩٢١، حينما أراد نادي بيت لحم تكريم السكاكيني تقديراً لمساهمته التربوية والأدبية. ورداً على ذلك، قام السكاكيني بإرسال اعتذار باعتبار "أن الأصول المتّبعة لدى حزب الصعاليك الذي أحظى بشرف الانتساب إليه خلال السنين الثلاث الماضية تحظر على أعضائها تقبل إجراءات تكريمية"، واستطرد قائلاً: "إنهم يصرون على الاحتفال بخصالي، إلا أنني نظرت دونما جدوى إلى نفسي، ولم أجد بها ما يستحق الاحتفال والتكريم."[٣١]

ولم يعن انخراط خليل في مجموعة قهوة الصعاليك العزوف عن السياسة، كما يمكن أن يستشف من العنوان، بل مثل انعكاساً لشخصيتين متباينتين؛ فمن ناحية هنالك التزام بالنضال اليومي العام، ومن ناحية أخرى هنالك التوجه لاكتشاف آفاق جديدة في الفضاء الثقافي الرحب في فلسطين العثمانية المتأخرة، وفيما يتعلق بالشق الأول، فإننا نعلم أن السكاكيني التزم بالارتباط بحزب سياسي واحد هو حزب الاتحاد والترقي، كما تم تجنيده إليها على يد الشيخ توفيق طبنجة وضابطين آخرين من الجيش التركي في خريف ١٩٠٨. وكان إسماعيل حسين همزة الوصل الرئيسية بينه وبين الحزب. وقدم وصفاً ساخراً كيف قام وهو معصوب العينين بإجراء القسم، بينما كانت يداه ممتدتين إلى إنجيل ومسدس محشو بالرصاص بأنه يتعهد بالدفاع عن الأمة والدستور حتى الرمق الأخير.[٣٢]

ولا بد أن هذا القَسَم جرى تحت الإكراه، حيث أننا نجد أن خليل التحق بعد أقل من شهرين بجمعية الإخاء العربي التي انضوى تحت لوائها أسماء مثل موسى شفيق الخالدي،

ونخلة زريق، وفيضي أفندي العلمي. ولم تكن المجموعة بعيدة عن كونها فرعاً محلياً لحزب الاتحاد والترقي،[٣٣] خلال العام نفسه أسهم السكاكيني في إنشاء جمعية الإخاء الأرثوذكسي التي خصها بجل اهتماماته خلال السنين اللاحقة. وأبدى اهتماماً فائقاً بتوثيق علاقاته مع الطائفة الأرثوذكسية والمساهمة في حملة تعريب الكنيسة، وهذه الحملة لم تكن ذات علاقة بالدين بقدر ما أثارت مسألة التخلص من الهيمنة الكنسية اليونانية. ويذكر عنه قوله "إنه إذا كان القصد من الطائفة الأرثوذكسية انتزاع حقوقنا من أخوية القبر المقدس، فإنني أطمح إلى أكثر من ذلك، حيث يتحتم علينا التخلص نهائياً من هذه الحفنة، وتطهير الكرسي المقدسي من فسادهم، وإنني عازم على التخلص من الاستبداد الكنسي اليوناني".[٣٤]

وتشابك هذا الصراع من أجل تعريب هوية الطائفة الأرثوذكسية في سياق إطار أوسع من الوطنية التي ضمت حلقة أوسع من المعارف من مسلمين وأحياناً من اليهود، إضافة إلى البعد الإنساني العام المتخطي للجوانب القومية، والذي نال في النهاية مكان الأولوية ضمن سلم الانتماءات الفكرية، وبذلك احتلت مجموعة الصعاليك مكان الأولوية التي أولاها السكاكيني جل اهتمامه.

وفي العام ١٩٢٥، نشر السكاكيني فرمان الصعاليك الذي تضمن ١٨ مقالاً وملحقاً واحداً.[٣٥] وعكس الفرمان بصورة جلية قناعته حول فلسفة السرور المستمدة من علاقاته السابقة مع فرح أنطون خلال وجوده في نيويورك خلال العامين ١٩٠٧ و١٩٠٨. وأفلح في المزج بين تفسيره المبسط لمفهوم القوة لدى نيتشه مع نزعته الخاصة نحو تذوّق الملذات.[٣٦] ومن خلال الرسالة التي بعث بها إلى ابنه سري من معتقله في دمشق، ظهرت فلسفته المتمثلة بالرضوخ إلى القوة السلطوية، حينما ذكر أن "الأقوياء هم الذين سيرثون الأرض"، إضافة إلى أن "حق الأقوياء يثبت نفسه ويعتمد على فكر قوي وجسد قوي". وحتى لا يساء فهمه كداروييني اجتماعي، أضاف مشيراً إلى "أنني حينما أقول إنه ينبغي على الإنسان أن يكون قوياً، فإن المقصود هو أن يستعيد القوة الكافية التي ولدت معه".[٣٧]

ومع اكتمال صياغة الفرمان بعد سبع سنوات من الشروع به، طرأ تغيير واضح في الموقف، حيث ورد بصورة لا تحتمل التأويل أن "جميع الرجال والنساء هم أعضاء في هذا الحزب شاءوا أم أبوا، إلا إذا انتهكوا مبادئها".

> ليس لهذا الحزب أي رئيس أو مدير أو أمين صندوق أو مقر. فالأعضاء يلتقون في الشارع، حيث الصعاليك أخوة على درجة متساوية، ولا يعترف الحزب بأية ألقاب غير أدوات المخاطبة أنتَ، أنتما، أنتم، أنتِ،

أنتما، أنتن، واحد مع واحد واثنين مع اثنين والجماعة مع الجماعة، لا جناب ولا حضرة ولا سيد ولا مسود.[٣٨] بالإضافة، فان البطالة شعار حزبنا. ويوم العمل يمتد إلى ساعتين وكل يوم عطلة، بما في ذلك ذكرى القديسين غير المعروفين هي مناسبة مشروعة للتغيب عن العمل من أجل الانغماس في المأكل والمشرب والحبور. وبذلك، فإننا نرفع شعار يحيى بن خالد الذي أوصى ابنه قائلاً "يا ابني لا تفوت فرصتك في الحصول على نصيبك من البطالة في هذه الحياة".[٣٩] ولا يفتقر فرمان الصعاليك إلى مبادئ الوعظ والإرشاد، حيث ورد "أن حزبنا يرى الأسود أسود والأبيض أبيض، وليس هنالك يسار أو يمين، ولا تعترف بفضل أي كان أفضل على الآخر.[٤٠] كما أن حزبنا لا يرحم فيما يتعلق بتوجيه الانتقاد، فنحن لا نحبذ صديقاً أو نساوم حول ما هو حق وعادل".[٤١]

من سيرثني على عرش إمارة البطالة

حمل مزيج المساواة الشعبوية والأخلاقيات الساخرة حسبما ورد في فرمان الحزب في ثناياه انعكاساً لنزعة تميل إلى النرجسية ضمن شخصية السكاكيني التي وجدت متنفساً وتلاءمت مع انتشار ثقافة المقاهي والحركة الفكرية، كما اتسمت بها ثقافات المتوسط. وكان الالتقاء بين المقاهي الشعبية والسكاكيني على غرار مقولة وافق شن طبقة. وعاود التطرق إلى الحديث عن فلسفة السرور أكثر من مرة في يومياته التي أخذ بتدوينها في العام ١٩٠٧، وواصل كتابتها إثر عودته إلى القدس.

إنني امتلئ شفقة على كل أولئك الذين لا يختبرون المتعة في حياتهم اليومية. استيقظ من سباتي بعد الاستمتاع الكبير خلال النوم، أبدأ تماريني الصباحية بحيوية فائقة، أحمم جسمي وأحس بالنشوة من إحاطة جسدي بالماء البارد. وحينما أتناول الطعام، أشعر وكأن أجمل ما في الدنيا هو تذوق الأكل- حتى ولو كان ذلك قطعة من الخبز الجاف. أدخن النرجيلة معتقداً أن السعادة تكمن في التدخين، اقرأ وأكتب واستمتع بما أدون، أتمشى وأجد متعة فائقة في المشي. أجلس وأتحادث مع الأصدقاء، وأشعر بالاستمتاع معهم. وحتى حينما تواجهني المشاكل، فإنني أتلذذ بالتخلص منها. وحينما تحل المصائب، فإنني أواجهها بشدّة ودراية، ما يثير في داخلي شعوراً غريباً من الرضا لكوني قد ذلّلتها.[٤٢]

منح الإبعاد القسري للسكاكيني إلى دمشق بين ١٩١٧-١٩١٨ فرصة سانحة له لتطوير مفهومه للسرور بصورة تميل إلى النرجسية، وترافق ذلك مع اغترابه من مسألة العقيدة الدينية، وليس هنالك أدنى شك من أن ذلك كان مرتبطاً بخلافه العميق مع الكنيسة

الأرثوذكسية التي لم تتوانَ عن محاولة منع عقد خطوبته لمجبوبته سلطانة، التي أصبحت زوجته فيما بعد. وفي يومية ذات دلالة إبان وجوده في دمشق، قام بتدوين المحادثة التالية التي جرت مع أحد طلبته الألمان وهو المبشر السيد بيرن.

كلانا مبشّران، هو يبشر بتعاليم يسوع المسيح وأنا أبشر بفلسفتي.

طرح علي السؤال: هل تؤدي الصلاة؟

أجبته بالنفي.

- هل تطلب المغفرة عن خطاياك؟
- كلا
- هل تشكر الله على نعمته؟
- كلا
- هل تعتمد على مساندة القدير؟
- كلا

وازدادت دهشته لغاية اقتناعه بأن مصيري هو حتماً في جهنم.[٤٣]

واستمد السكاكيني فلسفة السرور من ابن مسكويه في كتابة تهذيب الأخلاق، حيث ورد فيها ان "الأسى غير مطلوب ويتنافى مع مبادئ الطبيعة، علينا أن ننغمس في الحياة ونحتفي بها من خلال قضاء لياليا محتفلين، يجب أن ننعم بالموسيقى والغناء، وفي حالة تعرضنا للكوارث يجب أن نتحملها بشجاعة ونحول دون أن تستنزفنا الحسرة".٤٤ ومن خلال هذه الفلسفة استقى خليل نمطاً سلوكياً تضمّن إجراء تمارين رياضية شاقة لمدة ساعة كل صباح، والاستحمام بالماء البارد مرتين يومياً، وتناول الأطعمة النباتية، وأخذ قسط من الراحة من خلال القيلولة بعد تناول الطعام ظهراً، وإضافة إلى النشاطات الاجتماعية في الأماكن العامة، وفوق كل ذلك، دعا السكاكيني إلى اعتماد نمط منهجي للسرور والحبور حيث ذكر:

> نصّت الشرائع القديمة على تخصيص يوم واحد للراحة كل أسبوع، وتنظيم العمل خلال الأيام الأخرى. برأيي، فإن يوم واحد غير كاف. فنحن بحاجة للراحة على الأقل يومين في الأسبوع كما يجب أن نضيف على ذلك يوم ثالث مرة كل شهر. وعلاوة على ذلك، فإن أية وظيفة تلتزم تخصيص ثلاث فترات للراحة، منها أسبوعان في بداية العام وأسبوعان

> في نهاية فصل الربيع وشهران ونصف خلال فترة الصيف. وينبغي ألا تزيد ساعات العمل على أربع ساعات يومياً، ويحتاج العمال فترة استراحة تدوم عشر دقائق كل ساعة كما هو الحال عليه في النظام المدرسي الحديث.[٤٥]

وبدلاً من الحج ذي الطابع الديني دعا السكاكيني إلى السياحة ناصحاً:

> "اذهب إلى أقرب ميناء لركوب البحر واكتشاف أرض جديدة تكون كفيلة بإنعاش صحتك وتجديد شبابك وتوسيع آفاق معرفتك".[٤٦]

وسنحت الفرصة للسكاكيني أن يطبق فلسفته هذه في دمشق بصحبة المبعدين المقدسيين. وفي العاشر من كانون الثاني من العام ١٩١٨، تم إطلاق سراحه بأمر من جمال باشا الصغير، وتمكن من إيجاد إقامة في حي القصبة، بينما كانت قوات الأمير فيصل تتقدم للسيطرة على المدينة من اتجاه الجنوب. ومن جملة أعضاء شلّته – حينذاك نذكر – موسى العلمي، وتوفيق جوهرية (شقيق واصف الذي كان يخدم في الجيش العثماني)، وأحمد سامح الخالدي، ورستم باي حيدر، د.توفيق كنعان، وأستاذه نخلة زريق. وخلال المساء كانت الشلة تجتمع في مقهى الكمال على نهر بردى.

لم تدم حياة قهوة الصعاليك طويلاً خلال فترة الانتداب، حيث حصل تراجع في دور المقاهي الأدبية في القدس، وكذلك في بقية أرجاء فلسطين. وفي هذا السياق، يذكر محمد عزت دروزة عن المقاهي المنتشرة في نابلس خلال الفترة من ١٩٠٧ إلى ١٩١٤ أنها كانت مراكز تجمع للرجال ممن يدخنون النارجيلة، ويلعبون الأوراق، أو الدومينو، بينما يحتسون القهوة والشاي. أما الأنشطة الاجتماعية الأكثر حيوية، فكانت تجري في الدواوين، حيث تسرد الحكايات وتدور النقاشات السياسية.[٤٧] وكما كان الحال عليه في القدس، تواجدت في مقاهي نابلس عروض قره قوز للكبار، وصندوق العجب للصغار.[٤٨] وبعكس ما كان الحال عليه في بيروت ودمشق والقاهرة، حيث انتشرت المقاهي الأدبية وارتبط اسمها بحلقات متنافسة، فإن هذا الدور اقتصر في فلسطين على النوادي الثقافية والمذهبية خلال حقبة الانتداب. ومن هذه الزاوية، فإن ظاهرة قهوة الصعاليك كانت حالة استثنائية في مدينة ضيقة الأفق مثل القدس. والفضل الرئيس في ظهورها وأفولها يستند بالأساس على قوة شخصية خليل السكاكيني وقدرته على إيجاد الفضاء الثقافي على غرار ما فعله في مضمار النظام التعليمي الرائد، ففي كلتا الحالتين اعتمد على المبادرة والمثابرة. وفي العام ١٩٢٦، استعاد السكاكيني وظيفته كمفتش عام للتربية في فلسطين، فخلال ولاية هيربرت صامويل كمندوب سام، كان قد رفض الخدمة في السلك العام احتجاجاً على

تحيز صامويل للصهاينة. ومراعاة للمركز الذي تطلبته الوظيفة الجديدة، كان عليه أن ينأى بنفسه عن حزب الصعاليك، وأصبحت زياراته لقهوة المختار نادرة، وتعقيباً على ذلك كتب إلى صديق في مصر شاكياً وصول عصر البطالة إلى نهايته.

غداً هو يومي الأخير في عصر البطالة، وكم كان ذلك العصر رائعاً. غداً، ستصبح قهوة الصعاليك مهجورة. لن يعاد التئام شملنا وجلساتنا الممتعة. إخوان الصفا وخلان الوفا سيفتقدونني دون أن يجدونني حولهم. لغاية الآن لم أغادر منزلي إطلاقا دون أن أقضي وقتاً طويلاً في الاستحمام واللهو والقراءة والكتابة والغناء والتدخين. من الآن وصاعداً، لن أخرج إلا بالبذلات داكنة اللون متجهاً مباشرة إلى العمل دون أن ألقي بالتحية على أي كان في طريقي. من الذي سيرث مكاني كداعٍ للبطالة في فلسطين؟[٤٩]

ولم يكن رحيل أمير البطالة عن قهوة الصعاليك السبب الوحيد في أفول نجم المقهى، فهنالك عوامل مرتبطة بانتقال معظم الصحف والمجلات نحو يافا وحيفا خلال العشرينيات. إضافة إلى ذلك، انهمكت الحلقات الفكرية المقدسية في الانخراط بالأحزاب السياسية الوطنية أو في السياسات البلدية بالمدينة. وبينما واصلت ثقافة المقاهي في الانتشار، فإن غالبيتها باتت مراكز للقاءات الاجتماعية والعروض الموسيقية بعيداً عن دورها كمنتديات أدبية.

الهـوامش

[١] كذا أنا يا دنيا"، **يوميات خليل السكاكيني**، تحرير هالة السكاكيني، المطبعة التجارية، القدس: ١٩٥٤، ص٣٧.

[2] Ralph Hattox, Coffee and Coffeehouses: *The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East,* University of Washington Press, Seattle, 1985, p. 90-91.

[3] Hattox, p. 99.

[٤] عبد المنعم شميس، **قهاوي الأدب والفن في القاهرة**. دار المعارف: ١٩٩١، ص٩؛ راجع أيضاً في: Hattox pp.29-45.

[٥] للتعرف على كيفية تطور المقاهي في بيروت، راجع شوقي دويهي ومحمد أبو سمرة: "مقاهي بيروت بين محطات النقل العام ودموع المثقفين"، **الملحق الثقافي لصحيفة النهار**، ٤ نيسان ١٩٩٨.

[٦] دويهي وأبو سمرة، ص١١.

[٧] جبور دويهي، "المقاهي الأدبية"، **الملحق الثقافي لصحيفة النهار**، ٤ نيسان، ١٩٩٨.

[8] Cited in Deborah Bernstein, "Contested Contact: Proximity and Social Control", unpublished paper delivered in the conference on *Mixed Towns,* Van Leer Institute, Jerusalem, June 13, 2003. I would like to thank the author for allowing me to quote from her paper here.

[9] Jens Hanssen, "Public Morality and Marginality in Fin-de-siecle Beirut", in Eugene Rogan, ed., *Outside In: On the Margins of the Middle East,* I.B. Tauris, London, pp. 190-191.

[10] Ralph Hattox.

[١١] عبد المنعم شميس، المصدر السابق ص١٤.

[١٢] عبد المنعم شميس، المصدر السابق، ص ٢٨.

[١٣] عبد المنعم شميس، المصدر السابق، ص ٣٠.

[١٤] عبد المنعم شميس، المصدر السابق، ص ١٠٢–١٠٦.

[١٥] عبد المنعم شميس، المصدر السابق، ص ١٠٧–١٠٩.

[16] Amy Ayalon, *Reading Palestine: Texts and Audience 1900-1948,* forthcoming., see also his "Modern Texts and their Readers in Late Ottoman Palestine" *Middle East Studies,* Vol 39, no.4, October 2002, pp. 17-40.

[١٧] جبور دويهي، المصدر السابق، ص ١٣.

[18] Amy Ayalon, *Reading Palestine.*

[١٩] راجع واصف جوهرية، **القدس العثمانية**، المجلد الأول، مؤسسة الدراسات المقدسية، القدس ١١-٠٣-٢٠٠٣ .

[٢٠] جوهرية- المصدر السابق، ص٤٠. -

٢١ جوهرية- المصدر السابق، ص٧٧.

٢٢ جوهرية- المصدر السابق، ص٣٥.

[23] S. Tamari, "Jerusalem's Ottoman Modernity", *Jerusalem Quarterly File,* 9, Summer 2000, pp. 20-21.

[٢٤] **مذكرات نجاتي صدقي**، تحرير حنا أبو حنا، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت: ٢٠٠٢ ص١٩.

[25] Jamil Issa Tubbeh, Day of the Long Night: A Palestinian Refugee Remembers the Nakba, McFarland and Company, 1998, page 35.

[٢٦] يوسف أديب حداد، **خليل السكاكيني: حياته وآثاره**، الناصرة ١٩٨٥، ص٦٨.

[٢٧] ورد في جوهرية- المصدر السابق، ملحق ٦، ص ٢٦٥.

[٢٨] إبراهيم قندلفت، "تعال معي إلى مقهى الصعاليك"، **صحيفة البلاد**- تشرين الأول ٣٠. ١٩٦٠.

[٢٩] أديب حداد- المصدر السابق، ص٦٨.

[٣٠] خليل سكاكيني- **ما تيسّر**، المجلد الأول، ص٨٢.

[٣١] حداد- المصدر السابق، ص٧١.

[٣٢] **كذا أنا يا دنيا**، ص٤٣. حول العلاقة مع إسماعيل حسين، راجع اليوميات لتشرين الثاني ١٤، ١٩٠٨، ص٤٦ -٤٧.

[٣٣] المصدر السابق، ص٤٨.

[٣٤] المصدر السابق، ص ٣٩-٤٠.

[٣٥] خليل السكاكيني، "فرمان الصعاليك"، القدس ٧ تموز ١٩٢٥، نشرت في ما تيسّر، القدس ١٩٤٣ ص٨٤. ويعبر السكاكيني هنا عن رفضه لاستخدام صيغة الجماعة لأي كان مهما علا شأنه ومركزه. فالإصرار على حفظ الألقاب كلياً والتخاطب بصيغة "أنت" لا بد كانت خطوة ثورية تتطلب الكثير من الشجاعة.

[٣٦] خلال فترة اعتقاله في دمشق، أعد السكاكيني رسالة مطولة موجهة إلى ابنه حديث الولادة سري، ولم ترسل هذه الرسالة. وورد فيها أن القوة هي الرسالة التي ينبغي أن نبشر بها. يقول البعض أن القوة مستمدة من العدالة، والبعض الآخر يؤكد أن العدالة مملوكة لأصحاب القوة. ومع بعض التأمل تكتشف أن العدالة تتبع الأقوياء، والمقصود هنا بالأقوياء من يتمتعون بذهن وجسد قويين، فهم أكثر استحقاقاً للحياة من أقرانهم الأضعف جسداً وذهناً. فالحق الذي يتمتع به الأقوياء واضح للعيان، ويعتمد على

سلامة الجسد والنفس والمبادئ. وبالمقارنة، فإن حقوق الضعفاء مشكوك بها باعتبارها ترتكز على عقل ضعيف ومبادئ متخلفة وجسد واهٍ. وأود أن يقوم سري باستيعاب هذه الفلسفة، وأن يتمتع بالقوة الجسدية والروحية- كذا أنا يا دنيا، تشرين الثاني ٢٤، ١٩١٧ ص١١٦-١١٧.

[٣٧] المصدر السابق، ص١١٦.

[٣٨] المصدر السابق.

[٣٩] خليل السكاكيني، "فرمان الصعاليك"، المصدر السابق، ص٨٥.

[٤٠] **ما تيسر**، ص٨٤.

[٤١] المصدر السابق.

[٤٢] **كذا أنا يا دنيا**، ص١٤١.

[٤٣] المصدر السابق، ص١٥٣ - ١٥٤.

[٤٤] المصدر السابق، ص١٤٤.

[٤٥] المصدر السابق، ص ١٤٢-١٤٤.

[٤٦] المصدر السابق، ص١٤٤.

[٤٧] محمد عزت دروزة، **المذكرات**، المجلد الأول، بيروت ١٩٩٣، ص١٠٦-١٠٧.

[٤٨] **دروزة**، ص١٠٨.

[٤٩] كما ورد في **حداد**- المصدر السابق، ص٧١.

إسحق الشامي
ومعضلة العربي اليهودي في فلسطين

يتحدث كمال صليبي في سيرته "طائر على سنديانة" خلال سنوات دراسته في بيروت الانتدابية عن نوعين من الطلاب اليهود الذين عاشرهم حينذاك.[١] المجموعة الأولى كانت من اليهود السوريين والعراقيين– والعديد منهم نشطوا في تلك الفترة في حلقات وطنية معادية للاستعمار في سنوات الثلاثينيات والأربعينيات، أما المجموعة الثانية فكانت مكونة من الطلاب اليهود الآتين من فلسطين الناطقين بالإيديش ومعظمهم ذوو توجهات سياسية صهيونية.[٢] يلاحظ الكاتب أن المجموعة الأولى كانت منسجمة فكرياً وثقافياً في الحلقات الطلابية العربية (ومعظمهم من أبناء الطبقات الوسطى العلمانية)، بينما تميزت المجموعة الثانية بالانعزال عن رفاقهم. فهم نادراً ما تكلموا العربية ... وكانوا يتوجهون إلى محيطهم بأعين حذرة ومتشككة.[٣]

إلا أن هذا التقييم لا يعكس بوضوح وضع السكان اليهود في فلسطين حينذاك. ففي نهاية العهد العثماني تركزت التجمعات اليهودية المحلية في المدن الأربعة المقدسة عند اليهود الفلسطينيين، وهي صفد، وطبريا، والخليل، والقدس. في المدن الثلاثة الأولى كانت اللغتان العربية واللادينو (لغة يهود أسبانيا) سائدتين بين اليهود. أما في القدس، فكانت الغلبة للغة الإيديش، وذلك نتيجة الهيمنة العددية للحجاج والمهاجرين القادمين من روسيا وأوروبا الشرقية.[٤]

في حياة الكاتب إسحق الشامي نلتقي مع أحد ألمع كتاب فلسطين في بداية القرن العشرين، كما وصفه الناقد أرنولد براند.[٥] ولا شك أن أعماله تلقي ضوءاً ساطعاً على ظاهرة في طريقها إلى الزوال – وهي هوية العربي اليهودي. ولعله من المفارقات أن هذا

التعبير – العربي اليهودي – أصبح اليوم مفهوماً مشبعاً بالتناقض، وكأن صاحبه يعاني من انفصام الشخصية،[٦] فهو يشير إلى فئة منسية من تجمعات المشرق العربي في فترة كانت تشكل تياراً ملحوظاً في عصر نهضة الثقافة العربية وانبعاث القومية الحديثة. ونرى صورة اليهودي العربي حاضرة في الحركات المناوئة للمركزية العثمانية، واستمرت في التميز في مصر وبلاد الشام والعراق حتى بعد ظهور الحركة الصهيونية في فلسطين وتبني بريطانيا لمشروع الوطن القومي اليهودي. واليوم يستحضر تعبير شخصية العربي اليهودي الدور الطليعي للكاتب والمسرحي المصري يعقوب صنوع من فترة سابقة، وأسماء عراقية لامعة مثل شمعون بلاص، وساسون سوميخ، وسامي ميخائيل، ونسيم رجوان، وسمير نقاش، والسينمائية إيلا شوحط. وقد اشترك إسحق الشامي مع هؤلاء في إشكالية الانتماء لهويته اليهودية من ناحية، وانتمائه العروبي من ناحية أخرى.

في فلسطين كان الوضع أكثر تعقيداً بالمقارنة مع مكانة هؤلاء الكتاب في المجتمعات العربية المجاورة. ففي اليمن والعراق وسوريا ولبنان كانت التجمعات اليهودية متجانسة اجتماعياً، تعكس تباينات داخلية لا تختلف كثيراً عن حال الأقليات المسيحية المنقسمة بين الريف والمدينة، وبين الغني والفقير. أما في فلسطين، فنجد أن الهجرة اليهودية قد جاءت من أواسط وشرق أوروبا، بالإضافة إلى التجمعات السفاردية الآتية من تركيا وبلغاريا وشمال إفريقيا. إلى هؤلاء نضيف اليهود المحليين من سكان المدن التاريخية الأربعة. وتشمل فئة اليهود المحليين مجموعة كبيرة من الوافدين من دول أوروبا الشرقية وروسيا خلال القرون الثلاثة الأخيرة، ومعظمهم في تلك الفترة من الناطقين بالإيديش.

ولاشك أن اللغة لعبت دوراً مهماً في تكوين هوية هذه المجموعات. يقول المؤرخ كوبر عن لغات اليهود في القدس والخليل في نهاية القرن التاسع عشر:

> "إذا تركنا جانباً القرّائين – وهي طائفة يهودية صغيرة لا تعترف بالتلمود كمصدر للدين – يقسم الكاتب لونز يهود القدس إلى سفارديم وأشكناز. وينقسم السفارديم إلى مجموعتين: السفارديم الأصليون وهم الناطقون باليهودية الأسبانية (المعروفة أيضاً بلغة اللادينو) والمغاربة– ولغتهم العربية. ويختلف هؤلاء المغاربة عن السفارديم أيضاً في طقوسهم، وفي أنهم بعكس أشقائهم يتكلمون الإيديش، بالإضافة للعربية. ومن المثير أنه [لونز] قد وجد أن هذه التقسيمات اللغوية هي السمة الفارقة الرئيسية لهذه التجمعات. وبحسب لونز كانت تجمعات السفارديم في القدس تبلغ ٧٦٢٠ نسمة من ضمنهم ١٢٩٠ مغربياً من أصول شمال أفريقية. ومعظم هؤلاء سكان محليون، حائزون على التبعية العثمانية، وطليقون في اللغة العربية.[٧]

لاحظ في هذا الوصف إشارة ضمنية أن المجموعات الأخرى من غير المغاربة لم يكونوا بالضرورة مواطنين عثمانيين، وإنما من جنسيات أو حمايات أوروبية كما سنرى. كما يبدو أنه بينما كانت أغلبية من اليهود المحليين يتكلمون العربية كلغتهم الأم، أم لغتهم الثانية، فقد هيمنت الإيديش أو الألمانية على أغلبية من السكان الأشكناز.[٨] أما في المدن "المختلطة" مثل صفد أو الخليل، فقد كانت اللغة العربية هي اللغة المشتركة بين المغاربة والسفارديم والأشكناز كما كانت تشكل صلة الوصل بينهم جميعاً وبين المواطنين المسلمين والمسيحيين في هذه المدن.[٩]

عند مدار القرن العشرين برزت قضية المواطنة العثمانية والانتماء العثماني بإلحاح بين السكان اليهود. وحتى ذلك الحين، كانت الامتيازات التي كان يستمدها المهاجرون اليهود والعديد من المقيمين المخضرمين منهم من قبل رعاية بريطانيا ودول أوروبية أخرى لليهود تشكل عقبة (أو بالأصح حافزاً سلبياً) يمنع هؤلاء الرعايا من الحصول على التابعية العثمانية. إلاّ أنه برزت مسألتان قبيل الحرب العالمية غيرت هذا الموقف. الأولى تمثلت في تشريع قوانين جديدة تحصر ملكية الأراضي وابتياعها وبيعها في الحائزين على المواطنة العثمانية فقط. والقضية الثانية كانت مسألة الولاء اتجاه الدولة بعد أن دخلت تركيا في حرب القرم، وثم في الحرب العالمية الأولى، متحالفة مع ألمانيا ضد الفرنسيين والبريطانيين، وهما الدولتان اللتان انتمى إلى حمايتهم العديد من اليهود المحليين.

ظهرت نتيجة التغيير في قانون شراء الأراضي أهمية العائلات اليهودية السفارديم في فلسطين، وعززت مكانتهم في نظر المشروع الصهيوني، وذلك للدور الذي استطاعوا أن يقوموا به كوسطاء لشراء الأراضي من المالكين العرب لصالح المستعمرات اليهودية في الساحل.

انقسمت القيادة اليهودية في فلسطين حول مسألة التجنيد في الجيش العثماني، وهي القضية الثانية التي حددت ولاء المواطنين اليهود للدولة العثمانية. وقد اتخذت الجالية السفاردية موقفاً مؤيداً للتجنيس، وبالتالي لتجنيد أبناء العائلات اليهودية في الجيش العثماني. أما معظم القيادات الأشكنازية، فيقول عنها كاتب من السفارديم في ذلك الحين أنها "اعتبرت التجنيد في الجيش التركي سبباً كافياً للتخلي عن مبدأ التجنيس، وأحياناً لمغادرة البلاد كلياً. كما سادت إشاعات تقول إن بعض قادة اليشوف [التجمع اليهودي في فلسطين] تمكنوا من رشوة المسؤولين الأتراك لتصعيب عملية مغادرة اليهود لفلسطين، ولفرض التجنيس عليهم خوفاً من أن لا يبقى يهودي واحد في فلسطين".[١٠]

إلاّ أن معركة التجنيس حسمت في النهاية بعد أن ازدادت حدة الحرب، ما دفع الآلاف من العثمانيين العرب بمن فيهم اليهود والمسيحيون والمسلمون إلى تفادي الخدمة العسكرية بكل الطرق الممكنة.

يقول إيلي اليشار في مذكراته "**الحياة مع اليهود**" أنه بعكس الاعتقاد الشائع، فإن العائلات السفاردية العثمانية في القدس – وليس الأشكناز المحافظين – هم الذين قادوا حركة التحديث في المجتمع اليهودي، بما فيها نشر التعليم العلماني، والانتقال إلى الأحياء العصرية خارج السور، وهم أيضاً (بعكس اليهود الأوروبيين) كانوا الذين تعاشروا واختلطوا مع جيرانهم المسيحيين والمسلمين.[١١]

وكانت من المؤسسات الدافعة لهذا الاختلاط مدارس الإليانس اليهودية الفرنسية (التي تأسست العام ١٨٨٢)، حيث انخرط فيها العديد من أبناء الطوائف الثلاثة، وتنافست في نشر الثقافة العلمانية مع المدارس الروسية والبروتستانتية والكاثوليكية.[١٢] ويعزز هذه الصورة الشيخ عمر الصالح البرغوثي الذي درس في مدرسة الإليانس في مطلع القرن مع ثلة من معاصريه المسلمين.[١٣] ولا ننسى في هذا المجال أهمية المدارس النظامية العصرية التي أنشأتها السلطة العثمانية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والتي جمعت في صف واحد خريجي مدارس الكتّاب والمدارس التلمودية المعروفة بـ"الحيدر".[١٤]

هل تخلى اليهود المحليون عن العروبة؟

عندما كتب اليشار عن يهود القدس بعد سنوات من انتهاء الحرب العالمية الأولى، نجد أنه قد تبنى التمييز الثنائي الصهيوني بين العرب واليهود، وكأن الانتماء إلى الفئة الأولى ينفي الانتماء إلى الثانية. وهذا التمييز ارتبط في الغالب في التحولات الاجتماعية التي أصابت عائلته التي انتقلت في سكناها من البلدة القديمة العام ١٩٠٢ إلى الأحياء اليهودية الجديدة غرب المدينة. ويقول عن لغته الأم في ذلك الحين:

> "كنا نعرف العربية ونتكلمها بطلاقة مع جيراننا من العرب، إلاّ أن لغتنا الأم كانت اللادينو. ذلك أنه حتى الاحتلال البريطاني كان العديد من الأشكناز والعرب أيضاً يعرفون لغة اللادينو. أما العبرية، اللغة المقدسة، فكان يفهمها الكبار والصغار من اليهود، لأنها كانت همزة الوصل بين الأشكناز والشرقيين – أي اليهود الوطنيين– في الحياة العامة وحيز العمل. وفي مدارس التوراة التلمودية كان معلمونا يلجأون إلى تفسير النصوص العبرية بترجمتها لنا إلى اللادينو".[١٥]

يبدو لأول وهلة أن الانتقال من البلدة القديمة إلى الضواحي الجديدة خارج السور شكل للعديد من المقدسيين نقطة انقطاع وتحول وجداني. فهي في الأساس كانت انتقالاً من واقع القوقعة والتقييد الاجتماعي إلى عالم الحداثة في الأحياء المخططة والمنظمة.[١٦] ولكن

في حالة اليشار يبدو أن العكس صحيح. فقد انتقلت عائلته من محيط يتسم بالاختلاط والتبادل في البلدة القديمة إلى حي يهودي منعزل هو "ايفن إسرائيل"، وفيما بعد إلى حي بيث يعقوب قرب محنة يهودا.[١٧] أما الجوهرية الذي كتب مذكراته عن الفترة نفس فنراه يستعيد أجواء الاختلاط الطائفي الحميم، والنشاطات الثقافية والاقتصادية المشتركة لحارات البلدة القديمة، كما وصف لنا حالة جمعية الهلال الأحمر العثماني – وهي التنظيم السياسي الذي ضم في أركانه الأعضاء المسلمين واليهود والمسيحيين لدعم المجهود الحربي ضد الحلفاء.[١٨] بالمقارنة، نجد أن اليشار واع، أيضاً، لهذا الاختلاط المكثف، ولكنه يظهر في وعيه الاسترجاعي وكأنه التقاء اجتماعي شكلي بين الطوائف المذهبية في القدس. ونلحظ هذا بوضوح في وصفه لاحتفالات عيد الفصح اليهودي.

> "إن عادة تبادل الهدايا الجميلة بين العائلات اليهودية والمسلمة في اليوم الأخير لعيد الفصح ما زالت تمارس إلى يومنا هذا. فقد كان العرب [لاحظ أنه يستعمل كلمة "العرب" هنا] يرسلون إلى أصدقائهم اليهود صينية نحاسية ملأى بالخبز الطازج والسمنة والعسل. أما اليهود، فكانوا يعيدون الصينية مع حاملها بعد أن يستبدلون ما تحمله بتشكيلة من أنواع المربى وخبز الفطير. وما زالت عائلتي متمسكة بهذا التراث إلى اليوم".[١٩]

ونستطيع أن نستشف عملية إعادة صياغة نسيج الحياة اليومية في فلسطين من خلال هذين الموقفين المتميزين (وربما المتعارضين) في مذكرات اليشار وواصف جوهرية – الأخير يمثل تياراً وطنياً عروبياً ليبرالياً، والثاني مقدسي سفاردي اعتنق الصهيونية. من المفارقة أن هذين الكاتبين عاشا في أحياء متلاصقة وفي الحقبة التاريخية نفسها، ووصفا الطقوس والاحتفالات المقدسية نفسها، ومع ذلك يبدو أنهما يتكلمان عن مدن ومجتمعات مختلفة. للمقاربة، نورد هنا ما كتبه جوهرية في مذكراته العثمانية:

> "توجد مغارتان واقعتان في حي الشيخ جراح بالقدس بجوار أراضي وقف أبو جبنة، يعتقد اليهود أنهما قبور للصديق شمعون. وكان اليهود يزورون هذه المقابر، اعتقد مرتين في السنة، ويقضون النهار تحت ظل أشجار الزيتون. كان أكثرهم من اليهود الشرقيين الذين يحافظون على العوائد الشرقية، وخصوصاً العربية في البلاد، ومنهم جوقات موسيقية وترية. أذكر حاييم عازف العود والكمان، وزاكي من حلب ضارب الدف، وله الصوت العالي المشبع، ويغني غالباً الموشحات

الأندلسية، وبعض الخياكي يقضون الأوقات الجميلة طيلة النهار بالغناء والأهازيج. وهكذا كان العرب من أهالي القدس المسلمين والمسيحيين يشاركون الجماهير اليهودية، فتذهب العائلات ويقضون الشطحة التي تعرف عند العرب بشطحة اليهودية، فيكون الجبل في ذلك الموقع إلى الوادي مزدحماً بالأهالي على اختلاف أنواعهم، والباعة المتجولة بينهم، وكنت وأخواني لا نضيع الفرص أبداً".[٢٠]

نشأ الموسيقار جوهرية في محلة السعدية أحد الأحياء التقليدية في البلدة القديمة، ونقل إلينا نسيج الحياة اليومية لذلك الحي الذي شاهد في زمنه تضامن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين عائلاته المسيحية واليهودية مع جيرانهم المسلمين. وفي مذكراته يدون أسماء العديد من البيوتات السفاردية واليهودية المحلية (من المغاربة واليمنيين) الذين عاشوا واختلطوا مع جيرانهم في أحياء عدة من البلدة القديمة وليس فقط في محلة شرف اليهودية كما ساد الاعتقاد.[٢١]

ولاشك أن التمييز الحالي بين "العرب" و"اليهود" وكأنهما مجموعتان تستثني إحداهما الأخرى لم يكن تمييزاً سائداً بين المثقفين اليهود. ومع الامتيازات التي بدأ المهاجرون الأوروبيون بالحصول عليها في الانتداب البريطاني وفق شروط وعد بلفور، أصبح موقف اليهود العرب والسفارديم الذين كانوا يموضعون أنفسهم ضمن الثقافة العربية في فلسطين (وفي الدول العربية) موقفاً لا يحسدون عليه. وكانت مقاومتهم لإضفاء الهوية الصهيونية عليهم في الغالب مقاومة ثقافية وليست أيديولوجية. ومن جهة أخرى، كانت الحركة الصهيونية تشكل إغواء الحداثة لبعضهم وهو أيضاً إغواء الثقافة الأوروبية والفكر الاشتراكي. إلا أن هذه الإغواءات كانت تضعهم في حالة تناقض مع الحركات التحررية في العالم العربي، وقطعاً مع الحركات الاستقلالية في مجتمعاتهم المحلية – مصر، والعراق، وسوريا، ولبنان. وفي هذا المجال يقول عالم الاجتماع يهودا شنهاب إن "العودة إلى صهيون" كشعار صهيوني لم تعنِ شيئاً لهؤلاء اليهود الشرقيين ثقافياً أو أيديولوجياً – لأنهم نشأوا أصلاً في أرض الميعاد. أما بالنسبة لليهود العراقيين والسوريين، فإن الهجرة إلى فلسطين (قبل العام ١٩٨٤) لم تكن هجرة إلى صهيون – في نظرهم – وإنما انتقال من أحد أجزاء العالم العربي إلى جزء آخر – لا يرافقه أي مغزى جغرافي تشوبه القداسة. وحتى بعد حرب النكبة، علق موردخاي بن بورات عندما سألوه عن شعوره حول الانتقال من بغداد إلى تل أبيب: "لقد أتيت من بيئة عربية وبقيت على اتصال مع بيئتي العربية. ولم أغير محيطي، بل انتقلت من مكان إلى آخر داخل هذا المحيط".[٢٢] ويشير شنهاب – مؤلف كتاب **العربي اليهودي** – أن مفهوم "نفي الشتات" (المستمد من أعمال المؤرخ أمنون راز كراكوتزكين) هو أيضاً نفي

ذكرى الغربة اليهودية. وفي أعمال المثقفين الصهيونيين، يشكل هذا النفي ليس فقط نفياً لفكرة الغيتو اليهودي في شرق أوروبا، وإنما أيضاً نفي لثقافة اليهود الشرقيين في محيطهم العربي والفلسطيني، حيث أنهم يعتبرون أن كل أنماط الحياة خارج فلسطين، وقبل هيمنة الحركة الصهيونية، هي أنواع من النفي والغربة.[٢٣]

هذا الجدل حول نفي الشتات في أعمال شنهاب ومعارضي الهيمنة الثقافية الأشكنازية يبرز إشكالية "الأصول البدائية" لليهود الشرقيين في العالم العربي وفي الشرق عموماً (إيران، وتركيا)، كما يؤدي إلى تحدي الافتراض الصهيوني الأيديولوجي الذي يدعي أن حياة اليهود في حقب الشتات قد تحجرت (أي علقت).

> "إن أطروحة الأصول البدائية تطرح تساؤلاً ملحاً عن مصير المزراحيم (أي اليهود العرب والشرقيين)، الذين لم يدخلوا في تجربة الشتات، فهل يتوجب عليهم "العودة إلى التاريخ" كما يقول المنظور الصهيوني؟ والجواب أنه لا يتوجب عليهم ذلك، لأن تاريخهم اليهودي بقي متواصلاً. فيهود الشرق الأوسط حسب هذه الأطروحة لم يمروا في مخاض التاريخ الأوروبي، وبالتالي لا يحتاجون للعودة إليه. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الرؤيا تتحدى الفكرة التي تدعي أن تاريخ اليهود مشترك ومتجانس بين كل التجمعات اليهودية، كما هو الحال في التاريخ الصهيوني.[٢٤]

إن التخلي عن نموذج "يهودي الغيتو" الذي تم تعميمه من أوضاع اليهود في شرق أوروبا وروسيا إلى ظروف غير مشابهة في الشرق الأوسط له تبعات مهمة. ليس فقط في تجاوز ثنائية الشرق والغرب العقيمة عندما نتناول أحوال اليهود في العالم العربي، ولكن أيضاً – وهذا هو الأهم – لأن التخلي عن هذا النموذج يؤدي إلى تقويض التعارض الإثني بين اليهودي والعربي، وكأنهما فئتان مميزتان. وفي هذا المجال، يقول شنهاب: "إن قبول هذا الخطاب يحطم مفهوم الاستقطاب بين العروبة والانتماء إلى اليهودية، ويستبدلها بمفهوم الاستمرارية". بكلام آخر، يستحدث هذا الخطاب نموذجاً تحليلياً تاريخياً لا يضع اليهودي العربي في تناقض مع انتمائه العروبي، ويتحدى في الوقت نفسه مشروع إزالة عروبة اليهود الشرقيين الذي تبنته القومية اليهودية الحديثة. هذا النموذج يسمح لأصوات أخرى أن تسمع –مثل صوت الكاتب سامي ميخائيل حين يقول: "كنا نعتبر أنفسنا عرباً من أصول يهودية، وشعرنا بأننا أكثر عروبة من العرب ... لم نشعر بأننا ننتمي إلى المكان، بل إن المكان ينتمي إلينا".[٢٥]

في رواية "فكتوريا" – وهي أكثر أعمال ميخائيل إثارة للجدل – نتابع الانتقال المتردد لأفراد عائلة بغدادية فقيرة تنتمي إلى عقلية الغيتو من محيطها العربي إلى معسكرات

الاستيعاب للمهاجرين الجدد (معبروت) في إسرائيل في أوائل الخمسينيات.[٢٦] ويبدو من حيثيات الرواية أن ميخائيل يميز بين وضع يهود بغداد من أبناء الطبقات العليا والوسطى الذين كانوا مندمجين نسبياً في المجتمع العربي المحلي، وبين أبناء ملتهم الفقراء – قوم فكتوريا – الذين انحشروا في حاراتهم الطائفية المكتظة. ولسنا في سبيل التحقيق في مدى الصحة أو الدقة السوسيولوجية لهذه المشاهدة – إذ أنها تعكس لحد ما الرؤيا الاسترجاعية لميخائيل في طفولته البغدادية، ولكنها مدخل مهم لمعرفة ما حدث فيما بعد لهؤلاء المهاجرين. فعندما انتقل هؤلاء اليهود العراقيين إلى إسرائيل وجد معظمهم في مواجهتهم لبقايا المجتمع العربي الفلسطيني المنكوب فرصة لتحسين فرصهم الاجتماعية في الارتقاء ضمن السلم الهرمي الجديد. وأصبحت عملية استيعابهم في الثقافة العبرية الجديدة ممكنة التحقيق على حساب تحقير جذورهم العربية، وقد عبر ساسون سوميخ ببلاغة عن آلية التحول هذه من شخصية العربي اليهودي إلى المزراحي الإسرائيلي:

> اليوم لم أعد اعتبر نفسي يهودياً عربياً، فقد أصبحت مائة في المائة إسرائيلياً. ولكنني قدمت إلى إسرائيل في السابعة عشرة من عمري، وكنت حينذاك عربياً كاملاً من وجهة نظر ثقافية. عشت حينها في خيام المهاجرين في تل أبيب، وبات يام، وبعدها بسنة واحدة تم تجنيدي في سلاح الطيران الإسرائيلي. جئت بدون أية معرفة للعبرية، ذلك أنه في بيتنا لم تكن لتجد كتاباً واحداً باللغة العبرية – حتى التوراة أو كتب التعاليم اليهودية. نشأت في محيط يهودي علماني – في حي من أحياء الطبقات الوسطى في بغداد، ذي السمة العلمانية الصرف. ولم يرتاد أي من أبناء عائلتي الكنيس اليهودي. ولكن هذا الوضع تغير كلياً حين هاجرنا إلى إسرائيل – وبخاصة في أوساط المهاجرين الطموحين إلى الارتقاء في هذا المجتمع الجديد. فإذا كنت ترغب في أن تصبح محامياً أو محاسباً ناجحاً، كان عليك أن تقبل القيم الجديدة. وبالنسبة للقادمين من مجتمعات عربية، كان يتوجب عليهم أن يتدينوا قليلاً. لقد كنا عرباً يهوداً كما نتكلم اليوم عن الأمريكيين اليهود – وهذه حقيقة تاريخية، على الرغم من أن هذا التعبير لم يكن دارج الاستعمال، لأن المجتمع الإسرائيلي لم يستسغه. ولكنني لا أخاف من استعمال هذا التعبير. وهنالك آخرون مثلي، كالكاتب شمعون بالاس ويهودا شنهاب، الذين لا يحاولون التخلص منه، ولكنهم في الوقت ذاته لا يكثرون من استعماله.[٢٧]

حين يشير سومنخ إلى استعمالات مفهوم اليهودي العربي – أو العربي اليهودي – فهو يذكرنا بأن التحول الذي أصاب وضع اليهود الشرقيين في بوتقة المجتمع الإسرائيلي لا يسهل الرجوع عنه إلى وضع عروبي سابق في ثقافة هؤلاء المهاجرين. باستطاعتنا اليوم أن نتكلم عن امتدادات ثقافية، أو تواصلات تاريخية. أما الحديث عن "العودة إلى الجذور" في حياة هؤلاء الناس فهو مشروع أيديولوجي يتعارض – في نظره – مع الانصهار للمزراحيم في ثقافة عبرية جديدة، دخلت في علاقة جديدة مع ماضيها العربي.

هذه المعضلة لليهودي المزراحي التي تم إدراجها قصراً في الثقافة الأوروبية للمشروع الصهيوني، تقع في جوهر أزمة الهوية في حياة إسحق الشامي. ولد الشامي العام ١٨٨٨ في الخليل لتاجر أقمشة دمشقي هو إلياهو الصاوي المعروف بالشامي، وأم من عائلة سفاردية من الخليل – رفقة كاستيل. في طفولته كان إسحق يتكلم العربية مع والده واللادينو (لغة يهود الأندلس) مع والدته.[٢٨]

طفولة الشامي في الخليل كانت حاسمة في تكوين هويته اليهودية العلمانية، وثقافته العربية.[٢٩] كان إسحق الشامي – حسب الرواية المحلية المستمدة من معارفه في الخليل – شخصية عربية تقليدية تزوج من ثلاث نساء. تزوج رفقة كاستيل، زوجته الثالثة عندما كان في الستين، وأنجبت له إسحق وأخويه – يعقوب وداود. تجارة الأقمشة كانت العامل الحاسم في تجوال إلياهو في جميع أنحاء جبل الخليل، ما فتح آفاقاً واسعة لابنه إسحق للتعرف عن قرب على أوضاع وقضايا فلاحي الخليل الذين احتلوا شخصيات رواياته. لبس إسحق في طفولته ومطلع شبابه القمباز الخليلي، ودرس العربية والعبرية في المدارس الدينية للمدينة. إلا أنه سرعان ما اتخذ موقفاً نقدياً (ويقال هرطقياً) من الدين في مدرسة اللاهوت اليهودي (اليشفاه)، وطرد منها.[٣٠] وفي سن الثامنة عشرة هرب من الخليل مع صديق العمر داود افيتسور، والتحق بكلية عزرا الألمانية لتدريب المعلمين في القدس على الرغم من معارضة أبيه الشديدة لذلك.

في القدس تخلى الشامي عن لباسه العربي التقليدي وارتدى الجاكيت والبنطلون الغربي، وبدأ بالتعرف على أفكار عصر التنوير اليهودي (الهاسكالاه)، وتلقى شهادة كلية المعلمين العام ١٩٠٩.[٣١] في القدس التحق أيضاً بمجموعات إحياء اللغة العبرية الحديثة، حيث تعرف إلى صموئيل أجنون، وإسحق بن تسفي. في تلك الفترة أصبح إسحق الشامي من الكتاب السفارديين القلائل في فلسطين الذين نشطوا في حلقات الفكر الصهيوني، وهو ما جذب اهتمام دافيد بن غوريون اليه "كخبير" محتمل في أوضاع المجتمع العربي.[٣٢] إلا أنه بعكس الخبراء اليهود في أوضاع المجتمع العربي العاملين في الهستدروت والوكالة

اليهودية من أمثال يعقوب شمعوني وإسحق بن تسفي، كان الشامي عربياً بأصوله الثقافية ووجدانه النفسي – وكان هذا الجانب من هويته بالذات هو الذي شكل صراعاً ذاتياً في شخصيته إلى نهاية حياته.

تابعت الكاتبة تسفيرة أوجن هذا التناقض في شخصية الشامي في رسائله الخاصة التي كتبها في الخليل إلى صديقه داود أفيتسور. وقد وصلت محنته الشخصية ذروتها في خضم الاشتباكات الطائفية بين المسلمين واليهود في الخليل في العشرينيات (بالإمكان هنا الإشارة إلى هذه المواجهات بأنها اشتباكات بين العرب واليهود)، والتي بدأت في شكل صراع كولونيالي بين المستوطنين اليهود الأوروبيين في أنحاء أخرى من فلسطين مع الحركة الوطنية والفلاحين ابتداءً من العام ١٩٢١. وكان الشامي مقتنعاً بأن مجتمع الخليل معصوم من هذه المواجهات بسبب علاقات حسن الجوار والتآلف بين العائلات اليهودية والمسلمة التي نشأ في أحضانها. ولكن وفاة والده العام ١٩٢٧ أضفت بعداً شخصياً لهذا الوضع السياسي – على الرغم من خلافه المستمر مع والده:

> "الآن يا صديقي بإمكاني أن أبوح لك بخلجات نفسي من دون أقنعة. بعد سنة من وفاته (أي الأب إلياهو) بإمكاني أن اعترف لك بأن علاقاتي به لم تكن قوية. ولكن موته أشعل داخلي جروحاً قديمة كنت أظن أنها التأمت. أي عالمين نعيشهما! ولكن في الموت نفسه كل شيء. الحياة في الفقر والعوز والوحدة، وهذه الأسوار في المدينة القديمة المظلمة أشعر وكأنني حشرة. كل حياته سلسلة من المآسي، وفي مماته كان وحيداً حتى أولاده لم يكونوا هناك لمرافقة تابوته".[٣٣]

العالمان اللذان يلمح إليهما إسحق الشامي هنا هما عالمان مركبان، يشيران إلى الهوة التي تفصله عن جيل أبيه من ناحية، والجدار النفسي الذي يفصله عن المجتمع اليهودي المحافظ الذي هرب منه. ولكنه يشير، أيضاً، إلى "الحائط" الذي يفصم عالم الخليل عن عالم الحداثة والحرية التي وجدها في القدس.

يجمل الكاتب العبري يهودا برلا هذه الثنائية في كتابات الشامي في تلك الفترة كما يلي:

> "الشامي هو ابن الخليل، حيث تتجلى الحياة العربية إلى العيان ممزوجة بحياة الشارع اليهودي في علاقة لا تجدها في مكان آخر في فلسطين. بإمكانه أن يصف لنا شرائح الوجدان العربي، وكأنه يغرف الزبدة من السمن. في كتاباته تتجلى اللغة العربية، والعادات العربية ونمط الحياة الشعبية في أشكال لا يمكن أن تجدها إلا في الخليل".[٣٤]

بعد اشتباكات العام ١٩٢٩ في الخليل، حين اضطر معظم السكان اليهود إلى مغادرة المدينة، وصل الإحباط عند الشامي إلى ذروة جديدة. اضطر الكاتب أن يترك مدينته مرتين: الأولى في أوائل العشرينيات حين قاده تمرده ضد التقاليد الدينية أن يلتجئ إلى حماية عائلة مسلمة في المدينة (يقال إنها عائلة النتشة). وفي المرة الثانية خلال مذبحة اليهود العام ١٩٢٩ عندما التجأ مؤقتاً في حماية عائلة الماني المحصنة. في كلتا الحالتين عبر الشامي عن يأسه من كونه سجين الغيتو اليهودي (بالمعنى الجسدي والنفسي).[٣٥] وكما كانت عادته عبّر عن هذا الإحباط من خلال شخصنة مأساته، فبدلاً من أن يرجع هذا الوضع إلى طبيعة الصراعات الإثنية – الطائفية في فلسطين، ربطه بقدره المحتوم:

> "كل شيء فقد قيمته بنظري. ما هي أهمية مأساتي. إذا لم أستطع أن أصل إلى هدفي؟ هذا هو سر مأساتي. عندما استرجع شريط حياتي، أكتشف أن كل شيء كان مشوهاً وخاطئاً منذ البداية – بغض النظر إذا كان ذلك نتيجة أخطاء ارتكبتها، أم نتيجة ما هو مقدر لي. لقد أمضيت أسعد ثماني سنوات من حياتي في بلغاريا – ومع ذلك لم أحافظ على ذكرى واحدة تستحق الاستعادة. إن حياتي في القدس، وقبل ذلك في الخليل، بلدة أهلي وطفولتي، وتسع سنوات أخرى في الحضيض – سنوات القتل والبؤس والفقر – كلها واحدة. هنا تجد حياة كلها قذارة ووحل دون أن يكون في قدرتي العمل على تجاوزها". (رسالة إلى داود، ١٩٣٠).[٣٦]

انتقل الشامي إلى طبريا لفترة قصيرة، ثم إلى حيفا مع عائلته، حيث استقر بها إلى وفاته العام ١٩٤٩. إلا أن الخليل بقيت مدينة أحلامه وكوابيسه إلى النهاية. وإليها كان يحلم بالعودة جسدياً ومجازياً. نستطيع أن نستشف ذلك مما كتبه العام ١٩٣٩ آخر سنوات الثورة الكبرى، حين كان يعلم في حيفا في هذه "الرؤيا":

> "المطر ينهمر في الخارج. ثيابي مبتلة وأسناني تصطك من البرد والمياه تتدفق كالأنهار في الشارع من حولي. أنا منهك كلياً وأمشي على غير هدى باحثاً عن ملجأ. فجأة تنفتح الأبواب، ونور موهج يقضي على الظلمة. اسمع موسيقى سماوية تملأني بالبهجة والرضا. أتطلع حولي فأرى طاولة كبيرة ملأى بالطعام من أطايب هذه البلاد، ترتكز إلى السجاد الفاخر والوسادات الحريرية، وعليها يجلس وجهاؤنا الخلايلة [في الأصل "ختايرنا"] بلحاهم البيضاء المسترسلة ووجناتهم

> الحمراء – كل منهم يحمل كأساً من الذهب، يفيض بنبيذ يملأ عطره جو الغرفة. أنا أقف في الباب لبرهة. وفي جو صامت مهيب يفسحوا مجالاً لي، دون أن يقف عزف الموسيقى، أتقدم وأجلس بجانبهم" (رسالة إلى داود من حيفا، ١٩٣٩، أرشيف بلدية القدس).[٣٧]

من اللافت للنظر في هذه الرؤيا/الحلم أن الشامي يصف حضور هذا المجلس المهيب بشكل يجمع في آن واحد سمات مشايخ المسلمين ("لحى بيضاء مسترسلة، ووجنات حمراء") مع سمات وجهاء يهود المدينة ("يحتسون الخمر من كاسات ذهبية") في الإشارة إلى ختايرنا الخلايلة (كتبها بالعربية في أحرف عبرية)– بكلمة جمعهم معاً وكأنهم يهود مسلمون! وحتى نهاية حياته سيطر هاجس واحد على الشامي: أن يكتب عملاً مهماً عن مدينة الخليل وحياة أهلها – التي جسدت في نظره حياة فلسطين ككل. فيها وجد أن مصدر عذاباته هي أيضاً مصدر حبه وأحلامه.

> "سأقول لك شيئاً عن حلمي. الأسبوع الماضي اعتراني القلق ولم أستطع النوم. في يقظتي بدأت أخطط لكتاب عظيم حول الحياة في الخليل. سيحتوي على فصول عدة قد يصل مجموعها إلى ألف صفحة أو أكثر. مرة ثانية أحلم في هذا العمل، ولكن من يدري إذا كنت سأحققه. نعم يا صديقي، الألم غالباً ما يقوينا، ولكنه كثيراً ما يضعفنا ويصادر قدراتنا الإبداعية" (رسالة إلى داود، حيفا ١٩٣٢، أرشيف القدس).[٣٨]

نقمة الآباء

ليس من السهل تصنيف إسحق الشامي ككاتب. تكمن الصعوبة في كونه عربياً يهودياً تمحورت كتاباته حول مواضيع محلية فلسطينية، واستعمل لغة عبرية عثمانية (أو ربما يجب أن نعرفها ببدايات العبرية الحديثة). بدأ الشامي إنتاجه الفكري بمراجعات أدبية وتاريخية، في اللغتين العبرية والعربية. ومن آثاره غير المنشورة المتوفرة لدينا مساهمته عن الروايات التاريخية لجرجي زيدان، ودراسات في الشعر العربي، ودراسة حول أصول المسرح العربي. ويحوي أرشيف بلدية القدس (غير المصنف) مراسلات في اللغة العربية بين الشامي والعديد من معاصريه، بمن فيهم صديقه يهودا برلا.[٣٩] إلا أنه لم نجد أية آثار مطبوعة للشامي باللغة العربية.[٤٠]

من خلال قراءة قصصه القصيرة وروايته الوحيدة – نقمة الآباء – نستطيع القول إن أسلوبه يتسم بالإثنوغرافية المفرطة مع توجه نحو الطبيعية (يذكرنا برواية جاك لندن، "نداء البرية"). تقع أحداث معظم قصصه في مدن وأرياف وبراري الخليل والقدس وأريحا ونابلس، ومعظم أبطال قصصه عرب مسلمون. دفع هذا التأصل في الجذور المحلية الكاتب أنطون شماس إلى هذه الإشارة الفريدة لتميز الشامي على أقرانه: "أضفى الشامي على الأدب العبري الحديث – منذ أكثر من سبعة عقود – نكهة وشرعية فلسطينية محلية لا نجد مثلها منذ ذلك الحين. "نقمة الآباء" هي الرواية الوحيدة في الأدب العبري الحديث التي تقتصر على شخصيات، وخطاب سردي ومشاهد – كلها فلسطينية".[٤١] على الرغم من هذا المديح المستحق من جانب شماس، يواجه قارئ "نقمة الآباء" نزعة مقلقة في التعامل مع الطقوس الدينية والمسيرات الاحتفائية والتجمعات القبلية وكأنها تابلوهات تهدف إلى استشارة رغبات استطلاعية عند المشاهد الخارجي، كأنها لوحة إثنوغرافيا دقيقة التفاصيل ولكنها في النهاية ذات طابع استشراقي.

في حالتين مهمتين يبتعد الشامي عن هذا الخطاب المشهدي وينطلق نحو ذاتية صميمية. الأولى عندما يعالج أسلوب حياة أهل الساحل وطرقهم "الماكرة"، ويقابلهم بحياة أهل الجبل "وطيبتهم الفطرية". هنا نكتشف ولاءات الشامي وانتماءه إلى المجتمع الخليلي، حتى إذا أخذنا بعين الاعتبار نبرته الساخرة:

> "هؤلاء هم أهل الساحل وسفالاتهم – قطعاً سيغفر الأنبياء لهم خطاياهم، ولن يسخطوا على البلاد بسببهم. مجال طويل أمامهم ليضاعفوا جهودهم ويزرعوا أراضيهم، بالإضافة إلى كروم اليهود. فالخواجات اليهود لا يتنازلون حتى لقطف محاصيلهم. يأتون إلى القرية ويعرضون أجوراً عالية لعمل اليوم. أهل الساحل ماكرون ويعرفون من أين تؤكل الكتف".[٤٢]

أما الجبليون فيراهم الشامي بالمقارنة في حالة وئام مع أنفسهم:

> "يترك أهل الجبل بيوتهم ومزارعهم البسيطة باطمئنان في عهدة أطفالهم وشيوخهم وينطلقون للاحتفال بموسم النبي موسى. أسبوع من العمل المضني في هذه الفترة لن تعود عليهم بدخل يذكر. وعندما ينتهي العمل الموسمي لا يبقى إلا القليل على الفلاح أن يفعله. وبعضهم يتسكعون في الحارات حتى إذا كان العمل موجوداً. في الجبل لا يدعى أحد للعمل (في هذه الفترة) وأولئك الذين يبحثون عن العمل في

البلدات المجاورة لا يكسبون ثمن طعامهم أو أجرة ليلة في خان المدينة. وفي الأيام السيئة، عندما تشح النقود وينقض المرابون والمدينون وملتزمو الضرائب على أعناق الفلاحين ويمتصون دماءهم حتى النخاع، حتى قبل أن يحين موعد الحصاد. في هذه الأوقات، أسلم الطرق هو الهروب إلى التلال والانتظار إلى أن تمر العاصفة. المخاتير والمشايخ يعرفون كيف تعالج الأمور في هذه الحالة، ويتخلصون من المقرضين بطريقتهم: "اذهب والله معك، وعد لنا عندما تأتي البركة".[٤٣]

نجد نموذجاً ثانياً في كتابات الشامي يتخلى فيه عن أسلوبه الإثنوغرافي. يقع هذا في مشهد درامي من "نقمة الآباء" حين يصف الكاتب مصير مجموعة من النسوة النابلسيات اللواتي يذهبن لوداع موكب الرجال في موسم النبي موسى في طريقهم إلى مشارف أريحا. ينسج الشامي في هذا المشهد تفاصيل غنية من دبكات الشباب، وسباق الخيل، كخلفية لوضع النسوة البائس – أيهن سيسمح لهن بمرافقة الموكب؟ وأيهن سيضطر للعودة إلى المدينة ؟ في خضم هرج الاحتفال تنطلق معنوياتهن عالياً، فيرفعن نقابهن ويبدأن في الزغردة. ولكن فسحة الانبساط سرعان ما تنتهي:

"انتهى الاحتفال بسرعة، وانتابهن مرة أخرى شعور القهر والاستعباد. وامتدت أمامهن أيام العمل الرمادية المملة التي لا تنتهي، لا تكسرها لحظة نشوة تضيء ظلمتها. مرة أخرى عليهن الانضواء في بيوتهن، ويتحملن مصيرهن بصمت. عليهن أن يتحملن مطالب حمواتهن وكناتهن. وان يستكينن لمراقبة كل تحركاتهن وأن ينقل إلى أزواجهن كل سلوك يأتي عنهن في غيابهن. حزن وبؤس. يعدن إلى بيوتهن بخطوات متعثرة وصمت. وفي مدخل المدينة يتسترن مرة أخرى ويغطين وجوههن ثم يتسللن كالأشباح إلى حاراتهن داخل المدينة".[٤٤]

في هذه الفقرات تتجلى قناعات إسحق الشامي النسوية، ولكنه يظهر أيضاً إلماماً دقيقاً بدور الطقوس والاحتفالات الموسمية والدينية في تفريغ الإحساسات المقموعة لنسوة المدن الفقيرات. ولا شك أن هذه الرؤيا ما كان له أن يستطيع الإشارة إليها دون معرفة صحيحة وتماثل مع مجتمع الخليل التقليدي في مطلع القرن الماضي.

واجهت رواية "نقمة الآباء" تفسيرات متعارضة من الكتاب والنقاد الذين عاصروا إسحق الشامي. كما أنها ما زالت تثير جدلاً واسعاً حول مكانته كرائد طليعي للأدب العبري – العربي في فلسطين. ويقول حنان حيبر[٤٥] أن العامل الحاسم الذي ساهم في تهميش

مكانة الشامي كروائي عبري كان الهجوم المركز الذي وجهه له الناقد يوسف حاييم برينر. وكان الأخير قد صنف الشامي سلباً بأنه ينتمي إلى تيار"قصص أرض إسرائيل".[٤٦] أي بكلام آخر استبعده لأنه يكتب روايات مستمدة مادتها من مواد إثنوغرافية وفلكلورية حول الحياة اليومية لليهود في فلسطين. وربما حول حياة اليهود في بيئتهم المحلية. أما مهمة الأدب العبري الحديث – حسب برينر – فهو أن يتجاوز البعد الإثنوغرافي لصالح تبني قيم إنسانية عالمية تتجسد في تمثيل الواقع المحلي، بهدف اكتشاف "سمات الحياة الداخلية وجوهرها". فشل الشامي في اعتقاد هذا التيار لأنه لم يستطع الهروب من إملاءات بيئته المحلية.

إلا أن هذه "المحلية" هي بالذات التي دعت الناقد عيسى بلاطة أن يثمن أعمال إسحق الشامي، حيث أشار إلى أن أعماله تستعيد أجواء "أيام سابقة بريئة من العداء بين الفلسطينيين العرب والفلسطينيين اليهود" في بداية القرن الماضي، ويميز، أيضاً، أسلوب الشامي المسترسل وغياب أي حس عنده بهوس السرعة في أدبيات الحداثة. ويذكرنا بأن أولئك الباحثين عن الإثارة في قصصه سيعتريهم الملل من أسلوبه، ولكنه سرعان ما يكافئ القارئ من خلال الأجواء التي يخلقها ويغلف أحداث رواياته بالعمق الذي يسبر أغوار شخصياته.[٤٧]

الجدل والخلاف الذي تثيره رواية "نقمة الآباء" في أوساط المحللين الإسرائيليين ما زال مشتعلاً. يقول يوسف زرنيك عن هذا العمل إنه ينقل للقارئ أجواءً معادية للدين وساخرة من "مباركة الآباء، وهي من أقدم وأهم ركائز الصلاة في الدين اليهودي.[٤٨] ويقترح زرنيك أن "الآباء" الذين يشير العنوان إليهم وهم إبراهيم واسحق ويعقوب – وهم أيضاً الآباء المشتركون للمسلمين واليهود الذين يوجد رفاتهم في الحرم الإبراهيمي في الخليل، لا يشكلون بركة للبلاد، بل لعنة أصبحت عبر الأجيال مصدراً للصراع الدموي بين أحفادهم. بكلام آخر، يرى الناقد أن الصراع بين أهل الخليل وأهل نابلس هي تورية أدبية للحرب الدموية بين العرب واليهود.

أما الكاتب والناقد الأدبي حنان حيبر، فلا يشارك زرنيك هذا الموقف. يرى حيبر في قصة شامي نقداً داخلياً للمجتمع العربي من قبل أحد أفراده. إذ بينما تعرض الشامي للضغط لإنتاج أدب عبري ذي "توجهات إنسانية" كما سماه التيار السائد حينذاك، فأنه في الوقت نفس كان عليه أن يقاتل من أجل هويته ككاتب سفاردي شرقي في محيط أوروبي صهيوني. وفي "نقمة الآباء"، كما هو الحال في عدة من قصصه القصيرة ذات الشخصيات والموضوعات العربية الإسلامية، كان على الشامي أن ينتج مراجعة نقدية من وجهة نظر إنسانية للثقافة العربية من داخلها. وينتهي حيبر إلى هذه النتيجة:

"يثابر الشامي على خلق شخصيات في رواياته نكتشف في النهاية أنها على الرغم من كونها أساسية في قصته، فإنها مهتزة وغير مستقرة. وعندما تجابه التناقضات الكامنة في هويتها، نراها تنزع نحو الزوال. الشخصية العربية التي أدخلها الشامي إلى الأدب العبري توصم أعماله قطعاً بأنها كتابات عربية يهودية. ولكنها من ناحية أخرى ترفض العروبة كنمط أدبي ذي استقلال ذاتي. الشامي في النهاية وجد حلاً للتناقض في شخصيته وهويته من خلال استبداع موضوع متحلل".[٤٩]

في قصة "جمعة الأهبل"، أكثر رواياته انتماءً إلى الخليل (وفي رأيي أجمل رواياته) استطاع الشامي أن يَحبك داخل قصته معرفته المستفيضة بالمجتمع الريفي وفي أنماط الفلاحة وحقوق الحيازة في الأراضي، بالإضافة إلى إلمامه العميق بسيكولوجية الرعاة. في هذه الحالة، وبعكس الوضع في قصصه الأخرى ذات الطابع السوسيولوجي، نجح الكاتب في أن يَحبك المادة الإثنوغرافية في ثنايا قصته دون أي اصطناع، ويخرج الكاتب من هذه التجربة كقاص مبدع، يشعر القارئ بأنه قد استحدث نقلة نوعية في حرفته. في "جمعة الأهبل" لا يمجد الشامي نبالة الراعي في وحدته – كما هو الحال في كثير من الأعمال الرومانسية – ولا يركز على اندماجه في طبيعة البرية. وبعكس أعماله السابقة، نراه يبرز قسوة الطبيعة والإنسان (وتحديداً قساوة الأطفال اتجاه الضعفاء وذوي العاهات)، كما يعالج عبثية حياة الفلاحين في هوامش المجتمع الريفي. ولكنه يوازن هذه القسوة بشخصيات أخرى تمتاز بالحنية والعاطفة.

في أحد فصول الرواية يعاكس أطفال البلدة جمعة خلال إحدى نوبات الصرع التي تصيبه، وتدفعه إلى أن يخلع ثيابه ويصرخ فيهم غضباً. أما كبار البلدة، فيرون في جنونه مسّاً من الذات الإلهية:

"كانوا يرون في نوباته منّة مباركة من الله. وكان واضحاً له أن ضوء النبي المستتر قد حط على جمعة في تلك اللحظة. وأن ملاك الرب جبرائيل قد لمسه بعصاه، وأنه امتلأ بالروح السماوية إلى درجة أنه لم يعد بإمكانه أن يتحملها. ففاضت منه واتجهت نحو الشياطين والجن المختبئة وراء الأشجار وبين الصخور، متربصة بالمؤمنين".[٥٠]

وكانت هذه النوبات تصيب نساء القرية أكثر من غيرهن، وتتركهن في حالة تهيج، ذلك أن جنون جمعة كان يتناغم مع مآسيهن:

"تمر رعشات كهربائية في أجسامهن، ويراقبون جمعة المنتفض بأعين محدقة. وكل أنّة تصدر عنه تلقى صدىً في وجدانهن، وتملأ قلوبهن بغبطة حلوة وشَدَه غريب انفتحت ينابيع الشفقة في أنفسهن حتى فاضت دموعهن، حتى أن بعضهن انفعلن إلى درجة أنهن نتفن شعرهن وتمرغن في التراب".[٥١]

كان في جنون جمعة لمسة من العناية الإلهية التي اعترف أهل البلدة بها. ذلك أن "هبله" كان مباركاً ويترك البركة في كل من يتصل به. وفي النهاية يلقى حتفه من رفصة الجحش الذي عالجه جمعة وداواه من جروحه. يموت وحيداً في البرية محاطاً بنعاجه ونجوم المساء، ولم يبقى أحداً لينعاه إلا مسعود كلبه الوفي.

في موت جمعة يحتفل إسحق الشامي بحكمة الناس البسطاء الذين لم تلوثهم عادات المدينة الجشعة، وثقافة أهل الساحل "الفاسدة"، ولاشك أن هذا الموقف الممجد لحياة القرية ونقاوة أهلها ليس فريداً في كتابات هذا الجيل من المؤلفين العرب. نجده مثلاً في أعمال عبد الرحمن الشرقاوي، ولكنها تتسم بميزة مزدوجة في أعمال الشامي: أولاً لأنه كاتب يهودي لم يعالج حياة اليهود حصراً في كتاباته، وثانياً لأن احتفاءه بحياة الفلاحين لم ينزلق إلى مستوى التمجيد العاطفي. فقد موضع هذه الأحداث في إطار طبيعة قاسية يشوبها صراع مستميت من أجل البقاء.

آخر المشرقيين؟

كتب دافيد شاشا في "الأمريكي المسلم" واصفاً أعمال الشامي:

"ربما كان إسحق الشامي آخر اللفانتيين [نتاج شرق المتوسط] بين الكتاب اليهود في الشرق الأوسط. ففيه نجد الحلقة المفقودة بين شخصيات الجنيزة التي كتب عنها جويتين في العصور الوسطى المتأخرة وبين قاهرة نجيب محفوظ. وفي قصصه القصيرة ورواياته يتغلغل في تفاصيل الحياة اليومية للناس العاديين – يهوداً وعرباً – في المشرق العربي. وهي تكشف أسرارهم وأتراحهم بمعرفة وعمق وبساطة في الوقت نفسه".[٥٢]

هذا التقييم الحماسي لأعمال إسحق الشامي يعاني من مشكلة رئيسية اشترك فيها معظم الكتاب المعاصرين الذين "اكتشفوا" الشامي فجأة بعد أن كان كاتباً مغموراً. فهي تموضع حياة المؤلف وأعماله داخل إشكالية الصراع الحالي بين العرب واليهود. من

المشكوك فيه أن الشامي – لو بعث حياً – كان سيغتبط لهذا المديح الملتوي. ذلك أن إسحق الشامي عاش وكتب في حقبة ومكان كان أقرانه وأهله من اليهود فيها عرباً في ثقافتهم ولغتهم – وأحياناً في وعيهم – نجد مثلاً إشارات واضحة لهذا الوجدان في سير ويوميات مؤلفين كتبوا في نهاية الفترة العثمانية مثل خليل سكاكيني، وواصف جوهرية، حيث كانوا يشيرون إلى اليهود المحليين في فلسطين بتعابير مثل "أبناء البلد"، أو "مواطنونا"، أو أحياناً "أولاد العرب".٥٣ وفي جمعية الهلال الأحمر التي تم إنشاؤها العام ١٩١٦ في القدس، نجد العديد من اليهود الشرقيين الذين انضموا إلى وجهاء المدينة من المسلمين والمسيحيين في نشاط مشترك لدعم الدولة العثمانية ضد التحالف الغربي في الحرب الأولى، وكان من ضمنهم نخبة الأرستقراطية السفاردية من عائلات عنتابي، وماني، واليشار.[٥٤]

ترافق غياب إسحق الشامي ككاتب مع هزيمة أية إمكانية لوجود فكر عربي ثقافي في أوساط يهود فلسطين. ذلك أن الوضع هنا كان مخالفاً عما هو في العراق أو مصر، حيث توفر محيط أدبي وفنّي استطاع اليهود المحليون أن يساهموا في إغنائه، وأن يندمجوا فيه. فالمشروع الصهيوني لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين سرعان ما استحوذ على اهتمامات وولاءات الجاليات اليهودية المحلية التي تميزت بسرعة بطغيان المهاجرين الشرق أوروبيين عدداً وتنظيماً. في بداية القرن كان التباين بين المجموعات السفاردية والمجموعات الشرقية (المحلية) ذا أهمية في أوساط الطوائف اليهودية. فمعظم السفارديين، كانوا يتكلمون اللغة اليهودية الأسبانية (اللادينو)، بينما كان الشرقيون (اليمنيون والعراقيون والمغاربة) ينطقون العربية. عامل آخر كان يتعلق بالمكانة الاجتماعية لكل فئة؛ فالنخبة السفاردية حافظت على امتيازات طبقية (وبخاصة في القدس والخليل) وضعتها في مكان مميز بالمقارنة مع بقية اليهود. ولكن بُعَيد الحرب الأولى بدأت هذه الامتيازات بالاضمحلال جزئياً بسبب التزاوج بين السفارديين والشرقيين (كما أوضح اليشار في كتابه)، وجزئياً بسبب إحياء اللغة العبرية. ولكن لا شك بأن ظهور الصهيونية كان العامل الحاسم في هذا التحول؛ فالصهيونية – كحركة ومؤسسات – خلقت نخبة جديدة ممولة ونسقاً جديداً من العلاقات مع الدولة العثمانية، ولاحقاً مع سلطات الانتداب البريطاني التي همشت وقزمت علاقة رؤساء الجاليات اليهود الشرقيين مع السلطة. برزت نتيجة هذا التحول هوة ثقافية واسعة بين المجتمع الأشكنازي الشرق أوروبي المنظم، وبين الأطر التقليدية للجاليات السفاردية، وتم ابتداع تعبير جديد – هو "المزراحيم" – من قبل النخبة الجديدة ليشمل كل أطياف اليهود المحليين والقادمين من المشرق عموماً، بمن فيهم المغاربة، والقراؤون، والسفارديم.

ولكن داخل الحركة العربية الصاعدة في سوريا وفلسطين، برز في البداية اهتمام واضح بتمييز المجموعات اليهودية الأوروبية من غير العثمانيين عن الملة الإسرائيلية المحلية، كما كانت تسمى حينذاك. ففي بيان نشرته مجموعة من المثقفين الفلسطينيين في تشرين الثاني العام ١٩١٨، توجد إشارة واضحة إلى "إمكاننا أن نعيش بوئام مع إخوتنا أعضاء الملة الإسرائيلية – وهم جزء لا يتجزأ من أهالي هذه البلاد مع مساواة تامة في الحقوق والواجبات".[٥٥] ويشير بورات إلى مذكرة أصدرها المجلس السوري العام ١٩١٩، والتي شارك في اجتماعاته مندوب عن يهود فلسطين، وتم فيها إصدار القرارات باسم "جميع عرب سوريا – مسلمين ومسيحيين ويهود".[٥٦] كذلك أصدر المجلس الفلسطيني الأول في شباط من العام ١٩١٩ بياناً معادياً للصهيونية، تم رفض الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، بينما رحب المجلس بأولئك "اليهود في أوساطنا الذين تعربوا والذين عاشوا في وطننا منذ الحقب السابقة للحرب، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا".[٥٧]

معضلة إسحق الشامي تمثلت في محاولته للهروب من محيطه التقليدي والمتدين الذي ولد فيه، دون أن ينقطع عن الروابط الاجتماعية التي نشأ فيها. إلا أن المجتمع الخليلي المسلم الذي نشأ في أحضانه، والذي التجأ إليه في مطلع شبابه من ملاحقة حاخامات الخليل، كان مغلقاً وتقليدياً أيضاً، ولم يتح له البوتقة الفكرية الملائمة التي كان يصبو إليها في تمرده. وعندما وصل إلى مرحلة بلوغه الفكري في القدس في بداية عهد الانتداب، كانت الحركة الوطنية الفلسطينية قد استحوذت على بعد ديني في أيديولوجيتها لم تسمح لمثقف ليبرالي يهودي – كالشامي – أن ينتمي إليها دون أن يشعر بالاغتراب عن نفسه، ربما لأن الشامي لم يكن مناضلاً بطبيعته. أما تبني الحركة الصهيونية للشامي وقبول الأخير المتردد لها، فلم يكن قطعاً يشكل قبولاً لأيديولوجية القومية اليهودية، التي تظهر في كتاباته بشكل مبهم ودخيل.[٥٨] وبالإمكان القول إن صهيونية الشامي كانت في الغالب محاولة منه للانفصام عن يهوديته، وأداة للوصول إلى حلقات الحداثة الفكرية في أوساط أدباء القدس العبريين.

بالإضافة إلى ذلك نستطيع أن نستشف في كتابات إسحق الشامي مشروع البحث عن الجذور. ففيها نجد محاولته للبحث عن هويته في مجتمع عربي متغير أصبح من العسير على اليهودي المحلي أن ينتمي إليه دون أن يحدث ذلك تباعداً بينه وبين محيطه اليهودي. وتقع مأساة الشامي في أن انتفاضة الشارع الوطني ضد الحركة الصهيونية جعلت من أهدافه الأولى تجمعات اليهود المحليين في القدس والخليل. ففي خلال بضع سنوات في أوائل العشرينيات وقعت الاشتباكات الأولى الدموية بين العرب واليهود في صفد ويافا وطبريا، وأخيراً في مذبحة يهود الخليل العام ١٩٢٩.

مع أن هذه الاشتباكات بدأت نتيجة الوعي المتزايد في فلسطين حول الأهداف الاستيطانية لحركة الهجرة اليهودية من أوروبا وكان السبب المباشر هو اقتلاع الفلاحين من أراضيهم منذ العشرينيات ابتداءً من منطقة مرج ابن عامر، وانتقالاً إلى مناطق أخرى في الساحل، فإن غضب جماهير العامة انصب في البداية على أولئك اليهود الذين كان في جوارهم – وبالتالي كان أقرب لهم ثقافة ولغة وتقاليد. في الخليل تحديداً، يبدو من التقارير المواكبة للحدث أن الهجوم على يهود المدينة جاء من مجموعات أتت من القرى المجاورة، وليس من داخل المدينة. ومن المعروف أن وجهاء مدينة الخليل المسلمين قاموا بحماية يهود المدينة.[٥٩]

مع ذلك، فإن هذا التميز في الموقف داخل الشارع العربي، لم يعد فارقاً لشخص مثل إسحق الشامي – الذي كان يهودياً وعربياً في الوقت نفسه. فعلى الرغم من أنه كان يعاني من اغتراب شديد من مجتمعه اليهودي المتدين والقامع، فإنه في لحظة الأزمة والاحتراب الطائفي ارتد إلى التماثل مع أهله – مع "خلايليته" كما كان يسميهم. وأصبحت مأساتهم مأساته بالمعنى المزدوج: لم يكن بمقدوره أن يتخلى عنهم كضحايا، ولا كان باستطاعته أن يتغلب على فقدان الأمل بإمكانية إعادة الوئام لمجتمع انقسم طائفياً نتيجة الاستقطاب القومي الذي دخلت فيه فلسطين، حينذاك، وتحول اليهود فيه من طائفة محلية ذات أفق عروبي، إلى مجموعة هامشية ومشتتة ضمن المجتمع العبري المستحدث.

الهـوامش

[١] معظم المواد الأولية الخاصة بإسحق الشامي موجودة – بشكل غير مصنف – في أرشيف بلدية القدس. وأود أن أعبر عن شكري لابيغال جاكوبسون لتزويدي بنسخ عن هذه الوثائق، وإلى شلومو حسّون لآرائه القيمة عن أحوال الجاليات اليهودية في فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر، وبخاصة إلى الدكتور يوسف زرنيك – حفيد داود الشامي (أخو إسحق الشامي) للمادة الغنية التي زودني بها عن حياة إسحق الشامي وعائلته. كما أشكر الزميل أنطون شماس الذي اقترح استعمال تعبير "عربي يهودي" بدلاً من الصيغة الشائعة "يهودي–عربي" في إشارة إلى اليهود المحليين في فلسطين. والشكر الجزيل إلى الأستاذ هشام نفاع المحرر في جريدة الاتحاد – حيفا، على ترجمته المتقنة لبعض المواد من أرشيف إسحق الشامي في بلدية القدس.

[٢] كمال صليبي. **طائر على سنديانة – مذكرات**، دار الشروق، عمان ٢٠٠٢، صفحات ١٢١–١٢٢ ، ١٢٨.

[٣] يروي صليبي مذكراته عن مراسلات بين أخيه. بهيج وإسحق إلياس زميله اليهودي من بغداد خلال العام ١٩٤٠–١٩٤١، يعبر فيها إلياس عن آراء قومية عربية ملتزمة. في سنوات الخمسينيات هاجر إلياس إلى إسرائيل، وأصبح وكيل وزير الخارجية الإسرائيلية في وزارة موشيه شاريت. المصدر السابق. صفحة ١٢٨.

[٤] نيفيل باربور، **المواقف العربية من الصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى**، جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٦، صفحات ٦٣–٦٥.

[٥] أرنولد باند، مقدمة إسحق الشامي، **روايات من الخليل**، لانكاستر، ٢٠٠٠ صفحة ١٤.

[٦] راجع الهامش رقم ١ حول استعمال "عربي يهودي" بدلاً من "يهودي عربي".

[٧] روبرت كوبر وبرنارد سبولسكي. **لغات القدس**، جامعة أوكسفورد: ١٩٩١، صفحة ٤٩.

[٨] يشمل تعبير "اليهود المحليين" أو "اليهود الوطنيين" اليهود الأشكناز حاملي الجنسية العثمانية والذين كانت لغتهم الأم اللغة الألمانية أو الأيديش.

[٩] حول استعمال يهود المشرق للغة العربية في كتاباتهم الدينية واللاهوتية، راجع نسيم رجوان، "اليهود والعرب: تراثهم الثقافي" في **الدورية الإسرائيلية في الآداب والفنون**، رقم ١٠٥، القدس ١٩٩٧.

[١٠] إيلي اليشار، **الحياة مع اليهود**، لندن، ١٩٨٣، ص ٥٩–٦٠.

[١١] المصدر نفسه، صفحة ١٥–١٦.

[١٢] المصدر نفسه، صفحة ٥١.

[١٣] عمر صالح البرغوثي، مراحل، بيروت ٢٠٠١.

[١٤] دافيد لاندو، "أثر الثقافة الغربية على المجتمع التقليدي في فلسطين في القرن التاسع عشر"، في كتابه **اليهود والعرب والأتراك**، القدس: ١٩٩٣، صفحة ٦٣.

[١٥] إيلي اليشار، المصدر السابق، صفحة ٥٠.

[١٦] راجع كتاب واصف جوهرية **القدس العثمانية**، المجلد الأول، تحرير تماري ونصار، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠٢.

[١٧] اليشار، المصدر السابق، صفحة ٥٦-٥٧.

[١٨] **القدس العثمانية**، ص ٢٠٠-٢٠١.

[١٩] اليشار، صفحة ٥٦.

[٢٠] واصف جوهرية، **القدس العثمانية**، صفحة ٧٤.

[٢١] المصدر نفسه، الملحق رقم ١٢، صفحة ٢٧٣.

[٢٢] يهودا شنهاب، "يهود العالم العربي وحق العودة عند الفلسطينيين"، **المجلة البريطانية للدراسات الشرق أوسطية** (العدد ٢٩، المجلد الأول، ٢٠٠٢) ص ٢٧- ٥٦.

[٢٣] المصدر السابق، راجع أيضاً، أمنون راز كراكوتزكين، "الغربة في السيادة: نحو نقد لمفهوم نفي الشتات في الثقافة الإسرائيلية"، في **النظرية والنقد: منبر إسرائيلي**، العدد ٤ . ١٩٩٣، ص ٢٣-٥٥، الجزء الثاني، عدد ٥، ١٩٩٣، صفحات ١١٣-١٣٢ (كلا المقالتين باللغة العبرية).

[٢٤] المصدر نفسه، ص ١١٥.

[٢٥] المصدر نفسه، ص ١٢٢.

[٢٦] سامي ميخائيل، **فكتوريا**، مكميلان، لندن ١٩٩٥. ظهرت ترجمة عربية محدودة التوزيع، ولكنني لم أستطع الحصول عليها.

[٢٧] مقابلة مع شيري لف آري، "العربي اليهودي الاخير"، **هارتس**، ٢٢ كانون الأول، ٢٠٠٣.

[٢٨] أرنولد باند. "مقدمة إسحق الشامي"، **روايات من الخليل**، لوس أنجلوس ٢٠٠٠، ص ١٢.

[٢٩] معظم المعلومات عن خلفية الشامي مستقاة من تسفيرة أوجين "إسحق الشامي: حياته وأعماله" في مجلة **بيكوروت في بارشاموت**. المجلد ٢١ . ١٩٨٦، جامعة بارايلان؛ ومن مقالة غير منشورة ليوسف زرنيك "اسحاق الشامي: ١٨٨٨- ١٩٤٩".

[٣٠] تسفيرة أوجين، المصدر السابق، صفحة ٣٧.

[٣١] المصدر السابق، صفحة ٣٨.تسفيرة أوجين.

[٣٢] رسالة مؤرخة تشرين الأول ١٩٢٧ من دافيد بن غوريون إلى إسحق الشامي (مطبوعة على الآلة الكاتبة باللغة العبرية)، أرشيف بلدية القدس.

[٣٣] رسالة من إسحق الشامي إلى دافيد ابيتسور، الخليل ١٩٢٧، أرشيف القدس؛ مستمدة من أوجين، صفحة ٤٥.

[٣٤] رسالة من يهودا بورلا إلى دافيد ابيتسور، ٢٢ أيار ١٩٢٤ مقتبسة من مقالة حنان حيبر "إسحق الشامي: البعد الإثني في الصراع المستمر".

[٣٥] يوسف زرنيك، "إسحق الشامي" المقالة غير المنشورة التي سبق ذكرها أعلاه، ومراسلات مع المؤلف.

[٣٦] في أوجين، المصدر السابق.

[٣٧] المصدر نفسه.

[٣٨] المصدر نفسه.

[٣٩] تم تهميش إسحق الشامي مع يهودا بورلا (١٨٨٦– ١٩٦٩) على يد النخبة الأشكنازية في الدوائر الأدبية العبرية في سنوات العشرينيات، حسب زرنيك "إسحق الشامي"، صفحة ٨.

[٤٠] رسالة إلى كاتب هذه المقالة من يوسف زرنيك، ١٢ كانون الثاني ٢٠٠٤.

[٤١] أنطون شماس في كتاب إسحق الشامي **روايات من الخليل**، السابق ذكره – الغلاف الخلفي.

[٤٢] إسحق الشامي."نقمة الآباء" في **روايات من الخليل** السابق ذكره – الغلاف الخلفي

[٤٣] المصدر السابق، صفحة ١١٩.

[٤٤] المصدر السابق، ١٤٤–١٤٥.

[٤٥] جاءت في دراسة حيبر، السابق ذكره، ص ٩.

[٤٦] حنان حيبر، صفحة ٢.

[٤٧] عيسى بلاطة، "الأدب العبري في أعمال إسحق الشامي: اليهود والعرب قبل وعد بلفور"، مجلة **الجديد**، رقم ٣٤، شتاء ٢٠٠١، ص ٢٠–٢١.

[٤٨] المصدر السابق نفسه، ص ٢١.

[٤٩] يوسف زرنيك، **إسحق الشامي**، المقدمة غير المنشورة بعد، تمت الإشارة إليها أعلاه

[٥٠] حنان جيبر، ص ١٠–١١.

[٥١] "جمعة الأهبل"، في **روايات من الخليل**، صفحة ٣١.

[٥٢] المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.

[٥٣] دافيد شاش، **الأمريكي المسلم**، كانون الثاني – شباط ٢٠٠٣.

[٥٤] راجع **يوميات خليل السكاكيني**، المجلد الأول (رام الله، ٢٠٠٣)، وواصف جوهرية، القدس العثمانية، بيروت، ٢٠٠٣.

[٥٥] الجوهرية، المصدر السابق نفسه.

[٥٦] كما جاء الاقتباس في كتاب بورات. **نهوض الحركة العربية الوطنية في فلسطين: ١٩١٨–١٩٢٩**، لندن ١٩٧٤، ص ٦٠–٦١ بالإنجليزي.

[٥٧] المصدر السابق نفسه، ص ٦١.

[٥٨] لم أستطع أن أجد أية آثار عن الفكر اليهودي القومي في أعمال الشامي المنشورة. نعلم من المراسلات

غير المنشورة أن دافيد بن غوريون كان مهتماً بالشامي كخبير في "الشؤون العربية"، ولكنه من غير المعلوم حتى الآن كيف كانت ردود فعل الشامي على هذه الدعوات. وقد علمت من مصادر عائلية (بالدرجة الأولى من مقابلة حفيد داود الشامي) أن إسحق الشامي أصبح مكتئباً بعد حرب ١٩٤٨ نتيجة الحرب، وبخاصة على مصير اللاجئين العرب. ومن المفارقة أن ابنة عمه كانت تزوجت عربياً مسلماً من حيفا وأصبحت لاجئة في الأردن خلال الحرب، ثم اختفت آثارها.

[٥٩] توجد مصادر عدة عن أحداث ١٩٢٩ في الخليل، معظمها يهودي. أغلب هذه المصادر اليهودية أبرزت الظروف المحلية لاشتباكات الخليل، بينما أبرزت المصادر العربية الإطار الفلسطيني الأوسع. راجع مثلاً عجاج نويهض (أدناه)، حيث يربط الكاتب بين هذه الأحداث وبين المواجهة الدامية بين الحركة الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية في جميع أنحاء البلاد. راجع، أيضاً، تيري ليفنه، "يوميات الخليل" في **هارتس** ٩ تموز ١٩٩٩ في المكتبة اليهودية، موقع:

http://www.jewishlibrary

راجع، أيضاً، عجاج نويهض، "ماذا حدث في الخليل؟" في مذكراته: **ستون عاماً مع القافلة العربية**، دار الاستقلال، بيروت ١٩٨٣، ص ١٤٨–١٤٩.

منشورات مواطن

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟
فصل السلطات
سيادة القانون
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
حرية التعبير
عملية التشريع
المحاسبة والمساءلة
الحريات المدنية
التعددية والتسامح
الثقافة السياسية
العمل النقابي
الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول
حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان
رزق شقير
الدولة والديمقراطية
جميل هلال
الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي
سيادة القانون
اسامة حلبي
حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام
الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين
الدستور الذي نريد لفلسطين
وليم نصار
طروحات عن النهضة المعاقة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد
لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة
في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد
ما بعد الاجتياح :في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة
المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم
الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي
الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩
اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات
الخطاب السياسي المتبلور ودراسات اخرى
عزمي بشارة
أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥
المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون
الديمقراطية الفلسطينية
موسى بديريي واخرون
المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون
الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون

سلسلة اوراق بحثية

دراسات إعلامية
تحرير: سميح شبيب
الثقافة السياسية الفلسطينية
باسم الزبيدي
العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي
ملتون فيسك
الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤
سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة
المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خول الشخشير
التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي
التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض
النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر
البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة دراسات وأبحاث

الجبل ضد البحر
سليم تماري
من يهودية الدولة حتى شارون
عـزمي بشـارة
التربية الديمقراطية: تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهـر الحشـوة
حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ١٩٦٧-٢٠٠٠
عمر عساف
اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة
جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨
فيصل حوراني
القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري
هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي
تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال
الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية
عماد غياظة
دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول
النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧
المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول
النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال
ما بعد اوسلو: حقائق جديدة
تحرير: جورج جقمان
ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨
اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦
العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب
رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي
مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة
حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة التجربة الفلسطينية

أحلام بالحرية
عائشة عودة
الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني
أوراق شاهد على حرب
زهير الجزائري
البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة تقارير دورية

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
أحمد مجدلاني، طالب عوض
نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال،عزمي الشعيبي وآخرون
الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات