كلية الآداب– دراسات عليا

برنامج علم النفس المجتمعي

الجريح الفلسطيني: التأقلم مع الجرح وسياسات السيطرة

إعداد الطالب:

عاكف مشارقة

(1165216)

إشراف:

د. علاء العزة

"قُدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة

الماجستير في برنامج علم النفس المجتمعي في جامعة بيرزيت،

فلسطين"

2021

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

"الجريح الفلسطيني: التأقلم مع الجرح وسياسات السيطرة"

"The wounded Palestinian: adapting to the wound and the politics of control"

إعداد: عاكف مشارقة

نوقشت بتاريخ 2021/6/23

اللجنة المشرفة	التوقيع
د.علاء العزة، رئيسًا	
د.إبراهيم مكاوي، عضوًا	
د.لينة ميعاري، عضوًا	

إهداء

أهدي هذا البحث، أولاً، إلى كل الجرحى والجريحات الفلسطينيين، لطالما ستبقى جراحهم ندبةً تشعلُ ضوءاً وأملاً في طريق الكفاح والتحرير.

وأخيراً، إلى المحبوبة دائماً وأبداً؛ براءة معطان.

شكر

في البداية – وأكاديمياً– أود أن أشكر لجنة المناقشة، على الملاحظات التي أبدوها لتدعيم أسس الرسالة، أو حتى تطويرها لاحقاً في الحقل البحثي؛ د. إبراهيم مكاوي، ود.لينة ميعاري، ومشرف الرسالة د. علاء العزة. كما أن الجرحى الذين قابلتهم أثناء رحلة البحث يُعتبروا بمثابة مشاركين في البحث وإنتاج المعرفة المُقَدَمة فيه، فإنني أتقدم إليهم بجزيل الشكر.

لا أنسى أبداً الدعم المادي الذي تلقيته من والدتي؛ آمال، طوال مراحل تعليمي، من مرحلة البكالوريس انتهاءً بالماجستير مؤخراً، فلها مني جزيل الشكر والامتنان.

الفهرس

المقدمة I

المنهجية XV

الفصل الأول: نحو نقد كلاسيكات الجسد المشوه/ الجريح 1

الهوية الوطنية الفلسطينية: مرآة الجرح 14

الفصل الثاني: آليات التكيّف مع الجرح 23

البيئة الاجتماعية: العائلة، الأصدقاء، المخيم 24

العمل وتحوّلاته، والتطوع 39

المقارنة الاجتماعية 45

الفصل الثالث: خطابات الجريح الفلسطيني بين القيمة الوطنية وممارسات القوة 50

الخطاب الفلسطيني الثقافي للجرح 55

الخطاب السياسي للجرح: بين صعود وهبوط 62

الجريح الفلسطيني: ثنائية الخطاب السيكولوجي/ الطبي 69

الجريح: رقماً في البيروقراطية ومتسولاً للطبابة 80

الخاتمة 93

المراجع 102

ا

المقدمة

إن ما يصنع المستعمَر هو المستعمِر نفسه، فلا يمكن الحديث عن أحدهما دون تبيان البنية العلائقية المبنية على القوة فيما بينهما، فالأول هو نتاج فعل سلطة الثاني. ففي حين يحاجج ألبرت ميمي بأن الاستعمار هو قوة استغلال اقتصادي وسياسي، إلا أنه يهفو في معالجة المبنى العلائقي ما بين المستعمِر والمستعمَر، وذلك باعتبار أن "الاستعمار علاقة شعب بشعب" (ميمي،1980: ص114)، فرغم أن " كل شي قد قيل في هذا الكتاب " حسب ما قال سارتر في تقديمه لكتاب ميمي، فإنه عندما نحاول استنساخ هذه المقولة الاستقرائية لدراسة الاستعمار في شمال إفريقيا – في تونس والجزائر على وجه الخصوص حسب نطاق اهتمام ميمي وكونه تونسياً– فسنصطدم في سياقنا الفلسطيني بواقع استعماري لم يكن فيه المستعمِر شعباً أو أمة ولا حتى أبناء "وطن أم واحد"، فرغم تشابه ظرف فلسطين الاستعماري مع الحالة الجزائرية، من حيث كونهما استعماراً استيطانياً، إلى أنهما يختلفان في هذه الجزئية حول العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر. فالاستعمار الصهيوني لم يكن شعباً، بل شتاتاً مفرقاً في دولٍ عديدة، وأنشأ ذاته كحركة استعمارية، محملة بالأيديولوجيا التأسيسية والميثولوجيا اليهودية، وتصبو للعودة إلى " أرض الميعاد" حيث أقام مستوطناته وأتى مهاجروه الذين غدوا مستوطنين. ومن باب المفارقة أيضاً، فإن المستعمِر الذي لديه وطن أصلي، يطور معرفة تجاه وطنه الأم كنموذج للمثالية، وكضمان وجودي في حال تهدد وجوده في المستعمرة، ويتماثل لحالة وجدانية تجاه وطنه الأم، في حين أن حركة الاستعمار الصهيوني لم تطور مثل هكذا بُنى، سواء كانت معرفية أو عاطفية تجاه وطن أم موجود

أصلاً، لكنها شكّلتها تجاه آمال مستقبلية بوطن فُقد في التاريخ اليهودي القديم، وضمن خطاب الشتات والمظلومية اليهودية في جيتوهات أوروبا كسبيل أولي للخلاص وإنشاء المستعمرة الموعودة.

إن تطور وعي المستعمِر حسب ميمي، يمر بثلاث مراحل: ربح، امتياز، اغتصاب. فالمستعمِر صاحب امتياز غير شرعي، أي أنه مغتصِب، وهو ليس مغتصباً بنظر المستعمَر وحده، بل وبنظره أيضا (ميمي، 1980: ص39)، وهنا يحيلنا ميمي إلى ما يسميه عقدة نيرون، فهو يجادل بأن المستعمِر يدرك ذاته كمستعمِر ومغتصب وصاحب امتياز غير شرعي، ويحاول شرعنة شخصيته الاستعمارية:

".. إنه يجهد في تزيين التاريخ، ويعيد كتابة النصوص ويطفئ مخزونات الذاكرة. يفعل أي شيء كي ينجح في تحويل الاغتصاب إلى عمل شرعي. فبمقدار ما يُسحق المغتصَب، تزداد غلبة المغتصِب في الاغتصاب، ويزداد مقدار تأكيده لذاته. وفي اكتمال هذه العملية، يحاول المغتصِب أن يزيل المغتصَب، لأن مجرد وجود هذا الأخير يجعله مغتصِباً" (ميمي،1980، ص80-81).

إن الدور الوظيفي المطلوب من سلطة الاستعمار ليثبت ذاته ووجوده، هو إلغاء وجود المستعمَر، أو نكران أحقية المستعمَر بأرضه، كمقولة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني حول فلسطين: " أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، إضافة إلى التقليل من قيمة المستعمَر الإنسانية، عن طريق انتهاج تراتبية هرمية في تصنيف التفوق البشري واحتسابه لصالح الذات الاستعمارية النرجسية، وفي المقابل تدني القيمة الإنسانية والعقلية للمستعمَر، بل

وحتى التمايزات الشكلية والمظهر الجسدي، مثل معارف " السيد الأبيض" الاستعماري حول الشعوب المستعمَرة الأفريقية وبنيتها الجسدية "الهمجية" وعقليتها " المتدنية". فالاستعمار الذي ينتهج القوة والعنف في إخضاع البشر ويرفض حقوق الإنسان، فإن منظومته الأساسية تتكئ على جعل المستعمَر في منزلة ما دون الإنسانية. عطفاً على أطروحة ميمي، فإن الاستعمار يجعل المستعمَر خارج التاريخ وخارج الأمة، بل وفاقد للمواطنة والدولة، فيتم فرض مفاهيم الدولة والأمة الاستعماريتين من وجهة نظر المستعمِر في تربية المستعمَر.

وكما أن إحدى أهم خصائص الاستعمار هي انتزاع إنسانية المستعمَر، فإن هناك ضرورة للتنظير للعنف ضد الاستعمار، فإن عملية محو الاستعمار بمثابة حدث عنيف، تستلزم إحلال نوع إنساني بدل نوع إنساني آخر، إحلالاً كلياً مطلقاً، بلا مراحل انتقال (فانون، 2015، ص39)، وتتشكل جدوى أداة العنف في محو الاستعمار من خلال كون المستعمِر ينتهج الأساليب العنفية بالاعتماد على الأجهزة البوليسية والقمعية في إخضاع المستعمَر، فإن أداة السيطرة الاستعمارية لا يمكن كسرها إلا من خلال ذاتها. فالعنف هو التجلي الأكثر بروزاً للسلطة (أرندت، 1992) وهذا ما ينطبق على أية سلطة استعمارية. وبعد تاريخ الاستعمار الطويل، ومقارعته بكافة الأساليب وعلى رأسها العنف، فإنه قد وصل إلى مرحلة الذوبان ونهاية الإمبراطورية في القرن العشرين، فالحتمية التاريخية تقتضي بأن الاستعمار– محكوم عليه مسبقاً– ولد ليموت (حمدان، 1983، ص220).

ورغم أن الاستعمار استبطنَ في ذاته أنه كينونة مؤقتة على أرض المستعمَر، من خلال ضمان المستعمِر لوجود وطنه الأم؛ يعود إليه في حال تعرضه للخطر في

المستعمرات، إلا أن هذا الطرح كان غائباً في الرؤية الاستعمارية الصهيونية، وهذا ما عبر عنه المؤتمر الصهيوني الأول في سويسرا 1897م، من خلال ما نص عليه بإنشاء الحركة الصهيونية موطناً لليهود في فلسطين. أي أن الهدف الاستعماري الصهيوني لم يكتفِ فقط بوجود استعماري استيطاني في فلسطين، بل كان حلماً بوطن ووجود دائمين، ودولة معترف بها ومشرعنة في أنظمة القانون الدولي، وهذه الدولة الصهيونية حسب تفسير (المسيري، 2002) فإنها دولة وظيفية تعاقدية مع مصالح الغرب، نجمت عن جماعة وظيفية يهودية ذات أبعاد مالية/مهنية واستيطانية وقتالية.

وما يميز الاستعمار الصهيوني لفلسطين عن بقية حركات الاستعمار الأوروبي، بأن المستعمِر الأوروبي كان مدفوعاً بعوامل اقتصادية وسلب لموارد وطاقات البلاد المستعمَرة، أما الاستعمار الصهيوني فكان هدفه إنشاء "وطن قومي" لليهود، وكذلك فقد كان الاستعمار الأوروبي أكثر مرونة في التعامل وإمكانية التعايش مع الأصلانيين وتقبل وجودهم وإخضاعهم، أما الاستعمار الصهيوني لفلسطين فقد كان يرفض فكرة وجود الفلسطينيين مطلقاً، وينسج المقولات التحريضية حول عدم وجود شعب فلسطيني، وينبذ فكرة التعايش المستمر مع المستعمَرين (صايغ، 1965). وهذا ما ينطبق على الاستعمارين – البريطاني والصهيوني– لفلسطين، ففي حين كان الأول استعماراً تقليدياً وعسكرياً ويملك مطامع اقتصادية وإستراتيجية من ناحية الموقع الجغرافي، بينما كان الثاني لأهداف توسعية استيطانية ولغاية إنشاء "وطن قومي لليهود"، بحيث اختلفت بُنيتهما وتقاطعت مصالحهما، فكان الاستعمار البريطاني غائياً من حيث تمكينه للاستعمار الاستيطاني الصهيوني.

وفي نهاية المطاف، فإن الاستعمار لا يمنح للمستعمَر الضحية إلا خيارين: أن يقدم المستعمَر الخدمة للاستعمار، أو أن يتعرض المستعمَر للتدمير (سعيد، 1997). والتدمير أو العنف الاستعماري أخذ أشكالاً عدة، منها ثقافية مادية، مثل التنميط الصوري لجسد المرأة المستعمَرة، إذ يورد كتاب " الحريم الاستعماري" (Alloula,1986) تنامي المخيال الجنسي الاستعماري وبناء الصورة الجسدية للمرأة الجزائرية من وجهة نظر المصور المستعمِر. إن تغليف الجسد المستعمَر بفكرة نمطية لا تعني فقط بأن الجسد قد خضع لممارسة معرفية – معنوية– استعمارية، بل تذهب إلى تحويل الجسد إلى كيان قابل للسيطرة معرفياً ومادياً، وأن هذا الجسد المستعمَر قد تحول – برمته– إلى جرح، ولو بالمعنى غير المادي. كما نستدلل أيضاً أن الاستعمار أصبح " حاملاً لأشكال متعددة من العنف، ففي حين أن المرأة الجزائرية كانت خلف الأنظار وغير مرئية، فإنها أصبحت من الآن فصاعداً على نظر العامة وفي أي وقت، وأصبحت حميميتها الجسدية مخترقة ومنتهكة، ولا يوجد ما تخفيه بعد الآن من خلال فن المصور الاستعماري الذي حوّل من جسدها إلى مادة إباحية " (Alloula,1986,p 5–118). لقد شكلت هذه الممارسة الاستعمارية؛ تعرية جسد المستعمَر، خرقاً للممارسات الثقافية الشرقية حول ضمير الجسد والاحتشام، فكانت التعرية إحدى الطرق الاستعمارية لإذلال الجسد المستعمَر، لم يكن الهدف فقط من أجل الفرجة الإباحية والتربح المادي من وراء هذه الصور، بل كان الهدف الاستعماري يذهب إلى أن تعرية الجسد وتنميطه – وكأنه يسبب له جرحاً– يعني امتلاكه والسيطرة عليه، وأضحى الجسد هو الوعاء الذي استخدمه الاستعمار ليشكل من خلاله هوية المستعمَر كمستعمَر خاضع وطيّع، إذ كتب ضابط

عسكري فرنسي في الجزائر، في تقرير عن انتفاضة أخمدتها قواته عامي (1845–1846)، يقول: إن هناك طريقتين لتأسيس سلطة سياسية على سكان ما: طريقة القمع وطريقة التربية. والأخيرة بعيدة المدى وتعمل على العقل، أما الأولى فتعمل على الجسد ولا بد أن تأتي أولاً (ميتشل، 2013: ص 173). يتوافق حديث الضابط الفرنسي، استقرائياً، مع ما جاء به ميشيل فوكو حول السياسة الحيوية والجسد، فيقول: " لا يمكن تجنب الجسد ككيان موغل في حقل سياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملاً مباشراً، فهي توظفه، وتطبعه، وتقومه، وتعذبه، وتجبره على أعمال" (فوكو، 1990: ص64). وبالحديث عن السلطة ومظاهر السيادة على الجسد، يوضح (Mbembe,2003) العلاقة بين الموت والرعب في تشكيل مفهوم السيادة، فإنه يورد الإبادة الجماعية في رواندا، وكيف كانت عمليات القتل تحدث، ففي الحالات التي تم فيها تجنب الموت الفوري، فقد تم استبداله بالبتر البدني وقطع الأطراف، والجروح التي يصعب إغلاقها، وكانت الغاية هي الحفاظ على مشهد البتر والقطع للجسد أمام أعين الضحية ومن حوله.

فعندما حاجج مبيمبي حول مفهوم السيادة باعتباره منح الحق في الحياة أو الموت، ومن يجب أن يموت ومن يجب أن يحيى، فإن الاحتلال الاستعماري (Colonial) Occupation، هو أحد التجليات هذا المفهوم من السيادة الذي يجري على أجساد المستعمَرين (Mbembe,2003) سواء كانت أجساد حية أو " أجساد صامتة ولازمنية" (فوكو، 2018: ص182). إن سياسات الاستعمار الإسرائيلي قد تنوعت في محاولة السيطرة على الجسد الفلسطيني، من إقامة الحواجز وبناء جدار الضم والاستيطان،

والاعتقال، بهدف تقييد حركة وفعل الجسد المستعمَر وجعله ضعيفاً وغير فعالٍ في مقاومة الاستعمار، وسياسة الحصار في قطاع غزة، إنها سياسات حيوية تُمارس ضد السكان المستعمَرين، فأغلب هذه الممارسات كانت ضد حركة وحرية الجسد المستعمَر وللتحكم به عن بُعد، ثم تطورت هذه السياسات لتستهدف الجسد المستعمَر عن قرب أكثر وبشكل مباشر، وذلك بالتسبب بالجرح والشلل ليكون ذروة الممارسات الاستعمارية ضد الجسد الفلسطيني، وربما أكثرها نجاعةً وردعاً، إن الجرح لا يحد من الحركة فقط أو يُضعف جسد المستعمَر، إنه يحنط صورة الجسد وقدرته، ويشي بقرب الموت، إن الجرح أكثر نزوعاً إلى مشاعر الفقدان والخسارة. فممارسة الحق في التسبب بالجرح تمثل أكثر ممارسة مكثفة للسياسات الحيوية في الإضعاف، حيث الجرح/التشويه هو تكتيك مُصادق عليه في الحكم الاستعماري الاستيطاني (Puar, 2017).

كل هذه البنية الاستعمارية في إقصاء الجسد انبثقت من قدرة الجسد في مقاومة الاستعمار والسعي للتحرر منه، فقد كانت وما زالت أشكال المقاومة الفلسطينية مبنية على الجسد، سواء في المواجهات المباشرة وقذف الحجارة. أو في مواجهة السجّان وتعذيبه في الاعتقال في غرفة التحقيق وانتهاج الصمود كفلسفة للممارسة والمقاومة (Meari, 2014) وأبرز مثال على استخدامات الجسد المُقاوم في السجن الاستعماري: الإضراب عن الطعام في السجون كوسيلة يكون فيها الجسد أداةً أساسية، أو حتى بحرية حركة الجسد الفلسطيني المسلح/المفخخ بالنفاذ إلى الحيز الاستعماري وضربه. وأيضاً كسر قيد الجسد في السجون من خلال تهريب النطف من داخل السجن، وهذا فيه معنىً رمزي يدل على رغبة الجسد

الفلسطيني المستعمَر في إنتاج أجساد أخرى مقاوِمة للاستعمار. ومع هذه الشمولية للجسد المستعمَر، تتولد أهميته على أرض الواقع والصراع، وفي بناء المعرفة وإنتاجها، إذ ترى سهاد ظاهر ناشف بأنه يمكننا قراءة وكتابة التاريخ الفلسطيني من خلال قراءة وتتبع ما كُتب وحُفر على جسد الفلسطيني، هذا الجسد الذي تتصارع فيه علاقتان: مستعمِر يحاول السيطرة عليه، ومستعمَر يقاوم به (ناشف، 2019). وعند الفلسطيني فإن الجسد المعذّب بالجرح والعظام المهشمة هو التجسيد الرمزي لتاريخ من الخضوع والعجز في القرن العشرين، ولكن أيضاً لإصرار الفلسطينيين على المقاومة والنضال من أجل الاستقلال الوطني (بيتيت، 2002: ص 132). ففي حوار مع الأسيرة المحررة، هبة اللبدي، في العام 2019، تتحدث عن مقاومتها للسجّان الإسرائيلي، وتختصر المقاومة بالجسد بكلمتين: " حاربتهم بلحمي"[1]. فالجسد هو المحطة الأخيرة لمقاومة المستعمِر، مما جعل منه موضوعاً مستهدفاً، وبشكل مركزي، في أساليب الإقصاء والإخضاع من قبل السلطة الاستعمارية الإسرائيلية.

الجسد، فلسطينياً، تلقى نصيباً كبيراً من سياسات السيطرة التي رسمتها السياسة الاستعمارية الإسرائيلية، إذ شهد نمطاً ممنهجاً ومباشراً من التشويه والتسبب بالإصابة، ابتداءً من الانتفاضة الأولى 1987م وسياسة تكسير العظام، وصولاً إلى الانتفاضة الثانية 2000، وهبّة القدس 2015. وكان هناك تغير في سياسة إطلاق النار لتكون موجهة نحو الأرجل والأعضاء الحيوية بهدف إحداث الجرح والإعاقة الحركية وليس القتل، وتُوصف هذه السياسة العدائية بإطلاق النار من أجل الشلل " Shoot to cripple"(Puar, 2017). بحيث تؤدي

[1] في مقابلة على قناة الميادين، بتاريخ 2019/11/7، فيديو المقابلة منشور على اليوتيوب بعنوان: حوار خاص | 2019-11-07 | هبة اللبدي - أسيرة محررة. العبارة وردت في الدقيقة 16. الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=z1rAGDBK0LU

السياسة الحيوية – عند التسبب في هذا الشلل والجرح– دوراً في انعدام القدرة وإبعاد الناس عن النشاط وتحييدهم (فوكو، 2003). والنشاط المقصود في هذا السياق، هو المقاومة للآلة العسكرية الإسرائيلية، وإقصاء الفلسطينيين من أي نشاط مقاوم يجعل منهم أفراداً مسيطَر عليهم من خلال إضعافهم. وتصبح سيطرة المنظومة الاستعمارية على البيولوجيا الفلسطينية، بهدف التقليل من الأجساد التي تُحسب على الفئات المعادية وغير المرغوبة، مقابل الاستثمار في الأجساد المرغوبة التي تُحسب على الفئة المرغوبة والمرادة (غانم، 2012). لقد هيأت أعمال فوكو حول المراقبة والانضباط والسياسة الحيوية؛ المجال الحقيقي لامتحان آليات السلطة الإمبريالية وتمظهرات " الإمبراطورية" (نيغري وهاردت، 2015).

وفي إطار موضعة الجرح الجسدي، في سياقه الاستعماري، لا بد من الإفادة بأن الاستعمار الاستيطاني يعمل كبنية وليس حدث (Wolfe, 2006)، وبالتالي استنتاج وجود مقومات السلطة المنظمة ضمن هذه البنية الاستعمارية، وإن كل الأحداث الصادرة عن السلطة الاستعمارية ليست محض أحداث، أستطيع أن أقول: إنها مجموعة أحداث متواشجة تساهم في تكوين البنية الاستعمارية، وفي ذات الوقت صادرة عن منظومة البنية الاستعمارية، وأن وجود البنية – لا مجرد الأحداث– مسألة غائية وجوهرية في تنظيم الاستعمار والحفاظ على سلطته. فكما كانت سياسات السيطرة على الأرض في سلم أولويات الاستعمار الاستيطاني لفلسطين في بداياته، فإن هذه السياسات تحولت إلى نطاقات أخرى، وعلى رأسها، السياسات الموجهة إلى الجسد الفلسطيني، والتي لم تكتفِ بقتله، أو تعذيبه على نحو عشوائي وبطريقة همجية تفتقد للغائية. إذ أصبحت سياسات الجسد الاستعمارية

تهدف لإضعافه وشله، بحيث يتمكن المستعمِر من السيطرة على جسد المستعمَر، وتجعل منه جسداً منتجاً – في السياق الليبرالي الاقتصادي– وضمن ربحية الاقتصاد التأهيلي المضارب (speculative rehabilitative economy) (Puar, 2017). وبعبارة توضح هذا الاختزال الاضطهادي ضمن منظومة السلطة، فإن " الرأسمالية قد اختزلت الأفراد إلى حالة من الذرات الخاضعة للسلطة، لسلطة مجردة حيث لا يتعارفون فيها عن أنفسهم" (فوكو، 2018، ص135). إن هذه الإحداثيات في المنظومة الاستعمارية من السيطرة على الأرض وسياسات الجسد، وإخضاع المستعمَر لقوانين السوق والربح الرأسمالية – التي هي أم الإمبريالية– تثبت منظومة العمل البنيوي للاستعمار الاستيطاني، وبالتالي فإن الجسد والجرح الفلسطينيين ضمن هذه المنظومة سيتم النظر إليه بزاوية نظر أوسع لفحص امتدادات هذه البنية.

تطرقت بعض الدراسات إلى الجرح الفلسطيني، من منظور سيكولوجي فرداني، يفتقر إلى السياقية الاستعمارية، والبنية الاجتماعية الجماعية الفلسطينية، كمحددين أساسيين، مثل دراسة – بالمنهج الكمي– القلق المستقبلي ومفهوم الذات وصورة الجسد عند حالات البتر بعد الحرب على قطاع غزة (القاضي، 2009)، وفحص دور الهوية الجماعية الفلسطينية في تحقيق التوافق النفسي للأفراد عقب الصدمة الناجمة عن التعرض للعدوان العسكري، إذ كانت النتائج في هذه الدراسة أكثر ملامسة للظرف الفلسطيني وأوسع نظرة نحو الممارسات الاجتماعية والنضالية الفلسطينية في السياق الاستعماري (أبو صبح، 2011). وتذهب كل من (شلهوب كيفوركيان، وناشف، 2015)، إلى أن الممارسات الاستعمارية بتوجيه العنف

الجنسي والجسدي ضد أجساد الفلسطينيات هو ضمن سياسات الإبادة الجماعية ولتعزيز قوة الاستعمار الذكورية والتفاخر بالقوة العسكرية القادرة على اختراق الجسد الفلسطيني وسحقه. ويتوافق هذا الطرح مع السياسات الحيوية التي تنتهجها السلطة الاستعمارية الإسرائيلية تجاه أجساد الفلسطينيين، وتحويلهم إلى " ذوات خاضعة" حسب تعبير فوكو. ففي تقرير لمركز بديل الحقوقي، نشر شهادات شبان من مخيم دهيشة في بيت لحم، في العام 2016، تفيد بأن الضابط الإسرائيلي للمنطقة آنذاك والملقب باسم (نضال)، قد هدد شبان المخيم بالتسبب بالإعاقة لديهم، قائلاً: " سأجعلكم جميعاً تمشون على عكازين وفي كراسي متحركة، وتقفون في طابور أمام الصرافات الآلية للبنوك للحصول على إعانات ومساعدات العجزة والمعاقين". ووفق إحصائيات المركز فإن ثلاثين شاباً أصيبوا بالرصاص الحي في المخيم، من بداية العام 2016 حتى شهر آب من ذات العام، ومعظم الإصابات كانت في الأقدام والركبتين، وسببت لجزء منهم إعاقات دائمة أو مؤقتة.[2] في تهديد الضابط الإسرائيلي جانبان، الأول: تأكيد على سياسة "إطلاق النار من أجل الجرح والتسبب بالشلل"، أي تطبيق السياسة الحيوية الاستعمارية تجاه جسد المستعمَر، والجانب الثاني: تعزيز اقتصاد المعونات والمساعدات المادية للمستعمَرين كذوات غير قادرة على الإنتاج باستقلالية والربح من خلال العمل.

---

[2] هذه التفاصيل منشورة بتقرير على موقع وكالة فلسطين 24، المنشور بتاريخ: 2016/8/30. تاريخ الزيارة 2020/3/4. بعنوان: "الكابتن" يهدد دهيشة. الرابط: https://www.pal24.net/news/88750.html. وفي بيان صحفي لمركز بديل على موقعهم الإلكتروني، منشور بالإنجليزية بعنوان:

(5 December 2016) Threats against Dheisheh refugee camp residents by Israeli forces continue

الرابط: http://www.badil.org/en/publication/press-releases/77-2016/4681-pr-en-051216-62.html

وفي تقرير نُشر على موقع صحيفة هآرتس[3]، يفيد بأن سلاح القناصة الإسرائيلي كان يستهدف الأطراف السفلية من أجساد المتظاهرين، أي الركبة والساق، وذلك خلال مسيرات العودة الأسبوعية التي بدأت في آذار/مارس 2018، حتى يناير/كانون الثاني 2020، ويسرد التقرير مقابلات مع جنود من القناصة الإسرائيلية يتحدثون عن استهدافهم المباشر بالرصاص الحي للركبة في أجساد المتظاهرين، وتفاخرهم بالرقم القياسي لعدد الرُكب التي تمكنوا من قنصها، يقول أحد القناصة الإسرائيليين بعد استهدافه لركبة أحد المتظاهرين بأنه "تأكد من استهدافه للركبة وأنه وصل إلى المكان الصحيح"، ويقول قناص آخر بأن " الهدف أن تضرب ، تكسر عظمة، وفي غضون دقيقة تأتي سيارة إسعاف لإخلائه ، وبعد أسبوع يحصل على معاش إعاقة"، فالهدف هو التسبب بالضرر وشل حركة الجسد من أجل أن يتوقف المتظاهرون عمّا يفعلونه، وتطبيق قاعدة القوة الحيوية المتمثلة في إطلاق النار من أجل التسبب بالإعاقة " Shoot to cripple". ويتضح من شهادات الجنود القناصة أن الاستهداف كان موجه بالدرجة الأساسية إلى المتظاهرين الذين يصنفون كمحرضين أو يشكّلون خطراً، مثل الشبان الذين يحاولون إلقاء عبوات المولوتوف، أي أن الاستهداف كان باتجاه الأجساد المقاوِمة، لذلك كان لا بد من تعطيل حركة هذه الأهداف/ الأجساد الرئيسة بإحداث الإعاقة – وفقاً للسياسة الحيوية المتعمدة– والتصويب نحو الركبة.

---

[3] التقرير منشور على الموقع الإلكتروني المحرر باللغة الإنجليزية، بعنوان:
"42' Knees in One Day': Israeli Snipers Open Up About Shooting Gaza Protesters". الرابط:
https://www.haaretz.com/israel-news/.premium.MAGAZINE-42-knees-in-one-day-israeli-snipers-open-up-about-shooting-gaza-protesters-1.8632555?fbclid=IwAR171r4hHhAC19hwaljG3o4nrAZDaGNDKDGM-RIspITq8Q3KrOxQI43Y_ig

يراجع الجراح الفلسطيني غسان أبو ستة، الإصابة والجرح الفلسطيني، من منظور طب النزاعات والحروب، ويفترض بأن لكل جرح سرديته، فهو يرى في كل جرح يراه أو يعالجه؛ روايةً لهذا الجرح والحروب التي خاضها والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الممتدة للجرح كسردية مليئة بجذور تنبت من اعتبارات وحقول عديدة، وأن المصاب يحتفظ بسردية جرح الحرب طوال عمره، ويذهب (أبو ستة ونوفل، 2020) إلى تقاطع الجرح وسرديته مع الخطاب الرسمي الفلسطيني، إذ شكّل الجرح في فترة ما خطاباً متوافقاً مع الخطاب والنخبة الرسمية الفلسطينية، مما منح الجرح رأس مال سياسي، في حين تراجع دور هذا الجرح في مراحل سياسية أخرى، وخصوصاً ما بعد أوسلو واستدخال خطاب البنك الدولي. يصف أبو ستة مدى فداحة المنظومة العسكرية الإسرائيلي واتباعها قوةً حيوية (Biopower) من خلال سلاح القناصة وبالتركيز على استهداف الأطراف في حربها على قطاع غزة: "ظاهرة غير عادية أن تذهب إلى عرس ونصف المدعوين بالعكازات. علاقتنا بالقاتل باتت علاقة خاصة، وهذه هي مسيرات العودة في غزة تعيدنا إلى حميمية الجريمة، أي أن (شلومو) انتهى من القتل المعقّد الذي أتاحته له التكنولوجيا الحديثة، وعاد للقتل البدائي الذي يجعل القاتل يشاهد ويحس ويدخل بدم الآخر" (أبو ستة ونوفل، 2020: ص 90-100). إن " الدخول في دم الآخر" المستعمَر الفلسطيني إشارة إلى هدف البنية الاستعمارية في السيطرة على جسد المستعمَر، ورغم أن (أبو ستة، ونوفل، 2020) ينظران إلى أن الهدف الاستعماري الحيوي موجه نحو الجسد الفلسطيني، وينفيان هدف السيطرة الاستعمارية على الأرض، إلا أن هذا يجانب الصواب، فالمنظومة الاستعمارية الاستيطانية

قائمة في جوهرها الأساسي على السيطرة على الأرض، فتحول هذا الهدف في مرحلة متقدمة للسيطرة على الجسد الفلسطيني، وكلا الأمرين – السيطرة على الجسد والأرض– يتوافقان مع انتهاج سياسة حيوية استعمارية، مثل: الحصار على غزة وحصر الأجساد الفلسطينية في بقعة جغرافية محددة وصغيرة وإدارتها سكانياً واقتصادياً، والعمل على إضعافها، وكمثال آخر: إنشاء جدار الضم والاستيطان الذي يهدف إلى توسيع السيطرة الإسرائيلية على أراضٍ إضافية في الضفة الغربية، والتحكم بحركة السكان الفلسطينيين في الضفة الغربية، وهنا لا بد من التأكيد على أن السياسة الحيوية، في الحالتين، تستهدف كلاً من الأرض والجسد الفلسطينيين، بحيث تسّهل إدارتهما، والسيطرة عليهما، بحرمان الفلسطيني من الأرض التي يقف عليها ويتحرك فيها، وحرمانه من جسد سليم وقوي يواجه ويقاوم به السياسة الاستعمارية.

بلغ عدد الإصابات في صفوف الفلسطينيين بين عامي 2013 و2020 في الضفة الغربية والقدس وقطاع غزة، حسب التقارير الإحصائية للهلال الأحمر الفلسطيني، حوالي 63,557 إصابة، تتوزع ما بين إصابات بالرصاص الحي والمطاط، والغاز المسيل للدموع، والضرب والقصف. في حين بلغ عدد الإصابات منذ الانتفاضة الثانية 2000، حتى العام 2008، نحو 35099 إصابة، حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني وجمعية الهلال الأحمر الفلسطيني. أما بخصوص إحصائية الجرحى للانتفاضة الأولى 1987، إذ تشير معطيات مؤسسة رعاية أسر الشهداء والأسرى إلى أن عدد جرحى الانتفاضة الأولى يزيد عن 70 ألف جريح، يعاني نحو 40% منهم من إعاقات دائمة، و65% يعانون من شلل

دماغي أو نصفي أو علوي أو شلل في أحد الأطراف، بما في ذلك بتر أو قطع لأطراف هامة. إلا أن هنالك إحصائية أخرى حول عدد جرحى الانتفاضة الأولى، وبالتحديد بين عامي 1987 و1990، تشير إلى حوالي 106600 فلسطيني أُصيبوا بجروح (بيتيت، 2002). وبلغ عدد إصابات هبة النفق عام 1996، نحو 1600. إننا أمام عدد يقترب من أو يفوق 200 ألف جريح بين العامين 1987 و2020.

المنهجية

يصعب دراسة الجرح في السياق الفلسطيني من مبنى نظري أحادي ومحصور في قالب منهجي جامد، إن تعدد المتغيرات في دراسة الجرح الفلسطيني، يستدعي أدوات ونظريات تتواشج مع بعضها البعض، وتفترق عن أخرى، إذ تتدخل دراسات الاستعمار وأنثروبولوجيا الجسد، وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والأصلاني، تحت مظلمة علم النفس المجتمعي كعلم يُوصف بالنقدي والتحرري: إذ يستمد كونه نقدياً بتعامله مع المعرفة السيكولوجية التقليدية كمعرفة لها خصوصيتها وسياقها وعدم قابلتيها للتعميم على بقية البيئات، أما صفة التحرري فإنها منبثقة من انسجام علم النفس المجتمعي مع الشعوب المضطهَدة والمستعمَرة التي تسعى إلى تحررها وتكافح في سبيل التحرير والانعتاق من الاضطهاد والاستعمار. من الجدير التطرق إلى أنه هناك علوم نفس مجتمعية

(Community Psychologies) متباينة ومتنوعة، كأي ظاهرة اجتماعية تكون وليدة زمان ومكان محددين وضمن شروطهما (Fryer & Laing, 2008). ورغم أن الكتب النظرية والتدريسية لعلم النفس المجتمعي تؤكد على ملامح عامة ومتقاطعة لهذا العلم، مثل: الشمولية (Holism)، والرفاهية (Well–being)، وتفضيل التدخل الجمعي على العلاج الفردي، لكن ظروف وشروط نشأته في بلد ما سيكون مختلفاً في معطياته ومحدداته وقضاياه وشكله، عن وجوده ونشأته في مكان وزمان آخرين. كما ويتخذ مفهوم الممارسة (Praxis) في علم النفس المجتمعي مكانة بارزة لا تقل أهميةً عن مفهوميّ النظرية والمنهج، وقد يتفوق عليهما. ويتوافق الطرح في علم النفس المجتمعي في تأصيله مع النظرية المادية في نظرته إلى فهم الواقع والكيان البشري، إذ يقول صاحبا النظرية المادية: " إن طريقة النظر إلى الأشياء لا تفتقر إلى الأُسس، وأسسها إنما هم البشر، لا البشر المعزولون والمجمدون بصورة من الصور من قبل الخيال، بل البشر المفهومون من خلال صيرورة تطورهم الواقعي في شروط محددة، وهو تطور قابل للملاحظة تجريبياً" (ماركس وإنجلز، 1966، ص:21)، ويأتي هذا التأصيل المادي لعلم النفس المجتمعي واهتمامه بفكرة " الممارسة" متجانساً مع مفهوم أنطونيو جرامشي، " فلسفة الممارسة" (غرامشي، 1994)، وكان هذا المفهوم توريةً وتشفيراً للنظرية المادية الماركسية تجنباً لعيون الرقابة على أطروحاته في سجنه.

وفي السياق الفلسطيني، يكتنف حقل دراسات الصدمة خللاً عميقاً يتمثل في استبعاد الاستعمار كمسبب رئيس لمعاناة الشعوب المستعمَرة، وخصوصاً استبعاد نكبة فلسطين

1948 من هذا الحقل البحثي (صايغ، 2014)، وعلى صعيد الممارسة العملية، عملت بعض المراكز غير الحكومية المهتمة بالصحة النفسية على تشكيل خطاب حيادي حول الصدمة لدى بعض الفئات الفلسطينية وبالاسترشاد بمنهجية اضطراب ما بعد الصدمة ومحاولة تأصيل رؤية علمية مختزلة ووضعية تعمل على انتزاع الفلسطيني من سياقه السياسي النضالي ضد الاستعمار (Meari, 2014)، وكذلك الأمر ينطبق على الأبحاث الإمبريقية حول العنف العسكري والصدمة والصحة النفسية المجتمعية في فلسطين، إذ تتصف بالاختزالية والفردانية في طبيعتها ونطاقها (Makkawi, 2009: p85)، وبالتالي فإن الممارسة من منظور علم النفس المجتمعي تعمل على جانبيين: المعرفي البحثي، والواقعي التدخلي، إذ لا يستقيم مفهوم الممارسة بعزل أحد العنصرين.

وفي هذه الدراسة، بلغَ عدد المشاركين سبعة وعشرين جريحاً وجريحة، توزعوا في عدة محافظات في الضفة الغربية: الخليل، وبيت لحم، ورام الله، وجنين، طولكرم، وسلفيت، ومشارك واحد من قطاع غزة. كما كانت هنالك نسبة كبيرة من المشاركين في البحث هم من سكّان المخيمات، وهذه المخيمات هي: مخيم جنين، والفوار، ودهيشة، والأمعري، والجلزون ومخيم طولكرم. وقد يعود السبب في كثرة حالات الجرح في المخيمات، باعتبار المخيم بُنية مركزية في القضية الفلسطينية، وحيز مكاني يعبر عن النكبة واللجوء كمحددات رئيسة في بناء الشخصية الوطنية، إضافة إلى أن المخيم لا يزال مُحافظاً على تضامنه وتماسكه الاجتماعيين بحكم شدة القرب الفيزيائي، سواء بين ساكنيه أو بين البيوت، فهذا التماسك الاجتماعي المتأثر بالتاريخ السياسي للاجئين يساهم بشكل فعال في بناء الذات لدى الجريح

ويلعبً دوراً حاسماً في تشكيل البُنى العلائقية والمركبة للجرح في إطارها الجمعي. وعن الفترة الزمنية أو السياق التاريخي الذي أُصيب به الجرحى المشاركون في البحث، فإنه يتراوح منذ الانتفاضة الثانية 2000، وهبّة 2015، وما بينهما من أعوام شهدتْ مسيرات ومظاهرات، إضافة إلى جرحى آخرين – وهم قلة قليلة– أُصيبوا في الانتفاضة الأولى 1987، وما بعدها في منتصف التسعينيات، أي أننا نستطيع أن ندعي بأن هناك فترة زمنية تتسم بالطول والتنوع، لكن تطغى عليها فترة زمنية بشكل أكبر، وهي مرحلة ما بعد العام 2000 حتى السنوات الأخيرة. إن عدم وجود سياق تاريخ محدد للدراسة يعود إلى أن الجرح يحملون جرحهم معهم في كل وقت، أو يحملونه إلى فترات لاحقة للحظة الإصابة، فهم يستذكرونه ويعيش معهم بشكل دائم، فلحظة الجرح ومكانه يبقيان جزءاً من الذاكرة، أي أن الجرح لا يموت في لحظته وسياقه التاريخي، بل يبقي ويعيش معهم ما دام هذا الجرح ظاهراً في الجسد ويعانون من مضاعفاته، أو يطورون مشاعراً تجاهه، وبذلك يمكن أن نطلق وصف ميشيل فوكو على أجساد الجرحى بأنها " أجساد صامتة ولازمنية" (فوكو، 2018: ص182)، رغم أنها لا تنطبق عليها صفة الصمت، إنما تضج بالحركة والأصوات المتمثلة بالمشاعر والمواقف، لكنها تستدعي صفة " اللازمنية" كونها أجساد تحمل الجرح إلى أزمنة متباينة ولا تكتفي بزمن معين أو لحظة ما. وبذلك كون فهم الجريح للزمن مرتبطاً بالجرح وحالته الجسدية وليس بوقت الحدث الذي أصبح ماضياً يَحاكيه الجريح حتى اللحظة الراهنة .

وفي هذا البحث يُطرح سؤالان مركزيان، وضمن منهجية البحث الكيفي، الأول: كيف يمارس الجرحى آليات التكيف والتأقلم مع الجرح؟ وكيف تمارس المؤسسات – سواء الرسمية أو غير

الرسمية– خطابها تجاه الجرحى، وكيف تنظر إليهم وتتعامل معهم؟ واعتمدتً في الحصول على البيانات أو المعلومات على المقابلة الشخصية الوجاهية، التي كان معدلها الزمني يتراوح ما بين عشرين دقيقة وساعتين، إذ حاولتً إفراد أكبر مساحة ممكنة للمشاركين في المقابلات للحديث عن تجربتهم ومواقفهم وحالتهم الشعورية. وقمتً باستخراج أسئلة المقابلات من السؤالين البحثيين الرئيسين، إذ تمحورت الأسئلة حول نقاط تتعلق بتعريف المشارك في البحث عن نفسه، والحديث حول حدث ولحظة الإصابة والحالة الطبية والجسدية، ونظرة الجريح ومشاعره تجاه جسده وجرحه ونظرة الآخرين إليه، والمقارنة والتأمل بين مرحلتيّ ما قبل الإصابة وما بعدها، وطرق التغلب والتكيف مع الجرح، وموقف الجريح من المؤسسات السياسية والطبية – الرسمية وغير الرسمية– في تعاملها معه.

وقد استطعت الوصول إلى المشاركين في البحث من خلال علاقاتي ومعارفي الاجتماعية، سواء أقارب أو أصدقاء يسكنون في محافظات مختلفة ولديهم علم ومعرفة بوجود جرحى في أماكن سكنهم، كما قمتُ أيضاً بكتابة منشور إلكتروني على شبكات التواصل الاجتماعي – وبالتحديد على المجموعة الخاصة بطلبة جامعة بيرزيت– لطلب المساعدة في إيصالي إلى جرحى، وقد تجاوب معي جريح واحد، وشخص آخر – ليس جريح– من مخيم الأمعري– رام الله، وهو الطالب في جامعة بيرزيت قصي الهندي، ورافقته إلى المخيم لإجراء مقابلة مع أحد الجرحى، وكان من المفترض أن يساعدني في مقابلة جرحى آخرين، لكن قوات الاحتلال اعتقلت الهندي بعد فترة قصيرة. كما أن الجرحى أنفسهم ساعدوني في الوصول إلى جرحى أخرين، وهذا ما يُطلق عليه نظرياً ومنهجياً؛ بتقنية " كرة الثلج ."

إن منهجية البحث هي الجسر الذي يجعل النظرية وطريقة البحث، أو يجعل المنظور الفكري وأداة البحث يلتقيان معاً (هس- بيبر، وليفي، 2011)، فإن أهمية مقابلة أكبر عدد ممكن من الجرحى كان أولوية ضرورية بالنسبة لي، وذلك لهدفين، الأول: الحصول على أكبر قدر ممكن من البيانات المختلفة ومحاكاتها وتفسيرها، ثانياً: من المنظور الفكري الذي أتبعه وهو علم النفس المجتمعي كحقل دراسي يهتم بالمهمشين والمضطَهدين ويحاول أن يكون تدخلياً، إذ يولي مساحة شاسعة لهم بضرورة التعبير أن أنفسهم وهموهم في سبيل التخلص من المعاناة والاضطهاد، وتحديداً – في هذا السياق- التخلص من القمع الاستعماري، وأيضاً لأن هذا المنظور يؤمن بضرورة كسر أي علاقة سلطوية، حتى لو كانت معرفية، ويرفض المنهج الوضعي الذي يتبوأ فيه الباحث والافتراضات المسبقة مكانة أعلى وتكاد تكون سلطوية وتفرض على " المبحوثين" استخلاص بيانات محددة. إن العمل مع الناس سواء – بحثياً أو تدخلياً- هو الطريقة الرئيسة في مبادئ علم النفس المجتمعي، فكانت المقابلة الموسعة والوجاهية بمثابة الأداة المُثلى لمنحهم صوت أعلى يتحدثون فيه عن أنفسهم، ويشاركون في إنتاج المعرفة حول أنفسهم وحول سياقهم الجماعي. وما يميز علم النفس المجتمعي أيضاً، قدرته على توظيف نظريات وحقول معرفية أخرى تخدم أهدافه، إذ سنلاحظ في هذا البحث توظيفات معرفية من حقل دراسات الجسد، ودراسات الاستعمار، والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، بحيث تشكّل نسيجاً مركباً ومتواشجاً يساهم في تفسير البيانات وتأويل المعرفة حول موضوع الدراسة .

أما الأداة الثانية التي استعملتها في البحث، فكانت تحليل الخطاب/ المضمون، وخصوصاً في الإجابة على السؤال البحثي المركزي الثاني: كيف تمارس المؤسسات – سواء الرسمية أو غير الرسمية– خطابها تجاه الجرحى، وكيف تنظر إليهم وتتعامل معهم؟ نظراً لوجود خطابات – معرفية وسياسية– حول الجرح تُمارس من قِبل مؤسسات فلسطينية رسمية، أو منظمات غير حكومية وأجنبية، ولتوضيح آلية انعكاس هذه الخطابات على حقول ذات صلة بالجريح، مثل الطبابة والمعاني السياسية والاجتماعية والرمزية للجرح، والسياسات السيكولوجية العلاجية والمعرفية، وتبدلات الوظائف والأدوار في " المؤسسة الفلسطينية الرسمية" في سياقات تاريخية متباينة، إضافة إلى الحقل الثقافي وما أنتجه حول الجرح مع تأثره بمدى قوة أو ضعف الخطاب الرائج. فالاتجاه التفكيكي الذي صاغه جاك دريدا في تحليل المضمون والنصوص يهدف إلى كشف ما هو مخفي أو مسكوت عنه داخل النص (هس– بيبر، وليفي، 2011، ص491). وأزعم في هذه الأداة أن مداخلات الجرحى ساعدتني في تحليل مضمون هذه الخطابات، أي أن المشاركين في البحث كانوا بمثابة مساعدين في الممارسة البحثية واستخلاص البيانات، وبذلك وقفنا – الجرحى وأنا– على خط أفقي وليس ضمن هرمية وسلطوية معرفية، وتشاركنا في إنتاج المعرفة الواردة في البحث. إن هذا النمط من المعرفة يسعى – عن طريق التأمل والتساؤل– إلى الخروج من أسر الأيدولوجيا المُسيطرة، وذلك من أجل خلق فضاء لإنتاج معرفة مقاوِمة ومضادة للهيمنة، وتزعزع أركان العلاقات المادية والرمزية المُسيطرة، من خلال السعي إلى " المعارف الخاضعة/ المقهورة" حسب تعبير ميشيل فوكو (هس– بيبر، وليفي، 2011، ص82) .

فبعد إجراء حوالي عشر مقابلات مع مشاركين في البحث، تم تحديد الثيمات الأساسية التي سأتطرق إليها وأدرسها، من خلال إفادات الجرحى باعتبارهم أصل البيانات ونقطة الانطلاق في البحث، كما أنهم يؤثرون في تحديد نقاط والاهتمام أثناء جمع البيانات. وقمتُ بتقسيم البحث إلى ثلاثة فصول .

تناولتُ في الفصل الأول وجهة نظر علم النفس الكلاسيكي عن الجسد، والجسد المشوه، من خلال استعراض بعض الأدبيات الكلاسيكية السيكولوجية عن الجسد، ومن ثم قمتُ بطرح منحى نقدي تجاه هذه الرؤية الكلاسيكية، وذلك من خلال المادة الإمبريقية المتوافرة لدي من شهادات المشاركين في البحث، والتي تتعارض مع الأدبيات الكلاسيكية تجاه الجسد المشوه، بحيث كان النقد متواشجاً في طرحه مع السياق الخاص بالمشاركين في البحث، وتعبيراتهم عن المفاهيم الرمزية للجسد المشوه، إضافة إلى ارتباط إصاباتهم ونظرتهم إلى جسدهم بالبُنى الجماعية ومفهوم الهوية الوطنية الفلسطينية .

أما الفصل الثاني فقد تمحور حول آليات التكيف التي ينتهجها الجرحى للتأقلم مع إصاباتهم، تباينت هذه الآليات بين ممارسات اجتماعية واقتصادية وسيكولوجية، تتلخص في الحاضنة الإجتماعية سواء العائلية أو علاقات الصداقة أو البيئة الاجتماعية، وإبراز مفهوميّ العمل والتطوع كأساليب إنتاجية قادرة على إضفاء سمة التأقلم مع الجرح وإخضاعة إلى نمط الحياة " الطبيعية"، إضافة إلى تمثلات تكيفية مرتبطة بالسياق السياسي – الاستعماري، والانتماء إلى الهوية الوطنية كعامل مُساعد على التأقلم، وانتهاج الجرحى لآلية المقارنة بين جراحهم مع زملائهم الجرحى من حيث الصعوبة ومدى الخطورة، وأحياناً المقارنة – ما بين

الجريح كحالة فقدان جزئي ومحافظتهم على حياتهم– مع أولئك الذين استشهدوا وفقدوا حياتهم .

ويذهب الفصل الثالث إلى معالجة الخطابات الفلسطينية تجاه الجرح، وقد تم تقسيم الفصل إلى خطاب ثقافي تجاه الجرح متناولاً بعد النصوص الأدبية على وجه التحديد تجاه الجرح، إلى جانب الخطاب السياسي تجاه الجرح الذي يراوح ما بين صعود وهبوط ومتزامناً مع شدة ودرجة المواجهة مع السلطات الاستعمارية، إضافة إلى كل من الخطاب السيكولوجي الطبي، والخطاب البيروقراطي تجاه الجرحى كحالة من التحول في الخطاب الوطني الفلسطيني من خطاب تحرر وطني إلى خطاب مؤسساتي وفرداني يركز على الإعالة والاحتياجات الفردية بمعزل عن القيمة الوطنية .

تجري العادة في الأبحاث الأكاديمية التي يجريها الطلبة إلى تقسيم وتنظيم البحث ضمن بنية وفصول محددة، تتراوح ما بين أهداف الدراسة، وأسئلة الدراسة، والإطار النظري وتحديده، ووضع كل منها في فصل مستقل ومن ثم مراجعة الأدبيات وقد تُقسم إلى أدبيات أجنبية وعربية في فصلين، وفصول أخرى تحت عناوين: النتائج، والتوصيات، إلخ. في هذا البحث لم أتبع هذه الطريقة التقليدية لعدة أسباب، إذ لا يمكنني أن أزعم بأن هناك إطاراً نظرياً محدداً وصارماً، أو لا يمكن فصل ما هو نظري – نصياً– عن المعرفة الإمبريقية، أما بخصوص الأدبيات فإن الأدبيات العربية أو الفلسطينية في هذا الموضوع شحيحة جداً، وأجنبياً لم أرَ بداً من إدراجها في الدراسة نظراً لتباين السياقات واختلافاتها من جغرافيا وثقافة إلى أخرى. واتسمت آلية الكتابة في هذا البحث بكونها نسيج مترابط يوصل بين المعارف

النظرية والمداخلات الإمبريقية، فهناك أطر نظرية تتدخل بعد أو قبل أغلب المداخلات المأخوذة من المقابلات، كنوع من التفسير والتأمل، وبناء شراكة معرفية مرنة لا تتسم بالجمود والهرمية المعرفية. إذ لا يمكن أن يكون " جسد" الدراسة بمثابة أعضاء مفصولة ومبتورة عن بعضها البعض، بل أعضاء تتفاعل في حركة دائمة و" حميمة" أحياناً، أو في حركة تخضع لعلاقات القوة بين عناصر البحث، والمقصود بعلاقات القوة – في هذا السياق مثلاً– هو أن المعرفة الإمبريقية المستقاة من المقابلات قد تفرض نفسها على أطر معرفية محددة وتقصي أطر أخرى، والعكس صحيح .

نشأت فكرة البحث أثناء مساق " البحث الكيفي" الذي درسته في بدايات مرحلة الماجستير، إذ كان هناك تدريب على كتابة مقترح بحثي، وكان مقترحي الأولي فضفاضاً وواسعاً؛ حول الصحة النفسية للفلسطينيين، وبعد مشاركة ومحاورة مُدرس المساق د. علاء العزة، كان عليّ أن أختار فئة محددة للدراسة، وفضلتُ اختيار فئة الجرحى باعتبارها لم تُدرس قبل بشكل كافٍ، أو تم اختزالها ضمن أطر معرفية وضعية، إضافة إلى أن الجرحى يُعتبرون من الفئات البارزة التي تواجه القمع الاستعماري وهذا ما كان منسجماً مع أهداف البرنامج الذي أدرسه؛ علم النفس المجتمعي. وفي خضم المناقشة مع مُدرس المساق ومرشدي الأكاديمي في هذا البحث، قمنا بوضع السؤالين البحثيين الرئيسين، واقترح عليّ بعضاً من القراءات والأطر النظرية التي قد تتناسب وموضوع الدراسة، ومن ضمن هذه الأطر النظرية المقترحة وقتها كانت " السياسة الحيوية" عند ميشيل فوكو، أثناء تفكيري بمدى جدوى وأهمية هكذا إطار نظري للبحث، كنت أتساءل: ما أهمية هذا الإطار النظري

إذا لم يكن مُدركاً لدى المشاركين في البحث؟ لكن من خلال بعض مداخلات المشاركين في البحث، تبين لدي بأن هناك وعياً لديهم بأن السلطات الاستعمارية تسعى إلى السيطرة على أجسادهم والتسبب بالشلل لهم وجعلهم عبءَ على من حولهم دون إدراكهم بأن هناك نظرية معرفية تتطابق مع كلامهم، لكن السؤال التأملي الذي أطرحه الآن: هل يتوجب أصلا على المشاركين في البحث أن يكونوا مدركين لهذه الأطر النظرية؟ إذا كانت الإجابة " نعم"، فهذا يقودنا إلى نتيجة تفيد بأنه يتوجب علينا تهميش النظريات، ولا أعتقد أن هذا الأمر " صحي" بحثياً، إذ لا بد أن تكون الأطر النظرية والملاحظات الأمبريقية في حوار دائم وتفاعل تبادلي دون هيمنة أي منها على الأخرى .

وبحكم أنني تعاملتُ مع الجرحى كفئة تعاني من الألم والفقدان الجسدي، فإن هذا الأمر انعكس على حالتي الشعورية، فقد كنت إما أمام جريح فقد بصره كلياً، أو آخر مصاب بشلل نصفي، فشعرتُ مرات بالحرج أو العجز في التعبير عن مشاعري تجاه ما يمرون به أو حتى تقديم التعاطف: فهل يجوز لي كباحث أن أكون مُتعاطفاً؟ أو هل هم أصلاً بحاجة إلى التعاطف؟ فرغم ما أبداه غالبية الجرحى من مشاعر إيجابية وتحلي بالقوة، إلا أن هذا الحرج كان مضاعفاً بالنسبة لي، فأنا أمام جسد مصاب بالشل في حين أنني أتمتع بجسد " كامل"، كانت هذه المقارنة تحيلني – أحياناً– إلى التعبير عن تضامني وتعاطفي لكن بحذر، ومنبع هذا الحذر ليس بكوني باحث وأريد أن أكون " مُحايداً"، بل لأن تقديم التعاطف كما أظن يحتاج إلى اللحظة المناسبة ومعرفة إذا ما كانوا أصلا بحاجة إلى تقديم التعاطف. كما لم يخلُ الأمر من شعوري بالأسى والحزن في بعض المقابلات، وخصوصاً مع الجرحى الذين

اختبروا مشاعر الفقدان والحزن باستشهاد أصدقائهم، أو شعورهم بالإهمال والمعاناة المعيشية والجسدية .

إن موقعيتي كباحث علم نفس مجتمعي، وفلسطيني أنتمي إلى الجماعة التي أدرسها تحتم عليّ الوقوف على مسافة قد تتسم بالقرب وكسر الجمود مع المشاركين في البحث، فما يتعرضون له قد أتعرض له في أية لحظة، إذا لم يكن جرحاً فسيكون شكلاً آخر من أشكال العذابات تحت آلة القمع الاستعماري، أو أنني فعلاً أتعرض لظروف قاهرة وبنيوية سببها وجود المُستعمر. إذ لم تخلُ بعض المقابلات من المناقشات القصيرة، أو تبادل الآراء، أو حتى المزاح أحياناً، وحاولتُ قدر المستطاع أن أمد المشاركين في البحث بالشعور بالأمان حول ما سيقولونه، ففي حالات قليلة جداً كان المشاركون في البحث مترددين أو متحفظين في قول وتسجيل كل ما لديهم، وفي هكذا حالات كُنت أعرض على المشارك أن لا أقوم بالتسجيل الصوتي أو إيقافه، رغم أنه لم يحدث أنني لم أسجل لأحدهم، فقد قبلوا جميعهم، لكن يبقى السؤال: هل التخوف من وجود جهاز تسجيل يؤثر على مداخلة الجريح؟ إن الغالبية العظمى من المشاركين أبدوا تعاوناً إيجابياً معي كباحث، فبعضهم كان يقبل بإجراء المقابلة لأنني طالب ولستُ صحفياً، فيُقال لي مثلاً: " بما أنك طالب وتجري بحثاً، سأجري المقابلة وأساعدك"، قد أُرجع السبب في هذا إلى كون المجتمع الفلسطيني يهتم بالحقل التعليمي وتدريس أبنائه، وبالتالي انبثقت مساعدتهم لي لأنهم يدعمون الممارسات التعليمية، كما أبدا بعض المشاركين في البحث شعورهم بالرضا والسعادة بأن هناك اهتماماً بحثياً بهم، وأن هناك من يقدرهم ويهتم بهم كفئة مُهمشة.

الفصل الأول

نحو نقد كلاسيكات الجسد المشوه/ الجريح

يمكن القول بأن صعود الجسد في حقل الدراسات المعاصرة يعود إلى عدة أسباب، أبرزها ثقافة الاستهلاك وإشكالية تعريف شكل وظهور الجسد كعامل مركزي في تحديد الهوية الذاتية للأفراد وخصوصاً في المجتمعات الرأسمالية، كما ساهمت الموجة الثانية من الحركة النسوية بصياغة إطار نقدي لوضعية جسد المرأة وتقسيمه ضمن جدلية الجندر والجنس (sex\gender) وما يليه من تبعية لجسدية المرأة (Shilling, 2007, p7). لكن دراسات الجسد اتخذت في بداياتها موقعاً فردانياً، ويكثر في هذه الدراسات المنتَجة استخدام مفهوم " صورة الجسد"، ويجسد تعبير " صورة" بُعداً شكلياً وجمالياً في المقام الأول، ثم يتطرق إلى البُعد البيولوجي الوظيفي، وما ينتج عنهما من تمثلات نفسية لدى الفرد، وعلى رأسها الشعور بالنقص في حال التشوه أو فقدان أحد الأعضاء الظاهرة والسطحية. لقد ساهمت الصورة والمرآة وقدرتنا على رؤية أجسادنا في السعي إلى تركيبة نرجسية وإيروسية حول أجسادنا، وبالتالي أصبحتْ الأجساد عرضة للاستهلاك الإيروسي من خلال المواد الإعلانية التي تُظهر الجسد المعافى والفتي والجذاب (بارت، 1989). ولطالما لعبت المتغيرات الفردية دوراً بارزاً في النظر نحو صورة الجسد وتحديد كل من عامليّ إدراك الجسد والرضا الجسدي، وتتمثل هذه المتغيرات في الجنس والعمر والعرق، والتعرض لوسائل الإعلام والخصائص السيكولوجية الفردية والمقارنة مع الأقران والأفراد الآخرين، والسلوكيات الصحية، والتوجه

الجنسي، وعمليات التجميل (Burrowes,2013). وعلى صعيد الجندر فالنساء لديهن رضا جسدي متدني مقارنةً بالرجال، أما عرقياً فإن النساء اللواتي من أصل أوروبي ولاتيني يظهرن تدنياً في الرضا تجاه صورة الجسد مقارنةً بالنساء اللواتي من أصل أفريقي (Breitkopf, C, Littleton, H, & Berenson, A, 2007) إضافة إلى تعرض الأفراد – وبالأخص النساء– لفكرة " الجسد النحيف" في الإعلام يؤثر على رضاهن تجاه أجسادهن (Grabe, S, Ward, L, & Hyde, J ,2008). ويساهم هذا التدني في الرضا نحو صورة الجسد إلى بروز تمظهرات نفسية مثل انخفاض تقدير الذات (Self–esteem) وظهور أعراض اكتئابية كالهبوط الحاد في المزاج والأفكار والمحاولات الانتحارية، كما وتصنف النسخة الخامسة من الدليل الإحصائي والتشخيصي للاضطرابات النفسية (DSM–5) اضطرابات متعلقة بالجسد، مثل: اضطراب تشوه الجسد (Body dysmorphic disorder) ويعتبره الدليل ضمن طيف الوسواس القهري، إضافة إلى اضطرابات الأكل بأنواعها. وتزعم دراسات الألم النفسي بأن الجسد هو المجال الأول في الاستجابة للألم، وعادةً ما تؤدي الإصابة والألم إلى استجابة "القتال أو الهروب" (fight or flight) (Penlington, Urbanek, & Barker, 2019).

المراد من عرض هذه الدراسات هو التفكير في كيفية تمركز الجسد في الدراسات السيكولوجية، فالجسد في الحقل السيكولوجي لا يعدو كونه عاملاً تابعاً أو منقوص القيمة، وفي أفضل حالاته هو تعبير عن المتغيرات النفسية ووعاء لها، كما هو الحال في كونه وعاءً للمكبوتات والغرائز من وجهة النظر الفرويدية، فالأنا –عند فرويد– جسدية/مادية

(bodily ego)، بينما يرى لاكان أن الجسد يسعى إلى النرجسية من خلال صورة براقة له (specular image) وكموضوع إيجابي أو سلبي للرغبة في نظر الآخرين (Thibierge & Morin, 2006, p64-65)، وبذلك يكون الجسد مجرد ساحة لإطلاق الأحكام عليه وتحديد المواقف تجاهه، دون النظر إلى فاعليته ودوره في أُطر أشمل وتجارب مركبة. أو قد يستحيل الجسد إلى مصدر أو وسيلة للتعبير عن عقدة النقص عند ألفرد إدلر الذي بدأ بالجسد كوعاء أولي للتعبير عن النقص؛ وأعضائه من ناحية فقدان إحداها. لا زال الجسد في العديد من الدراسات النفسية مختزلاً ضمن هذه البنية المعرفية الفردانية، مثل تلك التي تهتم بالتطور والنمو الفردي للأطفال والمراهقين ضمن بيئتهم الاجتماعية الضيقة – الأسرة النووية والمدرسة– وبمعزل عن السياق الاجتماعي والثقافي. وتمتد هذه الاختزالية نحو الجسد إلى الحقل البيوطبي، والتعامل مع الكينيونة الجسدية كمادة كيميائية فردية قابلة للسيطرة والتحكم الطبيين، وفي شق آخر تتحول هذه المادة البيولوجية إلى نوع من الاختزالية الفلسفية والأخلاقية، كطرح تساؤلات حول مدى أخلاقية بعض القضايا كزراعة ونزع الأعضاء، والعمليات التجميلية والاستنساخ البشري وتكنولوجيا التحكم البشري (بيدوح، 2009). كما لعبت هذه الاختزالية البيولوجية دوراً في تفسير بعض السلوكيات البشرية، مثل أطروحة سيزار لومبروزو في علم الجرائم القائلة بأن المجرم يكون مجرماً منذ ولادته وتكون لديه " علامات جسمية" خاصة تميزه ويمكن كشفها، كما أن هذا الاختزال الجسدي في الحقل البيولوجي أدى ببعض التجارب والأبحاث في محاولة لتفسير بعض السلوكيات البشرية من ناحية جينية وكيميائية، مثل المثلية الجنسية والميل لتناول الكحول والزنا (مارزانو، 2011،

ص86–88). واستكمالاً لنقد اختزالية الجسد وتحنطه في الأوعية المعرفية المادية والفردانية، تطرح جوديث بتلر تساؤلات نقدية للرؤية ما بعد البنيوية التي تختزل منهجية التفسير للكثير من القضايا في كلٍ من الخطاب والنص اللغوي: إذا كان كل شيء خطاب، فماذا يحدث للجسد؟ وإذا كان كل شيء في النص، فماذا عن العنف والجروح الجسدية؟ وهل يمكن للغة أن تشير ببساطة إلى المادية؟ (Butler,1993, p28–31). وتنتقد جوديث بتلر مقولة ميرلوبونتي بأن الجسد " فكرة تاريخية وليس نوعاً طبيعياً"، إذ ليس ثمة إنكار لوجود أبعاد الجسد المادية أو الطبيعية ولا لكون هذه الأبعاد واقعة من الوقائع، بل يُعاد تصوّرها على أنها مميّزة من السيرورة التي يغدو الجسد من خلالها بمعانٍ ثقافية، رغم أن الجسد لا يُطبع بالسنن الثقافية على نحو سلبي، كما لو كان متلقيّاً خاملاً لعلاقات ثقافية متعيّنة مسبقاً، لكن الذوات المجسّدة ليست أيضاً بالسابقة في الوجود على الأعراف الثقافية التي تمارس الدلالة من خلال الأجساد بصورة أساسية (بتلر، 2018، ص 129–136).

لقد تمركز الجسد على طرفين من النقيض ما بين الصحة والاعتلال: الجسد الكامل والنشيط والرياضي والمستحسن جمالياً، والجسد العاجز والمُعاق والمشوه، أي ما بين رمزيتيّ القوة والضعف، والحُسن والقُبح. ولعل ما أنتجه النقيض الثاني من الجسد المُعاق والمشوه، على صعيديّ المعرفة والدور، يتفوق على الجسد المعافى والكامل، أو أن هذا الاهتمام بالجسد المعاق/ المشوه تبلور كمشكلة تستدعي البحث، ويُعتبر – أي الجسد المشوه– بمثابة محاولة إرجاع الجسد إلى عافيته وإلى صورته الكاملة والمثالية. ويعبر سورين كيركغارد عن هذا المعنى بقوله: " بمساعدة الشوكة المغروسة في قدمي، قفزت عالياً، أعلى من كل

شخص بقدمٍ سليمة" (Kierkegaard, 2011, p157)، إذ يتحول هذا الألم في الأطراف إلى نقيضه، من خلال القدرة على الحركة والقفز، والعُلو، وقد يكون العلو هنا ليس بالمعنى الحركي والمكاني فقط، بل بالقيمة الرمزية له وعلو المكانة. ويبدو الجسد مقبولاً في واقعيته المادية وحاجاته وعذاباته لدرجة أن تُكرس له عبادة حقيقية، ومن جهة أخرى فهو " مستعبد" لأنه موضوع في خدمة منظوماتنا الفكرية والاجتماعية، وهكذا فإن غالبية النقاشات المتعلقة بالجسد عالقة في معضلة مزدوجة، فمن ناحية يجري تحليل الجسد بوصفه مادة ينبغي قولبتها وفقاً لأهوائنا المتقلبة، ومن ناحية أخرى فإن الجسد متماثل مع القدر والحتمية، لكنه يُعتبر موضوعاً للملاحظات والاهتمامات والمنظومات الثقافية والطبية (مارزانو، 2011، ص8-9).

ثمة توجه في الدراسات الحديثة إلى اعتبار الجسد وحدة قائمة بذاتها لفهم العالم والذات وظواهرهما، بعد أن كان مُغيباً في المنحى الفلسفي الكلاسيكي ومطموساً في البُعد الروحاني/ الميتافيزيقي قديماً تحت سطوة السلطة الدينية ومعرفتها، وتبوأ الجسد منزلةً أكثر أهمية في الإطار البحثي والموضوعي. فالجسد هو محور العالم، وإدراك العالم يتم بواسطته، والجسد في كل لحظة يعبر عن الوجود (مرلوبونتي، 1998، ص78-143)، وهذا الإدراك لم يتوقف على فهم الجسد من المنظور الفيزيولوجي المادي سواء بشقيه الشكلي الجمالي أو البيولوجي الطبي، بل ذهب إلى العلوم الإنسانية، وعوالمها الاجتماعية والسياسية والنفسية والثقافية، بحيث يتفاعل معها ويساهم في تشكيلها انطلاقاً من الجسد كمركز فاعل ومؤثر، مثل اهتمام الدول بأجساد جنودها وقدرتهم على القتال في الحروب، فالهدف من هذا الاهتمام

لم يكن الجسد بحد ذاته، إنما ما يمكن أن يصنعه الجسد وما يحققه من مكاسب عسكرية وسياسة، وصورة رمزية قوية للدولة المُحاربة. وفي ضوء هذا الهدف، استحدث براين ترنر مصطلح " المجتمع الجسدي" ليصف كيف أن الجسد في الأنظمة الاجتماعية الحديثة قد أصبح المجال الرئيس للنشاط السياسي والاجتماعي(شلنج، 2009، ص20)، ومن هنا بدأ الجسد يثور على اختزاليته الفردية والمادية، فالقول بأن هناك مجتمعاً جسدياً يعني أن الجسد ذهب إلى الفضاء الجماعي البشري العام أولاً، ثم خرج من فردانية المبنى البحثي السيكولوجي الفردي إلى منهجية سوسيولوجية وأنثروبولوجية أوسع نظرةً وأنجع في أدواتهما.

وتبلورت فكرة الجسد على الصعيد الجمعي أيضاً من رؤى نظرية وحركات ثورية، مثل النظرية النسوية وتأويلاتها للجسد كمادة للاضطهاد والسيطرة، فخلال الموجة الثانية من الحركة النسوية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، التي تمركزت حول الحقوق المدنية والسياسية والأدوار الاجتماعية والجندرية للمرأة، طرحت بعض المنظّرات النسويات الراديكاليات أفكاراً ترفض الاستعمالات الإنجابية لجسد المرأة، ودعيّنَ إلى الحمل الاصطناعي والحق في الاجهاض، إذ اعتبرتْ شولاميث فايرستون أن الدور الإنجابي للمرأة هو مصدر للقمع و" طغيان التناسل" وأن " الحمل فعل بربري" (Firestone, 1970)، إن ما يفرض على هذه الفكرة خروجها من الاختزالية المعهودة لفردانية الجسد؛ أنها تجسدت في سياق من النضال الجمعي لشريحة مضطهَدة، وخروج جسد المرأة من دوره المفترض بيولوجياً كمادة إلى كونه أداةً للنضال ورفض الهيمنة الذكورية على " مجتمع النساء" المستلَب جسدياً وليس فقط في حقوقهنَ المدنية والسياسية.

ومن النماذج العملية عن استعمالات الجسد لأغراض جماعية وثورية، كان السجناء السياسيين – في السجون الإنجليزية– التابعيين للجيش الجمهوري الإيرلندي يمارسون أساليبَ نضالية تعتمد على استخدام الجسد، ففي العام 1976 قررت الحكومة الإنجليزية تحويل هؤلاء السجناء السياسيين –الذين يتمتعون بصفات سجناء الحرب– إلى سجناء جنائيين ويتوجب عليهم ارتداء اللباس الخاص بهذه الصفة والقيام بوظائف معينة في بيئة السجن، وعلى إثر هذا الأمر، قامت في عام 1978 حركة احتجاجية من قبل السجناء الإيرلنديين رفضوا فيها ارتداء الزيّ الخاص بالسجن، واكتفوا بأغطية الفراش الخاص بأسرّة الزنازين لتغطية أجسادهم بدلاً من زيّ السجن، وسُميت هذه الخطوة باضراب أو احتجاج البطانيات (Blanket Protest)، وفي إحدى المرات رفض السجّان أن يقوم السجناء بالخروج لرمي النفايات دون لباس السجن، فكسر السجناء النوافذ ورموا النفايات عبرها، وبدأ " الاحتجاج القذر" (Dirty Protest) على إثر هذه الحادثة، وتمثل هذا الاحتجاج بالتبول في الزنزانة، وتلطيخ جدرانها بالبراز، ورمي الفوط الصحية والسدادات القطنية على أرضية الزنزانة أو تلطيخ الجدران بدماء الدورة الشهرية في سجون النساء التابعات للحركة الإيرلندية الجمهورية (Oppenheimer, 2014)، ورغم صعوبة هذا الظرف بالنسبة للنساء، إلا أنه لا شك بأن تمثيل النساء يبقى مهماً سياسياً، شرط القيام بذلك بطريقة لا تشوّه ولا تشيّئ ذلك الجمع ذاته الذي يُفترض بالنظرية أن تحرره (بتلر، 2018، ص140). وقد تبع هذه الموجة من الاحتجاجات إضراباً عن الطعام في بداية الثمانينيات. إن جماعية الجسد وضرورة السياق النضالي كسرتا أعلى درجات خصوصية الجسد في التخلص من فضلاته كحاجة فردية

ملحة تستدعي التنظيف وتوفير المرافق الصحية. وبذلك أصبح الجسد لدى السجناء وعاءً للنضال ضد السجّان، سواء في سجون الأنظمة السياسية القمعية أو في المعتقلات الاستعمارية، فالاضراب عن الطعام يحرم الجسد حاجاته الأساسية والبيولوجية حسب منطق " الحاجات" في التنظير الفرداني السيكولوجي، ويجعله متعباً وهزيلاً، وتتراجع صحته الفردية على حساب النضال الجمعي. ولا ننسى أيضاً إضرابات الأسرى الفلسطينيين عن الطعام في المعتقلات الصهيونية، فالجسد كان بمثابة الحصن الأخير لدى الأسير الفلسطيني في مواجهة سياسات السجّان وقمعه، ولتحقيق بعض المكتسبات المتعلقة بالظروف المعيشية السيئة في بيئة السجن.

وبما أن الجسد لديه حمولة ثقافية في إطاره الاجتماعي، وتتأسس لديه هوية تبعاً لمجموعة من المحددات التي تتوزع بين عوامل متعددة كالجنس والسّن والانتماء الطبقي والانتماء السّوسيو – مهني، علاوة على طبيعة التديّن وأشكال الممارسات الطقسية لدى الفاعلين الاجتماعيين (الحامدي، 2017)، إلا أن الجسد يثبت نفسه كفاعل مرن ونشيط، وقادر على أن يكون موجوداً ضمن أنماط متعددة، بحيث يصعب تصنيفه أو قولبته، وغير قابل للاختزال والحصر، وليس تابعاً أو مفعولاً به فقط، فقد رأينا كيف يتماهى الجسد مع الأدوار النضالية الجماعية، سواء ضد البُنى الاجتماعية والسياسية القمعية أو ضد المنظومة الاستعمارية، ولندلل أكثر على دور الجسد ضمن المنظومة الاستعمارية، سنستعرض شهادات جرحى فلسطينيين أُصيبوا برصاص قوات الاحتلال الإسرائيلي، وهنا لا بد من الإشارة بأن الجسد يتمرد على اختزاليته وتتميطاته سالفة الذكر، ويتموضع في بنية جماعية

وسياق فلسطين ضمن المنظومة الاستعمارية الاستيطانية، ولا بد أيضاً أن أطرح تساؤلاتٍ قبل استعراض شهادات الجرحى: هل ستكون صورة الجسد لدى هؤلاء الجرحى مزودة بمشاعر النقص والفقدان تجاه أجسادهم وتؤكد على المنحى الكلاسيكي السيكولوجي؟ كيف يؤثر السياق الفلسطيني في بنيته الاستعمارية على تجليات التفكير والشعور تجاه الجسد الجريح؟

بدايةً، لا ينكر الجرحى أية عوارض نفسية حدثت طوال مدة الإصابة، فجزء منهم أفاد بأنه في المرحلة الأولى للإصابة كان لديه عصبية وتفكير سوداوي وتشاؤم، ولم تستمر هذه المشاعر والسلوكيات لوقت طويل، وكانت غالباً في بدايات الإصابة وفترة العلاج الأولى، وهناك جزء آخر منهم أظهر لامبالاة وسهولةً، وأحياناً حالةً حبية في التعامل مع الإصابة رغم خطورتها وتأثيراتها السلبية الظاهرية. الجريحة رفيدة فتحي الجَمّال (54 عاماً)، متزوجة ولديها خمسة أبناء وبنات، وتعمل مُدرسة، أصيبت في بداية اجتياح مخيم جنين 2002، برصاصة حي ورصاصة دمدم، الرصاصة الدمدم أصابت الفخذ الأيسر أولاً ثم الأيمن وضربت العصب فيه، وأحدثت تشوهاً في الفخذين، ورصاصة الحي أصابت الصدر وأحدثت أيضاً تشوهاتٍ فيه، وتمشي الجريحة على عكازٍ واحدة، تقول الجمّال: " حياتي بعد الإصابة أحلى وأكرم وأعظم، فأنا لم أبكِ ولم يكن لدي مجال للحزن، نفسياً مرتاحة جداً ومن الممكن أن لا يصدق الناس هذا، وأنا أحب الوضع الذي أنا فيه، ولا أرى نفسي معاقة"، وكما تقول الجريحة الجمّال بأنه قد يصعب على الناس التصديق بأنها مرتاحة نفسياً، كذلك الأمر ينطبق على التنظير السيكولوجي الكلاسيكي حول صورة الجسد وخصوصاً لدى النساء، ففي

حين ترى النظريات النفسية بأن حالة الاعتلال أو التشوه الجسدي يصاحبه شعور بالنقص وأعراض اكتئابية وتدني تقدير الذات، إلا أن المشارِكة في البحث تقيم علاقة رضا وحب مع تشوهها الجسدي، أو باللغة النفسية الكلاسيكية، فإن الجريحة لديها ارتفاعاً في تقدير الذات، وتبدو تعبيرات الرضا والسعادة الممزوجة بالفخر أيضاً متشابهة لدى الشاب محمود عياد الذي أُصيب أثناء اقتحامات جيش الاحتلال لمخيم دهيشة بتاريخ 2015/12/16[4]، برصاصة دمدم متفجر ضربت الأعصاب والشرايين والعظام، ويمشي على طرف صناعي بدل الرجل التي تفتت عظامها، يقول عياد حول شعوره ونظرته إلى جرحه ونفسه بعد الإصابة: " نظرتي إلى نفسي هي نظرة فخر، وأنا سعيد بحالي هكذا ولا أشعر بالانزعاج أبداً". أما الجريح رسمي جهاد الخطيب (32 عاماً)، من مخيم الفوار، متزوج ولديه ثلاثة أولاد، تعرض لإصابة على مدخل المخيم أثناء الانتفاضة الثانية بتاريخ 2001/10/9، أدت إلى تلف في مجمع أعصاب الكتف وشل حركة يده اليُسرى كلياً، وفي اليد نفسها هناك 127 غرزة، يعبر الخطيب عن مشاعر نقص في جسده، لكن ينفي كونه " إنساناً ناقصاً"، ويضيف معبراً عن مشاعره تجاه جرحه: " سيظل جرحي وساماً لي طول عمري ولأولادي"، وتجري العادة، لغوياً، بأن تكون كلمة " وسام" متبوعة بكلمة " شرف": وسام شرف، فكان هذا المنحى اللغوي واضحاً في تعبيرات الجريح إبراهيم أبو ربيع (41 عاماً)، من مخيم الفوار، ولديه إعاقة حركية في قدمه اليُسرى نتيجة إصابته بعيار ناري في الفخذ، أثناء الانتفاضة

[4] أُصيب عياد أثناء فترة تولي الكابتن الإسرائيلي المعروف باسم نضال لمنطقة بيت لحم، والذي هددَ شبان مخيم دهيشة بأنه سيطلق النار على أرجلهم ويحولهم إلى معاقين يمشون على العكازات والكراسي المتحركة، ويصطفون عند الصرافات الآلية لأخذ المعونات، وفعلاً نفذ تهديده وأصيب عشرات الشبان في مخيم دهيشة بأرجلهم وأصبحوا يمشون على عكازات، حالياً انتقل الكابتن نضال كمسؤول أمني للاحتلال إلى منطقة أخرى، وعندما يهدد الشبان الفلسطينيين أثناء الاعتقال أو التحقيق، فإنه يقول لهم: " اسألوا شباب دهيشة عني".

الثانية، يؤكد أبو ربيع على مشاعر الفخر الجلية تجاه جرحه ويصفه بأنه " وسام شرف من الآن إلى يوم القيامة، وهذه إصابة شرف تزيد احترام المجتمع لي"، مع التأكيد على أهمية ومكانة مفهوم " الشرف" في المخيال الثقافي/ الاجتماعي العربي.

إذ شكّل الجرح الجسدي للمصاب الفلسطيني رأسَ مالٍ رمزي، ومصدراً يبعث على الفخر وقوة العزيمة، فأصبح وسامَ شرفٍ بعد أن كان اختزالاً مادياً وتشوهاً. إن رأس المال الرمزي يُعد مفخرةً (credit)، وقوةً لأولئك الذين حصلوا على تقديرٍ (recognition) كافٍ ليكونوا في مكانةٍ تسمحُ لهم بفرضِ الاعترافِ بهم (Bourdieu, 1989: p23). إن الاعتراف والتقدير مصدرهما الجسد الناقص/ المشوه، ويمتدان – في حالة الجريح الخطيب– إلى أولاده، بحيث يتم توريث الجرح كقيمة سامية، حاملاً ملامح الاستمرارية والتجدد الزمني، ومكانةً تستوجب الاحترام والتقدير لا الانتقاص والنظرة السلبية نحو الجسد كشكل وكيان مادي وظيفي، ولا ينتفي الجرح بموت صاحبه. كما ويؤكد المشارك في البحث عطا شراكة (19 عاماً) على عين المعنى، جريح من مخيم الجلزون، أُصيب بطلق ناري بتاريخ 2013/5/20، عطّل وظيفة النخاع الشوكي وشل حركة قدميه، ويعتمد في حركته على كرسي متحرك، يقول: " كلما أتذكر إصابتي، أشعر بأنها فخر لي". يقول محمود الطيطي (43 عاماً)، وهو أحد جرحى الانتفاضة الثانية، ومصاب برجله برصاصة دمدم أدت إلى تهتك عظم الرجل وتمزق في الأوردة والشرايين، واختلاف بين طول الرجلين، ويمشي على عكازين: " صحيح أنني أُصبت وأعاني من الإصابة، لكن هذا الشيء يرفع رؤوسنا"، وهنا يتواشج تعبير " رفعة الرأس" مع معاني الشرف والفخر تجاه الجرح، فالرفعة تعني الشرف

وعلو القدر والمنزلة، رغم أن الفعل " يرفع" يعود إلى دلالة مكانية، إلا أن ارتباطه بالرأس يؤول إلى معاني المكانة والتبجيل، فالرأس في التعبير الثقافي العربي، إما يكون مرفوعاً، أي صاحب منزلة عالية، أو يكون مطأطَأً ومنخفضاً، أي متدني القيمة والمكانة.

الجريح أنس الزبدي (27 عاماً)، من دورا قضاء الخليل، أُصيب برصاصة في قدمه سببت تفتتاً في العظم، بتاريخ 1\12\2015، أثناء مواجهات مع جيش الاحتلال في قرية خضوري/طولكرم، بالقرب من جامعته التي كان يدرس فيها التربية الرياضية، يقول الزبدي عن مشاعره تجاه جرحه وواصفاً حالته النفسية: " على الصعيد النفسي، الأمور إيجابية ولا يوجد ما هو سيئ، لأن هذا مفروض على كل الشعب الفلسطيني، هناك أشخاص فقدوا أرجلهم كلياً، وأنا مبسوط لأنني لم أفعل ما هو خاطئ حتى لو كنت سأفقد كل رجلي، هناك أشخاص فقدوا أرواحهم"، تنبع فكرة الزبدي – وغيره من الجرحى– بأن تهوين فكرة صعوبة أو سلبية الجرح وأثره النفسي من خلال السياق الجماعي الفلسطيني، فما وقع ويقع على الجريح الفلسطيني ليس مجرد استهداف شخصي لهم، بل استهداف لهم كأفراد وأعضاء ينتمون إلى جماعة اجتماعية تعيش صراعاً مع الاستعمار، فالشعب الفلسطيني– في مداخلة الجريح الزبدي– له خاصيتان: الكلية والمشاركة بين جميع مكوناته، وحتمية ما يقع عليه؛ " مفروض على كل الشعب الفلسطيني". يتابع الزبدي مداخلته حول مشاعره تجاه جرحه قائلاً: " في البداية كان إخوتي الصغار ينادونني (يا أعرج) على سبيل الدعابة وبأسلوب السخرية، ولم أكن أعتبرها مسبّة أو إهانة، كنتُ أعتبرها فخراً لي". قد يبدو الفخر والمشاعر الإيجابية هي تمظهرات نفسية ومعنوية، أو تتكون بمعزل عن التشوه الجسدي، أي أن الجريح يفخر بجرحه

دون أن يكون هذا الجرح ظاهراً للعلن، لكن أثناء مقابلة الجريح باسل نعالوة (47 عاماً) من منطقة شويكي قضاء طولكرم، والذي أُصيب بتاريخ 2003\4\10، أُصيب بثلاث عشرة رصاصة خلال عملية اغتيال لمجموعة من المطلوبين للاحتلال[5]، توزعت في اليد اليُسرى، وفي الصدر والبطن، مما أدى إلى فقدان أجزاء من الأعضاء الحيوية في منطقة الصدر والبطن كالرئة والقولون والكبد والمعدة، أثناء حديث الجريح نعالوة عن التشوهات البالغة في البطن لديه، كان يقول لي: " أستطيع أن أريك بطني"، فقلتُ له بأنه لا لزوم لذلك بهدف عدم احراجه أو تكليفه عناءَ خلع وارتداء الملابس، وأكملنا المقابلة وأعاد علي طرح ذات الأمر، وبدا أكثر اصراراً بأن يريني التشوهات البالغة في بطنه، فوقف ورفع عن بطنه وكانت التشوهات تملأ البطن إلى حد يزعج الرائي، بينما وهو يرفع عن بطنه ويريني التشوهات في بطنه، كان يقول لي: " شوف، صوّر صوّر". فعادة الجسد المشوه في الكلاسيكيات السيكولوجية يشعر بالنقص والرغبة في إخفاء ذاته وعدم الظهور أمام الآخرين، وفي حال انكشافه أمام الآخرين فإن هناك مضاعفات سلبية تعود على الصحة النفسية لصاحب الجسد المشوه، لكن في حالة الجريح نعالوة فإنه لا يخجل من جسده، بل ويصر عليّ أن أرى وأصوّر جسده، فلا مشكلة لديه بأن يكون جرحه المشوه " معروضاً" ودون أي حرج، ويؤكد نعالوة قائلاً: " لا لا! لا أخجل من جسمي، وعندي استعداد أن أدخل في عراك (طوشة) رغم أن جسدي ليس قوياً".

---

[5] عملية الاغتيال التي أُصيب فيها الجريح نعالوة، كانت تستهدف مجموعة تابعة لكتائب شهداء الأقصى، واستشهد وقتها جاسر العليمي (23 عاماً)، وتمكن هاني عويضة من الفرار، إلا أن القوات الإسرائيلية اغتالته بعد عدة محاولات في 2004\7\25، إذ كان على قائمة اغتيالات الاحتلال لاعتباره العقل المدبر لعمليات استشهادية في الداخل الفلسطيني المحتل إضافة إلى كونه أحد قادة كتائب شهداء الأقصى في المحافظات الشمالية. (موقع أقصى برس الإلكتروني، تقرير بعنوان: الذكرى العاشرة لاستشهاد القائد/ هاني يوسف عويضة، منشور بتاريخ: 2014\7\25).

الهوية الوطنية الفلسطينية: مرآة الجرح

ما يلفت في تعليقات الجرحى أنهم يقولبون مشاعر الفخر ضمن الحدث الذي أُصيبوا خلاله، وبنية السياق الاستعماري، الجريح إيهاب البرغوثي (25 عاماً)، من بيت ريما قضاء رام الله، أُصيب في المرة الأولى برصاصة مطاطية في الرأس أثناء مواجهات مع جيش الاحتلال في قرية النبي صالح، وسببت له تشنجات مستمرة وكثيفة، وفي العام 2014 أُصيب برصاصة ضربت عصب القدم وسببت له مشكلة في حركتها، وفي العام 2015، خضع لعملية جراحية للتقليل من التشنجات التي تحدث له، إلا أن مضاعفات العملية كانت خطيرة وسببت له شللاً في الرجل اليُسرى واليد اليسرى أيضاً، يقول البرغوثي: " ما فعلته لم يكن خطأً أو حراماً، بل كان عملاً مشرفاً". كما ويعبر الجريح وسيم حواشين (38 عاماً) من مخيم جنين، وأُصيب بتاريخ 2002/11/16 في كتفه الأيسر وامتدت الرصاصة لتضرب النخاع الشوكي وتشل حركة القدم اليسرى؛ عن مشاعر الفخر والشرف تجاه إصابته قائلاً: " ما حدث لي لم يكن في قضية سيئة الصيت أو مسألة عمالة، بل في عمل مُشّرف ويرفع الرأس"، إذ أُصيب حواشين أثناء محاولته إسعاف وإنقاذ صديقه وزميله في الدراسة الذي كان مقاوماً ويحمل السلاح، وأطلق عليه الجنود الرصاص واستشهد وعمره 16 سنة حينها، وهو الشهيد إبراهيم السعدي. أما الجريح ليث البرغوثي (27 عاماً) أُصيب بقنبلة غاز في عينه اليُمنى وفقد الرؤية بها أثناء مواجهات مع جيش الاحتلال على المدخل الشمالي لمدينة رام الله بتاريخ 2017/12/9، يقول البرغوثي: " لم أفقد عيني في مشكلة أو في مسألة سيئة، إنما فقدتها بقضية مؤمن بها ومن حتميات الحياة"، وكذلك الحال من وجهة

نظر الجريح أحمد رمانة (28 عاما)، من مخيم الأمعري، الذي فقد بصره نتيجة رصاصة في الرأس ضربت العصبي الشبكي للعين، أثناء مشاركته في مسيرة نحو حاجز قلنديا، بتاريخ 2014/7/24، يقول رمانة: " أشعر بالفخر تجاه إصابتي، ومصدر هذا الفخر أنني قدمت شيئاً للوطن، ولم أفقد عيني في حادث مثلاً، بل في تضحية من أجل الوطن، وعملت شيئاً جيداً ويشعرني بالرضا لا السخط"، ويمكن القول – بشكل جازم– أن مصدر الفخر بالإصابة هو الهوية والانتماء الوطنيين، إذ تم التعبير عن معنى الهوية الوطنية بمفردات قطعية غير قابلة للمساومة وكجزء من الإيمان الخاص بهؤلاء الجرحى، فالفقدان أصبح منفياً في سلبيته، ومستدخلاً كمصدر للفخر والتعبير عن الانتماء الوطني الذي عبر عنه الجريح ليث البرغوثي واصفاً إياه كشكل من " حتميات الحياة"، أو كأن هذا الفقدان للعين – في حالتيّ البرغوثي ورمانة– هو تضحية من أجل الوطن ولا يسبب إزعاجاً، على الرغم من أن التجربة الحسية للإنسان بشكل أساسي في تجربة النظر، فالنظرة والإحساس بالمسافة والتصور والمراقبة، هي الموجّه الأساسي لتملك الإنسان للوسط المحيط به (لو بروتون، 1997: ص 100–104)، فالحقل البصري هو ذلك الوسط الفريد الذي تتشابك فيه المفاهيم المتناقضة، والنظر إلى الشيء يعني الحلول فيه (مرلوبونتي، 1998). إضافة إلى تأكيد الجرحى بأن إصاباتهم أو فقدانهم لأحد أعضائهم لم يكن في حادثة طبيعية أو مسألة مشينة بل كان في قضية " ترفع الرأس".

الجريح وحيد الغول (21 عاماً)، من مخيم جنين، أُصيب في العام 2017 أثناء اقتحام جيش الاحتلال للمخيم، برصاصة في العمود الفقري وشلت عصب النخاع الشوكي مما أدى

إلى عجز في حركة القدمين ويمشي على عكازين، يتحدث الغول عن مشاعر الفخر المتأتية من محيطه الاجتماعي، قائلاً: " عندما أقابل أصحابي، يقبّلون عكازاتي، وكأنهم فخورون بي. وإذا سألتني لماذا فعلت هكذا بحياتك (يقصد الإصابة وما نتج عنها)، سآخذ فكرةً عنك بأنك عميل للاحتلال". إن الإتيان على ذكر الاحتلال في هذا السياق والعداء له، ينم عن تصنيف الجرح كقيمة جماعية ضمن منظور الهوية الوطنية ومفاهيم علم النفس الاجتماعي، فالهوية الجماعية تحمل في شروطها حالة الصراع مع كيان آخر. وإن وعي الجرحى بتصنيفهم لذواتهم ضمن جماعة تعمل على تعزيز الهوية الإيجابية لديهم، يعزز لديهم تقديرهم لذاتهم (Tajfel & Turner, 1986)، ويتمثل هذا التقدير للذات من خلال مشاعر الفخر، سواء المتولدة لديهم أو لدى محيطهم الاجتماعي. كذلك الحال بالنسبة للجريح حسام عارف (44 عاماً)، الذي أُصيب بعيار ناري في العام 2002، في النخاع الشوكي سبب له شللاً في حركة القدمين، ويعتمد في مشيه على عكازين، يعبر الجريح عارف عن شقين في مداخلته: الأول فيما يخص مشاعر الفخر والرضا، والثاني فيما يخص رؤيته للاحتلال، ويقول: " أنا فخور بنفسي، وسعيد بحالتي وبجسمي، ولا أشعر بالنقص أو الندم على حالتي، ونظرة الناس إليّ كمصاب تمتاز بالاحترام والتقدير. فكلنا كشعب فلسطيني يعاني ويقاوم، وما فعلته أتمناه أن يكون لوجه الله سبحانه وتعالى ولأجل الوطن" ويضيف الجريح عارف حول حالته النفسية في بداية إصابته بأنه أتى إليه طبيب نفسي من رام الله، وقد كتب الطبيب النفسي في تقريره بأنه هو الذي يحتاج علاجاً نفسياً وليس الجريح الذي ذهب

ليقابله، ويعلل عارف ذلك بقوله: " عندما أُصبت كان عندي إرادة قوية، وكنت أنا الذي أرفع من معنويات الأشخاص الذين يزورونني وليس هم كما هو مفترض".

أما الجريح مجدي مرعي (46 عاماً)، من طولكرم، أُصيب بتاريخ 2\4\2002 برصاصتين في العمود الفقري مما سبب لديه شللاً في حركة القدمين، ويمشي على كرسي متحرك، الجريح مرعي يعبر عن ذات المشاعر المختلطة بالفخر والرضا تجاه الجرح، بل وحتى الفرح المصاحب للانتماء الوطني، ويقول: " لا أكره واقعي بأنني على كرسي متحرك، ولا أنظر لنفسي نظرة حزن. ويعينني أيضاً على الإصابة نظرة صديقي لي عندما يعتبرني إنساناً طبيعياً ولستُ من ذوي الإعاقة. فعندما أبدل ملابسي وأرى مكان مدخل ومخرج الرصاصة في جسدي، أبتسم أنني قدمت شيئاً للوطن، وهذا شيء أحبه". وتستمر هذه التشكلات الهوياتية الوطنية في البنية الاستعمارية الاستيطانية بفلسطين باتخاذ مواقف مناهضة للاستعمار من خلال الجرح كرافد أساسي لتزايد الحالة العدائية ضد الكيان الاستعماري، فالجرح عامل محفز وليس مثبط للهوية الوطنية الفلسطينية، الجريح محمد منتصر أبو شريتح (55 عاماً)، أُصيب مرتين في العام 2000، إحداهما برصاصة دمدم من اليورانيوم المستنفذ[6] أدت إلى تهتك في اليد، يقول أبو شريتح: " لديّ مشاعر إيجابية أكثر من ما قبل الإصابة، وأفتخر أنني من الجرحى الفلسطينيين. هناك أناس يحبطونك

[6] اليورانيوم المستنفد هو عبارة عن معدن ثقيل سام، وهو المنتج الثانوي الرئيس لعملية تخصيب اليورانيوم. وهو المادة المتبقية إثر إزالة معظم نظائر اليورانيوم الشديدة الإشعاع لأغراض استخدامها كوقود نووي أو في الأسلحة النووية. ويملك اليورانيوم المستنفد نفس خصائص السمية الكيميائية التي يتميز بها اليورانيوم. ونظرا لكثافته العالية، التي تعادل حوالي ضعف كثافة الرصاص، يستخدم اليورانيوم المستنفد في الذخائر المصممة لاختراق الدروع. ويمكن أن يستخدم أيضا لتعزيز المركبات العسكرية، مثل الدبابات. أما الذخائر التي تحتوي على اليورانيوم المستنفد، فهي تنفجر بفعل الارتطام وتطلق غبار أوكسيد اليورانيوم. (موقع الأمم المتحدة الإلكتروني، مكتب شؤون نزع السلاح)، وفي حال بقائه في الجسم فإن حامله معرض للإصابة بمرض السرطان.

ويقولون لك بأنه أصبح لديك إعاقة أو كأنك كنت ستحرر فلسطين، لكنني لا أتأثر بهذا الكلام، بالعكس أشعر بالفخر، وبغضي وكرهي للاحتلال يزداد يوماً بعد يوم، ولو عادت الأيام سأفعل ذات الشيء ضد الاحتلال". محمود الطيطي (43 عاماً)، من مخيم الفوار، وهو أحد جرحى الانتفاضة الثانية، ومصاب برجله برصاصة دمدم أدت إلى تهتك عظم الرجل وتمزق في الأوردة والشرايين، واختلاف بين طول الرجلين، ويمشي على عكازين، يقول: " رغم هذه الإصابة وألمها، إلا أنه من واجبنا الوطني أن ندافع، فإسرائيل دولة إرهابية لا ترحم ومن حقنا أن نقاوم، ولو أُتيحت لي الفرصة لأقاتل من جديد سأفعل، هذا عدونا ويجب أن نتخلص منه". فالجرحى يتطلعون إلى أجسادهم وجراحهم من منظور هويتهم الوطنية الفلسطينية وعلاقتها الندية مع البنية الاستعمارية كمسبب رئيس للجرح/ الإعاقة، وتؤدي الهوية الوطنية دوراً في قولبة الجرح ضمن سياقه الجمعي، ، وتأكيداً على المواقف والأفكار في سبيل مواجهة الاستعمار. الجريح إبراهيم أبو ربيع يقول: " نحن جماعة وُلدنا ورضعنا حليب فلسطين وفتح والثورة، هكذا ربتني أمي. يوم أُصبت، عندما خرجت من باب البيت، سألتني أمي: (وين رايح؟)، فأجبتها بأن الجيش الإسرائيلي قد وصل، وردت: (روح الله يسهل عليك). "، ويضيف أيضاً أن إخوته الثلاثة قد تعرضوا لإصابات عدة مرات، وسُجنوا في المعتقلات الإسرائيلية لمدة سنوات.

يؤكد الجريح عطا شراكة هذه النظرة القائمة على الهوية الوطنية إلى الجرح: " قبل الإصابة، لم أكن أهتم لأمر الاحتلال، لكن أنا حالياً توجهت لدراسة القانون، لأنني قمتُ برفع قضية على الاحتلال بعد إصابتي، وأدرس القانون لأنني أريد أن أدافع عن أطفال

آخرين يعانون من الاحتلال". ففي هذه الحالة فإن الإصابة شكّلت نقطة تحول في الوعي الوطني والهوية الفلسطينية، فقبلها لم تظهر أي تجليات لها، وتأتي الإصابة كتربة تنمو فيها الهوية الوطنية الفلسطينية بمواقفها وممارساتها، وبالتحديد أكثر فإن الجريح شراكة قد مارس طقس العبور إلى الرجولة من خلال جرحه (بيتيت، 2002)، إذ أصبحت الإصابة أداةً لهذا الطقس رغم صغر سنه – البالغ تسعة عشر عاماً وأُصيب وعمره 12 عاماً– وتجلياُ لمسؤوليات وأعباء وطنية، وأكاديمية أيضاً، إذ يفيد بأنه كان مهملاُ في دراسته قبل الإصابة لكنه أصبح مهتماً بالشأن الدراسي بعدها، وتوجه لدراسة القانون لغايات وطنية وحالماً بالدفاع عن الأطفال الذين يعانون من بطش السلطة الاستعمارية مستقبلاً. ويضيف الجريح شراكة، بلغة تدعم منهجية السياسة الحيوية وما تلقيه بظلالها: " أصلا الاحتلال أصابني بهدف أن يُقعدني بالبيت ويحرمني من الدراسة". فبعد الإصابة، تتعزز أو تظهر لدى الجرحى قيم التوكيد على الهوية الوطنية، إذ تسمو هذه الهوية ويحاول الجريح نفي الإصابة من جسده في محاولته لنفي صورة الاستعمار الذي سبب هذا الجرح، فتستحيل عملية مقاومة الجرح إلى فرصة لإقصاء لحم المستعمِر وقوته الحيوية من جسد المستعمَر، فالجرح يعمل ضمن آليتين: يقاوِم ويُقاوَم.

وعلى ذكر السياسة الحيوية، فقد تولد وعي لدى الجرحى بأن هدف الاحتلال من إطلاق النار على أطرافهم هو لإقعادهم وإعاقة حركتهم وتحويلهم إلى فئة تستدعي تقديم المعونة والرعاية، الجريح إيهاب البرغوثي يقول في هذا الصدد: " الاحتلال يتعمد إطلاق الرصاص على الأرجل ليعيق الحركة لدينا ونصبح بمثابة عبء على أهلنا"، ويشاطرهم ذات المعنى

الجريح أنس الزبدي: " يستطيع (اليهود) أن يطلقوا النار على الصدر وينهوا حياتنا، لكنهم معنيون بأن يصوبوا رصاصهم نحو الأطراف السفلية لكي يتسببوا لنا بإعاقة دائمة".

استكمالاً لمنحى الهوية الوطنية الفلسطينية وتعبيراتها في خضم مداخلات الجرحى، الجريح بدر الدين أحمد (42 عاماً)، متزوج ولديه ثلاثة بنات وولد، أُصيب في بداية مواجهات الانتفاضة الثانية في العام 2000، أُصيب الجريح أحمد بأربع رصاصات، اثنتين في الرجل وأخرى في اليد اليُسرى، ورصاصة في البطن، استأصل على إثرها كلية ونصف، أي أنه يعيش بنصف كلية، ويعاني من ضمور عصب في الساق اليُمنى واليد اليُسرى، يقول الجريح: " كل شيء تغير بعد الإصابة، هناك أناس ينظرون إليك كجريح ومناضل، وطبعاً هناك فئات أخرى لا تكترث أصلا. أنا أفتخر بإصابتي، إصابتي لم تأتِ من فراغ، فأنا ذهبت إلى خط المواجهات بكل جرأة". أما الجريح أسامة الساعي (47 عاماً)، أُصيب برصاصة من عيار خمسمئة، بتاريخ 2\10\2000، بيده واضطر لوضع بلاتين في يده، علماً بأن الجريح الساعي أُصيب أيضاً أثناء الانتفاضة الأولى في العام 1989، يقول الساعي عن مشاعره وحالته النفسية بعد الإصابة: " يعني أنا أفرح كوني مصاب (مطخوخ) من الاحتلال. بالنسبة لي لا أندم على ما تعرضت له، لأن من يفعل شيئاً من أجل عقيدته ووطنه والقدس، لا يندم".

ويستكمل الجريح رأفت عبيّات (44 عاماً)، من مدينة بيت لحم، الذي أُصيب بتاريخ 22\4\2002، أثناء تواجده مع المحاصَرين في كنيسة المهد وتزامناً مع الاجتياحات العكسرية الصهيونية للمدينة في الانتفاضة، أُصيب برصاصة اخترقت الصدر من الجهة

اليُمنى إلى الظهر وضربت النخاع الشوكي، مما تسببت له بشلل نصفي دائم، ويعتمد في حركته على كرسي متحرك؛ هذه التعبيرات عن الجرح والقائمة على الهوية الوطنية في النظرة إلى الاستعمار الصهيوني: " نظرتي للاحتلال أنه حاقد ونازي، الاحتلال لم يتركني في حالي حتى بعد الإصابة، إذ اقتحم جنود الاحتلال محيط منزلي، وأتى الضابط الإسرائيلي ليهددني، ومرة أعطاني طلب مراجعة إلى معسكر عصيون. قبل الإصابة الاحتلال سجنني، وبعد الإصابة عاد إليّ وأنا على كرسي متحرك ليهددني".

إذن، بعد الاستدلالات المنهجية من خلال المقابلات، فإن الحالة النفسية والشعورية للجرحى وأفكارهم ومواقفهم أيضاً، تختلف عن تلك التي افترصها علم النفس الكلاسيكي بخصوص وضعية الجسد المشوه/ الجريح، فالسبب الرئيس لهذا الاختلاف بين الكلاسيكيات وما تمخض عن المقابلات هو اختلاف السياق وخصوصية البنية الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين، والظرف الجمعي/الاجتماعي. إن الصورة البراقة التي يسعى لها الجسد في كونه جميل ومعافى ونشيط – حسب وجهة نظر لاكان– من أجل أن تعزز الشخصية نرجسيتها، فإن هذه النرجسية – حسب الجرحى ونظرتهم لجراحهم– تتحقق أيضاً من خلال الجسد المشوه فبالتالي فإن " معالجة" النظرة إلى الجرح تمت بشكل أساسي من خلال المُسبب لهذا الجرح: الاستعمار الصهيوني، وحالة العداء مع الاستعمار والنضال ضده في سبيل التحرير كقيمة جماعية متفق عليها فلسطينياً، جعلت من الجرح رمزاً وطنياً مشتركاً بما يحمله من قيمة معنوية جمعية، ومصدراً للفخر وتجلياً للهوية الوطنية، بل ويذهب الجرح إلى

أبعد من ذلك، في التأكيد على رغبة الجرحى بمقاومة الاستعمار لو أُتيحت لهم الفرصة، فالجرح/الجسد المشوه يصبح جرحاً/ جسداً مقاوِماً.

إضافة إلى ذلك فإن الجرحى ينتجون خطاباً وطنياً مُقاوماً، فالجرح القادر على تعزيز الهوية الوطنية، يذهب إلى إنتاج بُنى قوة، أي أن الجرح كحالة معرفة يستطيع أن ينتج هذا الخطاب الوطني، وتجري هذه العملية بشكل عكسي أيضاً، أي أن الخطاب الوطني – سواء الموروث أو المفقود– يدعم المعرفة حول الجرح بوصفه مُقاوماً ضد الآلة الاستعمارية. وسنرى فيما بعد كيف أن هناك خطابين حول الجرح، إحداهما ينتجه الجرحى، والآخر تنتجه المؤسسة الرسمية.

الفصل الثاني

آليات التكيّف مع الجرح

بالنظر إلى أساليب التأقلم لدى الجرحى، فإننا نلتفت إلى ممارسات وعادات اجتماعية، تتكون من المنظومة الجسدية الطارئة لدى الجريح، إذ يتحول الجرح إلى تَمثل جديد، يرى المصاب من خلاله تصورات اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة، وأنماط لحياة يومية مختلفة عمّا يسبق الجرح، لذا لا بد من القول بأن الجرح الجسدي للمصاب الفلسطيني – مع امتداداته بالبنية الاستعمارية– هو بمثابة أداة تتفاعل مع منظومة الحياة السابقة للجريح، وتقوم بصناعة شكل جديد من الممارسة الاجتماعية، فالتغير الذي ينشأ لدى المصاب ليس مقتصراً على جسده الفردي فقط، بل هو تجاوز إلى بنية اجتماعية واسعة يصير فيها "الفعل الإجتماعي وفقاً لتتابع متوافق وتبادلي يحمل معنىً" (فيبر، 2011)، ويتخذ المصاب مع ممارساته الاجتماعية أفعال وأحاسيس وحالة وجود متباينة يتم تطبيعها وفقاً لشرط الحياة الجديد: الجرح. باستقراء شهادات المشاركين في البحث، بخصوص العلاقة بين الجريح والتجلي الاجتماعي، هناك نقطتان، أولاً: إن البنية الاجتماعية كانت أسلوباً للتأقلم لدى الجريح الفلسطيني من خلال تفاعله معها، واعتبارها حاضنة لألمه، ثانياً: كانت الحاجة إلى هذا المنطق من الممارسة ناجمة عن جرح جسدي صنعَ لدى المصاب علاقةً بين ذاته وجرحه بالدرجة الأولى، ثم انعكست على نمط معيشته الاجتماعية والاقتصادية بالدرجة التالية، أي أن الجرح كان عاملاً مساهماً في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي. فمن الجسد

تنبثق وتتناثر العلامات والمعاني التي تؤسس للتواجد الفردي والجماعي (لو بروتون، 2014: ص16). وارتبطت هذه الممارسات الاجتماعية والاقتصادية بعدة أشكال، منها: الزواج والإنجاب، والاحتضان العائلي والمجتمعي للجريح، مثل الأصدقاء أو بيئته الاجتماعية القريبة التي يقطنها كالمخيم، إضافة إلى العمل والقدرة على الإنتاج وتوفير الدخل المادي.

البيئة الاجتماعية: العائلة، الأصدقاء، المخيم

إن العائلة هي المستوى الذي حافظ على بقاء الإنسان الفلسطيني كجسد وهوية (كناعنة، 2011، ص422)، فقد كانت العائلة الفلسطينية بمثابة اللبنة الأساسية الأولى في دعم الجرحى، سواء العائلة الممتدة أو النووية، مع مراعاة التحولات بين النمطين في المجتمع الفلسطيني، وتفوق العائلة النووية في إيلاء الاهتمام بأعضائها أكثر من العائلة الممتدة عمّا كان في مراحل سابقة. ففي حين لا تتوفر حماية اجتماعية كافية بالتزامن مع الانعدام التاريخي لدور الدولة وحالة عدم الاستقرار السياسي والصراع مع البنية الاستعماريّة، فإن الشبكات العائلية والقرابية هي مصادر الدعم الرئيسة للفلسطينيين (جونسون، 1997). وإذا اعتبرنا بأن الجرح هو مرادف المرض ولو بشكل جزئي في هذا السياق، فإنه من الممكن القول بأن " المكان الطبيعي للمرض، هو المكان الطبيعي للحياة، أي الأسرة: حيث اللطف في العناية التلقائية، والتعبير عن الارتباط، والرغبة المشتركة في الشفاء" (فوكو، 2018، ص40).

فالمجموعات العائلية لا تكتفِ بالوقوف موقف المتلقي السلبي ومجرد " مُخمِد للصدمات" في الأوقات الصعبة، فهي غالبا ما تقوم بدور العامل الفاعل في إعادة إنتاج الروح الشعبية للمقاومة الوطنية، إضافة إلى أن الممارسات العائلية تكون أفعال مقاومة وحاضنة للهوية الوطنية، إضافة إلى التكافل والتضامن ومد يد العون إلى الأقارب أو الجيران الذين يعانون من ممارسات السلطات الاستعمارية الصهيونية (تراكي، 2008، ص12)، الجريح بدر الدين أحمد يعبر في كلامه عن دعم الأهل له، سواء مادياً أو صحياً، فعلى الصعيد الصحي، ولأن الجريح أحمد يعيش بنصف كلية بسبب الإصابة، يقول: " تخطيت الإصابة بمساعدة الأهل، لدرجة أن أخي أراد أن يتبرع لي بكلية عوضاً عمّا فقدت جراء الإصابة، لكنني بالطبع رفضت ذلك". ويستند الدعم الأسري في مواقف أخرى، على مبادئ تتعلق بالحفاظ على وظيفة أحد أعضائها فيها، ونقصد في سياق الجرح، أن الأسرة تحافظ على مكانة وموقع ابنها الجريح رغم ما يعانيه من مشاكل قد تعيق بشكل كبير وظيفته، فالجريح مجدي مرعي كان لدى أسرته (والده وإخوته) مصنع حجر وكان هو يديره قبل إصابته، وبعد إصابة مجدي اجتمع الوالد مع أبنائه ومن ضمنهم الجريح المذكور مجدي مرعي، وقرر إعادة افتتاح المصنع الذي تعطل مسبقاً لكن بشرط أن يعود تحت إدارة مجدي كما كان وأنه يتوجب تهيئة المصنع بحيث يكون ملائماً لظرف مجدي ويسهّل حركته، يقول مرعي عن هذه الحادثة: " بعد هذا الاجتماع مع الوالد وإخوتي، أصبحت أنظر أنه طالما مجمتعي ومحيطي يتعاملون معي بهذه الأريحية، فإنه يتوجب عليّ أن أكون عند حسن ظنهم". وفعلاً عاد المصنع للعمل وتحت إدارة الجريح مرعي واستمر بإدراته، رغم ظرفه

الصحي الصعب وصعوبة حركته بسبب الشلل النصف والتنقل على كرسي متحرك؛ لمدة سنة ونصف.

وقد يأخذ الدعم الأسري شكلَ النصح والإرشاد النفسيين إلى جانب الدعم المادي، إضافة إلى أن أكثر ما تتجسد عبره السمات التقدمية للعائلة الفلسطينية في علاقاتها مع أعضائها تكون في ظرفيّ التعرض للممارسات الاستعمارية الصهيونية، وفي الظروف الاقتصادية الصعبة التي تواجه أفراد العائلة (رفيدي، 2015)، وفي المداخلة التالية هناك إشارة إلى الأبوة كحامية وراعية لأفراد العائلة المتضررين من الممارسات الاستعمارية العسكرية، وداعمة للعائلة الفلسطينية التي زعزعتها الصدمة السياسية (Otman, 2020)، الجريح أنس الزبدي يقول: " عائلتي منحتني دعماً سيمتد لعشر سنوات قادمة، والدي عندما رآني قال لي إياك أن تندم على ما فعلته، وأذا أردت أن تندم فهذا سيجعل وضعك النفسي سيئاً، فأنا أخذت التشجيع من كل عائلتي – ودعمها المادي لي– ومن أصدقائي ومعارفي أيضاً الذين قدموا لي دعماً معنوياً سيمتد للمستقبل ، وفي النهاية أقول: لا خسارة في سبيل الوطن". وما يثير الاهتمام أكثر في مسألة التكيف مع الجرح من خلال البيئة العائلية، بأن هناك عملية عكسية تحدث أيضاً، أي من الجرح إلى العائلة وليس فقط من العائلة إلى حامل الجرح، بعبارة أوضح: فإن الجرح قد يربي أعضاء الأسرة على الصمود في وجه انتهاكات الاحتلال الصهيوني وعدم الخوف من بطشه، الجريحة رفيد الجمّال، وهي أم لأربعة أولاد وبنت، تقول: " المحيطون بي ساعدوني، فأولادي يتقبلون وضعي هكذا، وأصبحوا بعد إصابتي أكثرَ مسؤولية وبمساعدة والدهم. أولادي عاشوا الخوف في ليالي كانت تدوي فيها

القنابل، ثم تعودوا على ذلك، فبعد إصابتي وبعد مواقف القصف وأصوات القنابل، أصبحوا أكثر صلابةً ولا تهزهم المواقف الصعبة ولا يخشون شيئاً كما كانوا سابقاً"، في الشروط الموضوعية للجريحة الجمّال كونها أم ومربية، فإننا نلاحظ أن معايشة ويلات الاحتلال بشكل عام، والجرح بشكل خاص، قد لعبا دوراً تربوياً، فتجربة الجريحة أثرت على أبنائها وبناتها في تعزيز شخصياتهم ومدها بالقوة والصلابة، ويمكن القول – وفقاً للسياق الاستعماري في فلسطين– أن الجرح قد عزز لديهم ممارسات الصمود والمقاومة.

في حالة الجريح علاء أبو خليفة (26 عاماً)، من مخيم جنين، أُصيب بعيار ناري في العام 2013، شل النخاع الشوكي وحركة رجليه، وضرب القولون لديه، كما يقوم بالإخراج عن طريق كيس جانبي يُوضع على البطن، فإنه لا يستطيع العمل وأصبح أقل مخالطةً للناس، بعد أن كان يشتغل عاملاً في مدينة الناصرة، والراتب الذي يُصرف له كجريح من الحكومة الفلسطينية – 1400 شيكل– لا يكفيه لشراء المستلزمات الطبية التي يحتاجها وخصوصاً الكيس المخصص للإخراج، عندما سألتُ علاء حول كيفية تدبره لأموره المعيشية في ظل صعوبة ظرفه المادي، أشار إلى والدته – التي كانت معنا أثناء المقابلة– بأنها هي من تعيله مالياً، وأن المبلغ المخصص له كجريح لا يكفيه لنصف الشهر، تقول أم علاء أبو خليفة: " أنا أعمل في مطحنة لكي أصرفي على داري، لدي ابنين أسرى، وابن جريح، عمري 50 عاماً وأعمل من السابعة صباحاً حتى الثالثة مساءً، وراتب أولادي الأسرى لا يكفيهم أيضاً وأرسل لهم مبالغ إضافية"، وبما أن الأب – في عائلة الجريح أبو خليفة– متوفي ، تبقى الأم هي المعيل الوحيد، نظراً لحالة الأسر أو الجرح المعيق لدى أبنائها

الثلاث، كما أن "الاقتصاد المحاصَر" أعاد إنتاج سياسة المعيل الذكر كنموذج وحيد للإنتاج الاقتصادي، مما يضطر بالنساء بالتوجه إلى العمل والإنتاج نتيجة بطالة معيل الأسرة أو سجنه أو وفاته، ويُصنف هذا النشاط كاستراتيجيات مواجهة اقتصادية واستراتيجيات مقاومة تلجأ إليها النساء استجابةً لتهديد إفقار العائلة أو انهيارها (كُتّاب، 2008، ص: 301-305)، واضطرار خروج النساء – في العمل- من الحيز الخاص إلى الحيز العام كرد فعل على متغيرات الظرف الأسري المتداخل بين الخاص والعام، وارتباطاته بالسياق الفلسطيني التحرري وما يقاسيه من فقدان المُعيل الذكر أو تقلص قدرته على الإعالة بشكلٍ كافٍ.

وفي الإطار الاجتماعي التأقلمي للجرحى مع إصاباتهم، كان هناك مساحة لعلاقات الصداقة بجانب البيئة العائلية. إذ تشكلّ الصداقةُ التربةَ الخصبة لقيم التعاضد والتحدي والصمود وصناعة الثقة، ليس بين الأصدقاء فقط، بل تسمح الصداقة بانصهار التكتلات الاجتماعية المتباينة والمتداخلة طبقياً واجتماعياً، في سبيل سيرورة العمل السياسي والاجتماعي المقاوِم (عمر، 2018). الجريح موسى نخلة (20 عاماً)، من مخيم الجلزون، أُصيب بتاريخ 2017/3/23، بست عشرة رصاصة في البطن والصدر والظهر، مما تسبب له بعطب في عصب النخاع الشوكي أدى إلى شلل في حركة القدمين، ويعتمد في حركته على كرسي متحرك، وظلت في جسده رصاصتان و28 شظية، يقول نخلة: " أصحابي لا يقصرون معي، فمهما يحدث فإنهم يقفون بجانبي، وهذا الأمر يهون عليّ كثيراً. أخرج معهم بعض الأوقات ونلعب الورق (الشّدة)، وأيضاً يأتون عندي ونتحدث"، وهذا يحيلنا أيضاً إلى ذاكرة الجريح نخلة بخصوص إصابته، إذ أُصيب أثناء خروجه مع أصدقائه بالسيارة،

وبالقرب من مستعمرة بيت إيل، وأطلق الجنود الصهيونيون النار على سيارتهم، كانوا خمسة شبان في السيارة، ويسرد نخلة التفاصيل: " بعد المغرب، خرجنا بالسيارة بالقرب من مستوطنة بيت إيل، إلى الشارع الرئيس عند بوابة العمّال، وقفنا عند البوابة، كانوا قد أعدّوا كميناً لنا، عندما ترجلنا من السيارة، بدأوا بإطلاق النار فوراً، وتوقف تشغيل السيارة، وعندما كنا خارج السيارة بدأنا بحمل أنفسنا إلى داخلها لأن بعضنا كان قد أُصيب، ثم أتوا الجنود إلينا وبدأوا بضربنا واستفزازنا وسبّنا، كنا بين أيديهم لمدة ربع ساعة، وكنت أنا فقط خارج السيارة، وأطلق الجنود عدة رصاصات على صدري، ثم أُصبت برصاصة ومن بعدها لم أعد أشعر برجلي، قطعت هذه الرصاصة النخاع الشوكي، وصار أصحابي يسحبونني إلى داخل السيارة، فكان نصف جسدي خارج السيارة ونصفه خارجها، وكان الجنود يتفرجون ويضربوننا، بعد ربع ساعة، اشتغلت السيارة وتحركت، والسائق لم يكن مصاباً، كان أحدنا مصاباً في الرئتين ومغماً عليه، وأُصيب صاحبي محمد الحطاب وابن عمي جاسم نخلة برصاصات في الصدر والأرجل، لكنهم كانوا في وعيهم، كنت في حضن ابن عمي وأنا مصاب بالسيارة، وهو الذي سحبني إلى داخل السيارة، كنا نتحدث حول وصايانا وأعطيتهم وصيتي. بعد أن مشت السيارة حوالي 500 متر، عادوا لإطلاق النار علينا، صاحبي محمد الحطاب أُصيب برصاصة في الصدر واستُشهد في مكانه، وهناك رصاصة احتكت بيدي وأصابت رأس ابن عمي وأصبح يقلب عينيّه وشعر بالدوار وبدأ بالتشهد، وتشاهدوا هم الاثنين – محمد الحطاب وابن عمي جاسر نخلية– وصاروا يحلفوا فينا أن نتشهد، وغاب ابن عمي عن الوعي، واستُشهد بعد 17 يوماً من الإصابة". يضيف نخلة بأنه يذهب أحياناً إلى

المقبرة ويجلس عند قبر صاحبه محمد الحطاب وابن عمه جاسر نخلة اللذين استشهدا معه وأثناء إصابته، إضافة إلى هذه السردية، فإن الجريح نخلة يعبر عن مشاعره تجاه إصابته وتجاه استشهاد أصحابه قائلاً: " لست حزيناً على حالي، لكن ما يؤسفني أنني فقدتُ ابن عمي وصاحبي اللذين كانا كل شيء في حياتي، كنا ننام ونستيقظ مع بعضنا، وكل شيء نفعله مع بعضنا، ونحن كنا نتمنى أن نستشهد، ولستُ حزيناً على استشهادهم، كانوا يتمنون ذلك. ولو رجع الزمن، لفعلت ما فعلت، فنحن قدّمنا (يقصد التقديم في الفعل الوطني)".

رغم ما تحمله ذاكرة الجريح نخلة من أسى على فقدان أصدقائه، إلا أنه في ذات الوقت ينفي حزنه على استشادهم، وكان لا بد من ترك هذه السردية أن تُروى كلها على لسان الجريح بتفاصيلها، لكن السؤال هنا: لماذا تُعد قصة نخلة مناسبةً لسياق التكيف مع الجرح؟ أولاً، يذكر الجريح بشكل واضح مساعدة أصدقائه له بعد الإصابة ووقوفهم إلى جانبه، وهذا لا يستدعي التبرير أو المجادلة، ثانياً، بخصوص أصدقائه الذين استُشهدوا أثناء إصابته، فإنهم يعبّرون عن المعاني الوطنية للاستشهاد وتمنيه، فرغم اشتياق الجريح نخلة لأصدقائه الشهداء، فهم يزودونه بذاكرة من الحياة المشتركة والأمنيات، ونبذ الندم على ما حدث معه ومع أصدقائه الشهداء حسب تعبيره، وبذلك يتحلى الأصدقاء الشهداء بمكانة معنوية تعزز قيمة الجلد لدى الجريح نخلة، فسردية الشهيد الصديق لا تموت باستشهاده، بل تذهب إلى حيوات أصدقائه وتمكث في مشاعر الأحياء، فالشهادة في السياق الاستعماري، تشكلّ رمزيةً وطنية وجماعية – ولا تتطابق مع حالات الموت الطبيعي أو الوفاة– تمد الجماعة الوطنية ومن يحيطون بالشهيد من أصدقائه وعائلته، بمشاعر المواساة والصمود

والجلد، وكأن الشهيد الصديق بعد فقدانه يتعاطف مع صديقه الجريح الحي ويهون عليه جرحه، لأنهم كانوا بمثابة أجساد متكاملة أو متواشجة سواء بمعنى القرب الاجتماعي وعلاقة الصداقة، أو كأجساد تعرضتْ للعنف الاستعماري في موقف مشترك وبدرجة عالية من القرب الفيزيائي أثناء حدث الإصابة والاستشهاد، فالجريح نخلة – بعد إصابته مباشرة– كان في حضن ابن عمه الذي سحبه إلى داخل السيارة واستشهد فيما بعد، فاستطاع الشهيد أن ينقذ الجريح. يمكن القول أن الشهيد والجريح جسدان يناجيان بعضهما البعض؛ يتكاملان حيناً ويفترقان حيناً: الأول مفقود مادياً بشكل كلي، ويسمو رمزياً، والثاني يعلو رمزياً أيضاً لكنه يخضع للشرطية المادية لجسد المصاب/ المعاق الذي قد يُنظر إليه على أنه أقل قيمة من الجسد المفقود كلياً للشهيد، فدرجة التلاشي للمادية الجسدية ما بين كلي في حالة الشهيد وجزئي في حالة الجرح هي المعيار الفاعل في البناء الرمزي بين الشهيد والجريح، بحيث يتبوأ التلاشي الكلي مكانةً أرفع.

إن جسد الجريح نخلة بقيَ عالقاً في صيرورة أجساد أصدقائه الشهداء، وقيامه الدائم بزيارة قبريهما يحيلان إلى ممارسة تذكرية ممزوجة بالشعور بالفقدان؛ فقدان يراوح بين ذاته وضده: فقد الأصدقاء الشهداء بما يمثلونه من قرب اجتماعي وحميمي، ونفي الفقدان من خلال التعبير عن الرضا بوصولهم إلى " مرتبة الشهادة" التي تمنوها.

كما يأخذ الجانب التأقلمي مع الوسط الاجتماعي والأصدقاء منحىً يرتبط بالحالة الشعورية لدى الجريح، فكما فسرتُ في الفصل الأول مشاعر الفخر التي يستنبطها الجريح من جرحه ومن المحيط الاجتماعي، فإنها في ذات الوقت تُحسب في ميزان الآليات التكيفية

لدى الجريح، فالجريح وحيد الغول، رغم صعوبة حركته، فإنه يخرج مع أصدقائه ويذهب إلى أقاربه، ويعيش نمطاً من التفاعل الاجتماعي الذي لم ينكفئ بعد الجرح، يقول الغول: " أخرج إلى الحارة، وأذهب مع أصدقائي جولة بالسيارة، وأذهب إلى بيت عمي، وعلاقاتي بأصدقائي بقيت قوية كما هي، فهم عندما يروننني، يقبّلون عكازاتي وكأنهم فخورون بي". وترتبط البيئة الاجتماعية التكيفية لدى الجريح بمكان معيشته، وأخص بالذكر في هذا السياق: المخيم، فأغلبية الجرحى الذين قابلتهم يقطنون المخيمات الفلسطينية، وتتسم العلاقات الاجتماعية في المخيم بقدر أكبر من الترابط الاجتماعي وتقديم الدعم لأفراده الذين يعانون جراء ممارسات الاستعمار الصهيوني نظراً لما يمثله المخيم في الخطاب الوطني الفلسطيني ومسألة اللجوء كأحد النتائج الرئيسة للنكبة.

فإن المخيم كمنطقة سكنية يُمكن وصفه على أنه " عائلة واحدة" لأن العلاقات الاجتماعية في المخيم أقوى، ولأن الناس – على اختلاف صلات القربى بينهم أو انعدامها– أكثر تضامناً وتآزراً ولطفاً، وخصوصاً بين الجيران وفي أوقات الحاجة (جونسون، وأبو نحلة، 2010، ص77). إضافة إلى أن المخيميات تعيش على تماس واشتباك مباشر مع القوة الاستعمارية الصهيونية، فرغم ما يتعرض له المخيم واللاجئون الفلسطينيون من شيطنة وتشويه، إلا أن بنيته الاجتماعية حافظت على تماسكها إلى حد مقبول، في ظل تنامي النزعة الفردية في العلاقات الاجتماعية. وفي إطار قولبة الجرح في سياق المخيم، فإن الجرح قد ينتمي إلى مجموعة الآليات والممارسات الموجودة لدى اللاجئين الفلسطينيين كممارسة سياسية وهوياتية ترتبط بالذاكرة، ويثبت الجرح ذاته كمكون مرن وقادر على صياغة ذاته مع

بقية الركائز الوطنية السياسية الفلسطينية الجماعية، ونقصد في هذا السياق قضية اللجوء كناتج رئيس عن حدث مركزي في القضية الفلسطينية. إذ تجادل رُلى أبو دحو بأن الإدراك الواعي – لدى اللاجئين– يؤكد قدرتهم على اجتراح آليات للمحافظة على ذاكرتهم التي يأملون بتحويلها إلى حقيقة سياسية على أرض الواقع تتمثل في العودة إلى البلدة الأصلية، لذا فإن ممارسات الذاكرة لديهم تُعد خط دفاع عن حلم العودة في زمن الانكسارات السياسية، وخصوصاً بعد مرحلة أوسلو (جونسون، وأبو نحلة، 2010، ص96). وكذلك الحال نستطيع القول أن الجرح يتحول إلى نمط من الممارسة السياسية، فعندما طلبتُ من الجرحى الذين يقطنون المخيمات من التعريف بأنفسهم، ذكر البعض منهم – رغم قلتهم– قراهم الأصلية التي هُجروا منها إثر نكبة 1948: " اسمي إبراهيم أبو ربيع، من بيت جبرين سابقاً، وحالياً من سكّان مخيم الفوار،.."، " اسمي أحمد أيوب رمانة، لاجئ من مدينة اللد، وأسكن في مخيم الأمعري". ورغم صعوبة الظروف المعيشية في المخيمات، من الفقر إلى الاكتظاظ السكاني وانعدام الخصوصية، ومحاولة اللاجئين الخروج من المخيم لتحسين أوضاعهم المعيشية، لكن يبقى الانشداد الاجتماعي إلى المخيم على ما هو عليه، لما يعنيه إيجابياً في الذاكرة، من تماسك اجتماعي، وعلاقات هوية مشتركة، ويبرز التضامن والتكافل الاجتماعي كسمتين متلازمتين للمخيم تحكمان علاقة اللاجئين بالمحيط العام الفلسطيني (أبو دحو، 2010، ص113– 117)، وهذا التفاعل الاجتماعي للمخيم يحمل الجريح إلى ممارسة آليات التأقلم مع جرحه في السياق الجماعي الوطني، فرغم أن اللاجئ/ الجريح لا يطيق الوضع المعيشي في المخيم، إلا أنه يجد نفسه مشدوداً إلى المخيم، ليس كذاكرة وهوية وطنية

فقط، بل كحاضنة اجتماعية. ومن الممكن القول أن الجرح هو امتداد للنكبة واللجوء، فكلاهما ظرفين مؤقت ومبني على حلم العودة والخلاص الوطني: عودة اللاجئ إلى البلدة الأصلية، وعودة الجسد – حتى لو مصاباً– إلى بلده الأصلي مادياً، أما معنوياً فالجسد الجريح يمارس العودة دائماً إلى جرحه وجسده السابق للإصابة عن طريق التذكر والتزود بمعاني الفخر والاعتزاز المنبثقة من الهوية الوطنية الفلسطينية.

الجريح رسمي الخطيب، من مخيم الفوار، يقول: " علاقاتي ممتازة في المخيم، ولديَّ علاقات وأصحاب كُثر، ولم يحصل أن أحدهم قد أشعرني بنقص أو شعور سيئ بسبب إصابتي، ولا أذكر أنه منذ إصابتي حتى اليوم أنني مازحت أحدهم بيدي المصابة، كي لا أحرج أحداً"، ففي حين أن الإنسان الذي لديه إعاقة حركية أو حسّية يثير، بمجرد حضوره، إحراجاً وحيرة في التفاعل معه، إن الديالكتيك المائع للكلام أو للجسد يتقلص فجأة، ويصطدم بالكثافة الحقيقية أو المُتصورة لجسد الآخر، ويُولّد التساؤل حول ما ينبغي أو ما لا ينبغي فعله معه أو قوله له (لو بروتون، 1997: ص 135)، ويسهب الخطيب في ذكر بعضٍ من المواقف التي كانت تسبب الحرج لمحيطه الاجتماعي بخصوص التعامل معه كجريح: " من ناحية الجلي والتنظيف في السجن، الذين لا يعرفونني كانوا يقولون ويتساءلون لماذا لا أجلي وأنظف مثلهم وأقوم بواجباتي. كنتُ أرتدي كنزة بأكمام طويلة لكي أخفي يدي، في البداية كنتُ أشعر بالحرج، لكنني لم أعد أشعر بالحرج، فإصابتي وسام سوف يبقى معي طول عمري ولأولادي. في سجن النقب في العام 2015، حصل معي موقف، أتى أسير جديد إلى القسم ولم يكن يعرفني، هو من فصيل وأنا من فصيل، كنا نلعب تنس طاولة،

وكنتُ أضع يدي في جيبي لأن الجو كان بارداً، كنتُ أمسك المضرب والكرة بيدٍ واحدة، فلم يعجب الأسير الأخر إخفاء يدي واللعب بيد واحدة، وظنَ أنني أُقلل من شأنه، وترك الطاولة وانسحب، ثم عرفت بأنه لا يدري بأني مصاب، وأخبره الأسرى بإصابتي، ثم أتاني محرجاً ليعتذر لي. أنا لا أشعر بالحرج من إصابتي لكن الآخرين قد يشعرون بذلك عندما يتعاملون معي وخصوصاً إذا كانوا لا يعرفون ذلك"، إن جهل الآخرين بوجود الجرح ينزع القيمة المعنوية المضافة إلى صاحبه، وينفي أنماط التعامل التي يجب أن تُتخذ بشكل متباين عن الظرف "الطبيعي"، لكن عند المعرفة والاعتراف بالجرح، فإن الحرج والإجحاف يُستبدلان بالتقدير والاحترام الاجتماعيين اللذين يشكّلان رافعة قوية في سبيل حمل الجرح أو العضو المفقود إلى طبيعة تكيفية تسّهل ألمه الذاتي ضمن سيرورة تعايشه الجماعي، فالجرح الذي انبثق من قضية وطنية جماعية، فإنه يعود ويُحتضن من قبل ذات الهوية الجماعية.

إن العلاقة ما بين الجرح وآلية التأقلم تعمل بشكل تبادلي، فالجرح لا يؤدي دوره كمتلقي سلبي لآلية التكيف مثل البيئة الاجتماعية، بل إن هذه البيئة تصبح خاضعة أيضاً لبُنية الجرح، فيزودها الجرح بشروط جديدة، ويتناغمان مع بعضهما البعض في عملية متشابكة ومعقدة يختلط فيها الترتيب حول معرفة أيّ من العاملين – عامل الجرح وعامل التكيف– هو المؤثر الأول والأصيل في سبيل بناء الذات التكيفية الجريحة، وفي هذا السياق تفيدنا مداخلة الجريح رأفت عبيّات، يقول عبيّات عن التداخلات ما بين حياته الاجتماعية وجرحه/ إعاقته: " أرى أن تفاعلي الاجتماعي طبيعي، بل إنه ممتاز وأفضل مما سبق، فالكرسي ليست عبءً، وأنا ممتن أنني أُقعدت على هذا الكرسي لأتعرف إلى الأشخاص ذوي

الإعاقة، هذا الكرسي عرّفني إلى أشخاص مميّزين وراقين. فأهلي تقّبلوا ظرفي الجديد، وأنا أشكرهم، وأشكر بالأخص زوجتي التي لم تُشعرني – ولا حتى بشكل طفيف– بأنني تغيّرتُ بكل مناحي الحياة"، فالجرح يعمل على إعادة تشكيل البيئة الاجتماعية بما يكفل لصاحبه أن يتأقلم ويتكيف، ويتواشج الجرح مع البيئة الاجتماعية ولا يتبع أو يخضع لها فقط، وكأن الجرح يتحول إلى فاعل اجتماعي قادر على صياغة أُطر اجتماعية جديدة وداعمة لحامله، فالجريح عبيّات أصبحت لديه أوساط اجتماعية جديدة – مميزة وراقية حسب وصفه– تدعمه، وهذه الأوساط الاجتماعية ما كانت لتكون لولا وجود جرحه كعنصر مؤسس وأصيل.

كما وتضيف الأسرة ثيمةً إضافية للتأقلم لدى الجرحى، على وجه الخصوص تلك التي ترتبط بإنشاء أسرة جديدة وعلاقة اجتماعية جديدة، مثل الزواج، إذ يُعتبر الزواج بمثابة رابطة اجتماعية ساعدت الجرحى في التكيف مع جراحهم وتطبيع علاقتهم مع جرحهم، وشعورهم بأنهم طبيعيون ويمارسون حياتهم كأي فرد آخر لا يعيقه عائق أو إعاقة/ جرح، يقول الجريح أحمد رمانة، وهو فاقد لبصره كلياً نتيجة الإصابة: " أنا قمتُ بما يقوم به بقية الشباب، تزوجتُ وأسستُ بيتاً، ووصلتُ إلى ما أريده"، أي أن الممارسات الاجتماعية الاعتيادية مثل الزواج، تقلّص الفوارق والقدرات التي يستحدثها الجرح، وبالتالي تصنع شعوراً بالقوة والرضا بانتهاج النمط السائد والمألوف للعضو الفعّال والمقتدر في الجماعة الاجتماعية، وكأن الجريح يخاطب ذاته ومجتمعه: "ها قد استطعتُ أن أقوم بما يقوم به أي فرد لا يعاني من جرح أو إعاقة، وأن جرحي لم يعطّلني عن أداء وظائفي الاجتماعي، مما يعني أنني طبيعي ومعافى وقادر، وأستطيع أن أنفي جرحي أو أتأقلم معه". الجريح مجدي مرعي، يعتمد في

حركته على كرسي متحرك، عندما أُصيب لم يكن متزوجاً، وبعد أن تمكّن من توفير مصدر دخل له من خلال متجره الخاص بدأ يسعى إلى الزواج، يقول مرعي: " لم أكن متزوجاً، وفي العام 2008 بدأ المتجر يكوّن مصدر رزق لي، وبدأت أبحث عن زوجة وتزوجت وعندي ولد واحد عمره 11 سنة، أنا كنت صريح مع أهل زوجتي، وصارحتهم بوضعي الطبي والصحي بأوراق الفحوصات، وكنتُ أشرح لأخواتي وضعي لكي يوصلنَ ويخبرنَ الفتاة التي تقدمتُ لها بحالي، وأنا دخلتُ من الباب وليس من الشباك، وقصص العلاقات والحب والتعلق لا تنجح ولا أؤمن بها". يُظهر الجريح مرعي تحيزه إلى نمط الزواج التقليدي، ويرى فيه شكلاً مفضلاً للارتباط الأسري، وإطاراً مناسباً لبناء الكيانية العائلية الخاصة به، على خلاف العلاقات العاطفية الفاقدة للاستقرار، والتي قد لا تؤدي بالضرورة إلى الاستمرارية المرجوة، ولا إلى هذا الاستقرار المطلوب اجتماعياً، أي أن الجريح يسعى إلى صناعة بيئته الاجتماعية العائلية بالوسائل المضّمونة والمتاحة في ظل الممارسات الاجتماعية التقليدية للزواج. ويذهب الجريح وسيم الحواشين – لديه شلل في إحدى قدميه– إلى سردٍ مشابه لقصة الجريح مرعي، يقول الحواشين: " لقد أقنعوني أهلي بالزواج، رغم أنني لم أفكر بالأمر، وعندما طلبَ أهلي الفتاة للزواج، لم أتوقع أنها ستوافق، وشرحتُ للفتاة وضعي والإصابة، وتقبلتْ الموضوع، ولم تنظر هي أو أهلها إليّ كشخص لديه شلل".

الجريح إبراهيم أبو ربيع يقول: " بعد أن أنهيتُ فترة علاجي، أكملتُ حياتي وتزوجت"، ويندرج تعبير " إكمال الحياة" في هذا السياق، تحت عباءة الممارسات التقليدية والطبيعية للحياة الاجتماعية لأي فرد يعيشها، من خلال ممارسات اعتيادية، سواء اجتماعية مثل

الزواج، أو إنتاجية مثل العمل، إذ يعمل الجرح كمُعطل مؤقت للحياة الطبيعية واليومية، وسرعان ما تنتهي ذروة الجرح المتمثلة في الفترة الأولى من العلاج، فإن الجريح يسعى للعودة بذاته إلى نطاقاته الاجتماعية والإنتاجية المعتادة على اختلاف أشكالها وتجلياتها ضمن الشرط الموضوعي الجديد للجرح. وفي حالات أخرى يكون الجرح مُهدداً لاستمرار الزواج، إذ يعتقد حامل الجرح بأن جرحه وإعاقته سيعيقانه عن أداء مهامه كزوج ومُعيل، أو أن الجرح سيوفر سبباً لرفض الاستمرار مع الزوج/ الزوجة، يقول رأفت عبيّات بخصوص علاقته بزوجته عندما أصُيب في العام 2002 وفي الشهر الثاني من بعد إصابته: " .. طلبتُ أن تأتي زوجتي، وعندما أتت قلتُ لها بأن الخيار لكِ، وشرحتُ لها كيف أصبح وضعي، فإما أن تبقي معي وأنا في هذه الحالة وتكملين حياتك معي، أو أن تذهبي في حال سبيلك، فأجابتني: لا، أنا معك مدى الحياة. ورحبّت بقرارها". وتتشابه قصة عبيات مع الجريح صلاح الدين سمارو (52 عاماً)، الذي أُصيب أثناء التحقيق معه في معسكر بتاح تكفا في العام 1986، وأدى به التعذيب أثناء التحقيق وضربه بالظهر إلى إحداث عطب في النخاع الشوكي، مما سبب له شللاً في القدمين، ويمشي على عكازين، يقول سمارو: " بارك الله في زوجتي الصالحة، عندما أُصبتُ قلتُ لها بأنها تستطيع أن تذهب وتتركني وتبدأ حياتها من جديد، لأنها كانت وقتها صغيرة، وقالت لي رافضةً: لا هذا الشيء يشرفني. فزوجتي أعطتني دافعاً قوياً وكانت نبراساً في حياتي وقت الإصابة".

أما الجريحة رفيدة الجمّال التي تعاني من تشوهات في الصدر والخاضرة والفخذين إثر إصابتها، فإنها سعتْ في البداية للخضوع لعمليات تجميل، إلا أن زوجها لم يوافق وقال لها

بأنه " يقبلها كما هي"، إن قرار زوج الجريحة الجمّال قد يأتي من موقعه السلطوي البطريركي، وفي ذات الوقت يكون القبول بالجسد الجريح/ المشوه والتفاعل المباشر معه تعبيراً عن التضامن مع جرح زوجته، وسبيلاً لتجاوز الجرح والتكيف معه في مؤسسة الزواج كإطار اجتماعي. إذ يمكن الافتراض على درجة عالية من الثقة بأن الحياة اليومية والممارسات اليومية في السياق الفلسطيني (مثل الزواج، وكيفية ممارسة الوالدين لمسؤوليتهما، وتطلعات وأحلام المراهقين والمراهقات حول مستقبلهم) تتأثر بعمق بالصراعات الدائرة بين نظام كولونيالي قائم على التحكم والاقتلاع، وبين مشروع وطني للاستقلال والسيادة لم يتحقق بعد (جونسون، 2008، ص85).

العمل وتحوّلاته، والتطوع

أضفتْ الانتاجية والقدرة على العمل طابعاً متمايزاً لدى الجرحى، فبالإضافة لكون العمل عنصر إنتاج مادي ومعيشي، فإنه أدى عند الجرحى دوراً مهماً في مساعدتهم على التكيف مع جراحهم، وإلى جانب قدرتهم على تأمين مواردهم المعيشية والمادية من خلال العمل كرأس مال مادي، فإنه أيضاً ساهم في رسم صورة إيجابية حول الجرحى كأشخاص معافين وقادرين على العمل كأي فرد آخر يعمل وليس لديه جرح، أي أن هناك قيمة معنوية تعززت لدى الجرحى مع خلال العمل سواء كان هذا العمل مدفوعاً أو تطوعياً، وهذه القيمة صنعت من رأس المال المادي للجرحى – المُتمثل في العمل– رأسَ مالٍ رمزي واجتماعي أيضاً. وغالباً ما يتداخل العمل مع آليات تأقلم أخرى، وأبرزها الدور الوظيفي الاجتماعي للجريح، فبالعودة إلى مداخلة الجريح أحمد رمانة، فإن العمل يُربط بشكل تأسيسي مع دور اجتماعي

لاحق له، يقول رمانة: " العمل كان إضافة مهمة لي، وشجعني على الزواج – أنا أعمل، أنا موجود– فالعمل يصنع إنساناً ناجحاً ومبادراً وإيجابياً، وتصبح مثل بقية الناس، فالعمل منحني دفعةً معنوية قوية. فأنا قمتُ بما يقوم به بقية الشباب، تزوجت وأسست بيتاً، ووصلت إلى ما أريده". الجريح رمانة كان يعمل موظفاً في وزارة المالية الفلسطينية وبعد إصابته وطلبه المتكرر للإجازات، قامتْ الوزارة بإحالته للتقاعد، وأصبح يعمل بشكل جزئي في مصنع. وتجلت أنماط العمل لدى الجرحى بتحوّلات تتناسب مع إصابتهم وقدراتهم الحركية والجسدية، وهذا التحول يُولد من شرط الجرح، ولا يمكننا فقط إسقاط هذا التحوّل على العمل فقط، بل إنه ينسحب على المجالات الحياتية، ومنها المكانية، خصوصاً في حالة الجريح رمانة الذي فقد بصره بشكل كلي، يقول أحمد رمانة معبراً عن هذا المعنى: " سابقاً، كنت شاباً سليماً – تميل على الحيط وتهدمه– وبيوم وليلة فقدت بصري، ليس فقط البصر بل أمور كثيرة أخرى، كنتُ أحفظ شوارع رام الله، وحالياً أنا مصاحب لإعاقة قيدت حركتي وبصري".

يأخذ شكل العمل وتحوّله تمثلاً أوضح لدى الجرحى الذين يعانون من إصابات حركية، فالجريح مجدي مرعي كان يعمل في مصنع خاص بعائلته وتحت إشرافه، واستمر في العمل فيه حتى بعد إصابته واعتماده في حركته على كرسي متحرك، لكنه يفيد بأنه لم يعد يستطيع الاستمرار في هذا العمل الشاق له، فأنشأ متجراً خاصّاً به وأصبح مصدراً مستقلاً لدخله المادي، يقول مرعي: " استمر عملي في المصنع لمدة سنة ونصف، ووجدتُ نفسي متعباً ولا أستطيع الاستمرار، فانسحبت إلى مشروع آخر أستطيع إدارته، وهو هذا المحل التجاري".

وتتطابق حالة الجريح مرعي مع الجريح إبراهيم أبو ربيع، إذ كان يملك مصنعاً للطوب، وقبلها كان يشتغل عاملاً في الداخل الفلسطيني المحتل، لكنه بعد إصابته توجه إلى إنشاء متجر خاص به، يقول أبو ربيع عن التحول في نمط عمله واختلاف قدراته الجسدية تبعاً لإصابته في القدم: " قبل الإصابة كنتُ أعمل مثل الأسد، بعد الإصابة كل نظام الحياة اختلف، وبدأت أبحث عن عمل يناسبني، كان لدي مصنع طوب، وحالياُ لا أستطيع حمل قطعة طوب، يعني أكثر شيء أستطيع عمله بعد الإصابة هو إما قيادة السيارة أو الجلوس ضمن عمل مكتبي". بالرجوع إلى المستوى الخطابي للسياسة الحيوية الاستعمارية، فإن التسبب بالجرح وشل الحركة لا يهدف فقط إلى منع الجريح من المقاومة المباشرة للقوة الاستعمارية، إذ أننا ندرك بعد الجرح أن هناك أهدافاً تذهب إلى إقعاد الجريح عن وظائفه الإنتاجية أيضاً وتقليص قدراته الحركية، بل وحواسه أيضاً التي يعتمد عليها في العمل، وهذا ينطبق مع حالة الجريح ليث البرغوثي الذي فقد حاستيّ الشم والتذوق مما اضطره لفقدان عمله ومجال دراسته كطبّاخ. لكن في حالات أخرى من الإصابة، استطاع الجرحى التكيف مع إصابتهم في حقل العمل، من خلال انتهاج الممارسات التحوّلية في نمط العمل، وبشكلٍ عالٍ من المرونة، بما يتلاءم مع إصاباتهم وقدراتهم. وتتداخل فكرة محدودية العمل وتحوّلاته مع مداخلة الجريح أنس الزبدي: " بعد أن أنهيتُ علاجي، بدأت بالبحث عن عمل، كان المهم أن أجد عملاً لأحقق الاكتفاء الذاتي، في البداية عملتُ في مجال الزراعة كونه لا يحتاج لجهد بدني كبير، وعملتُ بمتاجر في رام الله، لكن تبقى المشكلة أنه لا أستطيع التقدم لأي عمل أريده".

ورغم أن ما أُقصده بالتحوّل في أنمط العمل هو اختلافه كلياً كمهنة، إلاّ أن هناك تحوّلاً صار في ذات العمل والمهنة، ومع حالات من الجرحى كانت إصاباتهم أقل ضرراً، يقول الجريح محمد أبو شريتح: " قبل الإصابة كنتُ أعمل في الحدادة، وبعدها عدتُ لعملي، وكان الناس يستغربون حول كيفية قيامي بعملي. أتذكر أنني صنعتُ قطاراً حديدياً للأطفال، وأتت الصحافة والقنوات الإعلامية مثل الجزيرة لتصور، يعني الحدادة كانت عندي هواية، لكن بعد الإصابة نمت هواياتي فيها وأصبحت إبداعاً، لأنها كانت بمثابة تحدي بيني وبين نفسي". لذا فإن تحوّلات العمل والمهنة تعبر عن مرونة وقابلية للتغيير في الأنماط الإنتاجية عند الجرحى، وبالتالي ظهور عامل واضح من التأقلم مع الجرح، إذ كان هناك جزء كبير من الجرحى الذين قابلتهم، أجريتُ مقابلاتي معهم في أماكن عملهم وأغلبها محال تجارية خاصّة بهم.

ويبدو أن الجرح كان أيضاً عاملاً محفزاً في خلق فرص للعمل، ونقطة إنطلاقة إلى حقل إنتاجي جديد، بكلمات أخرى: كان الجرح نقطة مركزيّة للخروج من الحيز الخاص إلى الحيز العام، وهذا ينبطق بشكل واضح في حالة الجريحة رفيدة الجمّال، التي كانت قبل إصابتها ربّة منزل، رغم أنها تحمل شهادة جامعية في التربية، وتشغل موقعها كزوجة وأم فقط ضمن سياق اجتماعي تقليدي، لكنها تعمل حاليا كمعلّمة في مدرسة حكومية، تقول الجمّال: " كان زوجي رافضاً لفكرة العمل لدي، من أجل تربيّة الأولاد، لكن بعد الإصابة سمح لي بالتقدم لوظيفة، وعملتُ في مكتب المالية لمديرية التربية والتعليم في جنين، ثم طلبتُ نقلي للعمل في المدارس كمُعلّمة"، في حالة الجريحة الجمّال، دائما ما نصطدم بالسلطة الذكورية

لزوجها، وعندما نتسائل حول سبب سماح زوجها لها بالعمل مثلاً، فإننا لا نجد سبباً لذلك إلا الجرح كنقطة مفصلية في حياة الجمّال، وكأن الجرح يمارس سلطةً أو قوةً في وجه سلطة أخرى، وهذا بمثابة انقلاب على التنظير الذي يرى الجسد في موقعية خاضعة للسلطة أو قابلة للتحكم به والسيطرة عليه، فالجرح – في حالة الجريحة الجمّال– مشابه للأجساد الرافضة للسياسات الحيوية التي تحاول إخضاعه، مثل تلك الأجساد التي تُضرب عن الطعام في السجون القمعيّة والاستعمارية، أو الأجساد التي لها استعمالات وممارسات في كسر البُنى السلطوية، رغم أن الجريحة لم تمارس هذا التمرد عن قصد، إلا أن جرحها كان بمثابة نقطة عبور تتجاوز به حواجز السلطات القامعة لها ولجسدها. وبالعودة إلى سياق العمل والمهنة، فإننا نضيف إليها العمل التطوعي غير المدفوع الأجر، فالجريحة الجمّال إلى جانب عملها كمُدرسة، فإنها تطوعتْ في الوعظ والإرشاد الدينيين بصفتها سيدة محافظة ومتدينة، تقول الجمّال: " عندما كنتُ في المستشفى، بدأت بالدعوة إلى الله، وقررتُ بعد خروجي من المستشفى بأن أصير داعيةً، وخرجتُ للدعوة على مستوى الحي، ثم انطلقتُ للوعظ والإرشاد في كل جنين".

وفي ظرف آخر أكثر تبايناً، كان العمل التطوعي جوهراً وأولوية أكثر من العمل المدفوع، في ظل أن بعض الجرحى يتدبرون أمورهم المادية ويحققون اكتفاءهم الذاتي، فالجريح حسام عارف يتقاضى راتباً جيداً – 2800 شيكل– بصفته جريحاً، إضافة إلى عمل زوجته ومساعدتها له في مصاريف وشؤون البيت، يقول عارف: " الإصابة جعلتني متفرغاً لمساعدة الناس في العمل الخيري، لقد استطعتُ أن أحوّل إصابتي لصالح الناس والفقراء"،

الجريح عارف أسس جمعية خيرية لمساعدة الفقراء في المأكل والملبس والمسكن، حسب قوله فإنه متفرغ لهذا النشاط ولا يقوم بأي عمل آخر مدفوع الأجر، إضافة إلى أن عمله في الجانب الخيري التطوعي يشعره بالراحة والفرح، وهذا يُعيدنا إلى قضية الجسد المشوه/ المصاب كمصدر للطاقة والحيوية، والقدرة على الإنتاج، من خلال تحوير ألم الجرح ومكابدته إلى سمة تعاونية/ خيرية جماعية، على عكس ما تجادل به الرؤى الكلاسيكية. ويكون العمل التطوعي أيضاً على حساب عدم قدرة الجريح على القيام بعمل مدفوع، وهذا ينبطق على الحالات التي تعاني إعاقة حركية وشللاً نصفياً، فالجريح رأفت عبيات، ويعتمد في حركته على كرسي متحرك، يتطوع لصالح مركز يختص بشؤون ذوي الإعاقة، ويشارك في التوعية بقضاياهم ومتطلباتهم، وما يحتاجونه من مواءمة في المرافق العامة. ورغم أن العمل التطوعي قد يكون أحيانا خياراً فردياً، إلا أنه يخدم مصالح جماعية، وهنا لا يساهم العمل التطوعي في التغيير المادي فحسب، بل بالتغيير الاجتماعي وتطوير المواقف والقيم الإيجابية، إذ يُعتبر العمل التطوعي – فلسطينياً– فعلاً اجتماعياً وسياسياً مقاوِماً، وأحد أهم عوامل الصمود والبقاء للشعب الفلسطيني في مواجهة المشروع الصهيوني الإحلالي، وكانت بداياته غير ممنهجة وغير ممأسسة، بل كان عفوياً واجتماعياً وقادماً من القاعدة الاجتماعية الشعبية (جحشان ويحيى، 2013). وهذا ينسجم مع العمل التطوعي لدى الجرحى الذي كان متوافقاً مع احتياجاتهم كجرحى، ومع الاحتياجات العامة للناس، فالعمل التطوعي يعزز رأس المال الاجتماعي –عند الجرحى– الناشئ من التوجهات والقيم الفلسطينية المشتركة، والمشاركة الاجتماعية والسياسية والمهنية (نصر وهلال، 2007).

المقارنة الاجتماعية

درجت على ألسنة المشاركين في البحث من جرحى تعبيرات مواساة تجاه جراحهم، تعتمد على مقارنة درجة ألم أو حدة جرحهم مع حالات أخرى أكثر سوءاً، وكان للعبارة الشعبية الدارجة " اللي بشوف مصيبة غيره، بتهون عليه مصيبته" أثراً نفسياً إيجابياً ومخففاً لنتائج الجرح القاسية جسدياً ووظيفياً، وهذا يتأتى من كون المعاناة لها أطياف متباينة في الشدة والخطورة والأثر، إضافة إلى أن هذه المعاناة قد تم مقارنتها ضمن السياق الجماعي الوطني، أي مع حالات جرحى آخرين، أو مع مَن فقدوا أرواحهم واستُشهدوا، أو حتى مع مَن فقدوا منازلهم التي هُدمت كعقوبة من السلطات الاستعمارية الصهيونية. وهكذا يتم إزاحة أثر الجرح إلى جرح آخر أكثر قسوة من الأول، بحيث يأخذ الجرح معانٍ أخرى غير معناه المادي، فالجرح يتجلى فلسطينياً في الاعتقال والشهادة وهدم البيوت، وبالتالي يمارس الجرح – بمعناه الحقيقي– آلية مقارنة مع الاستعارات الأخرى للجرح.

يقدم لنا علم النفس الاجتماعي من خلال نظرية المقارنة الاجتماعية (Festinger,1954) فرضياتٍ حول قيام الأفراد بمقارنة أنفسهم مع الآخرين من حيث الآراء والقدرات، لغايات تقييم الذات وتعزيزها، والشعور بالتحسن أو العكس، وقد تنطبق هذه النظرية إلى حد معين في حالة الجرحى الذين يقارنون قدراتهم الجسدية وما فقدوه مع جرحى آخرين كانت ظروفهم أكثر سوءاً وفقداناً، لكن ما يشوب هذه النظرية أنها تتقولب أحياناً في حقل من الصراعات بين أعضاء المجموعة الاجتماعية، وهذا ما ينتفي في حالة الجرحى، إذ تُعد آلية المقارنة لديهم نمطاً من التأقلم والشعور بالتحسن، وهذا ما يتوافق مع النظرية، لكن

لا يقيم الجرحى علاقة ندية مع الآخرين، بل يعترفون بآلام وجراح الآخرين كنوع من التقدير والاعتزاز بتضحيات غيرهم، إضافة إلى التعبير عن التضامن والتعاطف واللُحمة الاجتماعية مع كل أنماط المعاناة الأخرى في السياق الفلسطيني– الاستعماري، وتطوير مفهوم الحس النفسي المجتمعي (Sense of Community) الذي يقتضي وجود العضوية والارتباط العاطفي المشترك، والشعور بالانتماء إلى الجماعة (Mcmillan, & Chavis, 1986)، وهذا ما ينسجم مع الجرحى الفلسطينيين كأعضاء ينتمون إلى الهوية الجماعية الفلسطينية، وتكون آلية المقارنة الاجتماعية لديهم تعبيراً عن الانتماء الجماعي والمشاركة الوجدانية/ العاطفية مع مَن عانوا مِن الممارسات الاستعمارية.

وفي خضم الحديث عن آلية المقارنة كآلية تكيفية لدى الجرحى، يقول الجريح أنس الزبدي: " كحالة نفسية، لا يوجد ما هو سلبي، بل إن حالتي النفسية في وضع إيجابي، لأن ما حدث ويحدث مفروض على الشعب الفلسطيني كله، هناك أناس فقدوا أرجلهم بشكل كلي، وفي نهاية المطاف فإنني لم أقم بتصرف خاطئ أندم عليه، حتى لو سأفقد رجلي كلياً، هناك أناس فقدوا أرواحهم أيضاً، لذا تبقى المسألة طبيعية وعادية"، أما الجريح أحمد رمانة، والذي فقد بصره بشكل كلي إثر الإصابة، يقول: " لم أندم أنني شاركتُ في المسيرة، والإنسان لا يعرف ما هو مقدر له، وليس لديه خيار. من المؤكد أن الشخص يحب السلامة لنفسه، لكن هذا الوطن يستدعي التضحية، وأنا لستُ أفضل من الشهداء الذين قدموا أغلى ما يملكون: حياتهم. هناك الكثير من الإصابات في الأرجل، وأنا بالنسبة لهم فإن وضعي ممتاز (جنة)، إذ أستطيع أن أستعمل الحمام دون مساعدة، وإذا أخذتني لملعب فإنني أستطيع الركض، وإذا

أعطيتني سيارة أوتوماتيكية في شارع فارغ، أستطيع قيادتها، هناك أمور كثيرة لدي أفضل من أولئك الذين فقدوا أرجلهم ومُقعدين". أما الجريح محمود الطيطي، يمشي على عكاز ولديه مشكلة بطول إحدى رجليه إثر الإصابة، يقول: " طالما أرى أناس إصاباتهم أصعب مني، فإنني أسكت عن ألمي، عندما رأيتُ جرحى أيديهم مبتورة وظرفهم أصعب مني، صار عندي عزيمة أقوى، وقلتُ الحمد لله أن إصابتي طفيفة مقارنةً معهم، فأنا مع الوقت من المحتمل أن أتمكنَ من المشي بطريقة أفضل، لكن الذي فقد يده فإنه لن يتمكن من استرجاعها".

وتتجاوز المقارنة هذه النمطية الجافة إلى نموذج معاكس، أي أن الجرحى قارنوا أنفسهم مع أشخاص معافين وأصحاء جسدياً، وتفضيل الجسد المصاب على الجسد المعافى وقولبته في السياق الوطني واستعمالات الجسد كأدوات إنتاجية وطنياً واجتماعياً، وفي هذا السياق يفيد الجريح عطا شراكة، الذي يعاني من شلل نصفي: " عندما أتذكر الإصابة أشعر بالفخر. أود أن أوجه رسالة إلى الشبان الذين يُصابوا برصاص الاحتلال، أقول لهم أن لا ييأسوا من الحياة، ولو فقدتَ رجليك فهذا أمر طبيعي، وسوف تكمل حياتك بشكل عادي، فهدف الاحتلال الرئيس أن يُقعدنا في منازلنا ويحرمنا من الدراسة. فأنا أتمنى من كل مَن يُصاب أن لا ييأس من الحياة ويقهر الاحتلال، هناك الكثير من الأشخاص الذين يقفون على أرجلهم ومعافين، لكن لا نستفيد منهم شيئاً وليس لديهم عقل، أهم شيء أن يستطيع الإنسان أن يُعمل عقله ويتدبر أموره، بغض النظر عن وضعه الجسدي". وتتمثل هذه النظرة إلى ذات الجريح كعنصر فعّال في السياق الوطني والاجتماعي، واعتباره رأسَ مالٍ رمزي واجتماعي قادر على الإنتاج وإعمال الفكر وأداء أدوار تخدمه وتخدم محيطه، وهذا بمثابة

تجاوز لألم الجرح وتوظيفه كفاعل لأنشطة معرفية وجماعية، أي أن الفارق من بين الجسد الجريح والجسد المعافى ليس الجرح والإعاقة المادية، بل النشاط العقلي وحُسن الإدارة والمشاركة الاجتماعية والوطنية، ويُمكن أن نفترض – بدرجة عالية من الثقة– أن جسد الفلسطيني الجريح قادر على نبذ اليأس وقهر الاستعمار على نحو أفضل من قدرة الأجساد غير المصابة.

وتمكث في الإصابة ذاكرةٌ من الفقدان والشهادة، فهناك العديد من الجرحى قد استُشهد أثناء إصابتهم أصدقاؤهم أو أحد أفراد عائلتهم، الجريح موسى نخلة، استُشهد أثناء إصابته كل من ابن عمه جاسم نخلة وصديقه محمد الحطاب، وكذلك الحال عند الجريحة رفيدة الجمّال، التي استُشهدت أختها الممرضة أثناء إصابتها وكذلك تستذكر أخاها الذي استُشهد في وقت سابق في العام 1994، وكذلك الحال بالنسبة للجريح وسيم حواشين، الذي استشهد أثناء إصابته صديقُ طفولته وزميلة بالمدرسة إبراهيم السعدي. يقول الجريح رأفت عبيات، الذي أُصيب أثناء حصار كنيسة المهد في عام 2002: " أطلق الجنود الرصاص على قارع الأجراس[7] واستُشهد، كما كانوا أيضاً يطلقون الرصاص على الأطفال الذين كانوا يخرجون من الكنيسة أثناء الحصار ليبحثوا عن أوراق الشجر والخبيزة ليأكلوها"، أما الجريح علاء الوشاحي الذي أُصيب وهو عمره 16 عاماً أثناء اجتياح مخيم جنين عام 2002، يقول: " عندما أُصبت كنتُ بالشارع، واجتاحوا البلد وبدأوا منع التجول وإطلاق النار، أُصبت أنا

[7]قارع الأجراس هو الراهب سمير سليمان، وكان أول شهداء حصار كنيسة المهد، استُشهد بتاريخ 6\4\2002، واستشهد أثناء حصار الكنيسة ثمانية محاصرين.

واثنين من أصحابي، وأحدهم استشهد في وقت لاحق بعد أن اغتالوه[8]، وكان أكبر مني بسنتين تقريباً، تستطيع أن تقول أننا كنا من الأشبال التي كانت في الشوارع وقتها"، إن ذاكرة الجرحى مسكونة بالشهادة والفقدان الكلي للأجساد الفلسطينية الوطنية: الشهداء، إن الشهيد – بما يحمله من معاني الفخر والاعتزاز– يؤدي دوراً حياً في صياغة الجرح، بل من الممكن القول أن الشهيد يمارس سياسة حيوية مقاوِمة ومضادة للسياسة الحيوية القامعة والاستعمارية، بحيث يحمل الجرح إلى درجة مكافئة له في القيمة، ويغذي الجسد المصاب بالحياة، ويُعيد العضو المفقود إلى مكانه، إذ يعيش الجريح مع ثنائية الجرح والشهادة التي تحيله إلى مقارنة جسدية ممزوجة بالفقدان وتتعاضد مع الشهيد المفقود كلياً في شكله الفيزيائي، والباقي والحي – بشكل منقطع النظير– في قيمة رمزية ومنزلة معنوية ووطنية. وكأن الجسد المفقود كلياً – الشهيد– يبقى في سردية نشطة وغير قابلة للزوال، وحوار متبادل ومفعم بالحياة ورافد للقوة مع الجسد المفقود جزئياً – الجريح.

ففي حين نرى أن اجتراح مفهوم " التكيف المقاوم" مبني على أسس اجتماعية– اقتصادية من جانب، وأسس مؤسساتية من جانب آخر (المالكي، شلبي، ولدادوة، 2004)، وضعف الخطاب السياسي فيه، فإن الجرح يمارس تكيفاً مقاوماً أبعد من هذه الاختزالية الاجتماعية الاقتصادية والمؤسساتية، ويذهب ليتماهى مع المفاهيم الوطنية الفلسطينية المصيرية، كالهوية والشهادة واللجوء، ومعاني الاعتزاز والفخر الوطنيين كآليات تكيف مقاوم غير قابلة للقولبة الجافة، ويخاطب الجسد – بمرونة عالية– كل ما هو فلسطيني هوياتي

[8]الشهيد الذي يتحدث عنه الوشاحي هو محمد صبحي ناجي ولقبه: محمد أبو ساطور، استُشهد بتاريخ 14\6\2006، وهو بعمر الثانية والعشرين، ويُعد من قادة كتائب شهداء الأقصى في مخيم جنين.

/وطني، بحيث لا يكتفي الجرح بكونه عنصر لديه الحاجة الدائمة بأن يتكيف أو أن يكون مجرد مُستقبِل، بل قد يكون مُزوِداً ومُرسِلاً لعناصر فلسطينية أخرى بحاجة إلى التكيف والدعم.

الفصل الثالث

خطابات الجريح الفلسطيني

بين القيمة الوطنية وممارسات القوة

من الممكن أن نتخيل بأن الخطاب هو مجموع الكلمات والرسائل الشفوية والإشارات والسياسات الموجهة إلى الجمهور، لكن لا يمكننا الحديث عن عملية إنتاج الخطاب دون وجود قوة أو سلطة تصنعه وتتفاعل معه، أو عناصر مادية قادرة على إنتاج وفرض خطاب ما. إن الخطاب هو مجموعة من العناصر، التي سماها ميشيل فوكو بالمنطوقات أو الملفوظات، وهذه المنطوقات هي أساس التشكيلة الخطابية في مقابل الفروع العلمية التي تشكل بدورها ميادين الخطاب، لكن تحليل الخطاب لا يكون وفق منطق ألسني أو منطقي، بل يذهب إلى أصول الظواهر والحفريات المعرفية والتاريخ، ويتداول بُعد أساسي في الخطاب، وهو بُعد السلطة (بغورة، 2000). إن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو إنتاج مراقَب ومنتقى ومنتظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها الحد من سلطاته ومخاطره، فالخطاب هو السلطة التي نحاول الاستحواذ عليها (فوكو، 2008،

ص7)، وبذلك يكون الخطاب السياسي، بالتحديد، مزاوجةً ما بين المعرفة والموقف، وسلطة المؤسسة السياسية، ففي حالة منظمة التحرير الفلسطينية، والسلطة الفلسطينية كقائمتين على الخطاب الفلسطيني السياسي، فإن هناك موقفاً في خطابهما السياسي، مبني على منظومة العلاقة مع القوة الاستعمارية والصراع معها. إن تمركز الجرح في الخطاب الفلسطيني كخطاب قوة وتحرر، يعود على الجرح بالقيمة والقوة أيضاً، فيصنع منه جرحاً قوياً ممدوداً بالمعرفة والسلطة، وفي هذا الإطار، فإننا من الممكن أن نتحدث عن معرفة وطنية وتاريخية فلسطينية، وسلطة حركة تحرر وطني ممأسسة. ويذهب فوكو في توضيح الخطاب إلى وصف جماعة سياسية أو دينية أو سياسية بأنها تملك مذهباً واحداً من خلال الاستعمال المشترك لمجمل الخطاب الواحد والانتماء المشترك إليه، سواء كان هذا الانتماء انتماءً إلى طبقة أو هيكل اجتماعي أو عرق، أو انتماء إلى جنسية أو مصلحة، أو إلى نضال وتمرد أو مقاومة، إذ يربط المذهب الأفراد ببعض أنماط التعبير، ويتولى المذهب مهمة إخضاع مزدوج: إخضاع الذوات المتحدثة إلى خطابات، وإخضاع الخطابات إلى جماعات يُفترض أنها جماعة ذوات متحدثة (فوكو، 2008، ص23–24). وحسب تفسير فوكو للخطاب، يمكننا النظر إلى الجرحى كجماعة ذوات متحدثة، بحيث يخضع الجرحى إلى الخطاب الوطني التحرري، وفي ذات الوقت يعمل الجرحى على إخضاع الخطاب الوطني الفلسطيني بما يتوافق مع سرديتهم وخطابهم الوطني حول الجرح. فعند فوكو أيضاً، فإن الجسد لا يحصل فحسب على دلالات عبر الخطاب، بل هو مشكّل كلية عبر هذا الخطاب، عملياً يتلاشى الجسد ككيان بيولوجي ويصبح عوضاً عن ذلك نتاجاً مشكّلاً اجتماعياً (شلنج،

2009، ص108). هناك تجانس جزئي حول صناعة الجسد الجريح في انتفائه ككيان بيولوجي ومشكّل اجتماعياً، لكن ما لاحظناه في الفصول السابقة – وما سيرد في هذا الفصل– بأن الجسد الجريح ليس جسداً طيعاً وخاضعاً، وإن كان كذلك فإن طاعة الجسد الجريح تكون منسجمة مع قوة الخطاب الوطني الفلسطيني التحرري، بحيث يعزز الجرح من قوة الخطاب الوطني، ولا يكتفِ بدور الطاعة السلبية للخطاب الفلسطيني، بل يعمل كجماعة ذوات متحدثة تسيّر الخطاب.

إضافة إلى الخطاب كنقطة قوة، أو سلطة تكون فيها خليطاً بين السم والترياق (سيوران، 2010)، فإن مفهوم رأس المال السياسي هو أكثر أشكال رأس المال رسميةً وسلطوية، نظراً لارتباطه بالطبيعة الجماعية، وتشاركه مع القوة (Power) (Casey, 2008)، إذ يحاجج بيير بورديو بوجود ثلاثة أنماط لرأس المال: رأس المال الاقتصادي ، رأس المال الثقافي، ورأس المال الاجتماعي، كما أنه يولي اهتمامًا كبيرًا للشكل الرابع لرأس المال؛ رأس المال الرمزي (Bourdieu, 1986)، مع التأكيد على قابلية التحويل والتفاعل بين أنماط رأس المال، إذ رأينا – في فصل سابق– كيف يتفاعل كل من رأس المال الاجتماعي والرمزي في تعزيز البيئة التكيفية للجريح مع جرحه. لكن يبقى مفهوم رأس المال السياسي – عند بورديو– لا ينتمي إلى صنافة مستقلة بذاتها، بل يندرج ويتفاعل مع أنماط رأس المال المذكورة، أي عند تعاملنا مع الجرح كرأس مال، سواء اجتماعي أو رمزي، من خلال كون الجرحى فاعلين اجتماعيين ويملكون رمزيّات الفخر وعلو المكانة الاجتماعية والوطنية، فإنه من الممكن تحويل وإعادة إنتاج كل من رأس المال الاجتماعي والرمزي

للجرحى وتوظيفهما في الخطاب السياسي، وبذلك يتحول الجرح إلى رأس مال سياسي يزود الخطاب بعناصر القوة. ويطرح كل من (أبو ستة ونوفل، 2020) فكرة أن الجريح منذ لحظة تلقي الإصابة، يحمل رأسَ مال سياسي معين، علماً بأن النخبة في السلطة هي التي تحدد قيمة الرأس مال هذا، حسب درجة توافق السردية السياسية مع مشروعها السياسي أو تناقضها معه، لذلك تتغير القيمة السياسية للجرح على مدى حياة المصاب تبعاً لتغيّر مآل المشاريع السياسية والنخبة التي قادتها، وبالتالي تصبح هذه القيمة السياسية المعيار الرئيس الذي يحدد توافر الرعاية الصحية للمصاب.

بعد النكبة الفلسطينية الكبرى في العام 1948، كان يتحتم على الكيانية الفلسطينية أن تبني خطابها الوطني التحرري، لأن " الخطاب هو الأداة التي يقع بها ومن أجلها الصراع" (فوكو، 2008، ص7). ففي حين كانت المنطقة العربية تنفض غبار الحركات الاستعمارية الأوروبية عن أراضيها وفي دولها، وتتنامى نزعة التحرر الوطني لدى شعوب تلك الدول، كانت فلسطين تدخل منعطفاً خطيراً في تنامي الحركة الاستعمارية، وتحولها من الاستعمار البيريطاني العسكري تحت مسمى الانتداب، إلى إحكام القبضة عليها من قِبل حركة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، وهذا ما كان ينذر بطول أمد إنجاز التحرر الوطني من الاستعمار في فلسطين، على عكس بقية الدول العربية التي استقلتْ أغلبها في منتصف القرن العشرين، وأصبح العالم يؤرخ لمرحلة ما بعد الاستعمار، لكن فلسطين بقيت عالقة في حقبة الاستعمار. ومرتْ الأعوام ما بين النكبة وأوائل الستينيات بحالة من التخبط والتشرد وفقدان الكيانية السياسية أو الرسمية للفلسطينيين على اختلاف أماكن تواجدهم في داخل

الأراضي الفلسطينية أو في مخيمات اللجوء والشتات، إضافة إلى كونها مرحلة امتازت بالشعور بالهزيمة والخذلان من قِبل الدول العربية التي أثرت وتأثرت بنكبة فلسطين، وفي هذه المرحلة بدأت بعض الأحزاب والتنظيمات القومية والوطنية بمحاولة تنظيم نفسها ووضع أهداف لها على وقع نكبة 1948، بالتزامن مع التحركات الفلسطينية– العربية لإنشاء كيان فلسطيني يمثل الفلسطينيين وحركتهم التحررية، فكانت ولادة منظمة التحرير الفلسطينية في العام 1964 البذرة الأولى في تشكيل خطاب رسمي ووطني فلسطيني، وفي إطار ممأسس وخاضع للتنظيم، إذ جاء في المادة الرابعة من النظام الأساسي لمنظمة التحرير الفلسطينية ما يلي: " الفلسطينيون جميعاً أعضاء طبيعيون في منظمة التحرير الفلسطينية، يؤدون واجبهم في تحرير وطنهم قدر طاقاتهم وكفاءاتهم، والشعب الفلسطيني هو القاعدة الكبرى لهذه المنظمة"، وتؤكد المادة الثانية والعشرين على التحرر وخطابه في سياق الكفاح المسلح: " تنشئ منظمة التحرير الفلسطينية جيشاً من أبناء فلسطين، يُعرف بجيش التحرير الفلسطيني، تكون له قيادة مستقلة، تعمل تحت إشراف اللجنة التنفيذية، وتنفذ تعليماتها وقراراتها الخاصة والعامة، وواجبه القومي أن يكون الطليعة في خوض معركة تحرير فلسطين".

وتمأسس هذا الخطاب كفعل – وليس كرد فعل فقط– في مواجهة المنظومة الاستعمارية الاستيطانية، وعلى قاعدة اللجوء والتشرد، وسلب الأرض، وإعدام الإنسان الفلسطيني واعتقاله، كمكتسبات مفقودة تستدعي الاسترجاع، أو العودة في سياق اللجوء، لذا كان لا بد من إبراز أكبر قدر ممكن من عناصر الفقدان الفلسطيني كخطاب تحرر يحاول أن يستعيدها

وبأقوى الأساليب: الكفاح المسلح. وكان لجريح الثورة الفلسطينية موقعاً لا يقل أهمية – لكن لا يتمركز في الصدارة– عن غيره في الخطاب الوطني التحرري، إذ حددت منظمة التحرير يوم الثالث عشر من آذار يوماً للجريح الفلسطيني في العام 1968، أي بعد نكسة العام 1967، ما يعني أن الجريح الفلسطيني كان في موقعٍ ضعيف في الخطاب الوطني الفلسطيني ما بين النكبة والنكسة، وبعد النكسة وتزايد الهزيمة والمرارة، كان لا بد من رفع وتيرة الاستثمار السياسي في الخطاب الفلسطيني من خلال إبراز قيمة كافة أشكال العذابات الفلسطينية المتأتية من الاستعمار الصهيونية والهزائم المضاعفة بعد الفقدان الكلي للأرض الفلسطينية، فتصدير الجريح إلى واجهة الخطاب الفلسطيني كان سعياً في اتجاه تعزيز قيمة الرأس المال السياسي الفلسطيني، وتدعيم ركائز الخطاب التحرري التي أُصيبت بالخيبة بعد نكسة 1967.

الخطاب الفلسطيني الثقافي للجرح

لقد كان هذا الخطاب معززاً بواسطة الخطاب الفلسطيني الثقافي، واستناداً إلى " أن المثقف المستعمَر يساهم مساهمة كبيرة في دعم عمل السياسيين وإظهار مشروعيته، وأن جهود المثقف المستعمَر قد تأخذ في بعض الأحيان طابع عبادة، طابع دين" (فانون، 2015، ص175–176)، ففي أعقاب نكسة حزيران، كتب الشاعر الفلسطيني محمود درويش قصيدةً تحت عنوان " يوميات جرح فلسطيني" مهدياً القصيدة إلى فدوى طوقان، ومخاطباً إياها، يقول درويش في قصيدته: " هذه الأرض التي تمتصُّ جلد الشهداء/ تَعِدُ الصيف بقمح وكواكب/ فاعبديها!/ نحن في أحشائها ملح وماء/ وعلى أحضانها جرح...

يحارب"، فرغم الهزيمة المضاعفة بعد نكسة حزيران، ومفردات الحسرة والألم في ذات القصيدة التي يتأوه الشاعر فيها قائلا: " آه يا جرحي المكابر"، إلا أن الشاعر ينظر إلى الجرح بصفته مُحارباً من أجل الأرض الفلسطينية التي ضاع ما تبقى منها بعد النكسة. ويعود الجرح المحارب/ المقاتل بتكثيف أكثر دلالة على التقديس، وإظهار قوة الجرح – رغم ألم الإبعاد والهزيمة– على خلق الظواهر الطبيعية، في قصيدة " مديح الظل العالي" لدرويش، التي كتبها بعد الخروج من لبنان عام 1982، ومجزرة صبرا وشاتيلا، قائلا: " هذه آياتنا، فاقرأ/ باسم الفدائيّ الذي خلق/ من جرحه شفقاً"[9]، ويردد الشاعر في ذات القصيدة مؤكداً على أهمية الجرح في مقارعة العدو الصهيوني، واعتباره أداةً عسكرية للنضال والكفاح المسلح: " قتلاك، أو جرحاك فيك ذخيرة/ فاضرب بها. اضرب عدوك.. لا مفرُّ". إذ يشرح سارتر مبدأه حول الإلتزام في الأدب بأنه " لا وجود للفن إلا بواسطة الآخرين ومن أجلهم، لأن الكاتب لا بد أن يخوض المغامرة التي يخوضها قراؤه، فهو يتحدث عن نفسه حين يتحدث عنهم، ويتحدث عنهم حين يتحدث عن نفسه" (سارتر، 1984، ص49–148)، وهذا الأدب الذي كان من أجل الجرح، كحالة وطنية تتطلب الإلتزام والبلاغة الوطنية الشاعرية وليس الجرح كحالة ضعف ورثاء، إن الخطاب الثقافي الفلسطيني كان منغمساً في سردية الجرح، ورافعاً من شأنه وقيمته الوطنية. فالواجب الأول الذي يقع على عاتق الشاعر المستعمَر أن يحدد بوضوح الشعبَ الذي هو موضوع إبداعه، فالكفاح في سبيل الثقافة القومية هو كفاح في سبيل الحرية القومية (فانون، 2015، ص183–188).

[9] الكتابة الأولى لهذا المقطع قبل التعديل كانت: " باسم الفدائي الذي خلق من جزمة أفقا".

وفي خضم حالة القهر بعد هزيمة نكسة حزيران، يعبّر الشاعر سميح القاسم أيضاً عن هذه الحسرة في قالب شاعري وبسيط، في قصيدته " زنابق لمزهرية فيروز" المنشورة في ديوانه " دخان البراكين" عام 1968، يقول القاسم في قصيدته: " رأيتُ في المداخن/ عصفورة جريحة/ وطفلة كسيحة/ تبكي على المآذن/ زنبقة حزينة/ من دم بنت عمِّ/ وجدتها مذبوحة/ في طاقة مفتوحة"، رغم الحالة البكائية للشاعر في هذه السطور، إلا أن يستدرك قائلاً في الأسطر اللاحقة: " زنبقة بريئة/ من مقلة مفقوءة/ لكنها تنادي/ أراك يا بلادي"، فرغم حالة الفقدان والهزيمة والتعبير عن الجروح، وخصوصاً أن البيئة الجغرافية لهذه القصيدة هي مدينة القدس – بما تحمله من قيمة وطنية فلسطينية– التي سيطرت عليها القوة العسكرية الاستعمارية بعد نكسة 1967، لا يزال الشاعر يستحضر جماليات الوطن من الزنابق والمزهريات، ويذهب أبعد من ذلك إلى أن العين المفقوءة/ المفقودة، التي تعيش ألم وحسرة فقدان الوطن؛ تستطيع أن ترى البلاد وتجعلها هدفاً للعودة والتحرير. إن الجسد الفلسطيني/ العربي يأخذ سمة الثورية والرفض للقوة الاستعمارية، أو أية قوة أخرى تخدم السياسات الاستعمارية، فبعد مجزرة مخيم تل الزعتر في العام 1976 أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، والتي راح ضحيتها ما يقارب أربعة آلاف قتيل، كتب الشاعر العراقي مظفر النواب قصيدةً بعنوان " تل الزعتر"، وكانت مليئة بالغضب والحنق على الأنظمة العربية المتخاذلة بحق الفلسطينيين الذين قُتلوا في المجزرة، وممزوجةً بمشاعر الشجن على هذا الجرح الجماعي، فلسطينياً وعربياً، يقول النواب في قصيدته: " هذا ليس بفخار/ بل جسد كان يضيء كما الشمعة/ ثم شواه بنو شمعون لتخرج منه الأفكار الثورية/ أولئك نحن/ عظام...

جمجمة... زبل ... أيتام/ لكنا نقتحم التاريخ ونملأ عالمكم بالفقراء المشبوهين/ سنقرع راحتكم بيتا بيتا/ نخنقكم في اليقظة والكابوس"، إن هذه الأسطر مفعمة بالمعاني والدلالات، فلو تتبعناها بدءاً من نفي صفة " الفخار" عن الأجساد الفلسطينية المقتولة في تل الزعتر، فإن هذا يحيلنا إلى رفض مادية الجسد، ورفض هشاشته وسهولة كسره مثل الفخار، فالشاعر يرى بأن هذه الأجساد – رغم القتل والجرح واليُتم– مضيئة مثل الشمعة، ورغم ما تعرض له الجسد من حرق إلا أنه ينتج " الأفكار الثورية"، ويبقى قادراً على مقاومة وقتال القوة الاستعمارية.

إن تعبير "الجرح الفلسطيني المفتوح أو النازف/ الغائر" هو تعبير دارج للدلالة على طول معاناة الشعب الفلسطيني، التي تمتّد إلى ما يزيد عن قرن زمني من التضحيات، وعشرات آلاف الشهداء، ومئات آلاف الجرحى، ومعاناة التهجير القسري، والدماء التي أريقت نتيجة المذابح، وسياسة القتل اليومي في حرب الإبادة الشعبية، التي يقترفها العدو الصهيوني (رشيد، 2020). وفي بدايات الثورة الفلسطينية، في الستينيات، كتب الشاعر صلاح الدين الحسيني[10] ما أُصطلح على تسميته بنشيد العاصفة كأول الأناشيد الثورية الفلسطينية، وخلال انخراطه في العمل الإعلامي العسكري لحركة فتح وقتها، وكانت مطلع النشيد يبدأ بكلمات:

[10] صلاح الدين الحسيني المعروف بأبي الصادق، من مواليد غزة عام 1935، والتحق بحركة فتح في العام 1967، واستلم مهمة الناطق العسكري لجميع فصائل قوات الثورة الفلسطينية عام 1971. بعد مغادرة منظمة التحرير الفلسطينية بيروت إثر الاجتياح الإسرائيلي سنة 1982 أسس الحسيني مسرح الطفل الفلسطيني في العاصمة المصرية القاهرة بدعم من دائرة الثقافة والإعلام في منظمة التحرير الفلسطينية وقدم خلالها الأعمال التالية: مغناة الانتفاضة الأولى، مغناة الانتفاضة الثانية، أغاني للشهيد المجاهد عز الدين القسام، مسرحية حارسة النبع، مسرحية طاق طاق طاقية. كما أصدر ديوان "ثوريات"، وساهم في كتابة نصوص العديد من أناشيد الثورة الفلسطينية مثل: نشيد العاصفة، اللوز الأخضر، المد المد، جابوا الشهيد، جر المدفع فدائي، البروقي، طل سلاحي، غلابة يا فتح، فوق التل، ما بنتحول، مدي يا ثورتنا، يا شعب كبرت ثورتي. وتوفي في القاهرة في 11 كانون الثاني 2011.

" باسم الله باسم الفتح باسم الثورة الشعبية باسم الدم باسم الجرح إلي بينزف حرية"، كما كتب في وقت لاحق أغنية " طل سلاحي من جراحي" التي غنتها فرقة العاشقين، ونجد في كلا المغناتين ارتباط الجرح بالروح الثورية الفلسطينية في الخطاب الفلسطيني، فالجرح تارة يتواشج مع الحرية والخلاص من المستعمِر، وتارة أخرى يكون الجرح منبعاً للسلاح والقوة، إذ يستنبط الجرح ذاته من المبادئ الثورية والكفاح المسلح، وبذلك فإن الجرح يؤدي خطاباً ثورياً يقفز عن معاني الانكسار والضعف.

إضافة إلى أن الجرح الفلسطيني في مرحلة خطاب التحرر كان جرحاً مُقاتِلاً وليس مقاوِماً، وبالتالي يستدعي التقدير والاستثمار الوطنيين، ودمجه في الخطاب الوطني على كافة الأصعدة، ونخص بالذكر الخطاب الثقافي تحت الاستعمار. إن أوج صناعة الثقافة القومية تُسمى مرحلة المعركة، يكون فيها المثقف المستعمَر بعد أن حاول أن يغرق في الشعب، يعمد إلى عكس ذلك، فهو الآن يهز الشعب، إنه الآن بدلاً من أن يغفو غفوة الشعب، يستحيل إلى موقظ الشعب، إنه ينتج أدب المعركة، أدباً ثورياً، أدباً قومياً(فانون، 2015، ص180)، وبكلمة أخرى، فإن الخطاب الثقافي الفلسطيني كان انعكاساً للجرح، ومُنتجاً لأدب الجرح والثورة، وفي هذا السياق لا بد من التطرق إلى بعض التمثلات الثقافية الوطنية، مثل أغنية " وردة لجريح الثورة" من غناء فرقة العاشقين في ألبومها " الكلام المباح" عام 1982، ومن كلمات الشاعر أحمد دحبور، فيأتي وصف الجرح في الأغنية بأنه " ساطع"، والسطوع دليل على القوة والوضوح والجمال، فالجرح المقاوِم في الخطاب الفلسطيني التحرري هو أيضاً للتذكير ببطش الآلة العسكرية الاستعمارية من جهة،

ولتنصيب الجريح كمثير في وجه الذاكرة الجماعية العربية التي قد تُصاب بالانتكاس أو النسيان تجاه حركة التحرر الفلسطيني، فالجريح المقاتل رغم فقدانه لأحد أعضائه إلا أنه مصدر للفخر الوطني في الخطاب الفلسطيني وإيقاظ الذاكرة الوطنية، إذ تستكمل بقية كلمات الأغنية قائلة: " ماشي والجبهة مرفوعة/ تارك رجله في الميدان قطّعها لغم الطغيان /ياصحاب الضحكة المسموعة يا غفلة وما بدها توعى/ يا نسيان ويا غفيان سبقتكوا الرجل المقطوعة"، وهنا يكون البتر الجسدي لدى الجريح المقاتل أقوى في معانيه وأدواته، وكأننا هنا أمام مقارنة تختبئ بين السطور تقول بأن هناك قدم مبتورة لجريح فلسطيني مقاتل تتفوق على الذاكرة المبتورة التي أصبحت " ذاكرة للنسيان"، وتتفوق أيضاً على المواقف المتخاذلة تجاه الخطاب الوطني وحركة التحرر الفسطينية وتطالب بتصحيح هذه المواقف. كما تشرح إحدى رسومات ناجي العلي؛ دور الجرح الفلسطيني في تعزيز الخطاب المؤيد لمواجهة القوة الاستعمارية، من خلال رسمة تُظهر رجلاً فلسطينياُ فاقداُ لإحدى قدميه – من زاوية خلفية– ويمشي على عكازة، ويقف عند بابٍ كُتب عليه " البيت الفلسطيني"، وبجانب هذا الباب خارجاً تظهر العديد من الأحذية، ويقول العلي على لسان هذا الرجل: " اللي ما بدّو يقاتل إسرائيل يفرجينا عرض كتافه.. تفضلوا بلا مطرود.. برّة !!".

فهذا الرجل الفلسطيني الجريح في رسمة العلي قادر على القتال رغم فقدانه قدمه، في حين أن هناك" قادة" في المؤسسة الرسمية الفلسطينية " البيت الفلسطيني" – حتى في مرحلة التحرر– تتوانى في مواجهة وقتال " إسرائيل" وقيمتهم تساوي قيمة أحذيتهم المتكومة عند الباب. وفي العمل الدرامي البديع؛ التغريبة الفلسطينية (إنتاج العام 2004)، من كتابة وليد سيف، وإخراج حاتم علي، فبعد وصول نبأ استشهاد " حسن" (قام بالدور باسل خياط) في النكبة، يرد على لسان الشخصية – " علي" (تيم حسن)– التي تسرد الأحداث ما يشبه الرثاء لأخيه الشهيد " حسن"، وورد فيها ما يلي: " أنا هنا أبحث عن الوطن الضائع في موالٍ شعري، وهو هناك يكتشفُ الأرض فيه. على عينيه ينمو عشبها وزعترها، ومن جرحه تتفتح شقائق النعمان، وعروق الشومر البري"، إن الـ " هنا" في هذا الرثاء تعود إلى المخيم كحيز مكاني طارئ لما بعد النكبة، في حين أن الـ " هناك" هي البلاد والأرض المسلوبة بما تحمله من معاني الضياع والبُعد، وصعوبة الوصول إليها، ويستعير النص لغةً جسدية – " على عينيه"– تتآلف مع الأرض الفلسطينية ونباتاتها: الزعتر، وشقائق النعمان، والشومر البري، التي تنمو من جرح الشهيد، ويبدو أن الجرح في هذا السرد يعود إلى دلالات معنوية وليست

جسدية مادية، فجسد " حسن" أصبح مفقوداً كلياً، لكن تشي إلى أن الشهيد بوصفه جرحاً معنوياً وخطابياً قادر على إنتاج جماليّات الأرض المفقودة، ويتابع السارد: " أنا هناك، أبحث عن الكلمة الضائعة التي تصفه، أستعير جلده لأكتبَ عليه شعري فيه، ولأشعر ببعض الرضا، لعلي أتابع حياتي من جديد"، وتتجلى في هذا الاقتباس دلالات الجسد المفقود، إذ يُستعار جلد الشهيد لتوثيق النكبة، أو كتابة الأشعار الوطنية، وتزويد مَن فقدوه بالرضا والقدرة على متابعة الحياة. رغم أن المُخاطب في هذا النص هو شهيد، أي جسد مفقود كلياً، وليس جريحاً، لكن استنطاق كلمة " الجرح" تعود إلى السياق التاريخي، إذ شكّل حدث النكبة وجعاً كبيراً قد يُوصف – معنوياً– إلى يومنا هذا بأنه جرح فلسطيني كبير وغائر، وصعب الالتئام.

إلى جانب شق الخطاب الوطني الثقافي واستدخال معنى الجريح في الثورة الفلسطينية، فقد تضمن هذا الخطاب أيضاً جانباً مؤسساتياً وتنظيمياً، إذ تم تأسيس مؤسسة أسر الشهداء والجرحى في العام 1965 تحت مظلة منظمة التحرير، كمؤسسة تصبو إلى رعاية أسر الشهداء ومتابعة شؤون الجرحى، واضعةً ضمن أهدافها تقديم البرامج الاجتماعية والصحية والتعليمية والتأهيلية التنموية لأسر الشهداء والجرحى كضحايا للحروب مع الاستعمار الصهيوني.

الخطاب السياسي للجرح: بين صعود وهبوط

تنامت الحاجة أكثر إلى وجود إطار تنظيمي ومؤسساتي للجرحى في الثمانينيات، خصوصاً بعد الكثير من الأحداث الدامية التي خلفت العديد من الجرحى، وأثناء التواجد الفلسطيني في لبنان وبعد الخروج من بيروت عام 1982، امتداداً إلى الانتفاضة الأولى 1987، وكانت الانتفاضة الأولى كحدث وطني جامع وشعبي تدخر جهداً في توظيف جميع المرتكزات الوطنية الفلسطينية في تعزيز الخطاب الفلسطيني، ففي البيان الخامس الصادر عن القيادة الموحدة للانتفاضة بتاريخ 27\1\1988، جاء ضمن شعاراته الختامية: " المجد والنصر لجرحانا ومعتقلينا الأبطال / وإنها لانتفاضة حتى النصر والتحرير"، أما في البيان السابع والعشرين الصادر بتاريخ 9\10\1988، فقد ورد في نهايته ملاحظة تطالب الجماهير المنتفِضة بأن تكون أيام الجمعة والأحد بعد إقامة الصلاة أياماً من أجل المواجهة والتظاهر والمسيرات العارمة، وزيارة أضرحة الشهداء وعيادة الجرحى. يقول الجريح صلاح الدين سمارو بصفته ناشطاً في اتحاد المعاقين الفلسطينيين إلى جانب مؤسسات أخرى تُعنى بذوي الإعاقة: " في الثمانينيات كنتُ أدير مجموعة من شباب الحركة الوطنية ضمن حركة الشبيبة، وكنت أنا نقابياً في اتحاد العمال التابع لاتحادات منظمة التحرير، وعندما حدثت معي الإصابة، فكرتُ أن أنشئ اتحاداً لذوي الإعاقة أنا ومجموعة من الجرحى، وفضّلنا أن يكون اتحاداً لذوي الإعاقة ليشمل كل من لديه إعاقة وليس فقط الجرحى، فما ذنب الطفل الذي يُولد ولديه إعاقة؟ هل نتركه؟ مسبقاً كان هناك اتحاد المصابين، وخصوصاً في ظرف الحرب الذي كان موجوداً، من الحرب العراقية الإيرانية التي خلفتْ جيش مجيش من الإعاقات، وأيضاً بعد أحداث 1982 في لبنان، وفي الانتفاضة الأولى كان هناك الكثير من

الإصابات، فالفكرة استوحيت من هذه الحالة، ونحن كجرحى أسسنا اتحاد حقوق المصابين في العام 1989 لندافع عن حقوقنا، لكن في العام 1991 قررنا توسيعه وتحويله إلى اتحاد ذوي إعاقة، لأنه رأينا أن هناك الكثير من المعاقين وليسوا جرحى فقط، وقد كان من الأنانية أن نُبقي هذا الاتحاد للجرحى فقط، وكان هذا أيضاً تماشياً مع خطاب الأمم المتحدة عن حقوق الإعاقة، وخلال حدثين مهمين: الحرب العراقية الإيرانية، والإعاقات في فلسطين جراء الانتفاضة وأحداث لبنان"، ويعبر سمارو عن الظلم الذي وقع على الجرحى ولا يزال قائماً، فوقتها لم يكن يُصرف للجريح أكثر من ستين ديناراً أردنياً وهذا مبلغ قليل ولا يساهم في دعمهم. في طيات حديث سمارو، تنمو قيمة أبعد من القيمة الوطنية أو المحلية للجرح، إلى دلالات خطابية عالمية وإنسانية، إذ يعمل الجرحى كحاضنة وطنية لكل أنماط الإعاقة، بصرف النظر عن سببها، من خلال تحويل قضية الإعاقة كقضية حقوقية تستدعي الاهتمام والتدخل الإنساني والعالمي، وطرح قضايا أصحاب الإعاقة في المؤسسات الدولية، ويؤكد سمارو على هذا الجانب قائلاً: " الجرحى هم الذين أسسوا اتحاد ذوي الإعاقة وليس المعاقون، أنا أخدم في الاتحاد، ونحن – الجرحى– ندافع عن حقوق أصحاب الإعاقة في الأمم المتحدة، ذهبنا إلى جنيف وقدمنا عروضاً عدة، وذهبنا أيضاً إلى محكمة العدل الدولية، فنحن نعمل على مستوى دولي وضمن منظمة معاقون بلا حدود"، وفي هذا الخطاب الإنساني جانبان، أولاً: قدرة الجرحى على احتضان ودعم الحالات الإنسانية المشابهة لظروفهم الصحية والحقوقية، ثانياً: إن البيئة الوطنية والتحررية ورفض ظلم الاستعمار هي رافعة أخلاقية سامية وعالمية، ورأس مال سياسي ورمزي وطني؛ بحيث لا يتعارض مع القيم

الإنسانية. إن الجرح الوطني أو الإعاقة المحلية قادران على تجاوز الحقول الصغيرة والمحدودة إلى عوالم أكثر شمولية وكونية، إذ يقوم الجرح الوطني بدور الراعي المعنوي، بل والمادي أيضاً؛ لبقية الجروح/ الإعاقات التي تتشارك معه في الآلام والحقوق والسعي إلى تذليل المعاناة.

إن اتحاد ذوي الإعاقة لا يُعتبر الراعي الأساسي لشؤون الجرحى، فهذه المهمة موكلة بشكل أساسي إلى مؤسسة رعاية أسر الشهداء والجرحى، وبعد اتفاقية أوسلو عام 1993، والاعتراف المتبادل بين منظمة التحرير و"إسرائيل" كدولة، وتأسيس السلطة الفلسطينية، أصبحت المهمة متقاسمة ما بين مؤسسة أسر الشهداء والجرحى والحكومة الفلسطينية، وخصوصاً وزارة الصحة، وفي فترات ما كانت تشارك وزارة الشؤون الاجتماعية في إدارة ملف الجرحى، إذ يُطلب من كل جريح أن يخضع للجنة طبية تفحص لديه نسبة العجز، وبناءً عليه يتم صرف مستحقات للجريح، إذ تم دمج الجريح ضمن العمل البيروقراطي لمؤسسة السلطة كمؤسسة ناشئة تسعى إلى مشروع الدولة في ظل الاستعمار، وضمن آلية " التخطيط من خلف المكتب" الذي يُبنى على افتراضات لا يتم التحقق منها ميدانياً ولا يراعي السياق الأوسع (Giacaman, 2018, p11)، وهذا أدى إلى تحول كبير في الخطاب الوطني الفلسطيني، من خطاب تحرر وكفاح مسلح، إلى خطاب مؤسساتي وتنموي تحت مسمى " مشروع الدولة"، يعاني من عوائق الوجود الاستعماري، وقد ألقى هذا التحوّل بظلاله على الجرحى، إذ تم استبعادهم من الخطاب الفلسطيني الوطني ومرتكزاته، وإقصائهم كرأس مال سياسي ورمزي، إلى خطاب طبي يُعنى بأفراد جرحى/ معاقين، وفي أفضل الحالات فإن

شعار " النصر لجرحانا" تحوّل إلى " الشفاء العاجل لجرحانا" الذي أصبح يغيبُ كثيراً في الخطابات والبيانات الفلسطينية، أي أن هناك اختزالاً للقيمة الوطنية والتحررية للجرحى التي كانت قبل اتفاقية أوسلو إلى ثيمة بيوطبية لا تتطلب إلا رعايتهم طبياً وجسدياً. يقول الجريح أسامة الساعي في هذا السياق: " كان التعامل أيام منظمة التحرير أفضل، فعندما تقول أن فلاناً أسيراً أو جريحاً كان الاهتمام أكثر، وكانت الفصائل موحدة ومترابطة، فعندما كان يُنشر بيان القيادة الوطنية الموحدة وكأنه بيان مؤسسة كبيرة مثل البنتاغون، لكن الوضع الحالي السيئ انعكس علينا كجرحى. فالجرحى حاليا في عداد النسيان، اسأل سلطتنا لماذا أصبح هكذا الجرحى، سيقولون لك بأن الجرحى يأخذون رواتب وهذا يكفي. السلطة ليست معنية بقيام انتفاضة، وهناك اتفاقية سلام بينهم وبين اليهود وغير مهتمين بالجرحى، لكي تشجع الناس أن لا ترمي الحجارة على الجنود الإسرائيليين. وأيضاً بالانتفاضة الأولى، كان يتعامل معنا تنظيم فتح، لكن حالياً يوجد مؤسسات حكومية، والعمل التنظيمي وتعامله مع الأسير والجريح كان أفضل". ويشير الجريح الساعي في مداخلته إلى نقطة جوهرية من خلال مقارنته بين خطاب المؤسسات الحكومية – أو حتى غير حكومية– الراهنة وخطاب التنظيمات والأحزاب الفلسطينية في مرحلة التحرر الوطني، إذ تراجع هذا الخطاب الثاني على حساب تنامي خطاب المؤسسات والحقوق الليبرالية الفردانية، ويؤكد الساعي على أهمية الدور الحزبي في الاهتمام بقضية الجرحى قائلاً: " لو أننا لسنا في ظرف انقسام [يقصد الاقتتال الداخلي بين أكبر حركتين، فتح وحماس، الحاصل منذ العام 2017] فسيكون وضعنا كجرحى أفضل بألف مرة". إذ تضعنا هذه المداخلة أمام مفترق خطابي تجاه الجرح:

فامتلاك الأحزاب الفلسطينية للقوة و"العافية" تنعكس بشكل إيجابي على صحة وعافية الجرح، أما هيمنة وازدهار المؤسسات الحكومية وغير الحكومية تزيد الجرح غوراً وألماً.

إن التذبذب في الخطاب الوطني تجاه الجرحى، لم يحدث بشكل خطي، بل كان وفقاً للمتغيرات السياسية والميدانية، ما بين التصعيد الميداني، والهدوء تحت مظلمة " عملية السلام"، إذ كانت القيمة الرمزية للجرحى تتضاءل في الفترات التي تشهد خطاباً فلسطينياً يتماشى مع الشروط السياسية والتفاوضية لاتفاقية أوسلو كحالة من الهدوء الخطابي الوطني التي لا عن ما سبقها من لحظات مواجهة واحتدام، لكن سطوة الخطاب وتصاعده كان يعود إلى الواجهة في حال فشل التوصل إلى اتفاق مع السلطات الاستعمارية، وهذا كان واضحاً أثناء الانتفاضة الفلسطينية الثانية، الجريحة رفيدة الجمّال التي أُصيبت في اجتياح جنين 2002، تعبر عن هذا المعنى قائلة: " السلطة في زمن أبو عمار – أيام الانتفاضة الثانية– كانت أفضل، وكانوا يمنحوا العلاج للجميع إضافة إلى الرواتب والمخصصات، فنحن حصلنا كجرحى على وظيفة في فترة أبو عمار، إذ كان للجرحى نسبة في التوظيف، وكان أبو عمار يتحدث ويتواصل معنا، ويرفع من معنوياتنا ويشد على أيدينا، لكن حالياً أتمنى لو أن ترجع أيام الاجتياح"، إن ممارسات التذكر – لدى الجريحة الجمّال– تتآلف مع الخطاب الفلسطيني في لحظة الجرح، وهو خطاب وطني متصاعد وفي حالة مواجهة وداعم لها ضد القوة الاستعمارية، إلى الحد الذي شكّل لدى الجريحة شعوراً بالحنين إلى " أيام الاجتياح"، أو بعبارة أدق: حنين إلى قوة الخطاب الفلسطيني. فالذاكرة – في هذا الإطار– تخرج من ثنائية

كونها منتجاً فردياً أو ذاكرة جماعية، إنما يتم التعامل معها باعتبارها ممارسةً مرتبطة بعلاقات القوة والمقاومة وخطاباتهما (العزة، 2018).

واستكمالاً لتبيان حالة التذبذب في الخطاب الفلسطيني تجاه الجرحى، فقد كانت تعود الشعارات الخاصة بالجرحى، بعد تجاهلها أو رفض الاستثمار السياسي فيها، وخصوصاً " الشفاء العاجل للجرحى" في ختام الكلمات والخطابات الرسمية السياسية الفلسطينية في الأوقات التي كانت تشهد فيها " العملية السلمية" انسداداً في الأفق، وتأزماً في العلاقات التفاوضية والأمنية مع السلطات الاستعمارية، رغم ما يحمله هذا الشعار من نكوص في النظرة إلى الجريح عن سابقتها التي كانت تسمو به إلى شعار " المجد والنصر لجرحانا" قبل اتفاقية أوسلو وأثناء خطاب الكفاح المسلح وحركة التحرر، إذ نستطيع القول أن عملية استجلاب الجرح الفلسطيني في الخطاب الوطني كرأس مال سياسي كانت خاضعة لمد وجزر، ولشروط العلاقة مع البنية الاستعمارية وتقلباتها.

ورغم هذا التذبذب الحاصل في الخطاب الفلسطيني تجاه الجريح، ما بين كونه رمزاً وطنياً، وقيمة هامة للخطاب السياسي في مواجهة المنظومة الاستعمارية، أو أقل أهميةً واستثماراً في لحظات تراجع المواجهة والميل إلى الخط السلمي التفاوضي مع السلطة الاستعمارية، فإن الحضور اليومي للجريح؛ أصبح تحت هيمنة المؤسسة البيروقراطية بشقيها السيكولوجي/ الطبي والإداري، بحيث أمسى الجرح رهيناً لسلطة المكتب، وخافتاً في الخطاب الوطني التحرري.

وفي طيات هذا الخطاب الذي تصنعه المؤسسة الرسمية، فإن الجرحى أيضاً يتكئون على الخطاب الماضوي لذات المؤسسة في مرحلة التحرر واحتدام المواجهة مع السلطة الاستعمارية، إذ يصنع الجرحى خطاباً موازياً ومضاداً لخطاب المؤسسة الحالية، ويعملون " كجماعة ذوات متحدثة" لديها القدرة على الاحتفاظ بالقيم الوطنية والهوية الجماعية كمحددات رئيسة في الخطاب الوطني التحرري، ورغم أن الجرحى لا يملكون بنية مؤسساتية تملك سلطةً، إلا أنهم ينتجون ما يشبه معرفة خطابية ترتكز على بُنى سلطة سابقة، وترتكز أيضاً على الجرح – كقيمة وطنية– الذي يستنطق المقاومة والقوة وخطاباتهما.

الجريح الفلسطيني: ثنائية الخطاب السيكولوجي/ الطبي

ثمة ثلاث منظومات من النبذ تضرب الخطاب: الكلمة المحظورة، وتركة الجنون، وإرادة الحقيقة (فوكو، 2008، ص11). وما يهمنا في هذا السياق؛ منظومة " تركة الجنون" بالمعنى السيكولوجي في خطاب الجرح، إذ تم التأصيل للخطاب الخدماتي الطبي والسيكولوجي للجرحى من خلال مؤسسات أخرى أهلية وغير حكومية غير تلك الرسمية، مثل مركز علاج وتأهيل ضحايا التعذيب، التي نشأ في العام 1983، ويورد المركز ضمن التعريف عن نفسه بأنه كان استجابةً للظروف التي يعيشها المجتمع الفلسطيني وقتها، ويقدم " خدمات إنسانية وملحة للمواطن الفلسطيني المتضرر من ممارسات الاحتلال بما فيهم الأسرى وعائلاتهم، والجرحى، وأهالي الشهداء، كما يقدم خدماته المختلفة للضحايا وأسرهم والمتضررين من ممارسات الاحتلال بكافة أشكالها، والتعامل مع احتياجات ضحايا الأحداث الصادمة، من خلال المساعدة النفسية والاجتماعية والطبية الأولية"، كما يذكر المركز ضمن

أهدافه الاستراتيجية؛ "بناء ثقافة مجتمعية عامة مبنية على احترام القيم والمبادئ الإنسانية المنبثقة من القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان واتفاقيات مناهضة التعذيب والعنف المنظّم، والدفاع عن حقوق الضحايا والمتضررين"، إضافة إلى مؤسسات غير حكومية أخرى تتشابه – إلى حدٍ كبير– في الأهداف والقالب المعرفي العلاجي وآلية العمل، مثل برنامج غزة للصحة النفسية، ومنظمة أطباء بلا حدود، إذ أتاح التوجه السياسي الجديد لمنظمة التحرير بعد اتفاقية أوسلو واستلام السلطة الفلسطينية زمام الأمور واندماجها في المؤسسات الدولية والحقوقية والمالية وارتهانها لها؛ أن توفر بيئة ملائمة لتصاعد عمل مثل هذه المؤسسات بعد تحوّلات الخطاب تجاه الجرحى الفلسطينيين، من جروح مقاتِلة إلى جروح معتلة، أو ضحايا صدمة ومتضررين، وقابلة للاستثمار المؤسساتي والطبي، والسيكولوجي تحت مظلة الأطر المعرفية الفردانية الغربية التي تتجاهل الشرط الاستعماري في فلسطين و " القدرة على الشعور بالانتماء إلى هوية الجماعة وإعطاء المعنى للأحداث السلبية/ الصادمة كأسلوب في العملية العلاجية" (Harrold, 2020, p171). فمن الممكن، مثلا، أن تنطوي مهمة الأخصائيين النفسيين على تحفيز الوعي (Concientización) لدى الشعوب المضطهدة من خلال انتزاع الاغتراب من المجموعات والأفراد عن طريق مساعدتهم بتحقيق الفهم النقدي لذواتهم ولواقعهم، ويحدث هذا على عدة مستويات، الأول: تعزيز الوعي النقدي للجذور الموضوعية والذاتية للاغتراب الاجتماعي، وفي المستوى الثاني، يُحال الوعي إلى محاولة التخلص من علاقات الهيمنة والخضوع، وثالثاً يُشار إلى الوعي كهوية وطنية تعمل على استرجاع الذاكرة التاريخية للجماعة

(Martín-Baró, 1994, p41-42). ففي الوقت الذي يتقهقر فيه الخطاب الوطني الفلسطيني، وتؤدي مؤسسات الصحة النفسية دوراً مؤدلجاً بقالب فرداني غربي، وبمعزل عن الذاكرة والتاريخ الوطنيين الفلسطينيين، فإنه يتم أيضاً إسكات الصوت الفلسطيني في خطاب الصحة النفسية الذي يتطرق إلى الصراع والمعاناة الفلسطينية، عن طريق الضغوطات السياسية الصهيونية على منظمات الصحة النفسية العالمية وعامليها الذين يشيرون إلى حدوث انتهاكات إسرائيلية تقع على الفلسطينيين (Berger & Jabr, 2020).

إن النماذج النفسية الفردانية وخصوصاً اضطراب ما بعد الصدمة (PTSD) ينتزعان الجماعة من ظروفها التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي تعمل على صياغة واقع الجماعة، ما يؤدي إلى الوقوع في فخ القياسات والتشخيصات الإكلينيكية المنقوصة والمختزلة. لقد سعت العلوم النفسية إلى تحويل الألم والبؤس البشريين إلى مشاكل تقنية يمكن فهمها بطرق موحدة، وقابلة للتدخلات التقنية من خلال الخبراء (Summerfield, 2001, p98). كما أصبح التعرّف على الضحية (Victimhood) كحالة مشرعنة من الصدمة التي أصبحت الشرط الجديد للضحية، ومن خلال مفهوم وسياسات الصدمة (Fassin & Rechtman, 2009). إن التبني غير النقدي لمفهوم ولغة الصدمة لتمثيل التجارب الفلسطينية العنيفة؛ تحوي خطر الانتزاع من السياق وعدم تسييس قضايا العدالة الاجتماعية، والاحتلال، والسلب، بحيث تجنح العديد من الدراسات إلى اعتبار الصدمة تجارب فردانية (Meari, 2015, p81). ويحاجج اجناسيو مارتن بارو حول دور الأخصائيين النفسيين بأنه من المهم أن يدرسوا احتياجات وتاريخ المجتمعات أكثر من أن

يقوموا بتعريف أنفسهم – أي الأخصائيين النفسيين– ضمن معايير علم النفس كمعرفة أو نشاط،، إذ يتوجب النظر إلى السياقات الخاصة للمجتمعات التي تعيش ظروفاً مغايرة، وخصوصاً في بيئة الحرب والنضال الثوري، وحالة البؤس البنيوي، إضافة إلى محاولات التحويل المتسارع للدولة الوطنية إلى " أقمار صناعية" تابعة وخاضعة للولايات المتحدة الأمريكية (Martín–Baró, 1994, p33–34).

الجريح وحيد الغول يصف حالة التردي في التعامل النفسي مع الجرحى: " كان يأتي إليّ أخصائي نفسي، لا أتذكر المؤسسة أو لا أعرفها، لكنه كان يريد أن يجعل مني مجنوناً، وما كنتُ أريد نسيانه كان يذكرني به، ويسألني كيف أُصبت وكيف كان حالك عندما كنت مرمياً على الأرض، قلتُ له بأن كل هذا أريد أن أنساه وهو يحاول تذكيري به، رفضتُ استقباله مرة أخرى، لأنني شعرتُ بأنه يريد أن يحسسني بالندم وأن يقول لي كيف كانت صحتي سابقاً وكيف صرتُ بعد الإصابة، وعندما رأيته يتحدث ويتصرف بهذه الطريقة، طلبتُ منه أن لا يرجع إليّ". كما تتضمن مداخلة الجريح باسل نعالوة نفوراً من نمط العلاج النفسي الذي تلقاه، يقول نعالوة: " نفسياً، كنتُ أذهب لفترة عند طبيب أمراض عقلية ونفسية، عند (ذكرَ اسم الطبيب) المجنون (المهوي)، هو طبيب نفسي يحتاج إلى طبيب نفسي، كان يعطيني أدوية اكتشفتُ لاحقاً من خلال أطباء آخرين أنها تؤثر على الرئة وخصوصاً أن إصابتي أضرت برئتي، وأوقفتُ أدويته ولم أعد أذهب إليه". إن فردنة العلاج النفسي وتأطيره من منظور الاضطرابات النفسية، بدلاً من القضايا الاجتماعية والسياسية، أصبح محط تساؤل أو مسبباً للأذى، ففي حين ينظر الجرحى إلى إصاباتهم كقيمة رمزية ووطنية،

وتسعى المعرفة الفردانية إلى إقصاء هذه القيمة أو تجاهلها، فإن هذه المنهجية تصبح مؤذية ومنفرة، كما حدث في ردة فعل الجريح الغول، إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار المحددات السياسية للصحة، مثل الحروب والصراعات، والقوة الحيوية، والسياسة الحيوية، وسياسات الموت والحياة (Necropolitics)، والعنصرية، وقوة السوق العالمي، والنزاعات الداخلية للدول، إضافة إلى المحددات الاجتماعية والاستعداد البيولوجي (Giacaman, 2018, p16-21).

يناقش أنتوني مارسيلا فكرة المركزانية الأوروبية والأمريكية لعلم النفس كنموذج مفعم بالقوة والهيمنة والهرمية، ويفترض أن هذه الحالة من المركزانية المهيمنة في علم النفس ستؤدي إلى تقييمات وتدخلات منحازة عرقياً في مجال الصحة النفسية، إضافة إلى محدودية التطبيق للمعرفة النفسية في التحديات الحياتية لسكان الدول النامية، ومحدودية الاهتمام بقضايا الصراع والعدالة المرتبطة بمحاولات العولمة الغربية المهيمنة، كما أن هذه الحالة من المركزانية في علم النفس ستقود إلى إنتاج صنافات جديدة من المعرفة والممارسة النفسية بحيث تؤدي دوراً متعاوناً مع وكالات الأمن الحكومية؛ " تسليح علم النفس"، ويحيل أسباب استمرار الهيمنة الأمريكية الشمالية والمركزانية الأوروبية في علم النفس إلى بعض بالمبادئ، وأبرزها: الفردانية والاختزال، والاعتماد على المناهج المعرفية ذات النزعة الإمبريقية والعلمية، إضافة إلى المنهجيات العقلانية والمادية في القياس (Marsella, 2015, p149). ولا زالت هذه المركزانية تلقي بظلالها – منهجياً ومهنياً– على ممارسات علم النفس والصحة النفسية في فلسطين، وخصوصاً أن هذه المركزانية تُعد بمثابة امتداد للسياق الاستعماري

كإطار من الهيمنة والقوة، وداعم رئيس له، إذ يستقي الكيان الاستعماري الصهيوني بُناه النظرية السيكولوجية من المعرفة الغربية لسببين، أولاً: قدرة هذه المعرفة – من موقع القوة– على إنتاج الممارسة النفسية والمعرفية المتعاونة مع مراكز القوة السياسية وصناعة القرار، أي " تسليح علم النفس" وتوظيفه لأهداف السيطرة الاستعمارية، ثانياً: إن هذه المركزانية المعرفية المبنية على المبادئ الغربية قادرة على انتزاع المستعمَر الفلسطيني من مبادئه وقيمه الأصلانية، وبالتالي إضعافه والسيطرة عليه. إضافة إلى ذلك، فإن الأفكار والمؤسسات الطبية لم تكن تتحرك في حقل من الفراغ الثقافي أو العلاجي، أو أنها بُنى يمكن فرضها طوعاً أو كرهاً على مجتمعات محلية في حالة إذعان، بل يُنظر إلى الطب والمرض على أنهما يوصّفان علاقات من القوة والسلطة، بين الحاكمين والمحكومين وبين العناصر المكونة للاستعمار، هذه العلاقات ليست استاتيكية، كما أنها ليست بالضرورة مما لا يقاوَم (أرنولد، 2014، ص15–16).

وفي خضم ضرورة توسع الخطاب النفسي في السياق الاستعماري، فإنه من الممكن " أن يُقرأ فرانتز فانون – سياسياً ونفسياً– ضمن بُنيتين مُنفصلتين: رحابة سيكولوجية المستعمِر والتي تُؤول على أنها سيكولوجية عالمية وصحية، وتقيد سيكولوجية المستعمَر الغائبة" (Sheehi & Sheehi, 2020, p187)، إذ أن هناك نظرة في البحوث العلمية لبعض علماء الطب العقلي الغربيين في الحقبة الاستعمارية إلى صعوبة " شفاء" مريض من المستعمَرين شفاءً سليماً، أي جعله متجانساً تجانساً تاماً مع بيئة اجتماعية من الطراز الاستعماري (فانون، 2015، ص200). وإذا كانت السيكولوجية الفلسطينية الضيقة محاطة

بتوسع السيكولوجية الاستعمارية – الغربية، فإن ما يحدث في الخطاب النفسي الفلسطيني ما بعد أوسلو وتبعاتها على الجريح الفلسطيني، هو السعي إلى إعادة تموضع سيكولوجية الجريح كمستعمَر وتغييب هذه الصفة عنه، ونقله إلى بنية الخطاب النفسي العالمي على اعتبار أن هذا الظرف النفسي العالمي أكثر صحية، لكنه في ذات الوقت ينكر البنية الاستعمارية، ويصبغ الجريح بوصمات فردانية وخطاب الحالة الطبية الذي يعزو الجرح إلى ذاته المفردة فقط بعيداً عن إطاره الجماعي وهويته الوطنية وسياقه التاريخي. كما أتت هذه البنية من الخطاب – بعد أوسلو– تجاه الجرحى في خضم " عملية صناعة الاحتياج، إذ تم تقديم المشروع الوطني على أنه رزمة من الاحتياجات التي تستدعي الدعم والتمويل، بحيث يتم فصل هذه الاحتياجات عن سياقها التاريخي والسياسي والاجتماعي، بينما يكون المقابل الفلسطيني من أجل الحصول على التمويل هو الاستدخال الضمني للتصور الاستعماري للحقيقة الوطنية" (صبيح، 2012، ص12). إذ عملت المنظمات غير الحكومية الفلسطينية بالتعاون مع السلطة الفلسطينية على تعزيز هدف الاصلاح والديمقراطية بديلاً عن المقاومة وتحت مظلة أوسلو والأجندة الدولية السياسية والاقتصادية الموضوعة لفلسطين وبرعاية السياسات النيوليبرالية والاستعمار الجديد (سلمي، 2010)، وعلى سبيل المثال، تنتقد مؤسسة أمان (الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة) في تقرير لها نُشر عام 2010؛ آلية العمل في مؤسسة رعاية أسر الشهداء والجرحى، وهذه الانتقادات مُحقة، لكنها تأتي في سياق شعار " دولة المؤسسات"، إذ تقدم مؤسسة أمان نفسها على أنها إحدى " مؤسسات المجتمع المدني العاملة في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان والحكم الصالح"، هادفةً إلى "

تعزيز الحراك المجتمعي الداعم لجهود مكافحة الفساد وبناء نظام النزاهة الوطني وتعزيز جهود كشف الفساد والفاسدين ومنع الإفلات من العقاب من قبل مؤسسات قطاع العدالة وإنفاذ القانون". فأغلب الانتقادات كانت موجهة إلى قضايا قانونية وإدارية ومالية داخلية في مؤسسة أسر الشهداء والجرحى، مثل آلية تقديم الشكاوى، ومؤهلات العاملين فيها وقلتهم، والجهة المرجعية التي تتبع لها المؤسسة، مع إشارة مقتضبة إلى أن المستفيدين من المؤسسة يشعرون – بشكل عام– بالرضا، مع توصية المؤسسة برفع مخصصات المستفيدين ودمجهم في مشاريع تأهيلية، ويستعمل التقرير لغة صارمة ومؤسساتية في وصف أسر الشهداء أو الجرحى، ويصفهم بالمستفيدين أو المنتفعين، فلفظة " المنتفعين" توصف أيضاً لطالبي الخدمات النفسية، هكذا يعمل الخطاب الفلسطيني بعد أوسلو، في بُنى مؤسساتية – سواء رسمية أو غير حكومية– تتوافق مع الخطاب الدولي الليبرالي ومفاهيم الديمقراطية والحكم الرشيد، وتتحول أسرة الشهيد أو الجريح إلى منتفعين وطالبين للخدمات كفئة مهمشة تحتاج إلى مخصصات مالية فقط.

ولطالما كان فقدان الكرامة الجماعية يعني فلسطينياً الشعور بالذل من قبل ممارسات السلطة الاستعمارية (Giacaman & Amro, 2012)، فإن ذات الأمر ينطلي على السياسات الطبية والسيكولوجية تجاه الجرحى، أي صناعة جريح فاقد للكرامة الجماعية الفلسطينية في نضالها ضد البنية الاستعمارية، بعد أن كان الجريح مقاتلاً وحاملاً للسلاح، إذ يتحول إلى فرد يمارس الكدية (الشحاذة) في أساسيات حياته واحتياجاته الخاصة المعيشية، يقول الجريح وحيد الغول في هذا الصدد: " أنا أتقاضى كجريح راتب 1400

شيكل، ولم أتحصل عليه بسهولة، من يريد أن يشعر بك يجب أن يكون جريحاً مثلك. طبعاً نحن لسنا شحادين، نحن نطالب بحقنا. ونحن لم نعد نكترث بعد أن فقدنا ما فقدنا، فمنا من فقد يده أو رجله، فليخرج أبو مازن إلى الشارع ويتحدث معنا ليرى ما نريد. هناك الكثير من الاهمال والتقصير تجاه الجرحى، نعم نحن لسنا أفضل من الأسرى، الأولوية لأهل الشهداء، ثم الأسرى، ثم نحن الجرحى، وإذا بقي الوضع سيئاً هكذا، فإننا نفكر أن نطالب بحقنا، فنحن لسنا شحادين. سابقاً، كان أي مصاب يأخذ راتب بسهولة لمدة ست أشهر، لكن حالياً يكون لدى الجرحى إعاقة أو بلاتين ويأخذون حقهم بصعوبة، وأنا أقول لهم: اطلب حقك ولا تخجل، وإذا لم يعطيك حقك، اكسر مكتبه واحرقه، وغادر"، الجريح الغول نفى في مداخلته هذه مرتين كون الجرحى شحاذين، وأنهم يطالبون بحقهم، وهذا النفي مستمد من منهجية المؤسسة الرسمية في التعامل مع الجرحى وكأنهم يتوسلون المساعدة الطبية والمادية، ودمجهم في اقتصاد المعونات والمساعدات المالية، وما يبعث على الاحباط أكثر أن قضية الجرحى تحولت إلى قضية حقوقية تتعلق بمطالب مادية ومساعدات طبية وليست ذات قيمة رمزية وطنية في نظر المؤسسة الرسمية التي تمارس الإذلال المعيشي على الجرحى. الجريح محمود عياد الذي يمشي على طرف صناعي يصب الخطاب الطبي الرسمي: " المستشفيات الحكومية لا تقدم الخدمة المطلوبة ولا الجو النفسي الصحيح، ولا يتعاملون بطريقة جيدة، والاضطرار للذهاب إلى المستشفيات الخاصة مكلف مادياً، كيف سأدفع كجريح؟ كنا نعاني كي نحصل على تحويلة طبية أو نحجز موعداً عند طبيب، هذه هي المعاناة التي لن تنتهي مع المستشفيات. بالنسبة للمؤسسات مثل مؤسسة أسر الشهداء والجرحى، فإنه عندما تطالب

براتب جريح، وتعطيه مبلغاً زهيداً، 700 شيكل، فإن هذا يُعتبر مهزلةً، فالمؤسسات لا تدعم مادياً". أما الجريح نور اسماعيل (33 عاماً)، لديه بتر في رجليّه ويعتمد على أطراف صناعية في حركته، إضافة إلى بتر في إحدى اليدين، وذلك بسبب انفجار لغم من المخلفات العسكرية الاستعمارية في العام 2002، إذ كان عمره حينها ثلاث عشرة سنة، واستُشهد أثناء إصابته أخوان له في ذات اللغم، يقول اسماعيل: " نحن الجرحى ضحينا مثل الشهداء والأسرى. يعني الراتب الذي نتقاضاه لا يكفي لمتطلبات الحياة، نحن الجرحى يجب أن نعيش حياةً كريمة، والأهم من الراتب أيضاً، هو توفير العلاج، فأنا أطالب بأطراف صناعية منذ العام 2017". لطالما ارتبط تأكيد الجريح على تضحيته الوطنية بمساواتها بتضحيات الشهداء والأسرى، فالجريح يرى نفسه بمنزلة لا تقل عنهما، بل يرتفع إليهما بحيث يشكّل ثلاثتهم جسداً وطنياً واحداً في القيمة الرمزية، لكنهم غير متكافئين في مكانتهم الخطابية وتحصيل حقوقهم المعيشية. ويعبر الجريح اسماعيل عن حالته كجريح في قالب من المظلومية وأنه أُقحم في "حدث عنيف" لم يكن له شأن فيه: " أنا ضحية، فعندما أُصبت لم أكن خارجاً بنية القتال، ولم أكن مستعداً لهذا الشيء، فعندما أُصبت كنت فقط أمشي في الطريق ولم يكن أية علاقة بما يحدث"، إن اعتبار الجريح اسماعيل نفسه ضحيةَ يشي إلى شق آخر من النقيض؛ أي أنه يفترض بالجريح أن يكون مُقاتلاً لا ضحية تتعرض لعنف الاستعمار بشكل مفاجئ وظالم: قوة استعمارية مدججة بالذخائر، ومستعمَر أعزل في ظرف غير مُقاوم، فالمظلومية واعتبار الجريح ضحية ينتفيان في حالة وجود قوتين تتقاتلان.

وبالعودة إلى الخطاب الطبي، فأن المهمات الطبية تجاه الجرحى ورعايتهم كان يجب أن تكون نابعة من حس وطني وهوية جماعية، إذ تم تجريدها من هذا الشعور إلى قالب طبي مختزل، وممزوج بضعف الرعاية الصحية والإهمال في المؤسسات الطبية الفلسطينية، وهذا يتماشى أيضاً مع تقهقر الخطاب الوطني الفلسطيني تجاه الجرحى، وتحولاته إلى بُنى مختزلة وفردانية، سواء طبية أو سيكولوجية، أو حتى سياسية ومالية، وعلى الرغم من أن المؤسسة الصحية الرسمية الفلسطينية توفر تأميناً صحياً للجرحى، وفي فترات سابقة كانت تمنحهم تحويلات طبية إلى مستشفيات خارجية، إلا أن هناك توجهاً إلى حصر الرعاية الصحية بالجرحى ضمن المؤسسة الصحية المحلية وما تملكه من موارد هزيلة، وكأن هذا التقنين في الرعاية الصحية يعود إلى عدم الرغبة في توظيف الجريح في الخطاب الوطني، والعمل على انشغال الجرحى بهمومهم الجسدية/ الصحية. وبما أن " الدولة هي الساهرة على البؤس، " فإن الطب إذا عرف كيف يكون مجدياً من الناحية السياسية، فلن يعود ضرورياً من الناحية الطبية" (فوكو، 2018، ص 62-69). قد يبدو طرح فوكو مبهماً أو مُهملاً للجانب الصحي، لكن ما هو واضح أن الخطاب الطبي لا يكفي أن يكون طبياً بحتاً، بل هو خطاب سياسي أيضاً، ولا بد أن يكون مبنياً على كيان سياسي، وقائم ضمن منظومة السلطة والقوة، فما يمنح الطب هيبته هو الخطاب الذي يرتكز عليه، وفي الحالة الفلسطينية فإن الخطاب السياسي للطب هو ذاته خطاب السلطة الفلسطينية بعد أوسلو، وتجريده من البنية الفلسطينية التحررية، لذلك أصبحت النظرة عند بعض الجرحى الذين يتعاملون مع المؤسسات الطبية الرسمية وغير الرسمية؛ تميل إلى ازدرائها، والنظر إليها كمؤسسة لا

تكترث للتضحيات الوطنية للجرحى، ويذهب الجريح إبراهيم أبو ربيع إلى منحنىً أكثر جذرية في نظرته وتصرفه عندما أُصيب، إذ اعتبر أن الاهمال الطبي الذي قاساه ينبع من عمالة وخيانة وطنية، يقول أبو ربيع: " في بداية إصابتي كان الوضع كارثي، واتهمتُ مدير المستشفى الأهلي بالعمالة، ودعيتُ شباب كتائب شهداء الأقصى للتحقيق معه، لأنني توقعت أن يكون جاسوساَ مئة بالمئة، لأن الذي يترك الجرحى في وضع صعب، ويرى الالتهابات تخرج من رجلي فهذا جاسوس، ماذا كان يفعل؟! كان عندنا في المستشفى الشهيد يوسف بشارات من جنين، أخذتُ سلاحه وهددت مدير المستشفى. وقمتُ برفع شكوى للمجلس التشريعي، إذ تم سحب لترين من الالتهابات والتقرحات من رجلي، وكان يقول لي بأنني لا أعاني من شيء!". ويذهب الجريح بدر الدين أحمد إلى نقد الثيمة الطبية في التعامل مع الجرحى على اعتبارها مصدر للتفريق والتباين بين الجرحى: " كانت نسبة العجز التي أعطوني إياها هي 90% رغم أنني أراها 100%، أنا عندي عجز دائم، أعصاب يدي ورجلي ميتة. رواتب الجرحى من منظمة التحرير، وليست من السلطة، لكنهم استطاعوا أن يفرقوا بيننا كجرحى؛ المفروض الجريح جريح سواء مشلول أو لديه إعاقة أو إصابة بالقدم، أو حتى لو أُصيب بالصدفة من الاحتلال، فالجريح ضحى ويريد حقه، وهذا اسمه جريح ثورة ويجب أن يتكرم".

الجريح: رقماً في البيروقراطية ومتسولاً للطبابة

" عندما يُصاب أي إنسان، فإن الدولة أو المكان الذي يعيش فيه يجب أن يعتني به، لكن عندنا يجب/ يفضلون أن يموت الإنسان ويدفنوه"، هذا ما ورد على لسان أحد الجرحى الذي

عبر عن سخطه من تعامل السلطة الفلسطينية مع الجرحى، فهو يعتبر أن المؤسسة الرسمية تمارس اضطهاداً على الجرحى في حين "أنهم يملكون الأموال ويشيدون العمارات، لكنهم غير مستعدين لبناء بيت لجريح"، وبالتالي يتحول " السهر على بؤس الجرحى" إلى إماتة بؤسهم وتجاهله، وإماتتهم بالمعنى الرمزي، وتتنصل المؤسسة الرسمية من واجباتها الوطنية تجاههم، لأن الواجب الرسمي تجاه الجرحى لم يعد وطنياً بعد تحولات الخطاب، بل مجرد خدمات طبية تنطوي تحت الخطاب " التنموي" للسلطة الفلسطينية. ويمكن الذهاب أبعد بالقول أن الجرحى أصبحوا مستفيدين كأفراد ضمن خطاب " فلسطين الدول المانحة"، وبعد التحول " من استراتيجية الصمود التي تخللت حقبة ما قبل أوسلو، وتحديداً أعوام الثمانينيات، والتي شملت جميع الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام 1967، إلى استراتيجية فردنة المستفيدين المعتمِدة على "مشروع التنمية"، إذ نلاحظ عملية فردنة للفعل وللعلاقات الاجتماعية، وللبعد الجمعي على أكثر من مستوى" (صبيح، 2011، ص31). وما يوصم الخطاب الطبي بأنه كان مبنياً على الصرامة والمراقبة الدقيقة للجرح، أي من خلال لجان صحية تفحص نسبة العجز، وبناءً عليه يُعطى الجريح مستحقاته المالية وحقوقه الطبية، بكلمات أخرى فإن هناك سلطة رقابية تُمارس لتحديد ما هو جرح يستدعي التدخل الطبي، أو ليس كذلك. فالجريح وحيد الغول الذي يعاني من شلل نصفي يفيد بأنه في البداية استخلصت اللجنة الطبية أن نسبة العجز لديه 35%، ويقول: " أعرف جريحاً بُترت رجله، وعندما ذهب إلى اللجنة الطبية لتقييم نسبة العجز، قالوا له: ليس لديك مشكلة بما أنك قمتَ بتركيب طرف صناعي". ويعزز هذه الفرضية، الجريح أحمد رمانة الذي كان يعمل مراسلاً في وزارة المالية

الفلسطينية: " هناك لوم على المؤسسات، فقد عانيتُ مع وزارة المالية، كانوا يرسلونني كل سنة إلى لجنة طبية لكي يمنحوني إجازة، لكن بعد ثلاث سنوات، أحالوني إلى التقاعد الإجباري، وهذا ما زاد الطين بلة، إن المؤسسات لا تقدر ما قدمناه وتضحياتنا". وقد نذهب في هذا السياق أن البيروقراطية الفلسطينية تمارس القوة الحيوية على الجرحى، إذ تم إحالة الجريح رمانة إلى التقاعد الإجباري، أي التخلص منه كجسد غير صالح للعمل و"الاستخدام" ضمن منظومتهم، فهو في نظرهم كفيف لا يتمتع بالصحة والعافية، فجسد الجريح أصبح عبء، إذ يحتاج إلى فترات من الاستراحة والإجازات، وهذا بمثابة عبء مادي وتعطيل لسير العمل، وبذلك يكون الجسد الجريح في منظومة المؤسسات الفلسطينية مُعطِلاً وخاملاً، رغم أن الجريح رمانة – بعد إحالته للتقاعد الإجباري– استطاع أن يعمل في مصنع، لكن كان خيار التخلص منه أسهل من مراعاة ظرفه الصحي الخاص وعبئه المادي الذي يُدفع له دون مقابل إنتاجي، وهذا يثبت أيضاً فرضية أن الجسد الجريح يكون التعامل معه من خلال قيمته الفرادنية والإنتاجية بمعزل عن قيمته الوطنية والرمزية.

كما جاءت مداخلة الجريح أنس الزبدي في معرض تعبيره عن سوء التعامل الطبي الرسمي مع الجريح الفلسطيني وإذلاله، يقول الزبدي: " بالنسبة لمسألة الراتب، فإنهم يشعرونك بأنك تشحد منهم، ويتوجب عليك كل ثلاثة أشهر إحضار تقارير طبية جديدة. وحالياً بما أنني أنهيتُ العلاج فلا يوجد راتب ولا تأمين، وإذا أردتُ أن أعاود الفحص والعلاج لإصابتي فلن يكون لي تأمين جريح، لأنهم لا يعترفون بي كجريح حالياً، أو سأضطر أن أعيد الإجراءات والمعاملات من نقطة الصفر، رغم أن هناك بلاتين في قدمي، وهذا يعني

أنني أعاني من مشكلة طبية. المشكلة في تعامل وزارة الصحة، أنهم يشعرونك بأنهم يدفعون لك من مالهم الخاص (من جيبتهم)، عندما ذهبتُ إلى مديرية الصحة في دورا– الخليل، قالوا لي: "إنت لسة ما رجعت تمشي؟"، طيب هل أنا لا أمشي لأنني لا أريد أن أمشي أم لأنكم تماطلون في إجراء العمليات! أو عندما يقولون لي بأنني أمشي على العكازات لكي يعطوني راتباً، هل تعطيني الراتب من (دار أبوك)؟"، ويضيف الزبدي بنبرة لا تخلو من الغضب تجاه تعامل المؤسسات الصحية معه، وموجهاً كلامه إلى الذين تعاملوا معه في المؤسسة الطبية الرسمية: " يا ريت أرمي العكازات، وبديش أشوفك ولا أشوف الراتب تبعك". ويتابع الجريح محمد أبو شريتح في منحنىً مشابه: " كل فترة نذوق الأمرّين من المؤسسات، إذ يجب أن نجدد تقارير نسبة العجز وأن نذهب إلى اللجنة الصحية، وخلال هذه الفترة يتوقف الراتب لأشهر بسبب مماطلة الأطباء فقط، إنهم يريدون تهجير الفلسطينيين، هذا ما تريده السلطة الفلسطينية، وليس إسرائيل".

وتبعاً لفكرة السياسة الحيوية التي يمارسها الاستعمار على المستعمَرين وعلى أجسادهم، فإن هذه السياسة استمرتْ من خلال السلطة الفلسطينية بعد أوسلو، إذا لم تتوقف السياسة الحيوية في السيطرة على الأجساد من خلال قوة الاستعمار، بل أيضاً ذهب إلى السيطرة على الجرح، إذ مارست السلطة الفلسطينية سلطةً على الجرح، من خلال الأنظمة البيروقراطية والإدارية المربوطة بالبنية الصحية، والهياكل المؤسساتية الجديدة لمرحلة أوسلو وما بعدها، فكما أشرنا سابقاً إلى تحولات الخطاب تجاه الجريح الفلسطيني، من قيمة رمزية سياسية ووطنية تتعالى على الاختزالات الطبية والمعيشية المضادة لمفاهيم البطولة والفخر

لدى الجريح، إذ يُعتبر توجه الجريح إلى المؤسسة الطبية أو حتى الإدارية للمطالبة بحقه المعيشي نمطاً من الإذلال والتعقيدات التي تزدري احتياجاته، يقول الجريح علاء الوشاحي: " قدمتُ للعلاج إلى مستشفيات في الداخل المحتل (إسرائيل)، وطلبوا أن يكشفوا حالتي ويقابلوني، لكن الرفض بالذهاب إلى الداخل المحتل أتى من السلطة الفلسطينية. في العام 2010 بلغتُ محافظ جنين سابقاً، قدورة موسى، بحقي في العلاج، وكالعادة طلبوا أوراقي وتقارير الطبية، لكن هذا التعامل مع الطلب لم يكن سوى إبر مخدر ومماطلة، ولم أرَ أي اهتمام من المحافظ. في إحدى الأيام ذهبتُ إلى المحافظ وقلتُ له بأنني سأمهله ثلاثة أيام، وإذا انتهت الثلاث أيام ولم يفعل لي شيئاً فإنني سأكون خارجاً عن القانون، وبالفعل مرت الثلاث أيام ولم يكترث لحالتي"، بعد انقضاء مهلة الثلاثة أيام التي يتحدث عنها الوشاحي، أفاد بأنه قام بتفجير عبوة (كوع) في وسط البلد (جنين)، لكي يتواجد في مؤسسات السلطة كجاني ومتهم، يتابع الوشاحي: " كانت إفادتي الخطية عند سؤالي عن سبب ما فعلت، بأنني جريح وأريد العلاج، وتوجهتُ إلى الرئيس ورئيس الوزراء وقتها، سلام فياض، وفي اليوم التالي أتفاجأ بمحاكمتي بأنني كنت أحمل موسىً، وحبوب مخدرة التي هي الدواء الذي أتعالج به، ولم يهتموا أبداً بالسبب الذي دفعني لفعل ذلك، وهو مطالبتي بالعلاج والمماطلة والإهمال بتلبية ما أحتاجه". وفي نص الرسالة التي وجهها الجريح الوشاحي إلى كل من الرئيس محمود عباس، ورئيس الوزراء حينها، سلام فياض، بتاريخ 20\9\2010، والموقعة باسمه: " رسالة من جرحى فلسطين الذين أمسوا من مخلفات الاحتلال، وأصبحوا من مهملات الدولة. أبدأ رسالتي وكلامي ليس بصفتي شخص في أسرة، بل أتكلم عن شريحة

في المجتمع، وهي شريحة الجرحى، ونحن الذين ضحينا وعانينا وما زلنا نضحي ونعاني، بسبب إهمال الدولة في عدة جوانب، أولها العلاج الذي لم نأخذ كامل حقنا بالسفر للعلاج، وأيضاً رواتبنا التي لا تكفي لشيء، فنحن نعيد نصف الراتب إلى الدولة من خلال خدمات الكهرباء والماء وغيره من سوء الأحوال الاقتصادية، والغلاء المعيشي، ولم نأخذ أيضاً حقنا في في التعليم والتوظيف في الدوائر الحكومية، إضافة إلى إهمالنا معنوياً، وعدم وجود تسهيلات لحياتنا اليومية. أين الدولة من الغلاء؟ أين الدولة من سوء الاقتصاد؟ نطالب بتحسين وضعنا والاجتماع بنا. نحن الأهم لكننا لسنا محط الأنظار". في رسالة الوشاحي أعلاه تأكيد على أن قضية الجرح جماعية (بقوله: شريحة في المجمتع) وليست فردية، ويخاطب الوشاحي " الدولة" باعتبارها " دولة مؤسسات" خدماتية لا تقوم بتقديم مهامها اللازمة تجاه الجرحى وتهملهم في مجالات الاقتصاد والتعليم والعلاج، والقيمة المعنوية أيضاً، ورغم أن الوشاحي يطالب بحقوق الجرحى إلا أنه يطرح تساؤلات وقضايا عامة تخص الفلسطينيين كافة، وخصوصاً " الغلاء وسوء الاقتصاد"، وبذلك يتحول الجرح إلى رافعة مجمتعية، من خلال طرح المشاكل والقضايا المجتمعية العامة التي قد يعود النفع – في حال حلها– على المجتمع الفلسطيني بشتى أشكال معاناته وليس الجرحى فقط.

أما الجريح نافز خالد بدران (46 عاماً) أُصيب في 1992\2\22، برصاصة في الوريد التاجي الموصول من القلب إلى الرجل، وتم بتر قدمه لاحقاُ بعد حدوث غرغرينا في قدمه، وقام بتركيب طرف صناعي، عملَ بدران في مهنة الخياطة لمدة 13 سنة، وبعدها تم تفريفه للعمل في جهاز الأمن الوطني الفلسطيني الذي عمل فيه لمدة 16 عاماً، وتم تجميد

عمله في الأمن الوطني على إثر حادثة زيارته للرئيس الفلسطيني، يقول بدران: " ذهبتُ إلى مكتب الرئيس لأتحدث معه، وكنتُ أطالب بمستحقات 12 سنة خدمة، ورتبة، وقال لي الرئيس مستهجناً: "كيف تدخل إليّ بهذه الطريقة، وتتكلم معي، هناك جهات مختصة"، وطلبَ الرئيس من حاشيته بتحويلي إلى الاستخبارات العسكرية"، يضيف بدران بنبرة حنق تجاه السلطة الفلسطينية: " لم أندم لما قدمته للوطن، لكني نادم أن السلطة كسبت المغانم وجمعت غمار تضحياتنا ودمنا، ورمونا في الأرض. فمن الطبيعي أن يقاتلنا (اليهود) على مكتسبات أخذوها منا كونهم احتلال، وهذا هو السلوك الطبيعي للاحتلال، لكن تحدث المشكلة عندما تُظلم من أبناء جلدتك وسوء تعامل السلطة الفلسطينية، فسلطتنا مستعدة لبيع الوطن بفردة حذاء". ويفيد بدران بخصوص تغطية السلطة الفلسطينية للقضايا العلاجية وخصوصاً عدم قيامها بتغطية تكاليف الأطراف الصناعية، إذ تعتبرها السلطة الفلسطينية من " الكماليات"، إضافة إلى أنها تغطي تكلفة الطرف الصناعي لموظفيها العسكريين فقط، دون المدنيين. كذلك الحال بالنسبة للجريح علاء أبو خليفة، إذ عبّر عن مشاعر ومواقف تستهجن سلوك السلطة الفلسطينية تجاهه كجريح، يقول أبو خليفة: " لستُ نادماً على الإصابة، لكنني نادم على طريقة تعامل المؤسسات معي، مَن يُصاب فليذهب ويبقى في بيته، أفضل له من أن يُذل ويتوسل من هذا وذاك"، وتضيف والدة أبو خليفة: " ذهبتُ إلى مكتب الرئيس ثلاث مرات، لكن الحرس لم يسمح لي بالدخول، لماذا؟! ابني لم يكن يسرق عندما أُصيب، بل كان يدافع عن الوطن. أيام أبو عمار كان الوضع أفضل، وكانوا يقدمون المساعدة. المبلغ الذي يتقاضاه ابني كجريح لا يكفي للعلاج ولا للمعيشة".

وعن تراجع الجريح في الخطاب السياسي الوطني، يقول الجريح مجدي مرعي، ويتحدث أيضاً بصفته الرسمية كأمين سر الأمانة العامة لاتحاد ذوي الإعاقة الفلسطيني: " لقد قدتُ تجمعات لجرحى تطالب الحكومة الفلسطينية عدم إلغائنا من الخطاب السياسي، فخطابهم يذكر الشهداء والأسرى، ويستثني الجرحى، ونبهناهم أن القضية الفلسطينية ترتكز على ثلاث: الشهداء والأسرى والجرحى، وعدم إلغاء الجرحى من قاموس الثورة الفلسطينية، وكنا نقول لهم أنكم أصبحتم حكومة ودولة على دمنا كجرحى وشهداء وعلى معاناة الأسرى، فنحن الجرحى شهداء أحياء، وأسرى لإعاقاتنا وكراسينا، وبالتالي نطالب المجتمع الفلسطيني الانتصار لقضية الجرحى، لكن نطالب الانتصار لكل اشخاص ذوي الاعاقة كقضية حقوقية بغض النظر عن السبب. في خصوصية الظرف الفلسطيني يجب التعامل من منطلقين: منطلق الجرحى وعدم إنكاره كعنصر فاعل في خطاب الثورة الفلسطينية، والمنطلق الثاني هو الواقع الحقوقي للمعاقين"، يذهب الجريح مرعي في مداخلته إلى منحيين في ضرورة تشكيل الواقع الخطابي حول الجرحى، الأول وطني، والثاني حقوقي يدمج واقع الجرحى مع المطالب الحقوقية لذوي الإعاقة، ويدعو مرعي إلى أن يكون اتحاد ذوي الإعاقة الجهة الرسمية الراعية لحقوق الجرحى، نظراً لوجود العديد من الإعاقات الحركية التي سببها الممارسات العسكرية الاستعمارية، ولأن أغلب أعضاء اتحاد ذوي الإعاقة هم من الجرحى، يضيف مرعي: " في القانون الأساسي الجديد لاتحاد ذوي الإعاقة؛ طلبنا من منظمة التحرير تضمين ملف الجرحى، لأننا رأينا أن المؤسسة التي تمثلهم؛ تهضم حقهم، فمؤسسات الجرحى في السلطة الفلسطينية تعاني من فشل عام، فمثلاً رؤيتنا قائمة على استحالة ربط النضال

بطبيب أو بمسألة طبية، فهناك خلل أيضاُ في عمل اللجنة الصحية التي تحدد نسبة العجز، إذ أنها لا تأخذ بعين الاعتبار التبعات النفسية والجسدية للإصابة، فمثلاً جريح أُصيب برصاص فيه يورانيوم يسبب سرطان، فإن اللجنة الصحية لا تأخذ بهذا الأمر". من الثيمات البارزة في مداخلات بعض الجرحى، هي مقارنة حالهم مع الأسرى وأهالي الشهداء، فالبعض منهم يرى الأولوية في الرعاية لأهالي الشهداء والأسرى، ثم الجرحى، والبعض الآخر منهم كان يرى بأن الجرحى قد ظُلموا مقارنة بغيرهم، وأنه يجب مساواتهم مع الأسرى، يقول الجريح صلاح الدين سمارو: " الأسرى تم إنصافهم، أما الجرحى لا، فمَنْ سُجن عشر سنوات، خرج من السجن براتب ورتبة عقيد أو عميد. أما الجريح الذي مر على إصابته أكثر من ثلاثين عاماً وهو معاق، ماذا أخذ؟! هذا الجريح محكوم عليه في مقابر الأحياء، يعني شهيد حي".

وعن محاولة الخطاب الفلسطيني بحصر التطبب والعلاج للجرحى من خلال المؤسسة الطبية المحلية فقط، يروي الجريح ساري ربايعة (31 عاماً)، من قطاع غزة، أُصيب في العام 2006 عند المنطقة السياج الفاصل للقطاع، وسببت له الإصابة شللاً ، يعتمد في حركته على كرسي متحرك؛ قصته مع المؤسسات الرسمية والطبية الفلسطينية: " قمتُ بإجراء عدة عمليات في البلد ولم تجدِ نفعاً، ووصلت إلى نتيجة أنه لا علاج لي في البلد، ووجدتُ علاجاً لي في ألمانيا لكن تكلفته عالية، تواصلتُ مع مديرية الصحة في غزة وأخبروني بأنهم لا يستطيعون تغطية نفقة العلاج، كان رداً غريبا! عندما أتى رئيس الوزراء السابق رامي الحمد الله إلى غزة وكانت هناك بودار مصالحة، قابلته ورفعتُ مطلبي إليه، بعد فترة أبلغتني

رئاسة الوزراء] في رام الله[بكتاب رسمي بأن تكاليف العلاج في المشفى الألماني ستكون على حساب السلطة الفلسطينية، لكن عندما قدمتُ للفيزا أخبروني بأن هذا الكتاب غير كافٍ، وأنني بحاجة إلى كشف تحويل التكاليف المالية إلى حساب المشفى، وانقضى موعد الحجز مع المشفى الألماني، ومرت سنوات وحتى الآن لم أستطع السفر وتلقي العلاج". تنطوي هذه الإجراءات على السياسة البيروقراطة والطبية تجاه الجرحى، من إهمال وحصر للطبابة داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة، إذ أصبحت التحويلات الطبية أمراً صعباً أو مستحيلاً، وكأن الخطاب الطبي والرسمي يقول للجرحى: إما العلاج هنا أو لا علاج لكم. ويضيف ربايعة عن مشاعره تجاه هذه الإجراءات والبيروقراطية المُتبعة: " تشعر وكأنك مواطن فنزويلي أتى إلى البلد ولا حقوق لك. يعني حق العلاج – كحق طبيعي في الحياة– محروم منه. أوقات تشعر وكأنك غير مرئي، شفاف، مجرد رقم فقط في أوراق المؤسسات الحكومية. إنهم [يقصد المؤسسة الطبية والرسمية] لا يفكرون بشكل جدي حول احتياجات الجرحى، هذا الشيء غير موجود أبداً. ماذا فعلتَ للجرحى؟ طيب ماذا تفعل لأولئك الذين لم يحدث معهم شيء ولم يُصابوا؟ أم فقط تنتظر أن تزيد الأرقام؟!"، أولاً تظهر لدى الجريح ربايعة مشاعر الاغتراب، وكأنه ليس فلسطيني – بل فنزويلي على حد تعبيره– أو قادم من مكان آخر ولا يحق له ما يحق " للمواطن الفلسطيني" من العلاج والرعاية الصحية والمعيشية، وتبدو أيضاً ملامح الخطاب الفلسطيني في محاولة نفي الجسد الجريح – بمظهريّه المادي وقيمته الوطنية– ككيان " غير مرئي وشفاف"، وفي أفضل الأحوال فإن النظرة إلى الجريح تكون باعتباره " مجرد رقم في أوراق المؤسسات الحكومية"، كم يذهب

ربايعة إلى اعتبار التقصير من المؤسسة الرسمية الفلسطينية تجاه الكل الفلسطيني وليس الجرحى فقط، فالخطاب الرسمي أصبح ينظر إلى الإنسان الفلسطيني كرقم مُدرج في ملفاته، ويقوم بعملية الإحصاء فقط سواء للجرحى أو غيرهم. وبعيداً عن خطاب البيروقراطية، يذهب الجريح ربايعة في مداخلته إلى شق آخر متعلق بقوة الخطاب الحزبي والسياسي، إذ يقول: " يعني إذا لم تكن ابن حزب لن تعيش أصلاً، ولن يكون لك قيمة، وإذا مشيت في الشارع، ستُداس كرامتك. وأنا كشخص ليس لدي انتماء حزبي، أشعر بأنه ليس لدي ارتباط في هذه الأرض، وأريد أن أرحل (أهج) من البلد"، قد تكون هذه من المداخلات القليلة التي تأتي على ذكر الحزب السياسي وعلاقته بالجرح الفلسطيني، إذ يُنظر إلى الحزب كمصدر للقوة وليس كقيمة نضالية أو وطنية، فالسياق الذي يتواجد فيه الجريح يلعب دوراً في تشكيل موقفه، وأقصد هنا سياق الانقسام الفلسطيني وهيمنة الحزبين الكبيرين – فتح وحماس– بتزويد كوادرها بالشعور بالقوة أو قد يقدمون له بعض الرعاية، إذ يُعتبر الحزب مصدراً لنمطين من القوة: الأولى قوة مادية تتمثل في القدرة على توفير متطلبات الحياة أو على الأقل جزء منها، والثانية قوة معنوية تزود المُنتمي إلى الحزب بالقيمة والحياة والكرامة والارتباط بالأرض والوطن، وفي ذات الوقت يأتي هذا الافتراض بأن الحزب يُعد راعياً وحاضناً للجرح – رغم تراجع دوره– لأولئك الذين ينتمون إليه، ويحمل كلام الجريح ربايعة في طياته استنتاجاً يفيد بإن الحزب السياسي هو الذي قد يرعى الجرح، وليس المؤسسة الرسمية العامة التي يُفترض بأنها لكل الفلسطينيين على اختلاف انتمائهم الحزبي، وأن هناك أيضاً جريحاً قد يتلقى رعايةً، وآخر قد يُهمل تِبعا للانتماء الحزبي.

ما يمكن استنتاجه حول مسألة الخطاب الفلسطيني حول الجرحى ينقسم إلى ثلاثة أنماط، الأول: خطاب سياسي وطني يتذبذب ما بين رفع قيمة الجرح في مواجهة الاستعمار واستثماره كرأس مال سياسي/ وطني أو حجب قيمته في ظروف سياسية تميل إلى " الهدوء" في مواجهة القوة الاستعمارية، والنمط الثاني يتمثل في الخطاب السيكولوجي تجاه الجرحى، والذي كان في غالبه مبنياً على تمركز المعرفة الاستعمارية في علم النفس التقليدي وانتزاع الجرحى من سياقهم وتاريخهم الجمعي، أما النمط الثالث فقد بُني على خطاب " التنمية" الذي تبنته السلطة الفلسطينية في خضم الترويج لخطاب البيروقراطية المؤسساتية و" مشروع الدولة"، أي أن الجريح الفلسطيني أصبح مجرد حالة طبية وإدارية تستلزم توفير الظروف المعيشية والصحية فقط وبشروط وإجراءات تحمل صفة الإذلال للجرحى. إن هذه الأنماط المتباينة والمتداخلة في ذات الوقت، تصنع ظرفاً متناقضاً للجرح، إذ تبقى القيمة السياسية حاضرة، رغم تذبذبها أو خفوتها بشكل شبه كلي، في حين أن الواقع الصحي والمعيشي للجرحى يتناقض مع هذه القيمة السياسية في صعوبته. إضافة إلى ذلك، فقد أشرتُ في بداية هذا الفصل بأن الجرح الفلسطيني كان جرحاً مقاتلاً عندما كان الخطاب الوطني يندرج تحت مبادئ حركة التحرر، لكن تبعاً للمتغيرات السياسية والخطابية لدى منظمة التحرير الفلسطينية فإن الجرح الفلسطيني يراوح بين كونه جرحاً مقاوماً في عيون الجرحى، وجرحاً مُساوماً في نظر المؤسسة الرسمية الفلسطينية، أي أنه يساوم قيمته السياسية والوطنية مقابل التوسل للمؤسسة الرسمية في سبيل الحصول على الخدمات الصحية والمعيشية واحتياجات الحياة اليومية.

الخاتمة

في الخلاصة يمكننا تلخيص أبرز النتائج بطريقة إيرادها كل منها بشكل منفصل عن الأخرى، وترتيبياً حسب ما وردت في الفصول: إذ تفيد النتائج المستقاة من إفادات الجرحى بأن نظرتهم إلى أجسادهم تتعارض مع الأدبيات السيكولوجية حول " صورة الجسد" وفكرة الجسد الذي يشعر بالنقص نتيجة وجود تشوه أو فقدان أحد الأعضاء، وذلك يعود إلى أن الجريح يقولب جرحه الجسدي كمبنى خاص في إطار مبنى عام، وهو السياق الاستعماري الاستيطاني في فلسطين، بل يذهب أبعد من ذلك في توظيف جرحه كأداة تساعده على فهم هوية " العالم" المحيط به، وهي الهوية الوطنية الفلسطينية التي تُجترح من الجرح الذي يصبح مشهديةً عامة لا مجرد ندبة جسدية فردانية، وتمد الجريح بمشاعر الفخر والاعتزاز الوطنيين.

وفي خضم الحديث عن آليات التكيف مع الجرح، فقد أظهر الجرحى تمثلات متباينة، تربع على قمتها الوسط الاجتماعي من العائلة والأصدقاء و" المكان الاجتماعي" المتمثل في المخيم، إذ أُعتبرت هذه الأوساط كأداة " مُخمدة للصدمات"، وباعثة على التكيف مع الجرح، ويعود هذا إلى كون المجتمع الفلسطيني يُعتبر مجتمعاً جمعياً (Collective)، ويعيش هموماً مشتركة، فبالتالي تكون عملية حمل الجرح وإعانته بشكل جماعي. إضافة إلى ذلك فقد أظهر المشاركون في البحث قدرةً على التأقلم من خلال وظائفهم الإنتاجية، أي العمل والتطوع، فاعتبروا أنفسهم فاعلين اجتماعيين واقتصاديين، وأنهم لا يختلفون عن أي شخص آخر ليس لديه جرح أو إعاقة وقادر على العمل والإنتاج، فقد شهدَ العمل – كآلية تأقلم– تحوّلات

تتلاءم مع طبيعة الجرح، أي أن الجرحى – في بعض الحالات– قاموا بتغيير وظائف بما يتناسب مع قدراتهم الجسدية والحركية، وفي حالات أخرى من المشاركين في البحث، وخصوصاً أولئك الذين حققوا اكتفاءً مادياً، كان التطوع عاملاً مُساعداً على التكيف مع الجرح، إذ اعتبروا قدرتهم على تقديم وإعالة المحتاجين بمثابة رافعة لدورهم المجتمعي. ومن ضمن الآليات المتبعة للتكيف مع الجرح، فقد كانت المقارنة، كطريقة تحمل بُعدين: سيكولوجي، وجماعي، إذ كان الجرحى يخففون من ألم جرحهم من خلال مقارنته مع " جروح" أخرى أكثر صعوبة، فالجريح الذي كان يعاني من إعاقة جزئية اعتبر أن جرحه بسيط مقارنةً مع جرحى أخرين لديهم إعاقات أصعب، أو فقدوا أحد أعضائهم/ أطرافهم بشكل كلي، وفي حالات أخرى تمت المقارنة مع الذين فقدوا أرواحهم أو تعرضوا لقمع استعماري أعنف مثل هدم البيوت، وما يميز آلية المقارنة هذه بأنها تشكلتْ ضمن السياق الاستعماري، أي أنها تمت مع أشكال المعاناة الأخرى – استشهاد وهدم بيوت– الناتجة عن القمع الاستعماري.

وفي طيات تحليل الخطاب الفلسطيني حول الجرح، فقد ظهرت عدة ملامح وتقسيمات، إذ حاولتُ تبيان شكل الخطاب الثقافي[11] حول الجرح وتجلياته الأدبية خصوصاً في مرحلة خطاب التحرر الوطني، وذلك مرتبطاً مع الخطاب السياسي الذي كان رافعاً من شأن وقيمة

[11] يتحدث الباحث والاكأديمي الفلسطيني عبد الرحيم الشيخ عن تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني والذي كان متأثراً بالخطاب السياسي، ويعتمد الشيخ في تحليله لهذا التحوّل على مقولة الشاعر الفلسطيني محمود درويش في أواخر التسعينيات: " البطل ملّ من دوره"، ويحاجج الباحث بأنه " إذا كانت لحظة أوسلو 1993، ثم تعديل الميثاق الوطني في غزة، قد أجهضا واقع البطل العسكري في خيار الكفاح المسلح، فإن لحظة العام 2003 حاولت تغييب فكرته تماماً، ذلك بأن القراءة السائدة لانتفاضة الأقصى، بصفتها دقت المسمار الأخير في نعش الكفاح المسلح، لم تقتصر على (تفكيك البطل) العسكري، بل جاوزته إلى (تفكيك فكرة البطولة/ القضية) التي تشكّل البطل العسكري من أجلها، وهي فلسطين" (الشيخ، 2014، ص106).

الجرح في السياق الوطني، وفي إطار المواجهة مع الآلة الاستعمارية، إذ تميز – الخطاب السياسي تجاه الجرح– بالتذبذب ما بين صعود وهبوط، ففي المراحل التي كانت تشهد حدة في المواجهة مع البنية الاستعمارية كان الخطاب السياسي يوظف الجرح بشكل نشط ومكثف، أما في مراحل هبوط حدة المواجهة مع البنية الاستعمارية – مثل مرحلة ما بعد أوسلو ورفع شعار " بناء الدولة" و" عملية السلام"– فقد كان الاستدخال الخطابي للجرح يتضاءل، أو يُذكر بشكل هامشي، وانعكس هذا الخطاب السياسي على " مؤسسات الدولة" في مرحلة ما بعد أوسلو وتبني الخطاب " الدولي" الليبرالي، وما تبعه من مأسسة لكل ما هو فلسطيني، إذ خفتَ دور منظمة التحرير الفلسطينية متمثلة بمؤسسة رعاية أسر الشهداء والجرحى على حساب هيمنة وزارة الصحة، مما انعكس على الخطاب الصحي بشقيه البيولوجي والسيكولوجي، باعتبار الجريح مجرد حالة طبية فردية منتزعة من قيمتها الرمزية الوطنية، وتحويلهم إلى متسولين للرعاية الطبية والحقوق المعيشية، وكل هذا ضمن بنية خطاب مؤسساتي بيروقراطي ينظر إلى الجريح كرقم خاضع لإجراءات " سلطة المكتب" الذي يفرض عليه معاملات وفحوصات تثبت حاجته إلى حقه بالعلاج أو بالحصول على مستحق مالي ضئيل، وتأتي هذه البقرطة كناتج عن تحولات الخطاب الفلسطيني والاعتماد على المؤسسات الحكومية في تسيير أغلب القضايا، ما يعني انتزاع العديد من القيم الوطنية، وإدراجها – بإهمال أو صرامة– في الأوراق الحكومية كحالات إعالة اجتماعية فردية.

وفي طابع من الاستنتاج المركب للنتائج المذكورة أعلاه، فإن قيام الجرحى بتطوير مشاعر إيجابية تجاه الجسد، والميل إلى تعزيز الهوية الوطنية الفلسطينية من خلال مشاعر

الفخر والاعتزاز، مصحوبةً أيضاً بمشاعر الغضب والنقد تجاه الخطاب الرسمي والمؤسساتي الفلسطيني تجاه الجريح؛ تشكّل بنية مترابطة في الممارسات الذاتية لدى الجريح، أي أن مشاعر السخط تجاه الخطاب الرسمي المتذبذب أو المتخاذل ناجمة عن شعور الجريح بأنه يحمل معاني البطولة والفداء، وأن أي انتقاص بحقه كجريح يعني انتقاصاً من قيمته الوطنية وتضحيته. إذ تعمل مشاعر الفخر والسخط في قالب هوياتي، فيكون الفخر ابناً للهوية الوطنية، أما السخط تجاه الخطاب الرسمي فيكون ابناً لنقيض هذه الهوية. وكأن الجريح يفترض – ضمن سياق جرحه الجماعي– بأنه يتوجب على الخطاب الرسمي أن يكون فخوراً بهذا الجرح أيضاً، لكن عندما تنعكس الصورة، يشعر الجريح الفخور بذاته الوطنية بالسخط تجاه هذا الخطاب الرسمي الذي يمارس ضده الإهمال وانتزاعه من صبغته الوطنية والجماعية.

وفي هذا السياق، يمكنني أن أزعم بأن الجرحى – كذوات فاعلة– ينتجون خطاباً وطنياً مضاداً للخطاب الرسمي الفلسطيني المؤسساتي، ففي حين أن قوة الخطاب الثاني ترتكز على محددات مادية وبيروقراطية، فإن قوة الخطاب الأول مبنية على رأس مال رمزي يتمثل في القيم الوطنية والمشاعر الناجمة عن الجرح، إضافة إلى الاعتماد على خطاب وطني ماضوي – خطاب مرحلة التحرر– كان مُجلاً ورافعاً من قيمة الجرح. كما أن الممارسات التذكرية لدى الجرحى كانت مرتبطة بتركيبة جماعية، فعند سؤالي بعض الجرحى: كيف تتذكر جرحك/ إصابتك؟ كان يأتي الجواب: " كلما أتذكر إصابتي، أشعر بالفخر"، فإن هذا يحيلنا إلى أطروحة " الذاكرة بوصفها خطاباً" (العزة، 2018)، أي أن الذاكرة أيضاً تلعب

دوراً فاعلاً في الخطاب الوطني الذي يصنعه الجرحى في وجه الخطاب الرسمي الذي ينتج ممارسات تذكرية مبنية على حالة التذبذب في مواجهة القوة الاستعمارية.

إن الخطاب الذي ينتجه الجرحى يُبنى بشكل أساسي على مفهوم "الهوية"، ومتواشجاً مع مفهوم "الذات"، إذ يوضح ستيوارت هول ثلاثة بُنى لمفهوم الذات (هول، 2008)، الأول " الذات التنويرية" القائمة على مركزية فردانية، والثاني " الذات السوسيولوجية" التي تذهب إلى صيغة تفاعلية بين الذات والمجتمع، فهذه الذات تتشكل وتتبدل في حوار مستمر مع العوالم الثقافية الخارجية والهويات التي تقدمها، وبذلك فإن هذه الذات التي كانت تُعد تصوراً لهوية موحدة ومستقرة، فإنها الآن " مفتتة"، فهذه الذات لا تتألف من هوية فردية، وإنما من هويات عديدة وأحياناً متناقضة، مما يُنتج الشكل الثالث من الذات، وهي " الذات ما بعد الحداثية" التي تتسم بأنها غير ثابتة، ويصف هول الهوية ضمن هذه الذات بأنها تشبه " احتفالاً متنقلاً".

إن هذا " الاحتفال المتنقل" في الذات الجريحة يسهم في تشكيل هويتهم الوطنية، إذ يتفاعلون مع " هوية فلسطينية" تزحزحت عن الهوية الوطنية التي يتمسكون بها، ويستدعون رموزاً وطنية لجرحهم، في حين يحاولون استبعاد دلالات أخرى لذات الجرح، مثل الألم والفقدان. إن الذات الجريحة قادرة على التنقل بين أمكنة وأزمنة متباينة، تحمل جرحها في كل مكان، وتشعر بالحنين إلى زمن ما وتقصي زمناً آخر، تشعر بالفخر تارةً وبالغضب تارة أخرى. وتشعر بالفقدان تارةً، كما تشعر بالجرح كقيمة مضافة تارةً أخرى. فقد مرتْ الذات الجريحة بعدة أشكال وتغيرات تبعاً للحالة التفاعلية مع الظروف الموجودة " خارج" الذات

وباختلاف الفضاءات الزمانية والمكانية وخطاباتهما، إذ نرى " ذاتاً جريحة مقاتلة" في مرحلة خطاب التحرر الوطني، و" ذاتاً جريحة مقاوِمة" في مراحل لاحقة تحاول إعادة استدخال ذات الخطاب المفقود، كما أن هناك " ذاتاً جريحة متسولة" عائمة في فضاء الخطاب البيروقراطي والخدماتي للمؤسسة الرسمية الحالية. إن هذه التشكيلات من المواقف والمشاعر في نفس الذات قد توحي بنمط من الاضطراب الهوياتي أو الذاتي، لكن هذا التناقض يجعل من الذات شرطاً لتشكل الهوية لديهم، ففي حين تتكسر الهوية الوطنية، فإنهم يعملون على إعادة إنتاجها من جديد، ويقاومون نقيضها الراهن. كما يتفاعل الجرحى مع هويات خارجية، يصارعونها أو يُضطروا للتعامل معها أو يتكاملون معها، وتتسم هذه الهويات الخارجية إما بكونها مضادة وفي حالة صراع، أو أنها فردانية ومبنية على الحقوق الليبرالية والخطاب المؤسساتي، أو أنها اجتماعية– إنتاجية تكاملية.

إذا أتينا على بعض النقاط النقدية تجاه النتائج، ومن منظور سيكولوجي، يمكننا أن نطرح السؤال التالي: هل يمارس الجرحى آليات دفاعية نفسية تتجلى في إخفاء المعاناة الفردية في مقابل إظها مشاعر مثل الفخر والاعتزاز، ولماذا؟ إذا كانت الإجابة " نعم"، فإن هذا يعني بأن الجرحى حريصون على الظهور ضمن موقعيتهم الجماعية، أي أن الجرحى يطورون مشاعرهم تبعاً للسياق العام الذي يمرون فيه، ويحاولون قدر الإمكان نفي السياق الفردي الخاص، وبذلك – وبكلمات ستيوارت هول– فإنهم يقدمون ممارسات كل من " الذات السوسيولوجية" و" الذات ما بعد الحداثية" على ممارسات " الذات التنويرية" الفردية، ويقولبون ذواتهم في إطار الهوية الجماعية الفلسطينية. وقد يعود السبب الثاني إلى طبيعة منهجية

وأداة البحث، وهي المقابلة الوجاهية الواحدة، وليس المقابلات المتعددة لنفس الجريح التي قد تأخذ طابع الجلسات العلاجية النفسية، إن ما يميز هذه الأداة – المقابلة الشخصية الواحدة– أنها تستقرئ ما يريد الجريح إظهاره عن نفسه للعلن ولمحيطه المجتمعي، في حين أن الأداة الثانية – الجلسات المتعددة ذات الطابع العلاجي– ستقع في فخ النظريات السيكولوجية الفردانية، بحيث تتعامل مع الجريح كمنتفع وطالب للعلاج، وهذا ما يتعارض مع المنهجية الرئيسة في البحث وهي مبادئ علم النفس المجتمعي بما تتبناه من تمثلات جماعية وشمولية، والتفكير في السياق العام في نظرتها للفرد، وليس اعتباره " مريضاً نفسياً" بحاجة إلى تدخل فردي فقط.

وفي معالم نقدية أخرى، فإن السياق التاريخي و" الحدث الرزنامي" كان مغيباً إلى حد ما، فالجريح يرى ذاته في تنقل دائم بين أزمنة متعددة كونه يحمل جرحه معه أينما ووقتما حل، وقد ظهرت هذه الخاصية بشكل مقارن، عند مقارنة دور الأحزاب الفلسطينية في تعاملها مع الجرح بطريقتين مضاديتن وفي حدثين مختلفين، إذ احتوت إحدى المداخلات على مقارنة بين أدوار الأحزاب الفلسطينية بين الانتفاضتين، في الانتفاضة الأولى 1987 كان لها دور فاعل، وفي الانتفاضة الثانية 2000 وما بعدها شهد دورها تراجعا ملحوظاً، وهذا قد يعود إلى عامل تذبذب الخطاب الفلسطيني تجاه الجرح، وفي مداخلة أخرى – كانت ضمن سياق الانقسام الداخلي بين حزبيّ فتح وحماس– فقد اعتبر الجريح بأن من لديه انتماءً حزبياً سيحظى بالرعاية، في حين أن أي جريح " مستقل" سيفتقد هذه الرعاية، لا يزال هذا العامل بحاجة إلى فحص بشكل مكثف، رغم أن هناك استدلالات واضحة – في هذا البحث– حول

طبيعة التغيّر في الخطاب الحزبي تجاه الجرح، كون هذا الخطاب لا يتجزأ عن الخطاب الفلسطيني بشكله العام والرسمي.

ومن العناصر الأخرى التي يتحتم دراستها وهي عامل الجندر، فجميع المشاركين في البحث كانوا من الذكور باستثناء جريحة واحدة فقط، إن هذا العامل مهم في فهم مدى التغيّر حول فكرة " صورة الجسد"، كونها بدأت بحثياً وتنامت أكثر في مبنى جندري ونسوي، إضافة إلى طرح تساؤلات تتعلق بالمشاركة السياسية والوطنية لدى النساء في السياق الاستعماري وكيفية تعاملهن مع ذواتهن في إطار السياق العام. ومن العوامل الأخرى التي قد يتم تفحصها أيضاً؛ مكان السكن (مخيم، قرية، مدينة)، والطبقة الاجتماعية، والفئة العمرية.

لا أنكر أن بعض هذه العوامل قد ظهرت في البحث بشكل واضح، مثل مكان السكن وخصوصاً المخيم، فغالبية الجرحى كانوا من المخيمات الفلسطينية في الضفة الغربية لما يشكل المخيم من بيئة اجتماعية حاضنة لتشكلات المعاناة الفلسطينية من البيئة الاجتماعية، كما ظهر عامل الجندر بشكل خافت في مداخلة الجريحة المشاركة في البحث، لكن قد يعود السبب في عدم التركيز على بعض العوامل المذكورة إلى المنهجية المتبعة، أي عدم تحديد هذه العوامل بشكل مسبق، والابتعاد عن المنهجية الوضعية التي تعتمد وجود " عامل مؤثر" و " عامل متأثر"، أو " عامل مستقل" و" عامل تابع".

وبكلمات أخيرة، قد يكون هذا البحث لبنة أساسية يُبنى عليها في التوسع بدراسة الجرح الفلسطيني من خلال استدراج متغيرات أخرى، أو اتباع منهجيات مختلفة، لكن أعتقد بوجوب ملائمة المنهجية – على اختلاف المتغيرات– مع السياق الفلسطيني العام، إذ لا يمكن

استدخال أدوات فردانية إلى سياق عام، هكذا قد يصبح البحث كمن يمشي على عكازين ولا مشكلة لديه في قدميه؛ ليداري بهما فقدان بصره.

المراجع

الحامدي، محمد (2017). مقدمة في سوسيولوجيا الجسد : تقاطع الثقافات و تنازع الهويات. مجلة إضافات. العدد 40، أكتوبر/تشرين الأول. ص. 109-125.

الشيخ، عبد الرحيم (2014). تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني (2). مجلة الدراسات الفلسطينية. العدد 97: ص 100-118.

العزة، علاء (2018). الذاكرة بوصفها خطاباً ورؤية مستقبلية: ممارسات تخليد انتفاضة عام 1987. إضافات، العددان 43-44. ص: (63-80).

القاضي، وفاء (2009). قلق المستقبل وعلاقته بصورة الجسم ومفهوم الذات لدى حالات البتر بعد الحرب على غزة. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية. غزة، فلسطين.

المالكي، مجدي، وشلبي، ياسر، ولدادوة، حسن (2004). المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الأقصى. (مواطن) المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية. الطبعة الأولى. فلسطين.

المسيري، عبد الوهاب (2002). الجماعات الوظيفية اليهودية، نموذج تفسيري جديد. الطبعة الثانية، سبتمبر/أيلول. دار الشروق. القاهرة.

أبو دحو، رلى (2010). مخيم الأمعري: لا تنازع بين الرغبات المتناقضة: الاستقرار والعودة. في كتاب " أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة: ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال". مؤسسة الدراسات الفلسطينية. الطبعة الأولى. بيروت.

أبو ستة، غسان، ونوفل، ميشال (2020). سردية الجرح الفلسطيني: تحليل السياسة الحيوية الإسرائيلية. رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، كانون الثاني/يناير. لبنان: بيروت.

أبو صبح، أماني (2011). دور الهوية الجماعية الفلسطينية في تحقيق التوافق النفسي للأفراد عقب الصدمة الناجمة عن التعرض للعدوان العسكري. رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت، فلسطين. 12/أيار.

أرنولد، دافيد (2014). الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية. ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي. المركز القومي للترجمة، القاهرة.

أرندت، حنة (1992). في العنف. دار الساقي. ترجمة: إبراهيم العريس. بيروت، لبنان.

إميل، سيوران (2010). تاريخ ويوتوبيا. ترجمة: آدم فتحي. منشورات الجمل.

بارت، رولان (1989). الجسد أيضاً وأيضاً. ترجمة: أنطوان أبو زيد. مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي. العدد:7، ص 143–149.

بتلر، جوديث (2018). الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية. ترجمة: ثائر ديب. مجلة عُمران، العدد25. صيف 2018.

بغورة، الزواوي (2000). مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو. المجلس الأعلى للثقافة. مصر.

بيتيت، جولي (2002). الجندر الذكري وطقوس المقاومة في الانتفاضة الأولى: السياسات الثقافية للعنف. في غصوب، مي، وسنكليرويب، إيما: الرجولة المتخيلة الهوية الذكرية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث، (ص: 123–147). دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت.

تراكي، ليزا (2008). مقدمة كتاب " الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء"، تحرير: ليزا تراكي. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. الطبعة الأولى، بيروت.

جحشان، جبريل، ويحيى، حسين (2013). العمل التطوعي الفلسطيني: ذاكرة وطن تأبى النسيان. ترجمة: صابرين نصار. هيئة العمل التطوعي الفلسطيني ومؤسسة روزا لوكسبورغ. فلسطين: رام الله.

جونسون، بني (1997). الدعم الاجتماعي: النوع الاجتماعي والسياسة الاجتماعية في فلسطين. في مؤلَف بعنوان: المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن. برنامج دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، فلسطين.

جونسون، بني (2008). العيش سويّة في شظايا مجتمع: ديناميكيّات القرابة والمكان والأمة. في كتاب " الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء"، تحرير: ليزا تراكي. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. الطبعة الأولى، ص 81- 138. بيروت.

جونسون، بني، وأبو نحلة، لميس (2010). مجتمع وتناقضاته: لمحة عن مخيم الأمعري. في كتاب " أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة: ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. الطبعة الأولى. بيروت.

حمدان، جمال (1983). إستراتيجية الاستعمار والتحرير. الطبعة الأولى. دار الشروق.

رشيد، فايز (2020). الجرح الفلسطيني النازف ولاهوت التحرير الفلسطيني. صحيفة القدس العربي. تاريخ النشر: 15 – يوليو – 2020.

رفيدي، وسام (2015). العائلة الفلسطينية- نقد النمذجة المنهجية. الحوار المتمدن: العدد 4744، نُشر بتاريخ: 10\3\2015.

سارتر، جان بول (1984). ما الأدب؟. ترجمة: محمد غنيمي هلال. دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

سعيد، إدوارد (1997). الثقافة والإمبريالية. ترجمة: كمال أبو ديب. دار الآداب، الطبعة الأولى. بيروت.

سلمي، أميرة (2010). المنظمات الحكومية، أداة للتنمية؟ مراجعة مفاهيمية. مركز بيسان للبحوث والإنماء، في كتاب " وهم التنمية": ص 115-174. رام الله.

شلنج، كرس (2009). الجسد والنظرية الاجتماعية. ترجمة: منى البحر ونجيب الحصادي. دار العين للنشر.

صايغ، روز ماري (2014). استبعاد النكبة الفلسطينية من دراسات " نوع الصدمة". مجلة الدراسات الفلسطينية. صيف 2014، ص 44- 56.

صايغ، فايز(1965). الاستعمار الصهيوني في فلسطين. مركز البحوث بمنظمة التحرير الفلسطينية. مطبوعات أفريقية آسيوية (22). القاهرة.

صبيح، صبيح (2011). مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب والتصوير. مركز بيسان للبحوث والإنماء. رام الله.

صبيح، صبيح (2012). المنظمات غير الحكومية الفلسطينية: تهجين المشروع الوطني مقابل التمويل الدولي. مركز بديل. مجلة حق العودة، العدد (51). كانون الأول. ص 14-15.

عمر، عبد الجواد (2018). أطفال العكّوب: الصداقة والروابط الاجتماعية في الهبّة الشعبيّة. موقع باب الواد. نُشر بتاريخ: 3\6\2018.

غانم، هنيدة (2012). السياسة الحيوية للاستعمار الاستيطاني: إنتاج المقدسيين كمارقين. المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد 47: ص 94- 108. 4/ نوفمبر.

غرامشي، أنطونيو (1994). كراسات السجن. ترجمة: عادل غنيم. دار المستقبل العربي.

فانون، فرانز (2015). معذبو الأرض. ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي. الطبعة الثانية. مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة.

فوكو، ميشيل (1990). المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن. مركز الإنماء القومي، ترجمة: علي مقلد. بيروت، لبنان.

فوكو، ميشيل (2003). يجب الدفاع عن المجتمع. دار الطليعة للطباعة والنشر، ترجمة: الزواوي بغورة. بيروت، لبنان. تشرين الأول/ أكتوبر.

فوكو، ميشيل (2018). مولد السياسة الحيوية: دروس ألقيت في الكوليج دوفرانس (1978-1979). ترجمة الزواوي بغورة. الطبعة الأولى. منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر: الدوحة.

فوكو، ميشيل (2018). ولادة الطب السريري. ترجمة: إياس حسن. الطبعة الأولى. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

فوكو، ميشيل (2008). جينالوجيا المعرفة. ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر. المغرب.

فيبر، ماكس (2011). مفاهيم أساسية في علم الاجتماع. ترجمة: صلاح هلال. المركز القومي للترجمة. الطبعة الأولى.

كتّاب، أيلين (2008). الوجه الآخر لعمل المرأة: التكيف والأزمة وبقاء العائلة. في كتاب " الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء"، تحرير: ليزا تراكي. مؤسسة الدراسات الفلسطينية. الطبعة الأولى، ص 275–326. بيروت.

كناعنة، شريف (2011). دراسات في الثقافة والتراث والهوية. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، رام الله، فلسطين.

كيفوركيان، نادرة شلهوب، وناشف، سهاد ظاهر (2015). الرغبات الجنسية في آلة الاستعمار الإسرائيلية الاستيطانية. مجلة الدراسات الفلسطينية (104): ص 131–147. خريف 2015.

لو بروتون، دافيد (1997). أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية. بيروت.

لو بروتون، دافيد (1997). أنثروبولوجيا الجسد والحداثة. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية. بيروت.

ماركس، كارل، وإنجلز، فريدريك (1966). الأيديولوجية الألمانية. ترجمة: جورج طرابيشي. دار دمشق للطباعة والنشر. الطبعة الثانية.

مرلوبونتي، موريس (1998). ظواهرية الإدراك. ترجمة: فؤاد شاهين. معهد الإنماء العربي.

ميمي، ألبير (1980). صورة المستعمر والمستعمَر. ترجمة: جيروم شاهين. الطبعة الأولى. دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت.

ميتشل، تيموثي (2013). استعمار مصر. ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان. مركز مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر.

ناشف، سهاد ظاهر (2019). إمّا مُقاوماً وإمّا مقتولاً: الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى كنقطة تحوّل في إعادة صياغة وكالة جسد وروح الفلسطيني/ة. مجلة إضافات، العدد 46: (75–94).

نصر، محمد، وهلال، جميل (2007). قياس رأس المال الاجتماعي في الأراضي الفلسطينية. معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس). فلسطين.

نيغري، أنطونيو، وهاردت، مايكل (2015). البيو سلطة في مجتمع المراقبة. ترجمة: نور الدين علوش. مجلة إضافات. العدد 31–32، ص. 222–230، صيف وخريف 2015، لبنان.

هس– بيبر، شارلين، وليفي، باتريشيا (2011). البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية. ترجمة: هناء الجوهري. المركز القومي للترجمة، القاهرة.

هول، ستيوارت (2008). حول الهوية الثقافية. ترجمة: بول طبر. إضافات. العدد الثاني. ربيع 2008.

Alloula, Malek (1986). The colonial Harem. Translated by: Myrna Godzich and Wlad Godzich. Theory and History of Literature, Volume 21. University of Minnesota Press. London.

Berger, E, & Jabr, S. (2020). Silencing Palestine: Limitations on free speech within mental health organizations. Int J Appl Psychoanal Studies. Vol 17, issue 2, P 193-207.

Bourdieu, Pierre. (1986). “The Forms of Capital.” In The Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. ed. J.G. Richardson, New York: Greenwood Press, 241-258 .

Bourdieu, Pierre (1989). Social Space and Symbolic Power. American Sociological Association. Sociological Theory, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1989), pp. 14-25.

Burrowes, Nina. (2013). Body image – a rapid evidence assessment of the literature. A project on behalf of the Government Equalities Office.

Breitkopf, C, Littleton, H, & Berenson, A. (2007). Body Image: A Study in a Tri-Ethnic Sample of Low Income Women. Sex Roles, 56(5/6), 373-380.

Casey, K. (2008). Defining Political Capital : A Reconsideration of Bourdieu ’ s Interconvertibility Theory.

Festinger, L. (1954). A Theory of Social Comparison Processes. Human Relations, 7(2), 117–140.

Firestone, Shulamith. (1970). The dialectic of sex: the case for feminist revolution. New York: Morrow.

Fryer, D & Laing, A (2008). Community psychologies: What are they? What could they be? Why does it matter: A critical community psychology approach. The Australian Psychologist, 20(2)7-15.

Giacaman, R. (2018). Reframing public health in wartime: From the biomedical model to the “wounds inside.”. Journal of Palestine Studies, 47(2), P 9-27.

Giacaman, R. & Amro, Z. (2012). Dignity and its components in Palestinian adolescents and young people: a pilot study. The Lancet. Volume 380, Special Issue 1, S36.

Grabe, S., Ward, L., & Hyde, J. (2008). The role of the media in body image concerns among women: a meta-analysis of experimental and correlational studies. Psychological Bulletin, 134(3), 460-476.

Harrold, David. (2020). From sumud to intifada: Supporting non-violent action to enhance mental health. Int J Appl Psychoanal Studies, Volume17, Issue2, P 165-182.

Jasbir K. Puar (2017). The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability. Duke University Press Books.

Kierkegaard, Soren. (2011). Kierkegaard's Journals and Notebooks, Volume 4: Journals NB-NB5. Edited by: Niels Jørgen Cappelørn , Alastair Hannay, David Kangas , Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel Rasmussen, Vanessa Rumble, K. Brian Söderquist. Princeton University Press.

Makkawi, I. (2009). Towards and emerging paradigm of critical community psychology in Palestine. The Journal of Critical Psychology, Counseling and psychotherapy; 75-86.

Marsella, A. J. (2015). Trends, Changes, Challenges in North American (Eurocentric) Psychology: Rethinking Assumptions, Practices, and Organization in Socio-Political Contexts. Journal for Social Action in Counseling and Psychology, Volume 7, Number 1, P 143-152.

Martin-Baro, I. (1994). Writings for a liberation psychology. Cambridge: Harvard University Press.

Mbembe, Achille (2003). «Necropolitics». Duke University Press. Public Culture: vol. 15, no. 1, pp. 11-40.

Mcmillan, D., & Chavis, D. (1986). Sense of community: a definition and theory. journal of community psychology, vol14, p 6-23.

Meari, Lena (2014). «Sumud: A Palestinian Philosophy of confrontation in Colonial Prisons.» South Atlantic Quarterly: vol. 113, no. 3, pp. 547-578.

Meari, L. (2015). Reconsidering Trauma: towards A Palestinian Community Psychology. Journal of community psychology, Vol. 43, No. 1, 76–86.

Oppenheimer, Rachel. (2014). “Inhuman Conditions Prevailing”: The Significance of the Dirty Protest in the Irish Republican Prison War, 1978–81. Irish-American Cultural Institute. Éire-Ireland, Volume 49, Issues 1 & 2, pp. 142-163.

Otman, Abeer. (2020). Handcuffed protectors? Palestinian fatherhood-protection unlocking its chains. Int J Appl Psychoanal Studies, vol 17, Issue 2, P 146-164.

Penlington, C. Urbanek, M. & Barker, S. (2019). Psychological Theories of Pain. Primary dental journal. Volume 7: p24-29.

Shilling, Chris. (2007). Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas. The Sociological Review Journal. Volume 55, p (1-18).

S. Thibierge & C. Morin. (2006). The Self and the Subject: A Psychoanalytic Lacanian Perspective. Journal of Mind and Behavior. Volume 27(3): p301-318. ResearchGate.

Sheehi, S. & Sheehi, L. (2020). The settlers' town is a strongly built town: Fanon in Palestine. Int J Appl Psychoanal Studies. Vol 17, issue 2, P 183–192.

Summerfield, D. (2001). The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category. British Medical Journal, 322(7278), 95–98.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). "The social identity theory of intergroup behavior". In S. Worchel & W. G. Austin (eds.). Psychology of Intergroup Relations. Chicago, IL: Nelson-Hall. pp. 7–24.

Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Wolfe, Patrick (2006). “Settler Colonialism and the Elimination of the Native”. Journal of Genocide Research, vol. 8, issue 4, pp. 387-409.