حياتيّة الموت والميّت في المجتمع الفلسطينيّ: أن تموت في القدس

نادرة شلهوب ـ غيكفوركيان

سهاد ظاهر ناشف

مقدّمة

إنّ دراسة الموت وجسد الفلسطيني الميت، قراءته، وفحص مساره، مركزيّته، تهميشه، احتواءه، وإقصاءه، في الإطار الاستعماريّ ـ الاستيطانيّ للاحتلال الصهيونيّ، هو موضوع لم يحظَ بالتمحيص العلميّ سابقًا. فدراسة وكتابة وقراءة الجسد الميّت في سياق صراع سياسيّ، كلّها تؤكّد أنّه من الصعب جدًّا الفصل بين جسد الميّت والحقل السياسيّ الذي ينحدر منه أثناء وجوده بين الإعلان عن الموت والمثوى الأخير. إنّ استعراض ما يجري لهذا الجسد في الفترة الزمنيّة والمكانيّة في القدس المحتلة، وفحص الأدوار التي يقوم بها هذا الجسد فاعلًا ومفعولًا به سواء من جهة القوى الاجتماعيّة أو/وَ القوى السياسيّة، ذاك هو موضوع بحثنا هذا.

الموت هو حالة انتقاليّة من حالة وجوديّة إلى حالة وجوديّة أخرى، سواء أكان ذلك للميّت/ة أم لمن افتقده/ا، والجثّة بين إعلان الموت وبين المثوى الأخير موجودة في حالة بينيّة بين الوجود وعدمه ([1966]Douglas 2002)، أو ما أسماها جورجيو أغامبين (1998، 37) Zone of Indistinction (موقع التباس)، التي خلالها يكون الجسد عرضة للمساس الاجتماعيّ والسياسيّ. المجتمع الفلسطينيّ هو كذلك في حالة بينيّة انتقالية من حال إلى حال آخر، يتميّز بوجود غالبيّة مؤسّسات دولة القوميّة الحديثة في حالة غياب دولة بالمفهوم الحداثيّ (هلال 1998، 7).

لا ترمي هذه المقالة إلى استعراض ما يجري مع جسد الفلسطينيّ الميّت في القدس فحسب، وإنّما ترمي كذلك إلى الخوض في تحليل ثنائيّة البينيّة أثناء كينونته. فالمجتمع الفلسطينيّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة يخضع لسيطرة ثنائيّة: السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة من جهة، والاحتلال الإسرائيليّ من جهة أخرى، وإن صحّ التعبير: يخضع

لكليهما معًا لا لكلٍّ على حِدة. من هذا المنطلق، إنّ المجتمع الفلسطينيّ هو في حالة هِجانة (Hybredity) أيضًا. في سياق القدس، الحالة البينيّة الثنائيّة أقوى والحالة الهجينيّة أعمق. فمن جهة، الفلسطينيّون في القدس حُمّلوا الهُويّات الإسرائيليّة وهم معرَّفون على أساس أنّهم سكّان وليسوا مواطنين، أي إنّهم في حالة من التهميش -أو على حدّ تعبير جورجيو أغامبين: الإقصاء المحتوي (1998)-، وهم يعاملون على أساس كونهم/ نّ فلسطينيّين/ ات فقط على الرغم من وجودهم تحت السيطرة التامّة للمؤسّسة الإسرائيليّة. حالة التهميش للأحياء لا تنطبق بالضرورة على الأموات الذين يتحوّلون بموتهم إلى وسيلة مركزيّة وفعّالة بأيدي المستعمِر الإسرائيليّ للزيادة من السيطرة والتحكّم بحياة الأحياء.

من خلال هذا البحث، سنقوم بتوثيق وتحليل مسار حضور الميّت/ ة الفلسطينيّ/ ة وعائلته/ ا في سياق القدس أثناء شقّ الطريق إلى المثوى الأخير، كي يتسنّى لنا تحليل كيفيّة نقش الاستعمار وكتابته على جسد الميّت والحيّ بواسطة الجثة. وسنعرض حالات موت وُثّقت في القدس في الفترة الواقعة بين العامين 2009-2011، منطلقتين من تحليل الموت وجسد الميّت وتفاعل المؤسّسات الدينيّة- الاجتماعيّة والسياسيّة أثناء وجوده بين لحظة الإعلان عن الموت حتّى الوصول إلى المثوى الأخير. من هنا، سنبدأ أوّلًا بعرض الإطار التنظيريّ والتحليليّ للموت وجسد الميّت، لننتقل إلى التطرّق إلى جسد الفلسطينيّ الحيّ والميّت، ومن ثَمّ إلى التعمّق في مكانيّة وزمانيّة جسد الميّت. في الجزء الثاني، يشارك القارئ/ ة بمنهجيّة البحث، وفي الجزء الثالث تُحلَّل المعطيات ومن ثَمّ تُناقَش.

الموت وجسد الميّت

التعريف الطبّيّ للموت هو توقُّف أجهزة الجسد المركزية الثلاثة عن العمل، أي جهاز الأعصاب المركزيّ (الدماغ)، وجهاز التنفّس (الرئتين)، والجهاز الدمويّ (القلب). يختلف إعلان الموت من دولة إلى أخرى حسب قوانينها، فمثلًا تختلف الدول في الزمن الذي ينبغي مروره على ظهور علامات الموت حتّى الإعلان رسميًّا عن الموت. لقد ارتبط تحديد علامات الموت في العالم العربيّ بقضية التبرّع بالأعضاء، من هنا في اجتماع المجلس الإسلاميّ الأعلى للقضاء، الذي عُقد في 1996.10.16، جرى قبول موت الدماغ كعلامة للموت (Akrami et al. 2004, 2883). في السنة ذاتها، خلال المؤتمر العالميّ الثالث للقضاة المسلمين، أُقِرَّ أنّ موت الدماغ يوازي موت القلب (المصدر نفسه، 2884). والمقصود بموت الدماغ هو التلف الكلّيّ غير القابل للإصلاح، سواء للدماغ أم لجذعه. من هنا، إنّ سؤال تحديد الموت مرتبط بعلامات الجسد؛ وهذه العلامات هي كذلك التي تساعد وكلاء تحديد عتبات (thresholds) الحياة والموت في البتّ في مصير الجسد ووضعه في الخانة الملائمة: ميّت أو حيّ. نحن ندّعي

أنّ هذه القسمة هي فزيولوجيّة فقط، وأنّه من الناحية الاجتماعيّة هنالك حالة من حياة الميّت أي الفترة التي تقع ما بين إعلان الموت ولحظة مواراته الثرى.

لقد قام أغامبين بتحليل اجتماعيّ-سياسيّ للطريقة التي عبرها يسيَّس الموت في إطار مؤسّسات الدولة الحاكمة. هذه المؤسّسات لها القدرة على اختراق جسد الميّت (Agamben 1998, 160-165) تحت غطاء ومظلّة الطبّ والقانون، ومن خلال إخضاع الجسد للخطاب السياسيّ السائد بغية تكريسه وتشكيله من خلال الجسد الميّت. على سبيل المثال، في السياق الإسرائيليّ، من الطرق التي يتّبعها النظام الإسرائيليّ لتكريس وتأكيد سيادته على الأرض ممارسةُ سيادته على كلّ جسد فلسطينيّ يموت على أرضه، لذلك كلّ جسد لمستشهد فلسطينيّ يحوَّل إلى مؤسّسة الطبّ العدليّ الإسرائيليّ من أجل التشريح ومن أجل إجراء عمليّات طبّيّة-قانونيّة تخدم سياسة إسرائيل لاحتكار جسد المستشهد وتأكيد السيطرة على عائلته التي تريد دفنه (Daher-Nashif 2010, 36-37; Weiss 2002, 60).

بودريار تطرّق إلى إقصاء الموت والميّت كحالة تقف في صميم الإرادة البشريّة. هذا الإقصاء ينبع من التعامل مع الميّت كمن لم يعد قادرًا على القيام بدوره، لم يعد له وجود ولم يعد قادرًا على أن يكون شريكًا للتبادل الاجتماعيّ والاقتصاديّ، ولذا إنّ إبعاده إلى القبر هو بمثابة طرد له من الدائرة الاجتماعيّة الاقتصاديّة (Baudrillard 1993, 126). من هنا، سنحاول فهم قيمة الميّت الفلسطينيّ في سياق القدس وكيف تشكّل قيمته سيرورة وجوده أو حياته.

لقد أثار علماء اجتماع الدين قضيّة كون الجسد مصدرًا للخطر والفوضى الاجتماعيَّيْن، من خلاله يمكن فهم العلاقة التفاعليّة الاجتماعيّة بين المقدّس وبين مُبْطِل القدسيّة، بين المحافظ على النظام وبين مخرّب النظام (Durkheim [1914]2005) كجسد الميّت. وأثار العلماء المسلمون القضيّة ذاتها، ولا سيّما عند بحث العلاقة بين الدين والنظام في المجتمع في سياق الموت (Ahmed 1986, 128)؛ فالموت كما أشار أحمد يشوش على النظام السائد ولمنع الفوضى يتبنّى الناس أقاويل وسلوكيّات دينيّة لإعادة الاستقرار إلى المجتمع. إنّ النظام بالجسد ما هو إلاّ رمز للنظام والوحدة في المجتمع، ممّا يسهّل على الفعّاليّة والفاعليّة السياسيّة -وهو ما يرغم الجسد على الخضوع للمؤسّسات والمعايير السائدة (زيعور 1991، 74).

جسد الفلسطينيّ الحيّ والميّت

في العالم العربيّ، تَطرَّقَ العديد من الكتّاب في العلوم الاجتماعيّة إلى الجسد وجسد الميّت والموت، من أبرزهم: علي زيعور (1991)، ومنى فيّاض (2000)، ورجاء بن سلامة

(2009)، ومها حسين (2010)، وخلود السباعي (2011) وآخرون. ثمّة عدّة كتابات غربيّة في العلوم الاجتماعيّة عن الجسد في العالم العربيّ، أبرزها كتابات ليلى أبو اللغد (Abu-Lughod , 1993[1997]) والجسد الفلسطينيّ خاصّة مثل جولي بتيت (Peteet 1994) وليندا بيتشر (Pitcher 1998). أمّا من بين الباحثين/ات الفلسطينيّين/ات الذين خاضوا في سؤال تشكُّل وبنيويّة الجسد في المجتمع الفلسطينيّ، فتبرز بشكل خاصّ دراسات كلّ من نادرة شلهوب-كفوركيان (2002) وإسماعيل ناشف (2008). قليلة هي الكتابات والأبحاث في العلوم الاجتماعيّة-الإنسانيّة التي تطرّقت إلى جسد الميّت الفلسطينيّ، أبرزها ما لإسماعيل ناشف (2005) بخوضه الكتابة عن جسد الاستشهاديّ، وآخرها بحث في سيرورة جسد الميّت الفلسطينيّ في سياق الطبّ العدليّ الفلسطينيّ للباحثة المشارِكة في هذه المقالة سهاد ظاهر-ناشف (2011).

إنّ جسد الميّت الفلسطينيّ مثله كمثل الجسد الحيّ من ناحية كونه جزءًا من حقل سياسيّ اجتماعيّ. عن انخراط الجسد في الحقل السياسيّ يكتب ميشيل فوكو:

[...] the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs (Foucault 1979, 25).

إنّ ارتباط الجسد بالحقل السياسيّ يشدّد على أنّه لا يمكن الفصل بين جسد الميّت والسياق السياسيّ الاجتماعيّ الثقافيّ الذي يتواجد فيه أثناء كينونته. كذلك لا يمكننا التعمّق في تحليله دون التطرّق إلى ما يجري لهذا الجسد وفحص الأدوار التي يقوم بها فاعلًا ومفعولًا به.

إنّ السياق السياسيّ للمجتمع الفلسطينيّ يشكّل الحياة اليوميّة لجسد الفلسطينيّ (Jean-Klein 2001, 83) حيًّا كان أم ميّتًا. السيطرة الإسرائيليّة على الفلسطينيّين يجري نقشها على الجسد الفلسطينيّ، ووسائل السيطرة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ تشكّل العلاقة بين هذا الجسد وأجساد الفلسطينيّين الأحياء من حوله، بما في ذلك العلاقات الجندريّة بين النساء والرجال (Peteet 1994, 31-32). ونحن نقول: كذلك العلاقات بين الأحياء والأموات. تقول جولي بتيت:

The daily inscription of power on the unwilling bodies of Palestinians, almost a routine occurrence, is an attempt to embed power in them as a means of fashioning a domesticated subject whose terrorized silence would confirm the mythical Zionist landscape of an empty Palestine. Through bodily violence, the occupier desires not just to fashion a laborer but equally to assure a quiescent population, one sufficiently terrorized so as not to engage in acts of rebellion (ibid, 33).

المحاولات اليوميّة لنحت القوة على الجسد الفلسطينيّ تمتدّ إلى جسد الميّت بواسطة آليّات السيطرة المباشرة لنظام العسكرة الإسرائيليّة. تناقش ليندا بيتشر (1998) النحتَ على الجسد الفلسطينيّ بواسطة الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ وبواسطة أداة السيطرة الإسرائيليّة، وهي تتعامل مع الجسد الفلسطينيّ كجسد جمعيّ ذي دلالات اجتماعيّة (Pitcher 1998). بيتشر وبتيت تطرّقتا إلى الجسد الفلسطينيّ في الانتفاضة الأولى (1987)، وكلاهما قامتا بإبراز تركيبة العلاقات بين الجسد الخاصّ والجسد الجمعيّ الاجتماعيّ. كلتاهما تدّعيان أنّ العلاقة الاستعماريّة يجري نحتها على الجسد ليكون جزءًا من قصّة الجسد الجمعيّ، وذلك من خلال كون الجسد يمرّ بعمليّة تحوُّل من غرض إلى رمز للذات الجمعيّة الفلسطينيّة (Nashif 2008, 59). وفي كتابة تينيا ريينهاردت (Reinhardt 2002)، تشرح الكاتبة كيف تُرتِّب وتمزّق وتمسّ قوى السيطرة الإسرائيليّة الجسدَ الفلسطينيّ، مدّعيةً أنّ قوى الدولة الإسرائيليّة تتغلغل إلى كلّ مَناحي الحياة للفلسطينيّ، بدءًا بالسيطرة على حركة الفلسطينيّ والتحكّم بمكان وزمان عمله وتلقّيه العلاج حتّى شعوره بالأمان داخل بيته.

وتقول لوري ألن إنّ هذا التغلغل (أي تغلغل السيطرة الإسرائيليّة) يجري من خلال السياسات اليوميّة لضبط الحياة للفلسطينيّين، بما في ذلك حركتهم في الفضاء والزمان الفلسطينيّين اللذين جرى تشكيلهما بواسطة وسائل السيطرة الإسرائيليّة (Allen 2008, 475)، حتّى أواسط التسعينيّات من القرن الماضي، كانت قليلةً الدراساتُ في العلوم الاجتماعية التي تتعامل مع الجسد كوكيل اجتماعيّ فعّال وغالبيّة الدراسات والكتابات تعاملت مع الجسد -لا سيّما الحيّ- بمستوى رمزيّ وكغرض مفعول به يجري تشكيله. أحد الكتّاب القلائل الذين تعاملوا مع الجسد كفعّال ووكيل اجتماعيّ كان الكاتب توماس شورداش (1994). شورداش قام بانتقاد خبراء علم الإنسان والعلوم الاجتماعيّة عامّة كونهم تعاملوا مع الجسد كغرض، كمحور تحليليّ ومصدر للرموز الاجتماعيّة، وتجاهلوا التعامل معه كوكيل اجتماعيّ فعّال .(Csordas 1994)

في سياق الموت في القدس يجري نحت رموز الخطاب والممارسة الاستعماريّة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ كذلك. في المقابل، ومن جهة الفلسطينيّ، يجري نحت رموز الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ على جسد الميّت بلغة جسد الحيّ الفلسطينيّ. في كلتا الحالتين، جسد الميّت هو فاعل، كلّ يحاول بواسطته فرض قوّته.

«زمكانيّة» الجسد الفلسطينيّ

إنّ الجسد هو جزء من فضاء ـ زمانيّ وبالوقت نفسه فضاء ـ زمان للنحت بالأدوات الاجتماعيّة-الدينيّة والسياسيّة-الاستعماريّة. فجسد الميّت هو بمثابة مسطّح يجري عليه نحت الرموز الاجتماعيّة (Van Gennep 1960, 70) وكتابة أدوات القمع الاجتماعيّة

(Deleuze & Guattari 2000, 188). في هذا السياق، تقول جوديت بتلر إنّ الجسد هو موقع لنحت خطاب وقوّة النظام المسيطر (Butler 1989, 601). إنّ الفضاء والزمان بالنسبة لنا -نحن كاتبتَي المقالة- هما وحدة تحليل واحدة ولا نفرّق بينهما؛ وذلك أنّه في السياق الفلسطينيّ يصعب الفصل بينهما، وكذلك لأنّنا فكريًّا نوافق المفكّرين الذين نادوا ودعموا عدم الفصل بين الزمان والفضاء، مثل: ديفيد هارفي، (Harvey 1990)، مارتين هايدجر (Heidegger 1962)، جورج هربرت ميد (Mead 1932)، آفري شارون (Sharon 1982)، وغيرهم.

نحن أيضًا لا نفصل الاجتماعيّ عن السياسيّ ونقول إنّه في سياق القدس لا يمكن تجاهل الرموز السياسيّة ووسائل القمع السياسيّة التي تُكتَب على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ. وادّعاؤنا هنا أنّ وسائل القمع السياسيّة أقوى من الاجتماعيّة؛ إذ إنّ البنية السياسيّة الإسرائيليّة أضعفت القوى الاجتماعيّة من خلال التبعيّة شبه الكاملة للمؤسّسة الإسرائيليّة. ذاك ما يحملنا على التساؤل: كيف تستخدم إسرائيل جسد الميّت الفلسطينيّ لتحافظ على فاعليّتها السياسيّة من ناحية، ولتثير الفوضى السياسيّة-الاجتماعيّة لدى الفلسطينيّين، من ناحية أخرى؟

إنّ الفلسطينيّين في القدس يخضعون للسيطرة الإسرائيليّة الكاملة في كلّ نواحي الحياة اليوميّة ومناحيها، سواء في الحياة المدنيّة والبيروقراطية أو/ وَ العسكريّة. أمّا في ضواحيها، فهنالك مدن وقرى تخضع للسيطرة العسكريّة الإسرائيليّة والسيطرة المدنيّة الفلسطينيّة، أو ما تسمّى مناطق B[1]. هنالك فصل شبه كامل بين النوعين من المناطق بواسطة جدار الفصل والحواجز العسكريّة المؤقّتة والثابتة. هذا الفصل هو جزء أساسيّ من بنْية الفضاء-الزمان الفلسطينيّين والذي يأخذ دورًا مهمًّا بتشكيل سيرورة حياة الأحياء والأموات خلال حدث موت فلسطينيّ في القدس.

نحن ندّعي أنّ جسد الميّت الفلسطينيّ هو بمثابة فضاء-زمان للنحت الاجتماعيّ-الدينيّ-العلميّ والسياسيّ وله كذلك دور في تشكيل الفضاء-الزمان الاجتماعيّ-السياسيّ الذي هو نتاج تراكمات تاريخيّة في المجتمع الفلسطينيّ. في كتابه The Production of Space، يقول Lefebvre (1991) إنّ الفضاء هو منتوج اجتماعيّ لا ظاهرة طبيعية، وهو ناتج عن عمليّات اجتماعيّة سياسيّة تتراكم مع الوقت. من هنا، إنّ بنْية فضاء وزمان القدس هما نتاج تراكمات تاريخيّة اجتماعيّة وسياسيّة، تشكّل محتوى المسار الأخير للميّت ولعائلته.

(1) للاطّلاع على تفصيل كيفيّة تقسيم الضفّة الغربيّة والقدس للمناطق A,B,C، انظروا في الرابط التالي:
http://www.ochaopt.org/documentsWestBank_December_07_20080106_web.pdf
المناطق A هي التي تخضع للسيادة الفلسطينيّة العسكريّة والمدنيّة، أمّا المناطق C فهي تلك التي تخضع للسيادة الإسرائيليّة الكاملة.

علاوة على ذلك، من أهداف هذه الدراسة تحليل الدَّوْر الذي تلعبه الهُويّة في التعامل مع جسد الفلسطينيّ الميّت ومع أقربائه. سنستعرض من خلال هذه المقالة كيفيّة التعامل مع الفلسطينيّ الميّت كذات وغرض في اللحظة الزمكانيّة نفسها. هو فلسطينيّ الهُويّة وغرض البيروقراطية الإسرائيليّة كذلك. لقد جرى التطرّق إلى جسد الفلسطينيّ كفضاء-زمان يعبّر عن الحالة الكولونياليّة في عدّة كتابات، الأبرز منها تحليل إسماعيل ناشف (2008) لفضاء-زمان جسد الأسير الفلسطينيّ كفضاء ثنائيّ، داخليّ وخارجيّ. وثمّة باحث طبيب اسمه أبشتاين حلّل كيف يستخدم الفلسطينيّ الأسير جسده داخل السجن ليستطيع إعالة عائلته خارج السجن ببيع كلْيته، ليتمكّن من إكمال تواجده وكيانه خارج فضاء السجن (Epstein 2007, 473).

إنّ تعاملنا مع الفلسطينيّ هو ليس على أساس كونه ضحيّة أو مفعولًا به فحسب، بل كذلك سنفهم كيف يواجه ويقاوم الفلسطينيّ ـ حيًّا كان أم ميتًا ـ أفعال السيطرة الإسرائيليّة بأفعال تلغي هذه المحاولات وتصعّبها. في هذا الصدد، تسوق لوري ألن مثالًا بقولها إنّه كفعل مقاومة للسيطرة الإسرائيليّة على حركة الفلسطينيّ. فالأخير ينتج ويشكّل فضاءات حركة بديلة تُمكّنه من التحرّر ـ وإنْ على نحوٍ جزئيّ ـ من سيطرة الاحتلال (Allen 2008, 475)، كالطرق الالتفافيّة، ونقب فتحات في جدار الفصل العنصريّ.

إنّ تعاملنا مع المجتمع الفلسطينيّ هو كثنائيّ الديانة على الرغم من أنّ غالبيته تتبع الديانة الإسلاميّة. للتبعية الدينيّة دَوْر في تشكيل سيرورة حياة الميّت. الدين هو جزء من المعرفة الاجتماعيّة (Turner 1997, 84). هذه المعرفة تبني وتشكّل التعامل الاجتماعيّ مع الجسد والتفاعل معه (Khuri 2001, 48). الدين هو معرفة تُنسَج في الجسد بواسطة الممارسات الدينيّة الاجتماعيّة (Kovach 2002, 941). وفي العالم العربيّ عامّة، لا يمكن الفصل بين الدين والمعرفة والأجهزة الاجتماعيّة (السحيري ابن حتيرة 2008، 18). في المجتمع الفلسطينيّ، نضيف القوى السياسيّة الفلسطينيّة والإسرائيليّة ونطرح السؤال: ما هي طبيعة العلاقة التفاعليّة بين هذه القوى المختلفة في حياة جسد الفلسطينيّ الميّت وحياة أقربائه؟

منهجيّة البحث

هذه المقالة تعتمد على قصص من حياة جثث وُثّقت من خلال بحث ميدانيّ كيفيّ إثنوغرافيّ في القدس وضواحيها. اعتمد هذا البحثُ أسلوبَ البحث الكيفيّ، إذ تطرّق إلى سيرورة تَشكّل حياة الميّت، وإلى دلالات الموت والحياة وما بينهما في سياق منطقة القدس. سؤال البحث المركزيّ هو: كيف تتشكّل سيرورة حياة الميّت وحياة أقربائه بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير في القدس وضواحيها؟

فضلًا عن هذا السؤال، ثمّة جملة من الأسئلة الفرعيّة حاول البحث الإجابة عنها:

- كيف تتشكّل العلاقة التفاعليّة بين المؤسّسات الدينيّة والاجتماعيّة والاستعماريّة في سياق الموت في القدس؟
- كيف تتشكّل آليّات المواجهة لعائلة الفقيد أثناء شقّ طريقه إلى المثوى الأخير؟
- كيف تتشكّل رحلة الميّت بين إعلان موته ووصوله إلى مثواه الأخير في الفضاء-الزمان الفلسطينيّ؟

كيفيّة تجميع المعلومات:

إنّ الباحث/ة الذي يتّبع منهجيّة البحث الكيفيّ يعتمد على ما يرى وعلى ما يسمع. وللإجابة عن أسئلة البحث المذكورة، استُخدِمت آليّات بحث كيفيّة، ألا وهي المقابلة المفتوحة المعمّقة، والمشاهدة المشتركة وتوثيق مستندات ذات صلة بموضوع البحث جرى تحليلها تحليلًا نصّيًّا بما يتلاءَم مع البحث الكيفيّ.

المقابلة:

إنّ المقابلة في البحث الكيفيّ الإثنوغرافيّ هي وسيلة بحث أساسيّة ومهمّة لتجميع المعلومات (Fontana & Fray 2000, 645). من هذا المنطلق، إنّ غالبيّة المعلومات الموثَّقة في هذه الدراسة اعتمدت على مقابلة أكثر من 15 شخصًا، كانوا أفرادًا لعائلة فقيد/ة. كلّ مَن أُجْرِيَ معهم البحث هم مقدسيّون يعيشون في القدس أو وُلدوا في القدس وضواحيها خلال العَقدين الأخيرين. لقد أُلغِيت بعض الاقتباسات واستُبدِلت أسماء المشتركين بأسماء مستعارة لتفادي وقوعهم في أيّ مواجهة أو تعقيد سياسيّ مع قوّات الاحتلال الإسرائيليّة. في البداية، جرى الاتّصال بالأفراد المختلفين وتعيين موعد لإجراء المقابلة معهم، والتي جرت ـ في المعتاد ـ في بيوتهم. سُجّلت المقابلات بعد طلب موافقة مَن أُجْرِيت معه المقابلة، ولم يُسجَّل ما كان هذا الأخير قد طلب عدم تسجيله. بعد ذلك، تمّ تفريغ المقابلات تدوينًا وتحليل محتواها كما هو متّبَع في مناهج البحث الكيفيّ.

المشاهدة الفعّالة:

إنّ المشاهدة هي القاعدةُ الأساسيّة التي تعتمد عليها كلّ منهجيّة بحث في العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة (Adler & Adler 1994, 389)، والركيزةُ الأساسيّة لكلّ عمل إثنوغرافيّ (Werner & Schoepfle 1987, 257). لذا، استُخدمت المشاهدة الفعّالة حين أمكن ذلك في سياقات الطقوس العائليّة المختلفة التي رافقت عائلة الفقيد/ة.

كذلك إنّ إحدى القصص الموثَّقة في هذه الدراسة هي قصّة موت أحد أقرباء الباحثة والكاتبة المشاركة في هذه المقالة (نادرة).

مجموعة البحث:

إنّ المجموعة الخاضعة للبحث هي عائلات الموتى. ابتغاءَ الفهم العميق لسير كينونة الميّت على الأرض، أجرينا المقابلة مع أقرب إنسان إلى المتوفَّى من حيث صلة الدم ومن حيث الانخراط والمشارَكة في رحلة المتوفَّى من لحظة إعلان الموت حتّى الوصول إلى المثوى الأخير. في هذه المقالة، سنتطرّق إلى بعض سِيَر حياة جثث وُثّقت في البحث الميدانيّ الذي بدأ سنة 2009 وكما سمعناها من أقاربهم[1].

نتائج البحث:

تقول أمّ أحمد:

«منذ وفاة أمّي في القدس وأنا منقلبة، لا سيّما أنّي لم أستطع الوصول لأودّعها ولم يكن بحوزتي تصريح... لقد أصبح أهل القدس وأصبحنا كلّنا كمن يمشي في موكب جنازة فيقول كلّ منّا في سرّه: «غدًا دَوْرنا»؛ وذلك أنّ الاحتلال هو موت يوميّ. أنا لم أمتلك تصريحًا لحضور جنازة أمّي... لأودّع أمّي.... لكنّني أمشي في جنازة... في جنازات... كلّ يوم... بدون تصريح»[2].

إنّ أقوال أمّ أحمد، التي وقفت أمام الجنود ساعات متوسّلةً أن يسمحوا لها بحضور جنازة والدتها لتوديعها، تعكس كيفيّة بتر المستعمِر لأوصال وأرحام الفلسطينيّين من خلال بتر الفضاء والزمان. هذا تجسيد للقمع ولنحت أدوات المحتلّ على سيرورة حياة الميّت وهو ما حمل أمّ أحمد على أن تقرن موت والدتها بمسار إماتة وطنها ولكن ـ كما أشارت ـ «بدون تصريح».

ففي قصّة رحلتها كفاقدة، أعادت أمّ أحمد صياغة الواقع السياسيّ، وأكّدت كما في قصّة العمّ جميل التي سنذكرها لاحقًا، ممارسات المجتمع والعائلة الفلسطينيّة في الإصرار على إعطاء الميّت الاحترام من خلال الوصول إليه/ا، وإيصاله إلى بيته، بالرغم من

(1) الأسماء المذكورة في البحث هي أسماء مستعارة.
لقد قمنا بتحويل اللغة العامّيّة الفلسطينيّة كما تم تسجيلها بالبحث إلى الفصيحة ليتسنى للقارئ العربيّ فهم المضمون.

(2) رام الله، شباط 2011.

الحواجز. فرحلة جثّة العمّ جميل، والصراع في سبيل العودة إلى البيت، يوازيان حقّ الفلسطينيّين بالعودة، ويعكسان المحاولات الإسرائيليّة لتهميش الأحياء والأموات وإبعاد بعضهم عن بعض.

إنّ الاهتمام بالموت والميّت وما حولهما في سياق القدس جاء من تجربة ذاتيّة كانت بمثابة نقطة انطلاق في هذه الدراسة. فالعمّ جميل صادفني قبل وفاته بأربعة أيّام قائلًا: «لقد أعْمَوْنا يا ابنة خالي. أعماني السكّريّ من هول ما رأينا على الحواجز. كلّ يوم نرى ولا نريد الرؤية. أعمَوْا عيوننا»[1]. ومات العمّ جميل ربّما للحفاظ على حقّه بألّا يرى أكثر، أو ربّما لرغبة منه في مقاومة ما لا يمكن للعين الإنسانيّة أن تراه وتقبله، روتينَ موتٍ يعمي العيون والقلوب.

قصّة موت العمّ جميل[2]

«قبل سنتين أصيب عمّي جميل بنوبة قلبية حادّة، نُقل إثرها إلى المستشفى الإسرائيليّ «بيكور حوليم» في القدس الغربيّة. وهناك توفّي وكان عمره ستّين عامًا. لقد كانت وفاته فاجعة لكلّ العائلة، وأثناء هذه الفاجعة، طُلب إلى زوجته تعبئة نماذج بيروقراطيّة باللغة العبريّة التي تجهلها. أُخبر الأقارب والعائلة والأصدقاء والجيران بالأمر، ووصلوا خلال وقت قصير إلى المستشفى. حاول الجميع ـ وأنا من بينهم ـ دعم العائلة بفقدانها. حين وصلتُ، كانت زوجته وأخته تحاولان التقدّم بطلب خاصّ من المستشفى بأن يُلبسوا العمّ جميل بذلته الجديدة الخاصّة لوفاته كما هو مألوف في العادات المسيحيّة. كنت حاضرة حين حاول عديله إقناع الممرّضات بأنّ إلباسه مباشرة بعد الموت هو إلزاميّ «في حين لا يزال الجسد دافئًا ومرنًا» أي قبل تحوّله إلى صُلب لا يمكن تحريكه كما يحدث للجسد بعد الموت. لقد كان العم جميل طبيبًا أدار قسم الولادة والنساء في مستشفى أغوستا فيكتوريا في شرق القدس. بعد موته، أرادت العائلة نقله إلى المستشفى الأخير ليمكث في ثلّاجة الموتى حتّى وصول أخواته من الأردنّ وابنته من الخليج. كان نقْله من المستشفى في غرب القدس إلى المستشفى في شرق القدس حافلًا بالعراقيل والمشكلات (نحو: رفض سائق سيّارة الإسعاف الإسرائيليّ الدخول إلى شرق القدس؛ اضطرار العائلة إلى مواجهة البيروقراطيّة الورقيّة الإسرائيليّة بما في ذلك استصدار شهادة الوفاة؛ ترتيبات الدفن وغيرها). لقد واجهت صعوبة بالغة جدًّا امتدّت أربعة أيّام لاستصدار تصاريح إسرائيليّة تسمح لأخواته المقيمات في الأردنّ حضور مراسم الجنازة والدفن. لم يصرَّح لأزواجهنّ بالحضور. بوصفنا عائلة، التقينا كلّ يوم لنناقش كيفيّة نقله إلى بيته الذي فُصل عن مركز القدس

(1) القدس، العيساويّة، 2005.

(2) العمّ جميل هو ابن عمّة إحدى كاتبتَيْ هذه المقالة نادرة شلهوب- كفوركيان.

بواسطة حاجز عسكريّ، ومن سيشترك في مراسم الجنازة في كنيسة العائلة في بيت حنينا الواقعة تحت سيطرة إسرائيل الكاملة؟ لقد ناقشنا تفاصيل صغيرة شتّتتنا عن حزننا وفقداننا لإنسان عزيز علينا، أصبحنا نفكّر في البيروقراطيّة الإسرائيليّة بدلًا من التفكير في العمّ جميل وما جرى له... ناقشنا كذلك كلًّا ممّا يلي: مَن مِن بين معارفه وأقاربه باستطاعته الوصول ليرافقه ويرافق عائلته في مسيرته الأخيرة؟ لمن ستعطي إسرائيل تصريحًا ولمن لن تعطي؟ مَن سيستطيع الوصول إلى بيته؟ ومن سيتمكّن من الوصول إلى الكنيسة، ومن سيتمكّن من الوصول إلى المقابر؟ هل سيسمح له الجنود الإسرائيليّون بالوصول من مركز شرق القدس إلى بيته؟ ما هي التصاريح التي سنحتاجها لهذا الغرض؟ كيف سيتمكّن أفرادُ العائلة المقيمون في رام الله من الوصولِ؟ هل سيتمكّن الكاهن من الوصول ليصلّي عليه في بيته؟ شعرنا أنّ القائمة لن تنتهي. أحسسنا بالحزن والأسى من احتمال أنّنا قد لا نستطيع إعطاءه الاحترام الكافي بعد موته بسبب العراقيل الإسرائيليّة. لقد حاولتُ أن أعبّر لعمّي جميل عن مدى حبّي له وكنت مستعدّة من أجله لخوض حديث ونقاش مع قوى الاحتلال المختلفة لتسهيل وصول محبّيه وتسهيل طريقه إلى مثواه الأخير، إذ إنّي ـ من بين أفراد أسرته ـ الوحيدة التي تجيد التكلّم باللغة العبريّة، لغة المستعمِر. كنت الوحيدة التي في مستطاعها تدبير الأمور والاهتمام بالتفاصيل البيروقراطيّة ـ السياسيّة كتصريح الدفن وشهادة الوفاة وغيرهما. لقد أراد الكثيرون حضور مراسم دفن العمّ جميل، لكنّهم لم يستطيعوا، وذلك بسبب العراقيل الإسرائيليّة التي تتمثّل في وجود جدار الفصل والحواجز التي تبتر المناطق الفلسطينيّة في القدس وضواحيها. حين ذهبت إلى المستشفى، حرصت أن يكون العمّ جميل وسيمًا وأنيقًا كما كان دائمًا، وسقت سيّارتي أمام سيّارة نقل الموتى الخاصّة للتأكّد من أنّ الجنود لن يفتعلوا المشاكل على الحاجز ويمنعوا وصوله إلى بيته. حين بلغنا الحاجز، طلبوا إليّ فتح تابوته، فتفحّصوه وتفحّصوا جسده لأسباب «أمنيّة». لقد غيّروا وضعيّة جسده وجعّدوا بذلته. لم يستطع الكاهن تجاوز الحاجز العسكريّ والوصول للبيت، وقُطعت الكهرباء في المنطقة. جلسنا في العتمة مع الألم بحضور جثمانه، الذي أخذت رائحة التعفّن تنبعث منه. رغبت ابنته الصغرى أن تعبّر له عن حبّها، فبدأت تترنّم بصوتها الجميل ترنيمة «يا مريم»، وقامت عمّاتي بالصلاة تعويضًا عن غياب الكاهن في البيت. استغرق نقل عمّي جميل إلى مثواه الأخير طويلًا وجشّمَنا مصاعب. بتنا نحن وهو منهكين. كلّما عاينتُ ميتًا أو موتًا في القدس، استذكرتُ «رحلة» عمّي جميل من لحظة إعلان وفاته حتّى رقاده في لحده».

هذه الحكاية إنْ هي إلاّ تعبير عن الكيفيّة التي يشكّل بها السياقُ الاستعماريُّ في القدس حياتيّةَ الميّت في فترة كينونته كجثّة. إنّ تسييس الموت والجسد، واختراق القوّة الاستعماريّة

بمؤسّساتها لكينونة جسد العمّ جميل الميّت، ما هما إلّا فعل إقصاء وتهميش لهذا الجسد ولمن يريد وداعه، من خلال تصعيب طريقه للوصول إلى مثواه الأخير.

بنْية الفضاء شكّلت فضاء الجسد وزمانه. لقد طال عمر العمّ جميل كميّت بسبب العراقيل الإسرائيليّة المختلفة. تَشَكَّلَ فضاء جسده فتَعفّن وسطعت رائحة موته. أصبح له زمن وجود كحيّ وزمن وجود كميّت... حكاية العمّ جميل تعبّر عن تفاعل المؤسّسة الدينيّة مع المؤسّسة الاجتماعيّة ومؤسّسات الاحتلال، لتشكّل هذه معًا الممرَّ الأخير لعبور جسده.

بعد التحليل النصّيّ لمحتوى الموادّ المختلفة التي جُمعت خلال البحث، توصّلنا إلى أربعة محاور تحليليّة أساسيّة:

1 ـ الماضي ـ التاريخ، الحاضر ـ الموت، والمستقبل ـ الحياة؛

2 ـ زمكانيّة الحيّ والميّت في القدس وضواحيها؛

3 ـ الكتابة والصياغة من جديد لجسد الميّت الفلسطينيّ: كتابة المجتمع الفلسطينيّ وكينونته؛

4 ـ فاعليّة الميّت ودلالات الموت.

الماضي ـ التاريخ، الحاضر ـ الموت، المستقبل ـ الحياة

إنّ بنْية حدث الموت في الحاضر تتشكّل من خلال تاريخ وسياق الميّت. في القدس، ممرّ عبور الميّت من لحظة الموت حتّى المثوى الأخير مشحونة بالدلالات التاريخيّة السياسيّة التي تلقى تعبيراتها في حاضر الموت. حدثُ الموت يعيد صياغة العلاقة بين الفلسطينيّ والاحتلال الإسرائيليّ؛ فعلى سبيل المثال، في إحدى المشاهدات الفعّالة التي كانت أثناء البحث الميدانيّ في إحدى الجنازات، ثار الجدل والنقاش حول موت الفلسطينيّين حتّى وهم أحياء، وجرت تهدئة مشاعر الحزن والأسى لأهل وأقارب الفقيد بواسطة كلمات الشيخ الذي تحدّث عن إرادة الله أثناء قراءته لآيات قرآنيّة. لقد تركّز حديثه على أهمّيّة تقبُّل إرادة الربّ، وروى قصصًا متنوّعة عن القضاء والقدر وعن أهمّيّة الإيمان بهما، وهو ما خفّف من حدّة ألم الفقدان. لقد شارك بعض الأفراد بقصصهم عن القوّة والمقاومة، ووصفوا المحن التي واجهتهم أثناء تسلُّلهم من أجل الوصول إلى العزاء ومشاركة العائلة بوداع فقيدهم[1]. من خلال الدراسة ومن خلال تحليل المشاهدات الفعّالة، لاحظنا أنّه كلّما ازدادت حدّة مواجهة أداة السيطرة الإسرائيليّة ومقاومتها رغبة بالوصول لتقديم العزاء ووداع

(1) القدس، سلوان، أيّار 2011.

الفقيد، ازدادت تعبيرات الحبّ للفقيد، وازدادت القصص التي رووها عنه وعن إراداته ورغباته وأفعاله. من لم يستطع الوصول اتّصل هاتفيًّا وروى للأطفال ـ في ما روى ـ كم كانت أمّهم تحبّهم، بعضهم شارك القصص والكلمات التي عبّر عنها الفقيد كتعبير عن التقدير للأطبّاء والأصدقاء والأزواج والزوجات والمعلّمين. بعضهم شارك بالتحدث عن مدى حبّ الميّت/ الفقيد للناس ومدى أهمّيّة عدم اليأس بالنسبة له، مستخدمين كلماته ومصطلحاته.

فعلى سبيل المثال، قالت نهاد (وهي زوجة لسجين أمنيّ):

«لقد كان زوجي في السجن. فيه عانى الكثير، وكان يحدوه أمل في أن يطلق سراحَه قبل حلول أجله. في أيّامه الأخيرة قبل وفاته، كان مريضًا جدًّا، وأراد أن يكون معنا قبل فوات الأوان. ولكن حارس السجن قال له إنّه لن يغادر السجن إلّا في كيس أسود ـ جثّة هامدة ـ. لقد أخبرت الممرضة في المستشفى زوجي أنه بإمكانه تقديم شكوى ضدّ الحارس؛ وقد فعل ذلك لكنّه توفّي بعد ذلك بأربعة أيّام... حين أرسلوا جثمانه أردته حرًّا... خارج الكيس الأسود... لقد عرفتُ ما أراد فعله... أُدركُ أنّه أراد رؤيتي وإخباري بأنّه حرّ الآن. حين كان سجينًا، كان قلقًا من الحرارة التي ستكون في البيت، وأخبرته أنّنا نخطّط لشراء مكيّف صغير، وأنّه سيستمتع بالاسترخاء في الغرفة. لذا، حين مات غسلناه وكفّنّاه بالكفن الأبيض. لقد رأيت وجهه، كان سعيدًا لأنّه ليس في الكيس الأسود. أخبرت الجميع برغبته بغرفة مع تكييف، وبالفعل أحضرناه وجعلناه يستمتع ببرودة الغرفة واستمتعنا معه. لقد كان سعيدًا... حتّى إنّني أحسست بيده تشدّ يدي ليعبّر لي عن امتنانه. لقد أتى كلّ الأقرباء والأصدقاء لرؤيته في هذه الغرفة وكأنّه كان حيًّا وحرًّا»[1].

من حديث نهاد، يتجلّى تعامُل السجّان مع السجين الفلسطينيّ كغرض معطى لسيطرته، وتعامُله مع الموت كنهاية للفلسطينيّ، بينما الفلسطينيّ تعامل مع الموت كبداية حياة الميّت كما يرغبها أن تكون. من ناحية العائلة، حدث الموت يكرّس هُويّة الميّت وفلسطينيّته من خلال مراعاة رغباته وأمنياته قبل الوفاة. تحقيق رغبات الميّت التي عبّر عنها قبل وفاته تعبّر عن تعامل الفلسطينيّ الحيّ مع الفلسطينيّ الميّت كذات لا كغرض جامد لا مشاعر له ولا أحاسيس. حدث الموت هو حدث يحرّر الفلسطينيّ من أدوات القمع الإسرائيليّة كون العائلة استطاعت وبذلت كلّ ما في وسعها لتحقيق رغبات الميّت. حدث الموت هو حدثُ تحرُّر الميّت وحدثُ مقاومة عائلته. الموت أحيا القدرةَ على مقاومة الاحتلال الإسرائيليّ. أن تكون في القدس معناه أنّه عليك الموت لكي تحيا.

(1) القدس، مخيّم شعفاط، أيلول، 2010.

قصّة نهاد تعبّر جليًّا عن سماع المجتمع والعائلة لنداء الميّت ولصوت جسده. رؤية الابتسامة على وجه زوجها وشعورها بامتنانه لِما حقّقته له من أمنيات ما هو إلّا سماع صوتِ مَن لا صوت له، أو ـ على حدّ تعبير بول دي مان ـ (Voicing the Voiceless (1979 تحقيق رغبات الميّت هي وسيلة لإسماع صوته. نهاد أسمعت صوت زوجها الأسير، وبالأحرى أسمعت صوت المجتمع الفلسطينيّ بأكمله من خلال جسد الميّت. أسمعت الرغبةَ في التحرّر من السجن الإسرائيليّ الفعليّ والمجازيّ والرغبة بالعودة إلى البيت، الرغبة في تحقيق حقّ العودة وإعادة التاريخ إلى ما قبل العام 1967. سيرورة جسد زوج نهاد هي تحقيق الحلم الأكبر من خلال تحقيق الحلم الأصغر، تحقيق الحلم الجمعيّ من خلال تحقيق حلم الفرد، الميّت الحيّ.

أضافت نهاد قائلةً:

«حين خطّطنا لإعادته إلى البيت، جاء كلّ الناس... قيادات سياسيّة مثل: مساعدي «أبو مازن»[1] وممثّلين عن الأحزاب السياسيّة، والكثير من الناس الذين لم أقابلهم من قبل. المقرَّبون قاموا بالطبخ وتقديم الطعام... بل لقد أحسست أنّ بعض الأفراد أحسّوا بالغيرة من الاهتمام والحبّ والاحترام التي حظي زوجي بها. موته أعطاهم الرغبة في مواصلة كفاحه... كلّهم وعدوا أنّ موته سيدفع بالفلسطينيّين إلى عدم الاستسلام أبدًا ـ وهذا ما أراده حقًّا ـ لقد كان موته مليئًا بالأمل والقوّة... كان بإمكانك أن تحسّ بذلك في الجوّ من خلال عدد المشاركين... حتّى حين طلب منّي رجال الجيش دفنه ليلًا، أرغموا ابني على التوقيع على ورقة تلزمنا بدفنه ليلًا... حتّى حينها سمعته... نعم سمعته يطلب منّي ألّا يفعلوا ذلك... أراد أن يُدفن في الشمس في وضح النهار... أخبرت ابني، وطلب من السياسيّين احترام رغبة والده بأن يُدفن نهارًا. كانت جنازته أشبه بحفل زفاف كبير جدًّا، وفيه بالِغُ احترام»...[2].

إنّ امتداد صوت الميّت من خلال ممارسات المجتمع تعبّر عن امتداد صوت المجتمع بالممارسات على الميّت. الإصرار على تحقيق رغباته هو بعينه الإصرار على تحقيق الرغبة الجمعيّة الفلسطينيّة. المقاومة غير المسلّحة وغير المرئيّة تجاه المحتلّ هي مقاومة من نوع آخر، مقاومة من خلال الميّت الذي أصبح وسيلة لفرض سيطرة الاحتلال والتذكير بمن هو السيّد، ومن جهة أخرى صار وسيلة من خلالها يجري التذكير مَن الذي يقاوم هنا ومن الذي له حقّ الرفض والمقاومة، أو ـ بعبارة أخرى ـ فيها تذكير لمن هنا هو «العبد». «العبد» الذي يقاوم العبودية من خلال جسد الميّت.

(1) محمود عبّاس رئيس السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة.

(2) القدس، مخيّم شعفاط، أيلول، 2010.

رغبة قوى الاحتلال بالدفن في ساعات الليل المتأخّرة هي تعبير عن كيفيّة تشكيل قوى الاحتلال لزمن وفضاء الميّت. الليل والظلام يغيّبان الميّت ويجعلانه غير مرئيّ، أي إنّه يُقبَر قبل أن يُقبَر، بينما النهار والضوء يجعلان رحلته إلى مثواه الأخير مرئيّة ملموسة مسموعة، وهو ما يكثّف التعبير عن المقاومة. الرغبة بالدفن ليلًا تعبّر عن رغبة الاحتلال بإبعاد أكبر عدد من المشاركين في الجنازة وبالتالي تهميش الميّت. في المقابل، إصرار العائلة على الدفن نهارًا يعبّر عن الرغبة الشديدة بالوحدة الفلسطينيّة وبلمّ شمل وشتات الفلسطينيّين ليجتمعوا في جنازة.

من خلال حكايات الموت في القدس، وجدنا كيف يُستحضَر التاريخ والأحداث التاريخيّة في حكاية رحلة الميّت إلى مثواه الأخير. لحظة الموت في القدس تعني إعادةَ صياغة الأحداث التاريخيّة من خلال حكاية موت شخص.

من ذلك حكايةٌ سردها على مسامعنا وائل الذي وصف أحداث وفاة أخيه بقوله:

«حين توفّي أخي كان عمره 37 عامًا. لقد سافر إلى الولايات المتحدة ليبحث عن عمل؛ وذلك لأنّه لم يجده هنا ونجح كثيرًا في عمله هناك، وطالما تمنّى العودة لوطنه... وبعد 10 سنوات باع كلّ شيء هناك وعاد مع عائلته. حين عاد، رفضت إسرائيل السماح له بالعودة والإقامة في القدس. أخذوا هُويّته واضطُرّ إلى الإقامة في رام الله. استمرّ شعوره بأنّه منفيّ وحَلَمَ بالعودة إلى القدس. حين توفّي، اجتمع كلّ المقرّبين والأصدقاء وعرفنا جميعًا -دون كلام عن الموضوع- أنّنا ملزمون بإعادته إلى القدس وبإيجاد طريق لاجتياز الحاجز العسكريّ. وهكذا فعلنا. هرّبنا جسده إلى القدس ودفنّاه فيها. لقد كانت هذه إرادته ورغبته... المقاومة ليست برمي الحجارة فحسب. المقاومة والصمود هي كذلك أن تخطّط لأن تُدفن في أرض القدس إذا كنت مقدسيَّ الأصل... وفي يافا إن كنت من يافا... هذه طريقة لتحدّي الاقتلاع»...[1].

زمكانيّة الحيّ والميّت في القدس وضواحيها

رواية وائل تصف إمكانيّات المقاومة غير المرئيّة وغير المباشرة مع الاحتلال الإسرائيليّ، تصف التصميم على تحقيق رغبات الميّت وتحويله من جثّة-غرض (Object) إلى شخص-ذات (Subject) مع هُويّة ورغبات وطموح. في كتابه عن الموت والزمن، يدّعي عمانوئيل لفيناس ([1991] 2007) أنّ الحزن والأسى اللذين يعبّر عنهما الفاقدون ما هما إلاّ تعبير عن الشعور بالذنب تجاه الميّت بأنّه ميّت وهم

(1) القدس، حيّ الشيخ جرّاح، آب، 2010.

أحياء. التعامل مع الميّت كذات لها رغبات تأتي باللحظة ذاتها مقابلة لتحويله إلى شيء بأيدي المستعمَر لمقاومة مستعمِرِه، وتصبح المعادلة تحقيق رغبات الأحياء من خلال تحقيق رغبات الأموات؛ أي إنّ الميّت هو بمثابة ذات-شيء (Subject-Object) في اللحظة نفسها لمجتمَعِهِ. إيجاد الطرق الالتفافيّة لتهريب الجسد الميّت هي محاولة لمقاومة الفضاء الذي تفرضه قوّات الاحتلال التي ترغب بالسيطرة على حركة وزمان الفلسطينيّ عند الموت والفقدان. إيجاد الطريق لتهريب الجسد لا يلغي أنّ الاحتلال شكّل فضاءَ وزمانَ جسدِ الميّت وفضاءَ وزمانَ الأحياء الذين يرافقونه. حتّى من سيأتي للتعزية في القدس ونجح في دخول القدس من رام الله دون التصريح الإسرائيليّ، لا يزال خاضعًا لإسرائيل ومتحرّكًا في حدود الفضاء المرئيّ وغير المرئيّ الذي فرضته. البحث عن الطرق الالتفافيّة شكّل كذلك زمن الجسد وزمن مرافقيه ومُعَزّيهم؛ إذ أطال زمن كينونة الجسد كجسد ميّت. إذًا، تهريب الجسد وإيصاله إلى القدس يعبّر عن الانتصار بالوصول إلى القدس، بَيْدَ أنّ رحلة الميّت لا زالت تتشكّل عبر مقيِّدات الاحتلال وسيطرته.

«هل تعرفين كم من حالات الدفن جرى منعها من أن تكون في القدس؟ هل تعرفين كم مرّة مُنعوا من دخول المقابر في قراهم؟ إنّهم (قوّات الاحتلال) يتمتّعون بالتنكيل بنا أحياءً وأمواتًا. أنا وأصدقائي دائمًا نقترح تقديم يد العون للعائلات التي فقدت أحد أفرادها: نفحص وضعهم وخلفيّتهم السياسيّة، منطقة سكناهم وأقاربهم، ونقترح طرقًا لاحترام جسد الميّت، وفي الوقت نفسه نحميهم من ملاحقات مستقبليّة»...[1].

هذا جزء من أقوال سامر (الذي توفّي والده) التي تدلّ على كيفيّة استخدام القوى المسيطرة، قوى الاحتلال الإسرائيليّ، لجسد الميّت كوسيلة للزيادة من سيطرتها على أجساد الأحياء، وكذلك تعبّر عن الدعم والمساندة المجتمعيّة لأهل الفقيد بتحقيق طموحه/هم أن يكون في القدس -حتّى لو جثّة تحت الثرى.

إنّ حديث سامر أثار قضيّة القدس والبيت والحياة والموت والمقبرة، بل حتّى الحواجز هي جزء من الفضاءات-الأزمنة التي ينتمي إليها الفلسطينيّ. الحركة من فضاء-زمان معيّن إلى فضاء-زمان آخر هي بمثابة إحياء للميّت. الانتقال بين المناطق الفلسطينيّة المختلفة التي جرى بتر بعضها عن بعض بالجدار والحواجز العسكريّة، كما هو الحال في رام الله والقدس، هذا الانتقال كان مسألة واردة في عدد من القصص التي سمعناها. بالإضافة إلى تحدّي الفضاء-زمان الذي فرضه الاحتلال

(1) القدس، بيت حنينا، آذار، 2009.

وإنتاج فضاء-زمان بديل، تعبّر عمليّة الانتقال عن توحيد المجتمع الفلسطينيّ وعن تحدّي التفكيك الذي فرضته إسرائيل بتفكيك الفضاء-الزمان. الموت أصبح وسيلة للتوحيد ولتحقيق حقّ العودة كما ورد في أقوال ميسون:

«لقد نهضت من مكاني، استحممت، ارتديت ملابسي، وأخبرت كلَّ من جاء لتقديم التعزية في البيت أنه سيُدفن في المكان الذي يستحقّ أن يُدفن فيه، في البلدة القديمة... قريبًا من البيت... لم أبتغِ أن أسمح لهم بأن يشتّتونا في مماتنا». . .[1] لقد قرّرت ميسون تحدّي تقسيم القدس بأيدي قوّات الاحتلال الإسرائيليّة. قامت بالاتّصال بعمّال الإسعاف وأخبرتهم أنّ ابنها يُحتضَر وأنّ الطبيب ينتظرهم على الجهة الأخرى من الحاجز. طلبت إليهم أن يأخذوه إلى المستشفى في الطور[2]. أضافت: «كنت معه في سيّارة الإسعاف، وأخبرت الجنديّ الذي فتح باب السيارة أنّه مريض جدًّا وأنّه يترجّح بين الإغماء والاستيقاظ. لقد بكيت وتوسّلتُ إليه أن يسمح لنا بالعبور بأسرع ما يمكن كي نستطيع إنقاذه. أخبرتُه أنّه صغير جدًّا على الموت وعليّ إنقاذه... لقد أعدته إلى البيت، إلى مكان أتمكّن فيه من زيارته والذهاب إليه والحفاظ عليه. إنّني سعيدة لأنّني فعلت ذلك».

إصرار ميسون على إحضار جثّة ابنها من خارج القدس إلى داخلها، من المنفى إلى البيت، تعبّر عن رفضها لِما فرضه الاحتلال من بنْية الفضاء-زمان. أضافت ميسون قائلةً: «حين كنت في الحاجز بكيت من ألم، ألم حقيقيّ... لقد توسّلت بكلّ ألم لأنّني مدركة أنّه ميّت، على الرغم من أنّ ذلك كان وكأنّني ألده من جديد مرّة أخرى». المقابلة بين الموت والحياة مألوفة في العلوم الاجتماعيّة فكلاهما يعتبران عتبات الحياة (Thresholds).

الحياة والموت في رفض الموت، رغم الموت:

إنّ السيطرة التامّة لقوّات الاحتلال الإسرائيليّة وخضوع الفلسطينيّ مرغمًا على تقبل هذه السيطرة تجلّت بوضوح في قصّة سليم، وهو أب لطفلة توفّيت وهي بنت سنة إثر الإصابة بقنبلة غاز مسيل للدموع. قوّات الاحتلال منعته من دفنها في النهار، وأرغمته على دفنها ليلًا. شرح لنا ما حدث على النحو التالي:

«لاحظت أنّهم وضعوا حاجزًا جديدًا على مدخل القرية، ومنعوا أقاربي من الذهاب إلى البلدة القديمة. لقد عرفوا أنّ أقاربي يريدون أن يأتوا معي إلى المقبرة؛ لذا منعونا جميعًا. لقد كانت الحالة قاسية؛ إذ شعرت بالاقتلاع... كانت ابنتي الرضيعة بين يديّ

(1) القدس، البلدة القديمة، حزيران، 2010.
(2) حيّ في القدس.

والمقبرة أمام عينيّ قريبة، لكنّهم منعونا من الوصول إليها. أرادوني أن أدفنها في أيّ مكان في القرية... رفضت... قتلوها بغازهم المسيل للدموع، والآن يبتغون قتلها مرّة أخرى. كلّ أبناء القرية وقفوا معي، ومشينا جميعًا باتّجاه الحاجز... بعد أربع ساعات، رضخوا وسمحوا لنا بالذهاب إلى المقبرة التي أردناها لها... لقد كنت في قريتي، في هذا السجن مع كلّ العائلة... وحملت جسد ابنتي الميّت... كانت هادئة كما لم تكن من قبل... سكون الموت... قبّلتها وأخبرتها بألّا تقلق إذ سأعتني بها وأعمل ما يسعدها... أصررت على أن أفعل ما في وسعي لتُدفن بجانب الحرم الشريف؛ لأنّها ماتت شهيدة»[1].

القرية ـ السجن والخروج منها بواسطة جسد طفلة ماتت هو تعبير عمّا يمكن إجماله بما يلي: أن تموت في القدس معناه التحرّر من السجن الإسرائيليّ؛ أن تموت في القدس معناه العودة إلى الأرض التي اقتلعوك منها رغم الموت. وقوف أهل القرية إلى جانب سليم وإصرارهم معه على دفن طفلته في المقبرة الملائمة هو تعبير عن حدث الموت كحدث يوحّد المجتمع الفلسطينيّ في رفض الموت رغم الموت. في حكاية سليم، تجلّت بوضوح كيفيّة مساعدة الإيمان بقدرة الله على إنقاذه من رصاص الاحتلال حين حمل ابنته على الحاجز، حيث قال: «عرفت أنّ الله سيساعدني على عبور الحاجز... وإلّا فإنّها إرادة الله بأن أموت معها على الحاجز». هنا نرى رغبة سليم في أن يموت ويحيا، أو أن يحيا الموت. عند الموت. عبور الحاجز والانتقال إلى المقبرة هو انتقال من فضاء ـ زمان احتلال فيه مقاومة إلى فضاء ـ زمان طقوس دينيّة فيها تقبّل قضاء وقدر الموت وممارسة «إكرام الميّت دفنه».

الكتابة والصياغة من جديد لجسد الميّت الفلسطينيّ: كتابة المجتمع الفلسطينيّ وكينونته

المنطق البيروقراطيّ المفروض على الفلسطينيّين الذين يعيشون في القدس وضواحيها هو منطق بيروقراطيّ إسرائيليّ. فعلى سبيل المثال، من المقابلات والمشاهدات تَبيَّنَ أنّ شهادة الوفاة التي يصدرها طبيب العائلة الفلسطينيّ ليست كافية، وعلى عائلة الفقيد أن تأتي بشهادة وفاة أخرى من طبيب معه رخصة عمل إسرائيليّة مقابل مبلغ من المال. تفحُّص الجسد بأيدي طبيب إسرائيليّ أو بأيدي جنديّ إسرائيليّ، على النحو الذي رأيناه في الحكايات التي أوردناها آنفًا، هو صياغة الجسد من جديد وإعادة نحت الأداة الاستعماريّة على جلده. نحت الأداة وكتابتها أحيانًا تجلّت بطريقة غير مباشرة. فعلى سبيل المثال، في إحدى الحكايات التي وُثّقت بالدراسة قامت مجموعة من الشبّان بتهريب الجسد عبر الحاجز عبّر

(1) القدس، الثوريّ، كانون الأوّل، 2010.

تحويله إلى شكل جسد حيّ. قاموا بتثبيته على كرسيّ وأجلسوه وكأنّه حيّ؛ وهكذا استطاعوا تجاوز الحاجز، واستطاعوا «الحفاظ على كرامة الميّت قبل دفنه»[1]. تشكيل الجسد بصورة معيّنة على أيدي الفلسطينيّين للتمكّن من عبور الحاجز العسكريّ هو واحد من بين عدّة أشكال للكتابة المقاوِمة للفلسطينيّ على الجسد الفلسطينيّ الميّت. تسبق كتابة الجسد قراءته. فللجسد علامات حين تجري قراءتها بواسطة عيون الخبراء الذين هم وكلاء قراءة الجسد مثل الطبيب الإسرائيليّ المخوَّل بإعطاء شهادة وفاة. بالنسبة للإسرائيليّين، قراءة الطبيب الفلسطينيّ لا تعتبر حقيقة طبّيّة يمكن الاعتماد عليها، وعلى الميّت المرور من تحت العين الفاحصة للطبيب المعترَف به إسرائيليًّا. هذا هو أحد التعبيرات عن السيادة على الجسد والعلم التي هي سيادة على الحقيقة كذلك. قراءة الجسد الفلسطينيّ هي ليست علميّة فحسب، بل هي علميّة-سياسيّة-اجتماعيّة باللحظة نفسها. الإسرائيليّ ينظر إلى الفلسطينيّ على أنّه فلسطينيّ ويقرأ جسده على أنّه جثّة فلسطينيّة؛ أي إنّ الهُويّة تستمرّ بعد الموت، ولهذا يواجه الفلسطينيّ الصعوبات في سبيل أن يُدفَن في القدس. إنّ قراءة وكتابة الجسد الفلسطينيّ في سياق القدس تجريان بثلاثة مستويات: المستوى الأوّل هو المستوى العلميّ، حيث تجري قراءة الجسد قراءة طبّيّة علميّة قانونيّة ويجري تصنيفه على أساس كونه حيًّا أو ميّتًا أو ما بينهما (الموت السريريّ). يُكتب ذلك في تقرير الوفاة وشهادة الوفاة. هذا هو جزء من القراءة والكتابة البيروقراطيّة. المستوى الثاني من القراءة والكتابة هو المستوى السياسيّ الذي من خلاله يقرأ الإسرائيليّ الجسد كفلسطينيّ، ويقرأ الفلسطينيّ الجسد كوسيلة لتحدّي النظام المستعمِر، وذلك على نحوٍ يتلاءَم مع ذلك فتجري صياغة الجسد وتشكيله أي كتابته سياسيًّا على أيدي كلا الطرفين كما بيّنّا في الحكايات المذكورة أعلاه. الحكاية كما بيّنّاها هي عبارة عن قراءة سياسيّة وكتابة شفويّة لسيرورة كينونة الجثّة الفلسطينيّة. الكتابة الفلسطينيّة على الجسد هي كذلك دينيّة، فبحسب المتّبَع دينيًّا يجري تشكيل الجسد لتبيان هُويّته الدينيّة: تكفينه أو إلباسه حسب الإسلام أو المسيحيّة.

المنطق البيروقراطيّ الذي يمرّ عبره جسد الميّت في الفضاء ـ الزمان الذي تشكّله إسرائيل يشكّل بنْية الجسد، وهكذا فالمنطق البيروقراطيّ الإسرائيليّ يكتب الجسد ويصوغه صياغة سياسيّة كذلك لا علميّة فحسب. فحين يطول زمن بقاء الجسد

(1) القدس، بيت حنينا، أيّار، 2010.

كميّت قبل دفنه، يمرّ الجسد بتغييرات فزيولوجيّة تظهر على الجسد من خلال رائحته ولونه وملمسه والشعور تجاهه. فالجسد الذي سكن به فلسطينيّ كلّما طالت رحلته بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير بسبب العراقيل الإسرائيليّة، يبدأ بالتعفّن وإثارة النفور في مَن حوله حتّى أحبائه وأقربائه الذين يبكونه ويرْثون فِراقه. هذه الإماتة بعد الإماتة، هذا التشكيل للجسد هو نحت قوى الاحتلال على الجسد الفلسطينيّ، ويقابله قدرة هذا الجسد الفلسطينيّ الميّت على أن يُسمِع صوته وينحت وكالته على الفضاء-الزمان الإسرائيليّ كما الفلسطينيّ.

فاعليّة وحياتيّة الميّت ودلالات الموت: حقّ العودة

من تجلّيات فاعليّة الميّت وجسد الميّت ما رأيناه في أنّه وسيلة لتكريس خطاب وطنيّ فلسطينيّ ينادي بأهمّيّة العودة إلى الوطن، والعودة إلى القدس، ويعبّر عن أهمّيّة عدم الاستسلام والمقاومة وأهمّيّة وحدة الصفّ الفلسطينيّ. فاعليّة الميّت تتجلّى كذلك بصوته الذي استمرّ يصدح حتّى بعد مماته. فكما رأينا في حكاية نهاد، الوصايا التي تفوّه بها زوجها قبل مماته كان لها الدور الكبير في تشكيل سيرورته بعد مماته. في بعض المشاهدات، سمعنا صوت الميّت من خلال استخدام أقاربه لكلماته ومعتقداته.

فاعليّة الميّت الفلسطينيّ تتجلّى بالقوّة والدلالات التي يحملها والتي تثير ردود فعل الاحتلال. فعلى سبيل المثال، رأينا أنّ تعامل السلطة الإسرائيليّة مع الميّت الفلسطينيّ لا يأتي على أساس كونه جامدًا وجثّة هامدة لا فعل لها ولا قوّة، بل على العكس من هذا، الجثّة بالنسبة لهم لا زالت فلسطينيّة تهدّد الكيان الصهيونيّ لأنّها ستجمع الفلسطينيّين، ستلمّ شملهم حين يأتون لتقديم العزاء، ولأنّها ستتغلغل في الأرض التي تحت سيادة هذا الكيان وتشكّل فضاءه من جديد. تعامل المجتمع الفلسطينيّ كذلك مع الميّت واستخدام فاعليّته كوسيلة للمقاومة هي تعبير آخر عن فاعليّته وقوّته. إنّ رمزيّة العودة إلى الأرض من خلال جسد الميّت ما هي إلاّ دلالة على قوّة الجثّة في سياق القدس، والتي شاهدناها كذلك في الإعلان المجتمعيّ عن الوفاة. ففي صفحة الوفيات، وفي الصورة الكبيرة للميّت التي عُلّقت على الجدران للإعلان عن وفاته أو استشهاده، أُشيرَ إلى البلدة الأصليّة للمتوفّى، البلدة التي وُلِد فيها واقتُلِع منها أثناء أحداث النكبة عام 1948 والنكسة عام 1967. هذه وسيلة أخرى لإعادة كتابة التاريخ من خلال المتوفّى. فعلى سبيل المثال، قالت إحدى مَن أُجْرِيَ عليهنّ البحث: «حين توفّيتْ والدتي، عرفت أنّها تريد منّا أن نذكر أنّها وُلِدت في لِفْتا[1] وطلبت أن يضيفوا ذلك في إعلان الجريدة... وحينذاك، رأيت أنّ كلّ اللفتاويّين جاءوا وشاركوا في

(1) قرية فلسطينيّة هُجّر سكّانها سنة 1948، تقع في المنطقة الغربيّة من القدس.

تعزيتنا بفقدانها»[1]. هذا تعبير لحدث الموت كحدث يلمّ شمل الشتات الفلسطينيّ، هذا استخدام للصوت غير المسموع المنبعث من الميّت الفلسطينيّ، والصوت المسموع للحيّ الفلسطينيّ. فاعليّة الجسد الفلسطينيّ تتجلّى بتحقيقه لطموحات الأحياء وبكونه وسيلة لتذكيرهم بالتاريخ.

إحدى الطرق التي رأينا أنّه من خلالها يُعاد إحياء صوت الميّت هي استخدام صوته أثناء المواجهة مع قوّات الاحتلال؛ فعلى سبيل المثال، قالت مريم إنّها حين صرخت على الجنديّ: «لم أستطع تمالُك نفسي. أردت تحقيق رغباته. لقد أردت الصراخ في وجههم، وإخبارهم كم هم غير إنسانيّين... لقد أخبرتهم بكلّ ما أراد... أردته أن يموت هادئًا ومستريحًا... بسلام». حكاية مريم تعبّر عن حياتيّة الميّت من خلال تحقيق رغباته. هذه الحياتيّة تجلّت في قصّة وائل الذي قال: «لقد طلب منّي أخي أن أحمل جسده من المصرارة[2] إلى صلاح الدين[3] ليستطيع رؤية البلد للمرّة الأخيرة... لأنّه لم يَرَها مذ سافر إلى الولايات المتّحدة».

من خلال البحث الميدانيّ رأينا أنّ الموت في سياق القدس ليس نهاية الإنسان، بل هو بداية لكينونته كما أحبّها؛ هو رمز لتحقيق العودة للأرض الفلسطينيّة؛ هو فضاء للتعبير عن الغضب وعن الأحلام الفلسطينيّة؛ هو زمن حاضر وامتداد لتاريخ وأحداث في الماضي؛ هو إحياء للميّت وللتاريخ الفلسطينيّ.

نقاش وتحليل

من خلال حكايات الموت التي عرضنا بعضًا منها في هذه المقالة، تَمكّنّا من رؤية الموت والميّت كفاعلَيْن ومغيِّرَيْن في سياق المجتمع الفلسطينيّ في القدس. الميّت، على الرغم من عدم حركته، يحرّك ما حوله من مشاعر وأحاسيس وذكريات تاريخيّة تُعاد صياغتها أثناء حدث الموت. جسد الميّت الفلسطينيّ هو جثّة هامدة ذات وكالة اجتماعيّة فعّالة. وبهذا فهو مثال للغرض (Object) ذي الفاعليّة الاجتماعيّة والذي له دَوْر فعّال في تشكيل البنْية الاجتماعيّة السياسيّة من حوله (Latour 2000).

في سياق الموت في القدس، تُبيّن هذه الدراسة أنّه يجري نحت الرموز الاستعماريّة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ. أداة السيطرة الإسرائيليّة تنحت وتشكّل

(1) القدس، كفر عقب، تمّوز، 2009.
(2) اسم حيّ في القدس الشرقيّة.
(3) اسم شارع رئيس في القدس الشرقيّة.

الفضاء ـ الزمان الفلسطينيّ، وبذلك تكتب وتشكل فضاء ـ زمان الجسد الميّت. الجسد هو موقع يجري نحت الخطاب والقوّة عليه ويشكّل نقطة التقاء للقوى المختلفة في المجتمع (Butler 1989, 601). وفي سياق الموت في القدس، يشكّل جسد الميّت نقطة التقاء القوى المختلفة في المجتمع الفلسطينيّ، مؤسّسة العائلة، المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة الاستعماريّة وهذا الالتقاء يجري داخل جغرافيا وتاريخ واقتصاد للحياة والموت (Mbembe 2003). التشكّل الأخير للجسد هو نتاج التفاعل بين هذه القوى المختلفة. الفلسطينيّ يشكّل الجسد بخطاب دينيّ ـ وطنيّ ـ اجتماعيّ، والإسرائيليّ يشكّل الجسد بخطاب استعماريّ ـ سياسيّ. لكلا الطرفين، الجسد هو وسيلة للقول: الإسرائيليّ يحاول تقرير مصير الجسد ليقول إنّه السيّد على هذه الأرض، والفلسطينيّ يحاول مقاومة هذه المقولة بعمل وطنيّ يحقّق حلمه وحلم الميّت: أي أن يُدفن في أرض القدس. دفن الجسد في أرض القدس هو تشكيل الفلسطينيّ للفضاء الفلسطينيّ، وهذه طريقة للردّ على التشكيل الإسرائيليّ أي ما يسمَّى Re-territorialization وَ (Nashif 2008). De-territorialization هذا التشكيل رأيناه كذلك في إيجاد الطرق الالتفافيّة التي عن طريقها يهرّب الفلسطينيّ جسد الميّت ليصل به إلى القدس.

في بعض الحالات، رأينا كيفيّة استخدام الحيلة كوسيلة للمقاومة، على نحوِ ما قصت ميسون التي تظاهرت بأنّ ابنها مريض لا ميّت، أو تشكيل الجسد على شكل جلسة حيّ في السيّارة المارّة على الحاجز. هذه الحيل ـ على حدّ تعبير «جيمس سكوت» ـ هي سلاح الضعفاء الذي من خلاله تجري المقاومة بالحيلة (Scott 1985).

من خلال حكايات الموت، رأينا كيف أنّ جثّة الفلسطينيّ هي عبارة عن الأنا / الذات (Subject) الجمعيّة الفلسطينيّة بالعيون الفلسطينيّة وللغرض (Object) الجمعيّ الفلسطينيّ بالعيون الإسرائيليّة. بذات اللحظة، الميّت لا يفقد هُويّته أمام الإسرائيليّ، وذاته (Subject) تأخذ دورها بتشكيل التعامل معه، ومن الناحية الفلسطينيّة الجسد يصبح غرضًا (Object) يحاول الفلسطينيّ من خلاله المقاومة. من هنا يمكننا تبنّي مصطلح «الكليانيّة» التابع لهيغل لنقول إنّه في اللحظة نفسها جسد الميّت الفلسطينيّ هو ذات ـ غرض (Subject-Object) للفلسطينيّ وللإسرائيليّ كذلك.

من خلال الحكايات المختلفة، رأينا أنّ للإناث دَوْرًا مهمًّا، بل أساسيًّا، في تشكيل حياتيّة جسد الميّت: هنّ حَلَلْنَ محلّ الكاهن واتّخذن دوره في غيابه؛ هنّ مَن اهتممن بتحقيق رغبات وأحلام الأزواج والأمّهات. هذا لا يلغي دور الرجال، بَيْدَ أنّنا نودّ إثارة الجدل حول قضيّة موت الرجل كحدث يُحْيي الأنثى. لو أتى الكاهن، لَما رنّمت الابنة وصلّت العمّات. لو لم يمت السجين، لَما قامت زوجته بكلّ ما قامت به وأصبحت ذات حضور وأهمّيّة اجتماعيّة. هذا يقابل حقيقة أنّك كفلسطينيّ في القدس لكي تعيش حلمك عليك الموت

أوّلًا؛ عليك الموت ليتسنّى لأقربائك المقاومة من خلالك؛ عليك الموت لكي تعود إلى أرض القدس وترابها، عليك الموت لكي تستطيع رؤية البلدة القديمة وتمشي في شوارع القدس، عليك الموت لتنتقل من حالة التهميش إلى المركز. الرغبة العارمة في العودة إلى القدس هي تعبير عن الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ بأنّ القدس هي عاصمة الدولة الفلسطينيّة المستقبليّة، أو ربّما هو تعبير عن حلم ياسر عرفات الذي لم يتحقّق، فدُفن في رام الله بدلًا من القدس.

إنّ حدث الموت في القدس يبيّن أدوات السيطرة الإسرائيليّة وأدوات المقاومة الفلسطينيّة. نقطة الالتقاء يجري نحتها على جسد وسيرورة الميّت برحلته من لحظة إعلان الموت وحتّى الوصول إلى مثواه الأخير. حدثُ الموت يرسّخ حقّ العودة للفلسطينيّين. من خلاله يجري سرد التاريخ وكتابته من جديد، يجري من خلاله لمّ الشتات، ويكثّف استمراريّة الكيان الفلسطينيّ لا على الأرض فحسب بل في باطن زمان وفضاء الأرض الفلسطينيّة.

قائمة المراجع

ابن سلامة، رجاء. 2009. الموت وطقوسه كما ورد في صحيح البخاري وصحيح مسلم. القاهرة: راية للنشر والتوزيع.

حسين، مها. 2010. العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد. سوريا: دال.

زيعور، علي. 1991. اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية. بيروت: دار الطليعة.

السحيري بن حتيرة، صوفية. 2008. الجسد والمجتمع: دراسة أنتروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. لبنان: الانتشار العربي.

ظاهر ـ ناشف، سهاد. 2010. «التطورات التاريخية ـ السياقية لجهاز الطب العدلي في المجتمع الفلسطيني». الطب والقانون. 42: 28–40. (بالعبرية).

فياض، منى. 2000. فخ الجسد: تجليات، نزوات وأسرار. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

هلال، جميل. 1998. الجهاز السياسي الفلسطيني بعد أوسلو. رام الله: مواطن.

AbuLughod, Lila. 1997 (1993). «Islam and the Gendered Discourse of Death». *In Arab Society: Class, Gender, Power and Developmen*t, edited by Nicholas Hopkins and Saad Eddin Ibrahim, 527-549. Cairo: The American University in Cairo Press.

Adler, Patricia & Peter Adler. 1994. «Observational Techniques». *In Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 377-392. Thousand Oaks, CA: Sage.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Ahmed, Akbar S. 1986. «Death in Islam: The Hawkes Bay Case». Man 21:120-134.

Akrami, Seyed Mohammad, et al. 2004. «Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran». *Transplantation Proceedings* 36:2883-2887.

Allen, Lori. 2008. «Getting by the Occupation: How Violence Became Normal During the Second Palestinian Intifada». *Cultural Anthropology* 23(3):453-487.

Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic Exchange and Death*, translated by Iain Hamilton Grant. Thousand Oaks, CA: Sage.

Butler, Judith. 1989. «Foucault and the Paradox of Bodily Inscription». *Journal of Philosophy* 68 (11): 601-607.

Csordas, Thomas. 1994. «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world». *In Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas Csordas, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.

De Man, Paul. 1979. «Autobiography as De-Facement». MLN 941(5):919-930.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 2000. *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. Tenth Edition, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Douglas, Mary. 2002 (1966). *Purity and Danger*. London and New York: Routledge.

Durkheim, Emile. 2005 (1914). «The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. *Durkheimian Studies* 11(1):35-45.

Epstein, Miran. 2007. «The Ethics of Poverty and the Poverty of Ethics:

the Case of Palestinian Prisoners in Israel Seeking to Sell their Kidneys in order to Feed their Children». *Journal of Medical Ethics* 33:473-474.

Fontana, Andrea & James H. Frey. 2000. «The Interview: From Structured Questions to Negotiated Text». *In Handbook of Qualitative Research*, Second Edition, edited by Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, 645-672. Thousand Oaks: Sage.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.

Heidegger, Martin. 1962. *Time and Being*. New York: Harper & Row.

Jean-Klein, Iris. 2001. «Nationalism and Resistance: the Two Faces of Everyday Activism in Palestine During the Intifada». *Cultural Anthropology* 16(1):83-126.

Khuri, Fuad. 2001. *The Body in Islamic Culture*. London: Saqi Books.

Kovach, Judith. 2002. «The Body as the Ground of Religion, Science, and Self». *Zygon* 37(4):941-961.

Latour, Bruno. 2000. «When Things Strike Back: A Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences». *British Journal of Sociology* 51(1):107-123.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Mead, George Herbert. 1932. *The Philosophy of the Present*. Illinois: Open Court Publishing.

Mbembe, Achille. 2003. «Necropolitics». *Public Culture* 15(1):11-40

Nashif, Esmail. 2008. *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community*. New York: Routledge.

Peteet, Julie. 1994. «Male gender and Rituals of Palestinian 'Intifada': A Cultural Politics of Violence». *American Ethnologist* 21(1):31-49.

Pitcher, Linda. 1998. «'The Divine Impatience': Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine». *Medical Anthropology Quarterly* 12(1):8-30.

Reinhardt, Tanya. 2002. *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*.

New York: Seven Stories Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. 2002. «Femicide and the Palestinian Criminal Justice System: Seeds of Change in the Context of State Building?» *Law and Society Revie*w 36(3):577-605.

Sharron, Avery. 1982. «Dimensions of Time». *Studies in Symbolic Interaction* 4:63-89.

Turner, Bryan. 1997. *The Body and Society*: Exploration in Social Theory. Second Edition. London: Sage.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press.

Weiss, Meira. 2002. *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*. Stanford: Stanford University Press.

Werner, Oswald and Mark G. Schoepfle. 1987. *Systematic Fieldwork: Foundations of Ethnography and Interviewing*. 2 vols. Newbury Park, CA: Sage.