

تأويلية المشي في "سرحات فلسطينية": من الفعل إلى الدلالة

Interpretation of Walking in 'Palestinian Walks': From Action to Significance

د. أحمد خولي*

Dr. Ahmed Khouli

قسم اللغة العربية وأساليب تدريسها، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ahmed.khouli@najah.edu

Department of Arabic Language and Teaching Methods, College of Humanities and Educational Sciences, An-Najah National University, Nablus, Palestine

تاريخ الاستلام: 2023/10/21 تاريخ القبول: 2024/02/22 تاريخ النشر: 2024/03/04

ملخص البحث:

Abstract:

This study seeks to explore the interpretations of walking in the book "Palestinian Walks" by the Palestinian author Raja Shehadeh. It considers walking as an act that transcends the boundaries of pure physiological activity to become a generative source of ideas and a productive act of meaning. Within this framework, the study establishes a conceptual framework that distinguishes between what walking signifies, meaning that it goes beyond the act of walking in the Palestinian hills to convey the author's conception of the Israeli-Palestinian conflict, and what it structures, meaning that it structures the imaginative space for communication in the author's mind.

The study arrives at several conclusions, demonstrating that personal experience has a decisive impact on generating meaning from the action. The ultimate signification derived from Shehadeh's act of walking is political reality.

Keywords: Interpretation; Palestinian Walks; Raja Shehadeh; Walking.

تحاول الدراسة استكشاف تأويلات المشي في كتاب "سرحات فلسطينية" للكاتب الفلسطيني رجا شحادة، فتتطرق إلى المشي فعلاً يتجاوز حدود النشاط الفيسيولوجي البحث ليصبح عملاً مولّداً للأفكار، وفعلاً منتجاً للمعاني. وفي هذا الإطار، تُقيم الدراسة إطار عملٍ يميّز بين ما يكون عليه المشي فعلاً مؤوّلاً، أي أن يتجاوز فعل المشي في التلال الفلسطينية الإحالة على نفسه إلى التعبير عن تصوّر الكاتب للصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وفعلاً مؤوّلاً، أي أن يُننّي فعل المشي المجال التصوّري للتواصل في ذهن الكاتب.

تخلص الدراسة إلى نتائج عدّة، أظهرها أن للخبرة الشخصية أثراً حاسماً في توليد الدلالة من الفعل، فالاختلاف في الخبرات سيؤدّي، حتماً، إلى الاختلاف في بناء التصورات، وأنّ الدلالة النهائية المتولّدة من فعل مشي شحادة هي الواقعية السياسية، بنحو يمثّل فيه المشي الواقعية السياسية بالنسبة لديه، وأنّ شحادة يقدّم المشي على أنه إعداد لإمكانية بديلة، حيث يعتقد أنّ المهمة العلاجية الحيوية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي هي المشي في التلال الفلسطينية لاستكشاف الاحتمالات البديلة، وليس تحديدها.

الكلمات المفتاحية: تأويل؛ رجا شحادة؛ سرحات فلسطينية؛ المشي.

مقدمة:

يمتاز الإنسان من باقي الرئيسات بقدرته على توليد الدلالة من الفعل؛ عبر نقله الأخير من العالم الحسي المباشر الذي يحيل على نفسه، إلى العالم التصوري الذي يجعل الفعل يحيل على غيره. وإن كانت تلك القدرة مرتبطة بـ"فكرة البناء الإدراكي للعالم باعتبارها إسناد معنى لموضوع بشكل دائم"⁽¹⁾؛ فإن التدقيق فيها يُقيم تمييزاً بين ممارستين داخلياً: تتعلّق الأولى بالقصد، أو المحتوى التعبيري الذي نحاول دائماً أن نسنده إلى الفعل، كأن نُسند التهديد إلى إيماء اليد، والإعجاب إلى حركة العين، والثقة إلى طريقة المشي، والحزن إلى ملامح الوجه، إلخ. أما الثانية، فتتصل بكوننا بُنَيْن (Structuration) تصوّرانا الذهنية بالاستناد إلى الفعل الذي نحققه بوساطة أجسادنا، فنتصوّر الحبّ رحلةً، والجدال حرباً، والتواصل إرسالاً، والرّفاه ثروةً، إلخ. وبمزيد من التدقيق؛ فتتصل الممارسة الأولى بفكرة الجسد نسقاً تواصليةً، وأننا من خلال استعملاتنا الإيحائية، نصيّرُه سنداً ثقافياً لإنتاج المعنى، ف"لا نقرأ الحركة، ولا نقرأ الإيماء، ولا نقرأ ترابط هذه الحركات وهذه الإيماءات، ولكننا نقرأ فقط النصوص المتولّدة عن هذه الحركات"⁽²⁾. ومن ثمّ؛ يتجاوز الجسد نفسه فسيولوجياً، ليكون جسداً تعبيرياً، ف"ما ندركه عند تمييز المحتوى التعبيري، ليس الفسيولوجيا: الميزات الفيزيائية كما تمّ التقاطها بواسطة التصنيف العلمي، بل دراسة تأويل الملامح (Physiognomy): الوجه أو الشكل كمؤشّر للشخصية"⁽³⁾.

وإن كانت الممارسة الأولى تجعل الفعل مؤوّلاً؛ حيث يكون موضوعاً للتعرف إلى القصد؛ فإنّ الممارسة الثانية تجعل الفعل مؤوّلاً؛ حيث يُبنّى الفعل مجالا تصورياً مجرداً ويؤوّله. وفي إطار تلك الممارسة، نفترض مع لايكوف وجونسون أنّ التصوّرات المجردة استعارية بشكل كبير، فأُنْ نفكر، مثلاً، في مجال مجرد (وليكن الحبّ) انطلاقاً من مجال فعل (وليكن المشي) يعني أنّنا نفكر بصورة استعارية، فتكون الاستعارات التصورية عبارة عن نسخ (mappings) عبر مجالات تصوّرية بُنَيْن تفكيرنا وتجربتنا ولغتنا اليومية⁽⁴⁾. فيصِفُ المحبّ لمحبه علاقتهما: "لقد أرهقنا المسير"، أو "لقد كان طريقاً طويلاً وعراً"، إلخ. وعليه؛ فإنّ الممارسة الثانية تتصلّ بفكرة التواصل نسقاً مجسّداً (Embodied)، فقيام المعنى وفهمه عند البشر يعتمد على خصائصهم، بما يتضمّن ذلك "امتلاك أجساد، وقدرات فطرية، وطريقة في "الاشتغال" باعتبارهم جزءاً من عالم واقعي وحقيقي"⁽⁵⁾. وبذلك؛ نفترض مع لايكوف وجونسون مرة أخرى أنّ الذهن متجسّد أصلاً، وأنّ العقل ليس متحرراً من الجسد، بل إنّهُ ينشأ من طبيعة أدمغتنا وأجسادنا، ومن تجربتنا الجسدية⁽⁶⁾. وبما أنّ اللغة هي الوسيلة المثلى للتعبير عن تفكيرنا؛ فإنّ لها، بالمثل، الأساس نفسه الذي ينهض عليه التفكير والتواصل، وأعني بذلك الجسد والفعل الذي ينتجه، ف"من سمة لغتنا أنّ الأساس الذي تنشأ عليه يكمن في طرق العيش الثابتة، وطرق الفعل المنتظمة"⁽⁷⁾.

من بين كل الأفعال الفيزيائية التي ننتجها بوساطة أجسادنا، سنركّزُ في هذه الدراسة، على فعل المشي، مؤوّلاً (أنّ يتجاوز المشي الإحالة على نفسه لتوليد مقاصد منه كالاعتراض مثلاً) ومؤوّلاً (أنّ يُبنّى المشي تصوّرات التواصل كالشرود مثلاً).

يتجاوزُ المشي حدودَ النشاط الفيسيولوجيّ البحت ليصبح عملاً مولّداً للأفكار، وفعلًا منتجاً للمعاني؛ فإذا نظرنا للمشّي من منظور فيسيولوجي؛ فسنعده عملاً رتيباً رتابةً شديدة، فسرديات المشي التي نطالعها -

كسرحات فلسطينية موضوع هذه الدراسة- لا يمكنها أن تستقيم من دون الحوادث التي تقع، واللقاءات التي تنشأ، ووصف المعاناة، إلخ. إنّ تلك الحوادث ما تأخذ عددا من الصفحات في سرديات المشي أكثر من المسافات نفسها. ومن هنا؛ يظهر أنّ الحدث لا ينتهي إلى المشي أبدا، بل هو ما يحول دونه، أي ينقله من نشاط فيسيولوجي إلى نشاط فكريّ غرضه توليد المعنى. فالمشي، بحدّ ذاته، رتابة، إنّه دائما أن نضع قدما أمام الأخرى، لكن يكمن سرّ هذه الرتابة بأنّها علاجٌ للملل، فإن كان الملل هو سكون الجسد عند مواجهة فراغ التفكير؛ فإنّ تكرار المشي يقتل الملل لأنه لم يعد بإمكانه أن يتغذى على إرهاق الجسم، وفي غمرة المشي، هناك دائما ما يجب القيام به، أو بالأحرى، لا يوجد شيء آخر يمكننا القيام به لأننا بصدد المشي، إنّ هذا الالتزام بالترتيب للجسد يحزّر الفكر، فعندما نمشي، يصنع العقل ديناميّته من خلال الجهد المستمرّ والتلقائيّ للجسد واستعداده. عندئذٍ؛ يمكن أن تأتي الأفكار وتنبثق وتنشأ⁽⁸⁾.

ومن هنا؛ نجد المشي قد اقترن اقترانا وثيقا بحقول توليد المعنى في الفكر الإنسانيّ، كالفلسفة، والشعر، والتصوّف، إلخ. فاحتفظ التاريخ بأسماء لفلاسفة، وشعراء لم يكتفوا باتّخاذ المشي ممارسةً يوميةً فحسب، وإنما جعلوه موضوعا لتفكيرهم، بدءا من فلاسفة اليونان، كالمشائين، والرواقيين، والأبيقوريّين، والكلبيّين؛ فمثلا، كان أن اكتسب أرسطو من ممارسة المشي لقبه الشهير (المشّاء Peripatetikos)، فكانت رجلاه نحيلتين، وكان يجلس حالمًا يصبح عدد تلاميذه كبيرًا⁽⁹⁾. أمّا الفلسفة الكلبيّة التي ارتبطت بحالة المشّاء بعيدا من مظاهر التّيه؛ فكان فلاسفتها "يهيمون على وجوههم، متجوّلين، متسكّعين في الشوارع دائما، مثل الكلاب، دائما يتسكّعون على قارعة الطريق، من مدينة إلى مدينة، من ساحة عامّة إلى أخرى"⁽¹⁰⁾.

وفي العصور الحديثة، نطالع أسماء لفلاسفة كانوا مشائين كبارا: جان جاك روسو، إيمانويل كانط، فريدريك نيتشه، هنري ثورو، إلخ. فيؤكّد روسو أنّه لا يستطيع التفكير، فعلا، والتأليف وإلهام نفسه إلّا وهو يمشي. يقول في اعترافاته: "لم أكن قط أكثر تفكيرا، وأجود كيانا، وأنبض حياة، ولم أكن قطّ أنا إيتاي إلّا وأنا أمشي على قدّمي وحيدا في أسفاري. للمشي ما يُنعش أفكاري فيبعثها، حتى ليكاد يتعذّر عليّ التفكير عندما أبقى في مكاني، فلا بدّ لجسدي أن يتحرّك حتى يُحرّك ذهني"⁽¹¹⁾.

فالجسد، بالنسبة لروسو، محرّك التفكير وباعثه، ومن هنا؛ ليس الوعي، الذي لكائن بشريّ، أن يكون بدءا جذريّا على طريقة الكوجيتو الديكارتّي الذي يُعفي، بضربة عصا سحرية، الفرد البيولوجي والتاريخي من الجاذبيّة⁽¹²⁾.

أمّا نيتشه، فشأنه شأن روسو، من حيث ارتباط التفكير لديه بالمشي، فهو يشير في كثير من كتاباته إلى أنّ المشي في الهواء الطلق يشبه العنصر المكوّن لأعماله، لدرجة يدعو معها إلى عدم الإيمان بأيّ فكرة ما لم تتشكّل في الهواء الطلق، وفي إطار المشي. يقول: "أن تظلّ جالسا أقلّ ما يمكن؛ ولّا تؤمن بأيّ فكرة لو تولّد في الهواء الطلق، وفي إطار حرّية الحركة- ولا بأدنى فكرة لم تحفّ بها العضلات أيضا. كلّ الأحكام المُسبّقة تأتي من السرير- أن تكون خاملا (أكبر ذلك) تلك هي الخطيئة الحقيقيّة المرتكبة بحقّ الروح"⁽¹³⁾.

ومما لا شكّ فيه أنّنا "عندما نربط الفكر بالمشي، فلا يعني ذلك أنّ نشاطنا الذهنيّ يغدو أكثر قدرة على حلّ المعضلات الكبرى، وإنما أنّ المشي يجعلنا نشعر بامتدادنا، فكرا وجسدا، في الكون بأكمله، فنعود لنلتحم بالطبيعة من جديد، ونتفاعل معها ومع ذواتنا على نحو مغاير"⁽¹⁴⁾.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ المشي لدى نيتشه ليس كما هي الحال عند إيمانويل كانط، أي ما يروّج النفس بعد العمل، وذلك الحد الأدنى من النقاهاة التي تسمح للجسم بالتعافي من الجلوس والانحناء. بالنسبة إلى نيتشه، فإنّ المشي شرط للعمل، وليس رغبة في ترويح النفس بعد العمل، إنّه عنصره المكوّن⁽¹⁵⁾.

أمّا ثورو، فلا يشكّل المشي لديه مسألة حقيقة فقط، وإنما هو مسألة واقع كذلك، المشي هو القيام بتجربة الواقع. ولا يعني الواقع هنا من حيث هو مظهر خارجيّ ماديّ، وإنّما واقع ما يصمد، حيث يجعل المشي من كل خطوة اختباراً لصلابة الأرض. يقول: "فلنستقرّ، نعمل ونُفجّم أقدامنا في طين الرأي، والتحيّز، والتقليد، والوهم، والمظهر، ذلك الطغي المغطيّ للكرة الأرضيّة، عبر باريس ولندن، عبر نيويورك وبوسطن وكونكورد، عبر الكنيسة والدولة، عبر الشعر والفلسفة والدين إلى أن نصل إلى القاع والأحجار الصلبة في المكان السليم، وهو ما نسمّيه 'الحقيقة'"⁽¹⁶⁾.

فالحقيقة، حسب ثورو، لا يمكن بلوغها إلّا عبر المشي، فلا نكتب إلّا امتداداً لتجربتنا، ولهذه الخطوات القويّة، ومن ثمّ؛ يتحرّر الفكر من الشوائب؛ فلا يبقى فيه إلّا ما هو صلب. تأسيساً على ما تقدم؛ نحاول في هذه الدراسة استكشاف المشي في كتاب "سرحات فلسطينيّة" للكاتب الفلسطينيّ رجا شحادة، وتجاوزّه لما يكون عليه فعلاً مؤوّلاً، وأقصد بذلك أن يتجاوز فعل المشي (السرحة) في التلال الفلسطينيّة الإحالة على نفسه إلى التعبير عن تصوّر الكاتب للصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ، وفعلاً مؤوّلاً، وأعني به أن يُبَيّن فعل المشي (السرحة) المجال التصرّويّ للتواصل في ذهن الكاتب.

1- سرحات فلسطينيّة؛ المشي وتأويلاته:

تكشف القراءة الأولى لعنوان الكتاب "سرحات فلسطينيّة" أنّه يحيل على النزّهات الفعلية التي مارسها الكاتب في تلال فلسطين. فهو ينصّ على ذلك، صراحة، في مقدّمة كتابه بقوله: "وتمتدّ النزّهات الستة في هذا الكتاب على مدى سبعة وعشرين عاماً... وهي رحلة تبدأ عام 1978 وتنتهي عام 2007"⁽¹⁷⁾. غير أنّ القراءة الفاحصة لمن الكتاب تُعطي العنوان بُعداً تأويليّاً أكثر عمقاً. ومن هنا؛ نفترض، في هذه الدراسة، أنّ العنوان يحيل على ثلاث سرحات في آن واحدٍ، واحدة منها حقيقية، أمّا الأخريّان، فاستعاريتان تُبَيّنُهُما الأولى. وبتفصيل أكثر، فإنّ الأولى سرحات جسديّة محضّة، وهي النزّهات الستة التي سبق أن أشرنا إليها، والثانية مُجَسّدنة (استعارية)، تتمثّل في فعل كتابة السرحات، أمّا الثالثة، فمُجَسّدنة كذلك، وهي السرحات الذهنيّة التي كانت تدور في ذهن الكاتب في أثناء النزّهات، فدوّنها وهو ينقل للقارئ المشهد الطبيعيّ الذي يصفه. أمّا ما يتعلّق باستعارة الكتابة بوصفها سرحة؛ فذلك ما نصّ عليه المؤلّف في مقدّمة كتابه بقوله: "أثناء تألّفي هذا الكتاب، أدركت أنّ الكتابة ذاتها كانت الرحلة السابعة، فلم أكن أدرك وجهتي في رحلتي هذه أو خاتمتها"⁽¹⁸⁾. فإنّ كانت الرحلات البدنيّة التي خاضها المؤلّف في تلال فلسطين ستّة؛ فإنّ الكتابة – من منظور استعاريّ- تُضاف لتلكم الرحلات، فيغدو مجموعها سبعة.

ومن البداهة القول: لولا الرحلة السابعة الكتابيّة/ الاستعاريّة، لما أمكن القارئ الاطّلاع على الرحلات الستة الفعلية/ البدنيّة؛ فالكتابة فعل تسجيل (Inscription) يحفظ ما يمكن أن يزول إلى الأبد، فلا يكفي خوض التجربة البدنيّة المباشرة ليكون الآخرون شاهدين عليها لاحقاً، بل إنّ الآخرين/ القراء لا يشهدون لاحقاً إلّا ما جرى توثيقه بالكتابة، فلا يكتسب الواقع لديهم صفة الواقعيّة ما لم يكن مكتوباً. ولعلّ شحادة كان على

وعى، في أثناء تأليفه الكتاب، بوظيفة الكتابة المشار إليها سلفاً. يقول: "وعندما أحاول تسجيل ما كانت هذه البلاد عليه قبل وقوع هذه الفاجعة، فإنني أمل أن أحفظ على الأقلّ بالكلمات ما فقدناه للأبد"⁽¹⁹⁾. وإن كان تأويلنا للسرحات بالدلالة الأولى والثانية يستند إلى ما ينصّ عليه شحادة صراحة في المقدمة؛ فإنّ السرحات، بالدلالة الاستعارية الثالثة – أي بما هي سرحات ذهنية – يحتاج إلى جهد تأويلي مضاعف، يبحث في النصّ عن قرائن لغوية تدعمه.

تطالعنا أولى القرائن في الفصل الأول من الكتاب، حيث يفتتحه الكاتب بشرح لما تعنيه لفظة "سرحة" في الدارجة الفلسطينية، فهي تحيل على الرحلات التي ينطلق فيها الإنسان إلى الطبيعة، وهي دلالة مُشتقة ممّا يدلّ عليه الجذر "سَرَحَ" في العربية المعيار، فيوردُ صاحب اللسان: "يُقال: سَرَحْتُ الماشية أي أخرجتها بالغداة إلى المرعى... وسَرَحْتُ فلاناً إلى موضع كذا إذا أرسلته"⁽²⁰⁾. وكما يذكر شحادة، فإنّ لفظة "سرحة" هي "اشتقاق عامي للكلمة الفصحى. فالرجل الذي يخرج في سرحة، يتجوّل بلا هدف أو غاية، ولا يقيده زمان أو مكان، بل يذهب حيث تقوده روحه للحصول على غذاء لها، ولتجديد شبابه"⁽²¹⁾.

وإن كانت "السرحة"، بالدلالة المعجمية، لفظة تحيل على ما تقدّم ذكره؛ فإنّ لها في الدارجة الفلسطينية استعمالاً استعارياً يُنقل فيه اللفظ من الإحالة على الحَرْفِي/ البدنيّ لِيُبَيِّنَ مجالا تصوّرياً آخر، ونعني به "شُرود الذهن". ومن هنا؛ نجد تعابير استعارية شائعة في الدارجة الفلسطينية، تصف شرود ذهن المخاطب في أثناء العملية التواصلية، من قبيل: "سرح فلان"، "فلان سرح عنا"، "فلان سارح"، "وين سرحت؟"، إلخ، وهي إذ تحيل على شرود الذهن، وانفصال صاحبه عن الواقع الذي يكون فيه.

لقد كان ذهن شحادة "يسرح" كثيراً في أثناء سرحاته بنحو ينفصل فيه عن الاستمتاع بجمال المشهد الطبيعيّ الذي يشاهده. يقول في السرحة الثالثة "البوّابات الوهميّة"، التي كانت نزهة في منطقة البحر الميت، رافقته فيها زوجته بيبي، وسلمى حسن: "وشردّ ذهني في الخطّة الرئيسيّة، كما أفعل دائماً للأسف في لحظات استمتاعي بجمال الطبيعة، فقد كانت إسرائيل قد خطّطت لتوطين 80000 من اليهود الإسرائيليّين في المنطقة الوسطى من الضفة الغربيّة بحلول عام 1986"⁽²²⁾.

تعدّ العبارة التي بدأ فيها شحادة اقتباسه السابق "وشردّ ذهني" تفصيلاً للتركيب الاستعاريّ "سرحتُ" في الدارجة الفلسطينية. وكما يتّضح من الاقتباس أعلاه؛ فإنّ شحادة مشغول بما تتعرّض له تلال فلسطين من عملية استعمار استيطانيّ ممنهجة تمارسها إسرائيل في أراضي فلسطين المحتلة، بما في ذلك تدمير الطبيعة الفلسطينيّة، وتسوية تلالها، وتغيير معالمها، وشقّ الطرقات فيها، وبناء المستوطنات على مرتفعاتها، إلخ. ولعلّ ذلك ما يحدّد تأويل العنوان الفرعيّ للكتاب: "لمحات من مشهد مآله الزوال Notes On A Vanishing Landscape".

وإن عبّر شحادة بمقدمة كتابه بأنّ "للتجوّل – دون خوف من التعرّض لمضايقات، ودون تشتيت للانتباه بالكوارث السياسيّة والطبيعة المحدقة بالمكان- متعة خاصّة"⁽²³⁾؛ فإنّ ما تفتقد إليه سرحاته الفلسطينيّة هو تلك المتعة التي أسف في اقتباسه على انشغاله عنها (أو سرحانه عنها). فالمؤلف – كما يبدو في سرحاته- مشغول بكارثة سياسيّة تضع المشهد الطبيعيّ الفلسطينيّ على وشك الزوال، ونعني بتلك الكارثة التوسّع الاستعماريّ الاستيطانيّ لإسرائيل في أراضي فلسطين المحتلة، الذي يؤدي إلى انكماش العالم الفلسطينيّ/

فضاء المستعمر، بسبب توسع العالم الإسرائيلي/ فضاء المستعمر عبر بناء المستوطنات على التلال الفلسطينية.

فالمؤلف - بالإضافة إلى ما أوردناه سابقا- يذكر في غير سياق في كتابه أن الكارثة السياسية المحدقة في المكان تجعله "شارد الذهن" عن الاستمتاع بجماله. يقول في السرحة الخامسة "كيف تغلبت على محنتك؟"، التي كانت نزهة في مناطق الجانية، ورأس كركر ودير عمار، رافقه فيها صديقة مصطفى البرغوثي: "وظلت لوقت طويل آثار تغيير قوانين الأراضي المتعلقة بهذه التلال تطفئ على تفكيري، وتحول دون استمتاعي بهذه التلال"⁽²⁴⁾. ويقصد بقوانين الأراضي تلك، القوانين التي أخذت إسرائيل بسنّها منذ احتلالها الضفة الغربية 1967، والمتعلقة بملكية الأراضي الفلسطينية فيها. وإن كانت سرحدات شحادة، كما يبدو، قانونية؛ فلأنه مختصّ بالقانون، أمضى ردحا من حياته في سبيل الدفاع عن ملكية الأراضي للفلسطينيين. أو كما يعبر عن ذلك بقوله في السرحة الثالثة "البوابات الوهمية": "وقد درست طوال خمس وعشرين سنة اللغة القانونية الإسرائيلية المهيمنة في الضفة الغربية، وقمت بمراقبة اتساع الدولة الإسرائيلية داخل الأراضي المحتلة من خلال الاستيلاء على الأراضي وتسجيلها بدائرة الأراضي الإسرائيلية، وتحديد المناطق الواسعة بأنها مجالس إسرائيلية إقليمية ومن ثم ضمها إلى إسرائيل، وكيفية تغيير المخططات، وكيف انضمت كل منطقة تلو الأخرى إلى إسرائيل، لتبقى بلداتنا وقرانا وكأنها جزر داخل تلك الامتدادات الإسرائيلية"⁽²⁵⁾.

تأسيساً على ما تقدّم؛ يتضح أنّ السرحات، بالدلالة الاستعارية الثالثة، ما كانت لتظهر لولا الكارثة السياسية التي يعاينها المؤلف في الطبيعة الفلسطينية. ولعلّ ما يتّضح لقارئ "سرحات فلسطينية" أنّ سرحات المؤلف الذهنية تقطعه دائما عن استكمال مطالعة المشهد الطبيعي، ويبدو أنّ ذلك القطع عن المشهد قد تعمّد المؤلف إظهاره في الكتابة ليبين للقارئ حجم الكارثة التي يُعاينها، وتشغل حيزاً من تفكيره وآلامه كذلك. فتجده يعبر عن ذلك بقوله في سرحته الأولى "حارس التلال الغائب"، التي كانت نزهة مسارها من رام الله إلى حراشة: "إلا أنّ الألم المستمرّ الناجم عن إخفاقات هذا الصراع يتحوّل مع مرور الزمن إلى ألم يشارك فيه العرب واليهود ومحبو الطبيعة في كلّ أرجاء العالم. وإنّ الجميع لخليقون بأنّ يشعروا بعميق الأسى، كما أشعر أنا، من التدمير المستمرّ لهذه الأرض ذات الجمال الخلّاب"⁽²⁶⁾.

إنّ تجريم شحادة للفعل الاستعماريّ الاستيطانيّ الذي تمارسه إسرائيل في المشهد الطبيعيّ الفلسطينيّ ليرجع - بالدرجة الأولى- إلى الدمار الذي يلحقه ذلكم الفعل في جغرافيا عمرها آلاف السنوات. ومن ثمّ؛ لا يقدّم شحادة نقدّه للاستيطان بدوافع وطنية ضيقة، أي كون المستوطنات تقضي على فكرة المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ فحسب، بل بدافع أنسّي يبحث فيه عن العلاقة الأصلية والمتناغمة بين الإنسان والطبيعة، وهي العلاقة التي تتشكّل رؤيتها وفلسفتها في شخصيّة أبي أمين، ابن عمّ جدّ المؤلف، والذي لقّبه بحارس التلال الغائب الحاضر. فلم يكن أبو أمين يأبه كثيراً للسياسة، كان منشغلاً بشؤونه الخاصة، غافلاً عن العالم من حوله، يعمل في زراعة بستانه، يخرج إلى التلال فينسى جميع مشكلاته، يعيش بين أحضانها، وينجز مشروعاته فيها، وهو واثق بأنه أسعد إنسان في العالم"⁽²⁷⁾.

فارتباط أبي أمين بأرضه لم يتشكّل بالمفهوم السياسي للكلمة، بل بالعلاقة الأنسبية المتناغمة بينه وبين الطبيعة، حيث يعتقد ببساطة تامة أنّ "حياته بدأت وستنتهي هناك، حيث لم يلتق باليهود أبدا... هذا هو موطنه حيث ينتهي، وحيث سيبقى إلى يوم يلقي فيه ربه. كان هذا هو عالمه، وهو العالم الذي يفضلّه على أيّ عالم آخر"⁽²⁸⁾.

وعلى أيّ حال؛ فإنّ كانت السرحات الثلاث، التي قدّمناها تأويلا للعنوان، تختلف في الشكل الذي تتجلّى فيه - حيث الأولى تتجلّى بدنيًا، والثانية كتابيًا، والثالثة ذهنيًا- فإنّ العنوان يعود ليجمعها بصفة واحدة "فلسطينية"؛ فالسرحات فلسطينية بالدلالة الأولى؛ لأنّ "شهادة- المشاء" الذي يمارس نشاطه البدنيّ فلسطينيّ الجنسية، وهي فلسطينية بالدلالة الثانية؛ لأنّ "شهادة- الكاتب" ينقل المشهد للقارئ من وجهة نظر فلسطينية. ولنشدّد على صيغة التنكير في العنوان، فهي "فلسطينية" وليست "الفلسطينية"؛ فكتابة شهادة - كما سنبيّن لاحقًا- ليست سوى وجهة نظر فلسطينية واحدة أمام وجّهات نظر فلسطينية متباينة في رؤية المشهد الذي هو على وشك الزوال. أخيرًا، فالسرحات فلسطينية بالدلالة الثالثة؛ لأنّ "شهادة- الشارد ذهنيًا" يعبر عن شرود ذهن الفلسطينيّ بما ستؤول إليه طبيعة فلسطين الخلاّبة، وهو يشاهد الكارثة السياسية الاستيطانية المحدقة بها.

وقبل أن نستكشف المشي في "سرحات فلسطينية"، وهو يتجاوز النشاط الفيسيولوجي لتوليد الدلالة منه؛ تجدر الإشارة إلى أنّ فعل التوليد ذاك يتأسس على الخبرة الشخصية للمؤلف؛ ف"سرحات فلسطينية" هي سردية ذاتية تعبر عن خبرة شهادة الذي انهمك على مدى سبعة وعشرين عامًا بمعاينة الاستعمار الاستيطانيّ الإسرائيلي، الذي يضع المشهد الطبيعيّ الفلسطينيّ على وشك الزوال. فإنّ كانت "سرحات شهادة" تُبدي للقارئ قدرتها على مواكبة تلكم الفاجعة؛ فذلك لأنّ صاحبها لم ينقطع، زمنيًا، عن المكان. فالخبرة الشخصية، والاختلاف، من ثمّ، في طرق البناء الإدراكيّ للعالم نتيجة لاختلافها؛ هي ما تجعل سرديته تختلف عن سرديات فلسطينية أخرى تعيش المكان ذاته (ريف رام الله بالتحديد). وبمزيد من التفصيل، فإنّ كان كلّ أعضاء المجموعة الثقافية الواحدة يشتركون في عدد من التجارب والتعاليم والآراء؛ فإنّ الأفراد وراء هذا الإطار يميلون إلى أن يكونوا متميّزين بعضهم من بعضهم الآخر بدرجة عالية، فالإدراك والذاكرة/ الخبرة الشخصية تُضفي اختلافات حتى على التجارب المشتركة⁽²⁹⁾.

إنّ رجا شهادة في "سرحات فلسطينية"، وحسين البرغوثي في "سأكون بين اللّوز"، ومريد البرغوثي في "رأيت رام الله" قد أنتجوا سرديات ذاتية فلسطينية عن المكان نفسه تقريبا، وأعني الريف المحيط بمدينة رام الله. وبالرغم من ذلك، فإنّ كانت سردياتهم تشترك بكونها "فلسطينية"، أي أنّها تصدر من جماعة ثقافية واحدة؛ إلّا أنّها تختلف بكونها "ذاتية"، أي أنّ هناك تباينًا بينهم في البناء الإدراكيّ للمكان نظرا لاختلاف خبرتهم الشخصية، فشهادة في سرحاته ظلّ يعاين الكارثة المحدقة بالمكان عن كثب، ومن دون انفصال. أمّا حسين البرغوثي، فقد نفى نفسه طوعا عنه، ثمّ رجع إليه بعد ثلاثين عامًا. يقول في سرديته: "بعد ثلاثين عاما أعود إلى السكن في ريف رام الله، إلى "هذا الجمال الذي تمّت خيانتته". نفيت نفسي، طوعًا، عن "بدايتي" فيه، واخترت المنفى، وأنا ممّن يتقنون "البدايات"، وليس "النهايات"، وعودتي، بالتالي، "نهاية" غير متقنة"⁽³⁰⁾.

ولا شك في أنّ ثلاثين عامًا من النفي، والتنائي بين "البداية" في المكان و"النهاية" فيه، تكفي لأن يتغيّر مشهده الطبيعي بفعل الاستعمار الاستيطاني الذي لم يعايشه حسين البرغوثي، شخصيًا، عن كثب. وإن كان حسين البرغوثي قد نفى نفسه، طوعا، عن المكان؛ فإنّ مريد البرغوثي، قد نفى، قسرًا، عنه، فبعد سنوات النفي الطويلة التي عاشها مريد، يعود إلى رام الله في سبتمبر 1996، ليدرك - كما يقول إدوارد سعيد: "أنّ فلسطين كانت موجودة ذات يوم، لكنّه يراها وقد اتّخذت اسما جديدا، وشعبا جديدا، وهويّة جديدة، تُنكر فلسطين جملةً وتفصيلاً"⁽³¹⁾. ومن هنا؛ كان لتنائي مريد الزميّ عن المكان أثرٌ في إدراك شكله الجديد الذي لم يعبده من قبل. يقول:

"الصباح الأوّل في رام الله. أستيقتُ وأسارع بفتح النافذة.

- شو هالبيوت الأنيقة يا أبو حازم؟

سألتُ وأنا أشير بيدي إلى "جبل الطويل" المُطلّ على رام الله والبيئة.
- مستوطنة"⁽³²⁾.

فالمستوطنة غيرُ مخزّنة في ذاكرة مريد قبل رؤيته لها في صباحه الأوّل في رام الله؛ لقد كانت طارئةً جديدا على المكان، ومن ثمّ؛ على بنائه الإدراكيّ له في ذهنه. فإنّ وقع الاستيطان في خبرة مريد الشخصية سنة 1996؛ فقد تشكّل في خبرة رجا شحادة الشخصية وهو في سيرة تشكّله وامتداده، أو كما يقول: "وكانت فلسطين التي أعرفها، والتي كنت أظنّها ملكا لي، تتحوّل بشكل متسارع أمام عيني"⁽³³⁾ (التشديد من عندي). تأسيسا على ما تقدّم؛ نفترض أنّ تصوّر شحادة للصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ - الذي سنستكشفه من خلال تأويل المشي- لا ينفصل، أبدا، عن خبرته الشخصية المتولّدة في المكان، فالاختلاف في الخبرات سيؤدّي، حتمًا، إلى الاختلاف في بناء التصورات.

2- المشي مولّدًا للواقعيّة السياسيّة:

ليس البحث الذي نقدّمه في هذه الدراسة فيسيولوجيًا، يُعنى بدراسة العضلات في أثناء المشي، وإنّما بحث يُعنى باستكشاف الدلالة المتولّدة من فعل المشي، أي تلك الدلالة التي تنبثق عن المشي وتحول دونّه في آن. ومن هنا؛ فإنّ الإشكال الذي نحاول الإجابة عنه في هذا القسم: ما الدلالة المتولّدة من مشي شحادة في تلال فلسطين؟ ولماذا تعمّد شحادة - كما بيّنا سابقا- نقل المشهد الطبيعيّ للقارئ على شكل "بُقع" تفصلها كتابيًا عن بعضها سرحاته الذهنيّة في الكارثة السياسيّة المحدقة بالمكان؟

لا شكّ في أنّ شحادة مشاء من طراز نيتشه وروسو، ذاك الطراز الذي يرى المشي العنصر المكوّن للعمل، وليس من طراز إيمانويل كانط الذي يعبّد المشي ما يروّج النفس بعد العمل. وإذا افترضنا أنّ العمل الذي ينهمك فيه شحادة هو "الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ" وتبعاته على المشهد الطبيعيّ؛ فيمكن القول: إنّ المشي هو مقارنة شحادة للعمل السابق الذي ينهمك فيه، وبالتحديد، فإنّه مقارنة من وجهة نظر قانونيّة. فشحادة يشير إلى كوّن التنزّه في التلال يساعده في شحذ ذهنه، وإعادة ترتيب أفكاره، ومعالجتها. يقول في السرحة الثانية "قضيّة ألبينا": "وقد كان التنزّه يساعدي على إعادة الأمور إلى نصابها... وكما هي الحال دائما، فإنّ المسافة البعيدة والسكون ساعداني على شحذ يقظتي واهتمامي بالأفكار المزعجة التي كنت أطويها في قرارة

عقلي. وأثناء نزهي كان الكثير منها يعود إلى السطح، فكنت أفرزها. فالفعل لا يسمح إلا بما يتمكن من معالجته، أما هنا بين هذه التلال، فإنّ الحد الذي يسمح به يصبح أكثر اتساعاً⁽³⁴⁾.

ومن هنا؛ يظهر أنّ المشي، بالنسبة لشحادة، هو محرّك التفكير، وموسّع الذهن. أمّا "قضية ألبينا" التي كان شحادة قد انشغل بسردها في سرحته، فهي أول قضية قانونية من قضايا الأراضي التي عمل بها عام 1979، فقد كان على التخوم الجنوبية الشرقية لقرية بيت عور، قرب رام الله، أرض لرجل مسيحيّ يدعى فرانسوا ألبينا، ورثها عن أبيه أنطوان الذي اشتراها في الأربعينيات من القرن العشرين، وكانت الحكومة الإسرائيلية قد صادرت ملكية الأرض من ألبينا لبناء مستوطنة عليها بجوار قرية بيت عور، بحُجج عدّة، قدّمها الحارس الإسرائيليّ لممتلكات الغائبين، أظهرها كون صاحب الأرض غائبا، وأنّ الأرض ملكية عامّة، وأنّ الحكومة الأردنية استولت عليها لأغراض عسكرية فترة الحراسة الأردنية للضفة الغربية، فوصلت القضية لرجا شحادة، فأصبح موكل ألبينا أمام المحكمة، يفنّد ادّعاءات الحارس، ويقف بوجه التحريفات القانونية التي كان يرتكها⁽³⁵⁾.

يتّضح من قراءة السرحات أنّ التفكير في أثناء المشي الذي كان ينهمك فيه شحادة هو تفكير مؤلّد لعمله القانوني. ومن هنا؛ يمكن القول: إنّ معظم أفكار شحادة بين التلال الفلسطينية القانونية، تشحذها خطط إسرائيل الاستيطانية التي تعمل على تقويض المكان، وتغيير معالمة. أكانت تلك الأفكار تأتيه عندما يسير وحده، أم بصحبة أشخاص معه. من ذلك، مثلا، ما يقوله وهو يحكي قضية ألبينا عندما كان يتنزّه برفقة صديقة جوثان: "أكلنا ثمار التفاح ونحن نناقش مستقبل الكفاح القانوني، وخططنا كيف يمكننا من خلال الصراع القانوني أن نحبط مشروع الاستيطان الإسرائيليّ برمّته، وخططنا أننا سنعمل على جمع التمويل لتقديم المساعدة القانونية لتمكين الاعتراض على كل أمر من أوامر نزع ملكية الأراضي، ولنضع حداً لهذه المهزلة، والتي كانت تدّعي أنّ المستوطنين إنما يستولون على أرض لم تكن ملكا لأحد"⁽³⁶⁾.

إنّ كُنّا قد أوضحنا، حتّى اللحظة، مادّة التفكير في أثناء المشي لدى شحادة، وصّلها بالعمل، ونقصدُ بذلك المادّة الفكرية القانونية، والكفاح القانوني ضدّ مشروع الاستيطان الإسرائيليّ؛ فإنّنا لم نستوفِ الإجابة عن الإشكال المقدّم في القسم أعلاه: ما الدلالة المتولّدة من مشي شحادة في تلال فلسطين؟

أعتقد أنّ فحص الاستعارة التصويرية للمكان في "سرحات فلسطينية" تمثّل أداة تحليلية مهمّة لبلوغ الدلالة المتولّدة من فعل المشي. ومن خلال القراءة الفاحصة للسرحات، يتبيّن أنّ شحادة يتصوّر المكان انطلاقاً من مجال الزمن. وذلك ما يُطالع القارئ بدءاً من مقدمة الكتاب. يقول: "عندما بدأت التنزّه في تلال فلسطين قبل ربع قرن من الزمان، لم أكن مدرّكاً أنّي أتجوّل في أرجاء مشهد على وشك الزوال"⁽³⁷⁾. فالمكان بالنسبة لشحادة كالزمان: شيء قابل للانقضاء والزوال بسبب الكارثة السياسية المحدقة فيه. وفي سياق آخر بالمقدمة، يستعمل شحادة الاستعارة ذاتها، فيقول: "وعندما أتنزّه الآن في التلال لا يسعني إلا أن أدرك أنّ المهلة المتاحة لي لهذه الزهات سرعان ما ستنتهي"⁽³⁸⁾. فانقضاء المهلة لا يحيل على الزمن فحسب؛ بل على فعل الزمن المتمثّل بالاستيطان الإسرائيليّ ودوره في انقضاء المكان وتلاشيهِ، وكأنّ المكان يتلاشى تماماً كما الزمان.

وممّا يستري الانتباه في ملفوظي شحادة السابقين أنّ فعل الإدراك يتولّد لديه من فعل المشي، الذي أحيل عليه فيهما بلفظة "التنزّه"؛ ذلك أنّ الذات/ المؤلّف لا يمكنها بناء واقع المشهد الطبيعيّ إدراكياً ما لم تكن

مشاءة، فالمشي هو ما يوقّع المشهد في مجالها الإدراكي لتبني تصوّرها عنه. وبما أنّ المشهد الطبيعي غير ثابت زمنياً بفعل الاستعمار الاستيطاني؛ فإنّ طبيعة إدراك الذات للمشهد قد تحوّلت خلال ربع قرن من الزمان، من لا إدراك خسارة المشهد الطبيعي إلى إدراك خسارته إلى الأبد، ومن ثمّ؛ شكّل فعلُ المشي استعارات المكان بوصفه قابلاً للانقضاء والزوال.

ومما يؤكّد هذا الادّعاء، كذلك، هو استعارة المرض التي يقدّمها شحادة في المقدّمة. يقول: "ولعلّ المرض الخبيث الذي ابتليت به التلال قد ضاعف من الأحاسيس التي تنتابني في هذه الزهات، ومنعني من اعتبارها أمراً مسلماً به"⁽³⁹⁾.

فشحادة، في الملفوظ السابق، يقدّم استعارة "الاستيطان الإسرائيلي مرضاً خبيثاً". ومن تبعات هذه الاستعارة أنّ التلال الفلسطينية كالجسد المصاب بالسرطان. ومن ثمّ؛ فإنّ كان الجسد المصاب به مصيرُه الزوال؛ فإنّ التلال الفلسطينية التي ابتليت بالاستيطان الإسرائيلي مصيرُها الزوال كذلك. وعليه؛ فما يدعو إليه شحادة هو المشي/ التنزّه لإدراك الكارثة السياسيّة المحدقة بالمكان، بنحو يصبح فيه فعل المشي مؤلّداً لإدراك فكرة الواقعيّة السياسيّة.

إنّ قراءة الاستعارات أعلاه التي تشير إلى استمرار توسّع الفضاء الإسرائيليّ وانكماش الفضاء الفلسطينيّ، وما يسبّبه ذلك من دمار لمشهد طبيعيّ عمره آلاف السنين، ونقده - كما سنبيّن لاحقاً- لمقاربة منظّمة التحرير الفلسطينيّ للصراع الذي انتهى بزيادة الاستيطان، المرض الخبيث الذي ابتليت به التلال الفلسطينية، وإصراره، رغم ذلك كلّ، على المشي فيها هو ما يوصلنا إلى أنّ الدلالة النهائيّة المتولّدة من فعل مشي شحادة هي الواقعيّة السياسيّة، بنحو يمثّل فيه المشي الواقعيّة السياسيّة بالنسبة لديه. فإنّ كان شحادة يدرك أنّ الفاجعة التي خلفها الاستعمار الاستيطانيّ في الجغرافيا تشكّل خسارة أبدية لها في شكلها السابق للاستعمار؛ فإنّه من خلال المشي/ الواقعيّة السياسيّة يدعو الفلسطينيّ إلى ممارسة الفعل ذاته لإدراك الفاجعة، أولاً، ولبناء علاقة أصيلة مع ما تبقى من الطبيعة، ثانياً.

ومن القرائن التي تؤكّد تبني شحادة الواقعيّة السياسيّة في مقاربة الصراع الفلسطيني الإسرائيليّ، أو بالأحرى اتّخاذ المشي سبيلاً لتوليد دلالة الواقعيّة السياسيّة؛ ما يحكيه عن والده، عزيز شحادة، الذي كان أن تبني الواقعيّة السياسيّة بعد حرب 1967. يقول عن والده: "بدأ في الدعوة إلى الواقعيّة السياسيّة، والاعتراف بإسرائيل، وتأسيس الدولة الفلسطينيّة جنباً إلى جنب مع إسرائيل في كافة الأراضي المحتلة. وقدم اقتراحه هذا قبل أن يتمّ إنشاء أي مستوطنات يهوديّة في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، وقبل صعود نجم اليمين الدينيّ في إسرائيل وتمكّنه السياسيّ. كم من المعاناة كان يمكن تفاديها لو أصغى إلى دعوته!"⁽⁴⁰⁾.

فالواقعيّة السياسيّة التي كان يدعو إليها عزيز شحادة بعد حرب 1967 هي تأسيس الدولة الفلسطينيّة على حدود الرابع من حزيران 1967، أي قبل أن عظمت الفاجعة الاستيطانية في الجغرافيا الفلسطينيّة، وكأنّ الواقعيّة السياسيّة بالنسبة لشحادة هي بمثابة مضادّ لاستمرار خسارة الجغرافيا، وتدمير المشهد الطبيعيّ. وكان والدّه أن دفع ثمن واقعيّته تلك بأنّ تعرّض للاغتيال عام 1985. وعلى أيّ حال؛ هل يمكن القول: إنّ الواقعيّة السياسيّة التي يدعو إليها رجا شحادة هي "حل الدولتين" تماماً كواقعيّة والده؟

من الصعب الادّعاء بذلك، إذ إنّ مبدأ الواقعية السياسية يقوم على فكرة "الهنا والآن". ولا شكّ في أنّ "الهنا والآن" قد تغيّرت تغيّراً جذرياً بين مرحلتي الأب والابن. فلو كان رجاً شحادة يدعو الآن كما كان يدعو والدّه في فترة لم يكن فيها أيّ مستوطنات يهودية في الأراضي المحتلة عام 1967؛ لما كان الابن صاحب واقعية سياسية بالمطلق.

إنّ كان الأمر كذلك، فما الواقعية السياسية بالنسبة لرجاً شحادة؟ يبدو أنّ الابن قد تعلّم ممّا حصل مع الأب؛ فهو يدعو إلى الواقعية السياسية من دون أن يحدّد طبيعتها، إنّّه يدعو إلى التنزّه وتبصّر الكارثة السياسية المحدقة بالمكان من دون أن يقدّم حلاً. إنّّه يذكّرنا بدعوة فتغنشتاين الشهيرة في تحقيقاته الفلسفية: "لا تفكّر، بل انظر"⁽⁴¹⁾. ويبدو أنّ ما يقوم به شحادة يتوافق تماماً مع مفهوم "السرحة" في الداريجة الفلسطينية، والذي يعني – كما أوضحنا سابقاً – الخروج بلا هدف أو غاية، وهو ما يتوافق كذلك مع نهاية الكتاب التي جاءت مفتوحة بلا هدف واضح، أو غاية معلنة.

وإنّ كان شحادة قد اختتم سرحاته بمشهد جلوسه مع المستوطن الإسرائيلي، وهما يدخّنان النرجيلة، وهو يدرك، في الوقت ذاته، المأساة الموشكة والحرب التي كانت تلوح في الأفق لكلا الجانبين العربي الفلسطيني واليهودي الإسرائيلي، وإنّ كان قد انصرف عن ذلك كلّّه لينشغل بمشهد جلوسه السابق، وهو يقول: "يجمعنا مؤقّتا حبّنا المشترك للأرض"⁽⁴²⁾؛ فهل يمكن الادّعاء بأنّ الواقعية السياسية بالنسبة لديه تقوم على فكرة حلّ الدولة الواحدة؟

يمكن القول: يقدّم شحادة، بوساطة المشي في سرحاته، تصوّره للصراع الفلسطيني الإسرائيلي على أنّه إعداد لإمكانية بديلة، وذلك ما يذكّرنا بما قدّم فتغنشتاين تصوّراً غير آليّ للجسد، بوصفه إمكانية بديلة في الفلسفة، فإنّ كان الأخير يعتقد أنّ التحيزات الفلسفية هي 'وجوبات' حالها حال العمى عن الاحتمالات البديلة، والمهمة العلاجية الحيوية هي، على وجه التحديد، وصف هذه البدائل"⁽⁴³⁾؛ فإنّ شحادة يعتقد أنّ المهمة العلاجية الحيوية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي هي المشي في التلال الفلسطينية لاستكشاف الاحتمالات البديلة، وليس تحديدها.

إنّ شحادة - وهو المختصّ بالقانون- يدرك تماماً أنّ مصطلح "حلّ الدولة الواحدة" يتضمّن تصوّرات عدّة، لدرجة قد يكون في ذهن كلّ متحاور عن الدولة الواحدة تصوّر مغاير كلياً لما يدور النقاش في شأنه؛ ذلك أنّ شكل الدولة الواحدة يتحدّد من خلال الإجابة عن إشكاليين مركزيين: "الأول، إلى أي مدى يُعترف بالهويّات القومية/ الدينية/ الإثنية في حيّز الدولة القانوني وفي حيّزها العام؟، أمّا الثاني، فما هي طبيعة علاقات القوّة والسيطرة بين المركّبات المتعددة، والهويّات المتنوّعة داخل هذه الدولة؟"⁽⁴⁴⁾.

ومن هنا؛ قد لا تعترف الدولة التي يعيش فيه شعبان أو طوائف متعدّدة بتلك الهويّات، ولا تسعى إلى تقويتها، فلا يحضر المواطن في الحيّز العامّ إلا بصفته مواطناً فحسب، ويُسمّى ذلك نموذج الإنكار، كالنموذج الفرنسيّ الذي يتعامل مع الهويّات الإثنية والدينية أمراً خاصّاً لا شأن للدولة به. وقد تنحو الدولة نحو الاعتراف بالكمّونات جميعها، فتمنحها صفة قانونية متساوية، فلا يحضر المواطن في الحيّز العام بصفته مواطناً فحسب، بل بصفته فرداً ينتمي إلى مجموعة إثنية أو دينية، ويسمّى هذا نموذج الاعتراف. وداخل النموذج السابق، يمكننا التمييز بين نماذج ثانوية عدّة؛ فقد تعترف الدولة رسمياً وقانونياً بالهويّات الإثنية من دون

الاعتراف بالهويّات الدينيّة، ومن ثمّ تصبح الدولة متعدّدة القوميّات، كالنموذج البلجيكيّ والكنديّ. وقد تعترف الدولة بالهويّات الدينيّة رسميّاً وقانونيّاً من دون الاعتراف بالهويّات الإثنيّة، كالنموذج اللّبنانيّ. وقد تعترف الدولة بالمجموعات الإثنيّة والانتماءات الدينيّة معاً⁽⁴⁵⁾.

وإنّ انتقلنا للبحث في الإشكال الثاني، طبيعة الاعتراف، أي علاقات القوّة والسيطرة بين المجموعات، فقد تكون الدولة متماثلة مع المجموعات الإثنيّة أو الدينيّة التي تتشكّل منها، أي أنها تمثّل حقّ تقرير المصير للمجموعات بكشل متوازٍ، كسويسرا، ويسمّى ذلك نموذج الاعتراف المتوازي. وقد تتماثل الدولة مع مجموعة إثنيّة قوميّة واحدة، في حين يُعترف بالمجموعات الأخرى وبحقوقها الاجتماعيّة من دون أن يصل الأمر إلى اعتبار الدولة، في مجملها، ثنائيّة القوميّة، كإسبانيا التي تعترف بـ"الباسك" وتعدّهم أصحاب حقوق جماعيّة كأقليّة، ويُسمّى هذا نموذج الاعتراف المتفاوت. وقد تجسّد الدولة حقّ تقرير المصير لمجموعة واحدة، في حين يُمارس التمييز المنهجيّ ضد المجموعات الأخرى، ويقرّ كل من النظام السياسي والقانونيّ بأفضليّة المجموعة الرئيسيّة على المجموعات الأخرى، كإسرائيل، ويُسمّى ذلك النموذج التمييزيّ⁽⁴⁶⁾.

إنّ غرضنا من عرض ما تقدّم أعلاه هو أن نبين للقارئ بأنّ افتراض واقعيّة شحادة السياسيّة هي واقعيّة تقوم على فكرة "حلّ الدولة الواحدة" هو افتراض لا يخلو من الاعتباطيّة والمجازفة؛ فحلّ الدولة الواحدة – كما أوضحنا سابقاً- مصطلح مفعم بالالتباس الذي يصل حدّ التناقض بين أطروحة وأخرى داخله. ولذلك؛ فما نخلص إليه هو أنّ رجا شحادة يقدّم المشي سبيلاً إلى توليد فكرة الواقعيّة السياسيّة من دون أن يحدّد معنى تلك الواقعيّة، أو صيغتها المقبولة.

3. أوسلو؛ خسارة العمل وتشظّي المشهد:

بيّنا، في القسم السابق، أنّ شحادة مشاء من طراز روسو ونيتشه، حيث يكون المشي العنصر المكوّن للعمل. وبما أنّ العمل الذي كان يخوضه شحادة هو الكفاح القانونيّ ضدّ الاستيطان الإسرائيليّ في الأراضي المحتلّة عام 1967؛ فقد كان المشي يساعده في البحث عن أساليب للكفاح، والمواجهة. وفي هذا السياق، نفترض، في هذه الدراسة، أنّ توقيع اتفاق أوسلو الانتقاليّ بين منظمة التحرير الفلسطينيّة وإسرائيل في واشنطن 1993 مثّل نقطة تحوّل حاسمة في حياة شحادة، ذلك أنّ الاتفاق كان أنّ قوَصَ عمله السابق، أي كفاحه القانونيّ. فشحادة الذي سخر حياته من أجل الدفاع عن ملكيّة الأراضي الفلسطينيّة، أو كما يعبر عن ذلك: "وكان القانون هو سلاحي، وكوّست وقتي كلّ ذلك، ولم يكن لديّ ما هو أهم من ذلك، ولم يكن لديّ شكّ في أننا إذا ما اجتمعنا، وبذلنا قصارى جهودنا؛ فسوف نفوز، وتسود العدالة"⁽⁴⁷⁾.

نقول: إنّ شحادة الذي سخر حياته في سبيل الكفاح القانونيّ ضدّ الاستيطان الإسرائيليّ، كان قد خسر كفاحه السابق بعد توقيع اتفاق أوسلو الذي كان هدفه هو الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينيّة على حساب إبقاء موضوع المستوطنات خارج نطاق السلطة الفلسطينيّة التي سيجري تشكيلها لاحقاً. ويعبر شحادة عن خيبته تلك بقوله: "فبضربة واحدة، أدّت الذرائع السياسيّة إلى قبول كافّة التغيّرات غير القانونيّة التي كنّا نحن – في الأراضي المحتلّة- نكافح من أجل إبطالها طوال عقدين من الزمان"⁽⁴⁸⁾.

لم يكن هذا التغيّر السياسيّ بسيطاً بالنسبة لشخص خاض حياته في سبيل الدفاع عن شيء، ثم انهار دفاعه ذاك دفعة واحدة. وفي هذا السياق، يقول: "أما الكفاح القانونيّ الذي تمّ شنه لسنوات ضدّ إسرائيل، فلم

تعترف به القيادة قطّ، وقد اتّضح لي أن هذه القيادة كانت تمتلك السلطة لإنكاره طبقاً لرغبتها. وعندما وقعت اتفاقيات السلام في أوسلو، أذكر بوضوح أنني شعرت بالتمزّق الأخير، أي إنهاء لما ظلت لسنوات أطلق عليه قصّتي. لقد كانت فقاعتي، وهمّي، وقد انفجر⁽⁴⁹⁾. وأكثر من ذلك، فقد كان لانهيار الكفاح القانوني الذي خاضه شحادة ضدّ الاستيطان الإسرائيليّ بعد توقيع اتّفاق أوسلو أن يجعله يكاد يميل إلى الانتحار⁽⁵⁰⁾.

أدّى اتّفاق أوسلو، وما تضمّنه من تقسيم الأراضي الفلسطينيّة إلى مناطق، أ، ب، ج، إلى تشظّي المشهد الفلسطينيّ، فمخاطر السرحات قبل اتّفاق أوسلو شيء، وبعد الاتّفاق شيء آخر. فإنّ كانت المستوطنات، والطرق الالتفافية، وآثار الاستعمار وحدها هي ما تشكّل المخاطر التي كانت تواجه شحادة في سرحاته قبل اتّفاق أوسلو؛ فسينضاف إلى تلك المخاطر مخاطر أخرى، ليس تلك المتعلّقة بتقسيم الأرض فحسب، وإنّما مخاطر من الطرف الفلسطينيّ ذاته. فكان شحادة في صيف عام 1999 قد اتّفق مع زوجته بيبي على الخروج في سرحة، وفي أثناء تنزّلهما سمعا صوت إطلاق نار قريب منهما، ما لبث أن تحوّل إطلاق النار نحوهما، فاتّجها وراء صخرة ليحميا نفسيهما من الإصابة بالرصاص. كان شحادة قد استبعد أن يكون من يطلق عليهما النار هم الجنود الإسرائيليّين، فالمنطقة التي كانت يتنزّها فيها لا يدخلها الجيش الإسرائيليّ. وبالفعل، فعندما ظهر شخصياً ليُقنع مطلق الرصاص بأنّه فلسطينيّ، وجد شابين فلسطينيين يقفان على إحدى البنايات التي لم ينته بناؤها، وهما يلوحان بسلاحهما في وجهه، وبالرغم من ذلك، فقد استمرّا بإطلاق النار نحو شحادة وزوجته، حتى انتهت المحنة التي استمرّت عشرين دقيقة⁽⁵¹⁾.

وبعد مدة من الزمن، صادف أن التقى شحادة بالمحافظ، فأخبره بما حصل له ولزوجته في تلك الحادثة، فما كان من المحافظ إلّا أن أشار على شحادة بعدم التنزّه في منطقة الوادي. فقال شحادة: "فأنا مثلاً أتنزّه بين التلال منذ خمسة وعشرين عاماً، ولم يسبق أن وقع لي شر من قبل. ولم أضطر إلى استشعار القلق من قبل. بل أظن أنّه ينبغي تشجيع الناس على التنزّه في التلال حتى نزيد من ولائهم وارتباطهم بوطنهم"⁽⁵²⁾.

وبهذا كلّّه؛ فلم تكتفِ تداعيات اتّفاق أوسلو على شحادة بأن جعلته يخسر كفاحه القانوني الذي كافح من أجله، بل كان من تداعياته، كذلك، أن ضاعفت المخاطر التي يواجهها في سرحاته، وجعلت المشهد الفلسطينيّ يتعرّض للانكماش أكثر، فقبل أن يمشي، عليه أن يحسب ما إن كان تنزّله في منطقة تخضع لحكم السلطة الفلسطينيّة، أم لحكم إسرائيل. ويصف شحادة عملية التفكير بالخروج في سرحة بعد اتّفاق أوسلو بقوله: "فالعثور على مسار يمكنني السير فيه، يخلو من المستوطنين، أو متدريي السلاح، أو النقاط العسكريّة، أو الطرق الجانبيّة للمستوطنين، أصبح تحدّيًا حقيقيًا"⁽⁵³⁾. فالمشهد الذي يتنزّه فيه شحادة ليس طبيعيًا بالمطلق، وإنما تشوبه المخاطر السياسية التي قد تودي بحياته إن لم يُلْق لها بالا.

خاتمة؛

حاولنا، في هذه الدراسة، استكشاف المشي وتأويلاته في كتاب "سرحات فلسطينية" لرجا شحادة، فأقمنا، أولاً، إطار عملٍ ميّزنا فيه بين الفعل مؤوّلًا؛ حيث يكون موضوعًا للتعرف إلى القصد، والفعل مؤوّلًا؛ حيث يُبْنى الفعل مجالا تصوّريًا مجرّدًا ويؤوّل. ومن بعد، فقد استغرقت الدراسة باستصراح المظهر التوليديّ للدلالة من فعل المشي في "سرحات فلسطينية"، فبيّنت أنّ للخبرة الشخصية أثرًا حاسمًا في توليد الدلالة من

الفعل، فالاختلاف في الخبرات سيؤدّي، حتمًا، إلى الاختلاف في بناء التصوّرات. وقد خلصت الدراسة إلى نتائج عدة، أظهرها أنّ المشي قد يولّد نصوصًا لا تقلّ أهميّة عن النصوص التي تولّدها إيماءة اليد، وملامح الوجه، وأنّ الدلالة النهائيّة المتولّدة من فعل مشي شحادة هي الواقعيّة السياسيّة، بنحو يمثّل فيه المشي الواقعيّة السياسيّة بالنسبة لديه، وأنّ شحادة تقدّم المشي على أنه إعداد لإمكانية بديلة، حيث يعتقد أنّ المهمّة العلاجيّة الحيويّة للصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ هي المشي في التلال الفلسطينيّة لاستكشاف الاحتمالات البديلة، وليس تحديدها.

الهوامش والإحالات:

- 1- إيكو أمبرتو (2007)، العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ص238.
- 2- بنكراد سعيد (2015)، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، لبنان، ص140.
- 3- رومليك كومارين رومدين (تحرير) (2021)، فيتغنشتاين وميرلوبونتي: تحقيق في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقها بينهما، تر: مصطفى عبد الرحيم، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، ص65.
- 4- انظر: لايكوف جورج، ومارك جونسون (2016)، الفلسفة في الجسد: الذهن المتجسد وتحديّه للفكر الغربي، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، ص92.
- 5- جحفة عبد المجيد (2014)، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، المغرب، ص64.
- 6- انظر: لايكوف جورج، ومارك جونسون (2016)، الفلسفة في الجسد: الذهن المتجسد وتحديّه للفكر الغربي، ص38.
- 7- رومليك كومارين رومدين (تحرير) (2021)، فيتغنشتاين وميرلوبونتي، ص256.
- 8- انظر: غرو فريديريك (2021)، المشي فلسفة، تر: سعيد بوكرامي، دار معنى، ط1، الرياض، السعودية، ص123.
- 9- انظر: المرجع نفسه، ص103.
- 10- المرجع نفسه، ص104.
- 11-Rousseau Jean-Jacques (1995), The Confessions, TR: Christopher Kelly, University Press of New England, First ed, USA, P136.
- 12- غوسدورف جورج (2018)، أصول التأويلية، تر: فتحي إنقرّو، مؤمنون بلا حدود، ط1، الرباط، المغرب، ص359.
- 13-Nietzsche Friedrich (2007), Ecce Homo, TR: Duncan Large, Oxford University Press, First ed, USA, P21.
- 14- بنعبد العالي عبد السلام (2020)، لا أملك إلا المسافات التي تبعدني، منشورات المتوسط، ط1، ميلانو، إيطاليا، ص387.
- 15- غرو فريديريك (2021)، المشي فلسفة، ص22.
- 16-Thoreau Henry David (1962), Walden, Bantam Books, First ed, USA, P81.
- 17- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية: لمحات من مشهد مآله الزوال، تر: ليلى فؤاد، نهضة مصر، ط1، الجيزة، مصر، ص ي.
- 18- المرجع نفسه، ص ف.
- 19- المرجع نفسه، ص ع.
- 20- ابن منظور (2005)، لسان العرب، دار صادر، ط4، بيروت، لبنان، ج7، ص163.
- 21- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية، ص2.
- 22- المرجع نفسه، ص109.
- 23- المرجع نفسه، ص ط.

- 24- المرجع نفسه، ص170.
- 25- المرجع نفسه، ص110.
- 26- المرجع نفسه، ص1.
- 27- انظر: المرجع نفسه، صص28-33.
- 28- المرجع نفسه، ص31.
- 29- انظر: سيربر دان وديديري ويلسون (2016)، تر: هشام الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان، ص43.
- 30- البرغوثي حسين (2015)، سأكون بين اللوز، دار راية، ط1، حيفا، فلسطين، ص11.
- 31- البرغوثي مريد (2021)، رأيت رام الله، دار الشروق، ط6، القاهرة، مصر، ص9.
- 32- المرجع نفسه، ص57.
- 33- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية، ص176.
- 34- المرجع نفسه، صص49-50.
- 35- انظر: المرجع نفسه، صص66-71.
- 36- المرجع نفسه، صص56-57.
- 37- المرجع نفسه، ص ط.
- 38- المرجع نفسه، ص ن.
- 39- المرجع نفسه، ص ن.
- 40- المرجع نفسه، ص118.
- 41- فتغنشتاين لودفيغ (2007)، تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، ص170.
- 42- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية، ص203.
- 43- رومليك كوماين رومدين (تحرير) (2021)، فيتغنشتاين وميرلوبوتي، ص56.
- 44- زريق رائف (2014)، القضية الفلسطينية وحل الدولة/ الدولتين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، بيروت، لبنان، ص3.
- 45- انظر: المرجع نفسه، صص4-5.
- 46- انظر: المرجع نفسه، صص5-7.
- 47- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية، ص115.
- 48- المرجع نفسه، ص101.
- 49- المرجع نفسه، ص124.
- 50- المرجع نفسه، ص129.
- 51- انظر: المرجع نفسه، صص89-90.
- 52- المرجع نفسه، ص92.
- 53- المرجع نفسه، ص189.

قائمة المصادر والمراجع

- إيكو أمبرتو (2007)، العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان.
- البرغوثي حسين (2015)، سأكون بين اللوز، دار راية، ط1، حيفا، فلسطين.

- البرغوثي مريد (2021)، رأيت رام الله، دار الشروق، ط6، القاهرة، مصر.
- بنعبد العالي عبد السلام (2020)، لا أملك إلا المسافات التي تبعدني، منشورات المتوسط، ط1، ميلانو، إيطاليا.
- بنكراد سعيد (2015)، السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، لبنان.
- جحفة عبد المجيد (2014)، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، المغرب.
- رومليك كومارين رومدين (تحرير) (2021)، فيتغنشتاين وميرلوبونتي: تحقيق في جليل أوجه الشبه والاختلاف ودقيقها بينهما، تر: مصطفى عبد الرحيم، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، الجزائر.
- زريق رائف (2014)، القضية الفلسطينية وحل الدولة/ الدولتين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، بيروت، لبنان.
- سيربر دان وديري ويلسون (2016)، تر: هشام الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان.
- شحادة رجا (2010)، سرحات فلسطينية: لمحات من مشهد مآله الزوال، تر: ليلى فؤاد، نهضة مصر، ط1، الجيزة، مصر.
- غرو فريديريك (2021)، المشي فلسفة، تر: سعيد بوكرامي، دار معني، ط1، الرياض، السعودية.
- غوسدورف جورج (2018)، أصول التأويلية، تر: فتحي إنقز، مؤمنون بلا حدود، ط1، الرباط، المغرب.
- فتغنشتاين لودفيغ (2007)، تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان.
- لايكوف جورج، ومارك جونسون (2016)، الفلسفة في الجسد: الذهن المتجسد وتحديّه للفكر الغربي، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، لبنان.
- ابن منظور (2005)، لسان العرب، دار صادر، ط4، بيروت، لبنان.
- Nietzsche Friedrich (2007), Ecce Homo, TR: Duncan Large, Oxford University Press, First ed, USA.
- Rousseau Jean-Jacques (1995), The Confessions, TR: Christopher Kelly, University Press of New England, First ed, USA.
- Thoreau Henry David (1962), Walden, Bantam Books, First ed, USA.