

الإبادة الجماعيّة: مقاربة نسويّة فلسطينيّة



الإبادة الجماعية: مقارنة نسوية فلسطينية
Genocide: A Palestinian Feminist Perspective

تحرير: Edited by:

أميرة سلمي Amira Silmi

همّت زعبي Himmat Zoubi

لينة ميعاري Lena Meari

عرين هوّاري Areen Hawari

رامي سلامة Rami Salameh

لوحة الغلاف: "طائر اللعنة" للفنانة تهاني عبد الكريم سكيك، فنانة تشكيلية من غزة، أقامت ثمانية معارض فردية وشاركت في عشرات المعارض المحلية والدولية.

التدقيق اللغوي: حنا نور الحاج

تصميم الصفحات الداخلية: سوسن وادي

مسؤول النشر والإنتاج: علي موسى

ISBN:978 -965-7308-35-6

كل الحقوق محفوظة 2026

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية

شارع همجينيم (الملك جورج) 90، حيفا

هاتف: 04-8552035، فاكس: 04-8525973

www.mada-research.org

mada@mada-research.org

معهد دراسات المرأة – جامعة بيرزيت

صندوق بريد 14، بيرزيت، الضفة الغربية، فلسطين

هاتف: +972-2-298-2013

<https://iws.birzeit.edu/home/index/ar>

WOMEN-INST@birzeit.edu

المحتويات

4	المقدمة: نحو مقاربة نسوية للإبادة أميرة سلمي
12	الباب الأول: دراسات
14	إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماريّ: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرات من مخيّمات شمال الضفّة لميس فرّاج وأشرف أبو عرام
32	"إبادة من جميع النواحي" - قراءة في الأمومة والأبوة في ظل الإبادة الإسرائيلية على قطاع غزة جوانا جبارة
77	المحو بوصفه خطابًا: النساء الفلسطينيات بين إبادة الواقع وإبادة التمثيل إيمان بديوي
100	الباب الثاني: مقالات تحليلية
102	ذاكرة تتشكّل: التفكير في مساهمة النساء في بناء ذاكرة جمعيّة حول لحظة الإبادة الجماعيّة في غزّة بسنت الغنيمي
118	في حضرة الإبادة، هل الكتابة مقاومة أم طوق نجاة لغواية الحياة؟ هداية صالح شمعون
158	جندرة الإبادة: سياسات الأرحام والعنف الإنجابي في السياق الفلسطيني سفانة أبو صافية
175	الباب الثالث: مقالة رأي
177	أجساد النساء مرآة للحرب: بين المحو والمقاومة مريم محمد الخطيب

المقدّمة:

نحو مقاربة نسويّة للإبادة

أميرة سلّمي

أميرة سلّمي- أستاذة مساعدة في معهد دراسات المرأة- جامعة بيزيت، حصلت على شهادة الدكتوراة في الخطابة من جامعة بيركلي وشهادة الماجستير في النوع الاجتماعي والتنمية من جامعة بيزيت. تركز اهتماماتها البحثية على الأدب المناهض للاستعمار، النظرية النسوية والكتابة النسائية.

كيف نقارب الإبادة نسويًا؟ السؤال يفرض من البداية تعريفه الخاصّ لما سيكون نسويًا؛ فما دمنا بدأنا بصيغة تسمّي ما يقوم به الاستعمار الصهيونيّ في قطاع غزّة باعتباره إبادة، فإنّنا نكون قد بدأنا بالسؤال عن موقف نسويّ من قتل وتدمير الحياة، ماضيها، حاضرها ومستقبلها، المحمولة في لفظة الإبادة. وبما أنّ السؤال هو عن الموقف من القتل الاستعماريّ، فإنّه كذلك سؤال عن نسويّة قادرة على أن تقف في مواجهة هذا القتل، أن تسمّيه، تعريّه، وتكتب ضده، وبالتالي سيكون تعريفها بحدّ ذاته متضمّنًا في موقفها هذا. لسنا هنا بصدد مقاربة نسويّة تقوم على معيارية ذكورية رأسمالية واستعمارية، عاجزة عن أن تعرّف نفسها إلّا ضمن فئات جامدة وثابتة تعيد إنتاج الأيديولوجيا نفسها التي وخلال السنوات الثلاث الماضية أعادت الكشف عن تواطؤها مع آلة القتل الاستعماريّ، بالأساس من خلال الإقصاء والاستثناء اللذين بقيا مكونيّين

أساسيّين في الفكر الليبراليّ والحدائيّ في تقابليّاته، التي أتاحت أن يكون بعض الناس في فئة "الإنسان" مالك الحقوق: حقّ الحياة، والحرّيّة والملكيّة، والآخر غير المذكور، المطمور ضمنياً تحت قائمة من يتمتّعون بالحقوق، المرأة، المستعمر/ة، الأسود/ السوداء، من كان يلزم أن يكونوا بالضرورة مفتقرين إلى عناصر أساسيّة ممّا يصنع "الإنسان" في الأيديولوجيا الرأسماليّة الاستعماريّة، فيكونوا قابلين لسلب كلّ الحقوق السابقة، لأنّهم بجوهرهم كنساء، كسود، كمستعمرين، غير مؤهلّين أصلاً لامتلاكها. هذا ما قام عليه فكر الحضارة التي بإعلانها عن هؤلاء اللاتي هنّ أقرب إلى الطبيعة أو هؤلاء الذين هم أقرب إلى الحيوانات، أو هم حيوانات بشريّة، لا يصبحون فقط قابلين للإبادة فحسب بل يصبحون من الواجب إبادتهم، بينما يمكن للحضارة أن تحتفظ بإعلانها لذاتها كحضارة.

مقاربتنا النسويّة بالتالي تتجاوز حدود الفئة الهويّاتيّة للذات أو آخرها، باعتبارها تشكيلاً أيديولوجياً استعماريّاً ورأسماليّاً، إذ لسنا بصدد الحديث عن مرأة أو نساء، سواء أكان ذلك بافتراض وجود هويّة بيولوجيّة جامعة، أم بافتراض وجود "اضطهاد أبويّ" موحد. فجزء من مقاربتنا النسويّة الفلسطيّنيّة يكمن في فتح إمكانيّات الخروج من الهيمنة المعرفيّة الغربيّة، بفئاتها الجاهزة، والتي لم تحدّد موقع المرأة كآخر للرجل فحسب، بل حدّدت لها أيضاً الطريق المقبول لأيّ مطالبات أو تطلّعات، وذلك بمعياريّة الرجل البرجوازيّ الأبيض. وإذا كانت نسويّات مثل النسويّة الليبراليّة (التي تجاوزت الحدود الجغرافيّة للغرب) قد خضعت لهذا الإطار المعرفيّ والسياسيّ في رؤيتها لقضايا ونضالات النساء، بما عني اختزال اختلافاتها، وإعادة إنتاج لبني القمع الاستعماريّة الرأسماليّة والذكوريّة التي أنتجت اضطهادها في المقام الأوّل، وحولتها في الوقت نفسه إلى ممارسة لهذا الاضطهاد على آخرين/ أخريات خلقتها فئاتها وتصنيفاتها المعرفيّة، فإنّنا في مقاربتنا هذه سنحاول أن نلتزم بمقاربة نسويّة تنطلق بالأساس من موقف رافض للقهر بأشكاله كافّة، وذلك بتجاوز الفئات المحدّدة مسبقاً للإنسان أو المرأة أو النساء والتي ترسم الحدود لمن تستحقّ أن تُعتبر إنسانةً أو ذاتاً حاملّةً للحقوق، كما تتجاوز أيّ طريق محدّد مسبقاً للنضال والمقاومة.

إذاً، ما معنى أن نقارب الإبادة مقاربة نسويّة؟ ربّما تعني أنّنا سنبدأ من موقف هو بالضرورة مناهض للإمبرياليّة، وفي الوقت نفسه هو موقف متجاوز لأيّ معياريّة ذكوريّة أسستها الحضارة الإمبرياليّة. سنقول إنّ مقاربتنا النسويّة لن تقوم على إحصاءات تقابليّة تقارن بين أعداد الشهيّدات من النساء وأعداد الشهيّدات من الرجال، أو بين أعداد الأسرى من الرجال وأعداد الأسيرات من النساء، لتثبت أنّ النساء ما زلن هنّ صاحبات الموقع غير الامتيازيّ للضحّيّة. ولن تعمل مقاربتنا على عزل النساء. لن نزعهنّ من أحضان أسرهنّ، ولن

نقتلعهنّ من أرضهنّ. لن نجرّدهنّ من جماعاتهنّ، ليصبحن صالحات لفئة قابلة لتضامن نسويّ ما زال يجثو أمام طغيان المذكر الاستعماريّ والرأسماليّ. لن نضعهنّ في موقع الضحيّة الصامتة، ولا البطلة القويّة، بل سنفتح شقوقاً ونوافذ، وقد نتمكّن من فتح أبواب حيث يكون للنساء في فلسطين (وربّما من خلالهنّ ومعهنّ) لأخريات عشن ويعشن ما عاشته نساء قطاع غزّة وفلسطين) مكانٌ حيث أصواتهنّ تصبح مسموعة، وحيث حياتهنّ تكون مرئيّة دون نظّارات الرجل الأبيض، معارفه وقوانينه، ومصالحه التي حتمت ضرورة الإبادة.

إذاً، لن تكون مقاربتنا للفلسطينيّة الضحيّة. لن تكون كتابتنا استجداء لتعاطف أو لتطبيق قوانين الإنسان أو حقوق الرجل على المرأة الفلسطينيّة. سنصرّ على فلسطينيّة الفلسطينيّة، على أن نبقى لها زوجها، وأبناءها وبناتها، والدها وأُمّها، حارتها وجيرانها. سنُبقى لها حبّها لهم وحبّهم لها، وسنُبقى لها صراعاتها ومعاركها معهم. سنُبقى لها حياتها كفلسطينيّة في فلسطين.

المقاربة النسويّة في هذا الكتاب هي مقاربة تتمسّك بالحياة. صحيح أنّنا لا نتمسّك بصورة بيولوجيّة عن المرأة-الأمّ، حيث تأخذ الأمومة هنا معناها الأوسع المتعلّق بالحفاظ على الحياة ورعايتها، ولكننا نتمسّك بالمرأة-الأمّ كمضادّ، كمصدر رؤية ومعرفة بديلة لتلك الذكوريّة الرأسماليّة والاستعماريّة والتي لا حاجة اليوم إلى التأكيد أنّها شملت -وما زالت تشمل- الكثير من النساء الإناث والأمّهات بيولوجيّاً، الساعيات إلى كينونة الذكّر الاستعماريّ.

المرأة-الأمّ تملك من طاقة الحبّ كما تملك من طاقة الحزن. تتعب وتضعف، تقاتل، تنتصر وتُهزّم وتُعاود القتال لأنّ كينونتها بالأساس تقوم على إعطاء الحياة ورعايتها. لا تستسلم المرأة-الأمّ. جيّلتها كثيرة واستراتيجياتها كثيرة، ومع كلّ إصابة لرحمها، مع كلّ إصابة للحياة التي خرجت أو كانت ستخرج من رحمها، تجد لنفسها رحمًا أخرى تخرج منها الحياة، وحياة أخرى ترعاها، حيث لا خيار آخر أمامها للاستمرار في مواجهة قاتلي الحياة.

مقاربتنا النسويّة مناهضة لآلة القتل الاستعماريّ، وهي بهذا مناهضة لما يُنتجها ويعيد إنتاجها من فكر ومعرفة وكتابة. هي مقاربة تتوجّه لكلمات النساء باعتبارها كلمات تبتّ الحياة، تستعيدنها وتعيد إنتاجها. هي كلمات عن الضعف، والحزن، والألم، والجوع، والفقدان والأسر. هي كلمات عن الاقتلاع والتهجير، عن المقاومة والصمود، عن لحظات انكسار ولحظات قوّة، عن العيش في خضمّ الموت. لا تجمّد كلمات النساء الحياة في لحظة الإبادة، بل تخترقها، تسترجع الحياة وتنبّتها. كلّ كلمة هي اختراق لصمت الموت المفروض عليها،

هي إعادة بناء لعلاقات تشتّتت وبيت هُدم، استرجاع لحيوات قُتلت. وعندما يكون الموت والدمار هو الحاضر، فإنّ المرأة-الأمّ هي التي تنجب الحياة وهي تصرخ أماً. أن نقارب الإبادة نسويّاً هو، إذًا، أن نقول "لا" في وجه الموت. ليست الكلمات هنا إعلاناً للموت، ولا انهزاماً أمامه، بل مقاومة أنثويّة أخرى تؤكّد على الحياة التي لا يكون الموت نهايتها إلّا لتبدأ حياة جديدة. وإذا كانت الحكاية تأجيلًا للموت أو هروبًا منه في عالم الحضارة الرأسماليّة، فإنّها عندما تقف أمام الموت وجهًا لوجه، وتحكي حكايته، فإنّ المرأة-الأمّ، المرأة-الصوت/الكلمة تعلن حياتها وتؤكّد وجودها كامرأة فلسطينيّة في مواجهة آلة القتل الصهيونيّة، حتّى وهي تحكي الحزن والشعور بالعجز أمام الموت.

هذه مقارنة نسويّة، تبحث عن الحياة في كلمات النساء. ليس لدينا امرأة نموذجيّة ولا صوت أو رقم أنثويّ معياريّ نسعى إلى تثبيته في صورة منزوعة الحياة ومرسومة مسبقًا. تأخذ المقالات التي يتضمّننها الكتاب أشكالًا متعدّدة، فمنها ما هي مقالة تحليليّة، ومنها ما هي مقالات تستند إلى دراسات أكاديميّة، ومنها ما هي مقالة رأي أو تأمل. وتحمل المقالات في هذا الكتاب أصواتًا متعدّدة، وقصصًا مختلفة عن النساء الفلسطينيات في مواجهة الإبادة، عن الكتابة، عن الأمومة، عن النزوح والتهجير، عن المنفى والحنين والغربة، عن خذلان "المواثيق الإنسانية"، وعن تواطؤات النسويّة وإمكانيّات انتصارها. تظهر النساء الفلسطينيات في النصوص المتضمّنة في هذا الكتاب بمواقع مختلفة، وبمواجهات مختلفة لمشروع المحو والاقْتلاع الصهيونيّ. هذا التعدّد والاختلاف يؤكّد على مقارنة نسويّة ترى في الاختلاف والتعدّد أساسًا لتضامن نسويّ يتجاوز الأسس المعرفيّة والسياسيّة التي تقصي بالمماثلة والتوحيد، وفي الوقت نفسه تؤكّد على فكرة الشعور معًا والوقوف معًا، وهي فكرة يحاول هذا الكتاب أن يكون (بمقالاته المختلفة في أصواتها لكنّ المشتركة في مقارنة نسويّة تفترض الاختلاف والتعدّد بدل التماثل) أحد تجسيدات الممكّنة.

في قسم الدراسات، تُبيّن دراسة لميس فراج وأشرف أبو عرّام الكيفيّة التي يعمل بها الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ على تفكيك البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ضمن حرب الإبادة، وسياسته الرامية إلى اقتلاع الحياة الفلسطينيّة، وتتطرّق الدراسة إلى تقاطع بني القمع الاستعماريّة مع العنف المحليّ الناتج عن حالة التبعية الاقتصاديّة وهشاشة منظومات الحماية، التي حمّلت النساء أعباءً ومسؤوليّات مضاعفة، موسّعة مسؤوليّاتهنّ وأدوارهنّ في إعادة إنتاج الحياة الفلسطينيّة، في الوقت نفسه الذي تُستهدف فيه الفضاءات التي يمكن للنساء فيها أن يقيمّن بهذه المسؤوليّات والأعباء المضاعفة، كما في مخيمات شمال الضفّة الغربيّة التي تعرّض سكّانها للاجئين لعمليات تهجير واقتلاع جديدة. وتبيّن الدراسة كيف تستمرّ النساء في إنتاج أنماط

من المقاومة اليومية التي تقوم على مبادئ الرعاية الجماعية، في مقاومة للتشتيت وتفكيك بني التضامن الجماعي الفلسطيني، بالرغم من القيود والتضييق الاستعماري التي طالت فضاءات العمل الجماعي وإمكانيات الحصول على الموارد، ومصادر للدخل، والتي تتقاطع مع القيود الأبوية المحلية وتعيد تشكيلها. تكشف الدراسة عن معانٍ أوسع وأكثر تعددًا لمقاومة الإبادة، من خلال القدرة على إعادة إنتاج الحياة بأبسط الوسائل المتاحة. وبينما تؤكد المقالة على فاعلية النساء الفلسطينيات في مواجهة التدمير الاقتصادي والاجتماعي للحياة الفلسطينية في مخيمات شمال الضفة الغربية، تشير في الوقت نفسه إلى العنف المتضمن في نقل عبء هذا التدمير وتكلفته إلى النساء اللاتي لم يعد لديهن مجال منزلي من خلاله يمكن حمل هذه الأعباء.

في دراسة جوانا جبارة التي حملت عنوان ("إبادة من جميع النواحي" - قراءة في الأمومة والأبوة في ظلّ الإبادة الإسرائيلية على قطاع غزة)، تبحث في الكيفية التي يعاد بها تشكيل معاني ومضامين وممارسات الأبوة والأمومة في ظلّ حرب إبادة شاملة لا تكتفي بتدمير الأجساد والأماكن، بل تمتد لتشمل البنى الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، في سعيها إلى تقويض أسس الوجود الجماعي الفلسطيني في قطاع غزة.

تُبَيّن جبارة في دراستها كيف تصبح متطلّبات النجاة اليومية، في أسسها الأكثر بيولوجية، الأساس الذي منه تجري إعادة تعريف وتوزيع أدوار الأبوة والأمومة، بحيث تختلط في ما بينها فلا تعود الرعاية والعاطفة مقتصرة على النساء، ولا تعود الإعالة والحماية مقتصرة على الرجال، ولكنها أيضًا تشير إلى شعور بالفشل والعجز، حيث تتحوّل أبسط مهمّات الأبوة والأمومة إلى أعباء ثقيلة وأحيانًا مستحيلة في ظروف الإبادة. تحوّل الأبوة والأمومة -كما تُبَيّن جبارة بالتالي- لا تشير إلى تحوّل إلى شكل أكثر تقدّمية من تنظيم العلاقات الأسرية، بقدر ما تعكس فرض الضرورة التي أوجدتها حالة الإبادة، وبالتالي لم توسّع مفاهيم وممارسات الأبوة والأمومة، بقدر ما ضيّقتها، في الوقت نفسه الذي جعلتها فيه عبئًا كبيرًا سواء أقام به الآباء أو الأمّهات.

وفي دراسة لإيمان بديوي عن المحو الخطائي، تُقدّم تفكيكًا نقديًا للخطاب النسوي المتواطئ مع الإبادة، وتُبيّن كيف يعمل هذا التواطؤ من خلال تجريد النساء الفلسطينيات من فلسطينيتهنّ مختزلًا إياهنّ بصفتهم الجنسية البيولوجية أحيانًا، وفي أحيان أخرى محوّلًا إياهنّ إلى ذوات فردية مجردة من الهوية والأرض والجماعة الفلسطينية، ليصبحن مؤهلات لأن تنطبق عليهنّ شروط الإدماج في خطاب نسوي عالمي (لبرالي) أو خطاب قانوني دولي (لبرالي كذلك)، وهو ما يعيد إنتاج قمعهنّ وإقصائهنّ كفلسطينيات، مضيّقًا إلى المحو المادي الذي تمارسه الآلة العسكرية الصهيونية محوًا رمزيًا ومعرفيًا. في المقابل، تُقدّم بديوي نماذج من

الخطاب النسوي المحلي الذي يرفض نزع الفلسطينيّة عنهنّ، كما يرفض نزعهنّ من سياقهنّ التاريخي الفلسطينيّ، بالتركيز على تسمية قوّة القتل الاستعماريّة الصهيونيّة التي تستهدفهنّ كنساء فلسطينيّات، حيث لا يمكن فصل الفلسطينيّة عن المرأة، وبالتركيز على أصواتهنّ وأجسادهنّ كمصادر لمعرفة مقاومة في مواجهة الإبادة والمحو المعرفي لما هو فلسطيني، بحيث تكون هذه الخطابات النسوية المحليّة إعادة تشكيل لحدود القول والفعل الممكنين داخل الحقل النسوي.

أمّا في قسم المقالات التحليلية، فتُبيّن بسنت الغنيمي -في مقالها التي حملت عنوان "ذاكرة تتشكّل: التفكير في مساهمة النساء في بناء ذاكرة جمعيّة حول لحظة الإبادة الجماعيّة في غزة"- أنّ الذاكرة في الحالة الفلسطينية في حالة مستمرة من التشكّل، حيث لا انقطاع فيها بين الماضي والحاضر، إذ هي ذاكرة حيّة، وتعمل كمرجعيّة لفهم الحاضر وإعطائه معنى بالربط مع الماضي.

وتركّز المقالة على الذاكرة النسائيّة باعتبارها ذاكرة تتجاوز التاريخ الرسمي لتكون ذاكرة عن العيش والحياة حيث لا فصل بين ما هو يومي وشخصي وما هو سياسي واجتماعي. تُبيّن المقالة كيف تعمل هذه الذاكرة النسائيّة، في ظلّ حرب الإبادة على قطاع غزة لخلق سرديّتها الخاصّة عمّا يحدث: الجوع والفقدان والتعب. ولأنّ ما يحدث متعدّد وسياقاته متعدّدة، فإنّ المقالة تُبيّن التعدّد والاختلاف الذي يميّز هذه الذاكرة المعيشة وهي ما تزال قابلة أن تنضوي تحت ما تُمكن تسميته بالذاكرة الجمعيّة الفلسطينية، وهذا يُبيّن الكاتبة أنّ الكاتبات الفلسطينيات لم يكتفين بالرواية الشفويّة في ظلّ حرب الإبادة على قطاع غزة، بل لقد كتبن سرديّاتهنّ، وحوّلنها إلى أرشيفات ستكون مصدرًا لذاكرة مستقبلية.

وتطرح هداية صالح شمعون في مقالها السؤال عن الكتابة في حضرة الإبادة، عن إمكانيّاتها وحدودها، عن البثّر الذي يصيب الحكاية عندما تعجز الكلمات عن حملها كاملة، وتشير مع ذلك إلى الإصرار على الحكاية، على المحاولة دائمًا، لتخمل الكلمات ما يمكنها أن تحمله منها، بحيث تكون الكتابة إعلان حضور وحياة، مقاومةً أحيانًا ونجاةً في أحيان أخرى، ومصدرًا للألم وموقعًا لمقاومة الهروب منه أو الاستسلام له.

لا تقتصر مقالة شمعون على تتبّع حكايات النساء الكاتبات من قطاع غزة والتأمل فيها، بل تتضمن كذلك حكاية تتناول كيف تعايش الإبادة من المنفى، فقدان المدينة، البيت، والأهل، والحنين إلى تفاصيل الوطن والبيت التي لم تُعدّ حاضرة إلّا كصور، تسترجعها الكلمات. تعيد شمعون الاتصال بغزة، تحاول أن تكون فيها من منفاها، وتضيف حكايتها إلى حكايات نساءها: الأمّهات الفاقداً والأمّهات اللاتي يقاومن فقدان؛

الشهيدات اللاتي رحلن وبقيت كلماتهنّ؛ المنفيّات مثلها اللاتي رفضن الابتعاد، وعُدْنَ أصواتًا عندما كانت العودة ممنوعة. تتبّع شمعون كتابة الإبادة في نصوص النساء الغزيّات، تعيد معهنّ كتابة الحزن، الألم، والفقدان، مشاهد الدمار، وشعور الاقتلاع، وإصرار البقاء، وتصبح الكتابة إصرارًا على ذاكرة لا تتعب ولا تحيل ما لا يطاق إلى النسيان. الكتابة تمسّك بجذور اقتُلعت من تربتها، وتقوم بلَمَلَمَة ما انتثر وتبدّد تحت القصف. هكذا لا تعود الكتابة مجرد فعل نجاة، بل تصبح مقاومةً في وجه الموت، ضرباتٍ تهدم أولًا بأول الجدران التي قد يبنها الألم في صدور من عاشوه، كي يبقى الألم حيًّا، كي يبقى الشعور حيًّا، فتبقى الحياة رغم الإبادة.

وفي مقالها التحليلي عن الإبادة الإنجابية، تجادل سفانة أبو صافية، بعدم كفاية مصطلح الإبادة للتعبير عن العنف الذي تعرّض له قطاع غزّة من الاستعمار الصهيوني؛ إذ إنّ المصطلح لا يبدو قادرًا على حمل الهندسة الدقيقة للمحو، التي تظهر في تتبّع الاستهدافات الجزئية والتفصيلية التي لا تتعلّق بما هو حاضر فحسب، بل كذلك بالذاكرة من جهة، وبإمكانيات الحياة المستقبلية في قطاع غزّة من جهة أخرى. ومن هنا تركّز المقالة على استهداف قدرات النساء الإنجابية ومستلزمات الصحة الإنجابية في قطاع غزّة بالتدمير، ضمن استهداف أيّ وجود مستقبليّ للفلسطينيين في القطاع. لا يقتصر هذا الاستهداف على قتل النساء، أو استهداف أرحامهنّ استهدافًا مباشرًا بالرصاص، بل يشمل كذلك استهداف الخدمات والمؤسسات الصحية المرتبطة بالإنجاب، بما في ذلك مراكز الإخصاب ومراكز حفظ الأجنة، والمستشفيات وإمكانيات الوصول إليها، بحيث يصبح الحمل والإنجاب مخاطرة تُفضي إلى الموت. تستخدم الكاتبة مصطلح العنف الإنجابي والإبادة الإنجابية لتسلّط الضوء على القصور المتضمّن في القوانين المتعلقة بالإبادة الجماعية، والتي لا تشمل في بنودها الاستراتيجيات التي تؤدي إلى "خيارات" أو "قرارات بعدم الإنجاب" من خلال تحويل الإنجاب إلى مخاطرة.

في القسم الثالث، تكتب مريم محمد الخطيب عن الكيفية التي تتحوّل بها أجساد النساء الفلسطينيات إلى مرآة للحرب الاستعمارية، إذ تعكس وجهها القبيح وتشهد على أشكال العنف وتدمير الحياة الذي يترتب عليها. لكن أجساد النساء في نصّ الخطيب لا تبقى مجرد مرآة سلبية تُكرّر الصورة، بل هي أيضًا شاهد يفضح قبحها. تتشكّل أجساد النساء، كما تُبيّن الخطيب، كخارطة تتقاطع فيها أشكال مختلفة من القهر والقمع لا بدّ أن تتقاطع في عالم استعماريّ أبويّ ورأسماليّ. وكذلك تُبيّن الخطيب في ورقتها كيف يطول العنف الاستعماريّ علاقة النساء بأجسادهنّ، بأموتهنّ، بفاعليتهنّ وأحلامهنّ بشأن المستقبل. النساء مستهدفات

كأمهات، وطالبات، وطبيبات وصحفيات، كنساء فلسطينيات. ومع استهداف النساء في كلِّ جانب من جوانب حياتهنَّ، ومع الموت المحيط بهنَّ، تشير الخطيب كذلك إلى القدرة على البقاء التي تنبع من إرادة الحياة التي لم يتمكن القتل الاستعماري من النِّيل منها، والتي تشكِّل أصواتُ النساء في ورقة الخطيب شاهداً عليها.

الباب الأول

دراسات

إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماريّ: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرَات من مخيّمات شمال الضفة

لميس فراج وأشرف أبو عرام

لميس فراج- باحثة في السياسات الماليّة
والموازنة العامّة والسياسات الاقتصاديّة
والتنمويّة، مهتمة بالقضايا الاجتماعيّة-
الاقتصاديّة والاقتصاد السياسي.

أشرف أبو عرام- باحث في الشؤون
الإسرائيلية والاستعمار الاستيطاني،
وطالب ماجستير في برنامج الدراسات
الإسرائيلية بجامعة بيرزيت. تتركّز
اهتماماته البحثية على الأمن، والاستعمار
الاستيطاني، والسياسات الإسرائيلية في
الضفة الغربية المحتلة.

مقدمة

تُمثِّل المخيمات الفلسطينية فضاءً مركَّباً يتداخل فيه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ولا تُفهم بوصفها مساكن مؤقتة للاجئين بعد نكبة عام 1948 فقط، بل بوصفها بنيةً تاريخيةً أنتجت أشكالاً متراكمة من التنظيم الأهلي والصمود، بحيث تُحوِّل تدبير الحياة اليومية إلى ممارسةٍ مواجهةٍ لسياسات الإفقار والتفكيك.

ويقدم ما يجري في مخيمات شمال الضفة الغربية، وبخاصة طولكرم ونور شمس وجنين، نموذجاً حياً لطبيعة الاستعمار الاستيطاني الإسرائيلي بوصفه ممارسةً تتجاوز القمع العسكري إلى تفكيك البنى الاجتماعية والاقتصادية التي تُمكن الناس من البقاء، عبر نزع القدرة على التنظيم والإنتاج الذاتي وربط السكان بمنظومة تبعية تقلص استقلالهم المعيشي والاجتماعي.

ومع تفاقم الأزمة الاقتصادية وارتفاع البطالة وفقدان مصادر الدخل،¹ تتعرض النساء في المخيمات لضغط مركَّب يجمع بين العنف الاستعماري المباشر والعنف البنيوي المحلي الذي يتغذى من هشاشة منظومات الحماية وإعادة إنتاج الأعراف داخل الأسرة والمجتمع. ويأخذ هذا الضغط شكل إعادة توزيع الأدوار غير معلَن، تُلقى فيه مسؤولية الإعالة واستمرارية الحياة على النساء، وتتسع فيه أعباء العمل غير الرسمي وتأمين المساعدات ورعاية الأطفال وكبار السن، بما يحوِّل المجال المنزلي والمجتمعي إلى حيز ضبطٍ وابتزازٍ وتقييدٍ.

وتنتج النساء، في مقابل ذلك، أنماطاً عمليةً للمقاومة اليومية عبر تحويل البيوت إلى فضاءات إنتاج صغيرة، وتفعيل شبكات الجيرة لتبادل الموارد والخدمات، وإعادة تعريف الاقتصاد بوصفه فعلاً جماعياً للرعاية وإدارة الندرة لا مجرد سوق ودخل نقدي.

تُحلِّل هذه الدراسة أثر التهجير المتجدد في مخيمات الشمال على النساء الفلسطينيات بوصفه آليةً بنيويةً تعمل على تفكيك شروط إمكانيات الحياة، لا حدثاً طارئاً منفصلاً عن سياقه. وتنطلق من فرضية

¹ انخفض الناتج المحلي الإجمالي في قطاع غزة بأكثر من 85%، ونحو 22% في الضفة الغربية مقارنة بما كان عليه الحال قبل السابع من أكتوبر 2023، وكذلك ارتفع معدل البطالة إلى 80% في قطاع غزة، و35% في الضفة الغربية، وهو ما رفع معدل البطالة في فلسطين إلى 51%. وقد رافق ذلك ارتفاعاً في أعداد العاطلين عن العمل، وبخاصة من كانوا يعملون داخل المنشآت الإسرائيلية، الذين كان عددهم قبل الحرب قرابة مئتي ألف عامل، أي ما يشكّل 20% من القوى العاملة، إذ أصبح أكثر من 80% منهم بلا عمل ولا مصدر دخل حسب الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني.

أن ممارسات النساء اليومية في تنظيم الموارد وتوليد سُبل عيش غير رسمية وبناء شبكات إسناد تُعدّ مقاومةً اجتماعيةً تُعطّل، جزئيًا، منطق السيطرة. وتُعتمد مقاربةً نوعيةً تستند إلى مقابلات ميدانية مع نساء مهجّرات من مخيم طولكرم خلال النصف الأول من عام 2025، وإلى إطار نظري يجمع بين باتريك وولف في تحليل الاستعمار الاستيطاني كبنية إقصاء مستمرة، وأشيلي ميمبي في تحليل سياسات الحياة والموت، وفرانز فانون في تفكيك العلاقة بين العنف الاستعماري وإعادة تشكيل الذات المستعمرة.

واقع المرأة الفلسطينية الاقتصادي

بعد أن اقتلعت الفلسطينيون من أرضهم وجردوا من مواردهم ووسائل إنتاجهم، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى بيع قوّة عملهم في سوق العمل الإسرائيلي، في ظلّ غياب قاعدة إنتاجية محلية تضمن الحد الأدنى من الاستقلال الاقتصادي.² وبمرور العقود، ترسّخت علاقةً تبعيةً بنيويةً بين الاقتصاد الفلسطيني والاقتصاد الإسرائيلي، حيث يتحرّك رأس المال والموارد من الأطراف نحو المركز، فيما تتدفّق السلع النهائية من الاقتصاد الإسرائيلي إلى الفلسطيني، بما يكرّس هيمنة المركز الاستعماري ويمنع تطوّر أي قاعدة إنتاجية وطنية. ويتجلّى هذا الخلل البنيوي في الفارق الهائل في الناتج المحلي الإجمالي بين الجانبين، إذ يزيد الناتج الإسرائيلي بنحو ثلاثين ضعفًا على نظيره الفلسطيني، نتيجة السيطرة الإسرائيلية على الأرض والموارد ومنافذ الإنتاج.³

شكّلت النساء الفلسطينيات على امتداد العقود ركيزة أساسية في البنية الاقتصادية والاجتماعية، وكان دورهن الاقتصادي جزءًا لا يتجزأ من منظومة الصمود الوطني في مواجهة الاستعمار والحرمان الماديّ. فمنذ بدايات القرن العشرين، أسهمت النساء في مختلف مجالات العمل والإنتاج، من الزراعة والتصنيع الغذائيّ والحرف اليدوية، إلى العمل التطوعي والمجتمعي في فترات المواجهة والانتفاضات. فضلًا عن هذا، ارتبط حضورهن الاقتصادي بالنضال الوطني ارتباطًا عضويًا؛ فقد أسّسن أول اتحاد نسائي عام 1921 ليكون إطارًا منظمًا للنضال النسوي والاجتماعي،⁴ وتحول في الانتفاضة الأولى إلى أداة تعبئة شعبية

² ناصر، نعيم. [د.ت.]. الأوضاع الاقتصادية لمخيمات الضفة الغربية وقطاع غزة بين النكبة و«النكسة» وما بعدهما. [مركز الأبحاث الفلسطيني](#).

³ Shikaki, Ibrahim. (2021). The Political Economy of Dependency and Class Formation in the Occupied Palestinian Territories since 1967. In: Tartir, Alaa; Dana, Tariq; & Seidel, Timothy (Eds.). **Political Economy of Palestine**. Middle East Today. [Palgrave Macmillan, Cham](#).

⁴ Kuttat, Eileen. (2009). The Palestinian Women's Movement: From Resistance and Liberation to Accommodation and Globalization. [Graduate Institute Publications](#).

إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماري: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرَات من مخيمات شمال الضفة | ليس فراج وأشرف أبو عرام

واسعة ضمنت حضور النساء في المجالين الإنتاجي والسياسي على حدّ سواء. لم يكن هذا الدور مقتصرًا على العمل المأجور، بل تجاوزَه إلى ما يُعرَف بالعمل غير الرسمي وغير المسجَّل؛ فقد شكَّل الإنتاج المنزلي والزراعة العائليّة والصناعات الغذائيّة الصغيرة جزءًا مهمًّا من الدورة الاقتصادية الفلسطينية. أمّا ما يُشار إليه بأنّه دور النساء "الإنجابي" في هذا السياق، فلا يُقصد به الإنجاب البيولوجي فحسب، بل يشمل كذلك الدور الأوسع في إعادة إنتاج الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، من خلال الرعاية، وتنظيم شؤون الأسرة، وتوفير مقوّمات البقاء اليوميّ في غياب الدولة أو مؤسّسات الرعاية. وبذا، يصبح هذا الدور جزءًا من الاقتصاد غير المرئي الذي يقوم عليه المجتمع الفلسطيني في ظروف الحصار والاحتلال.⁵

شهدت مرحلة ما بعد اتّفاق أوسلو (1993) تحوُّلات بنيويّة عميقة في الاقتصاد الفلسطيني، كان أبرزها توقيع بروتوكول باريس الاقتصادي عام 1994، وهو الاتّفاق الملحق باتّفاقية أوسلو الذي حدّد العلاقة الاقتصاديّة بين السلطة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيليّ. فقد نصّ البروتوكول على ما سُمّي بـ "الاتّحاد الجمركي" الذي منح إسرائيل السيطرة شبه الكاملة على المعابر، والضرائب، وحركة البضائع والأفراد، وفرضَ على الاقتصاد الفلسطيني الاعتمادَ على السوق الإسرائيليّة.⁶ هذا الاتّفاق ثبّت علاقة التبعية والهيمنة الاقتصاديّة، وقوّض إمكانية تطوير قاعدة إنتاجيّة مستقلّة. هذه البنية التبعية، التي تنظّمها بنود المقاصّة والجمارك والعملّة، أسهمت -إلى جانب تَبَيّ السلطة الفلسطينية نموذجَ اقتصاد السوق الحرّ-⁷ في عمليّة إفقارٍ تنمويّ،⁸ وأسست لاقتصاد خدماتيّ،⁹ وهشّ، يعتمد على المساعدات والتحويلات.

⁵ Esim, Simel; & Kuttub, Elien. (2002). **Women's Informal Employment in Palestine: Securing A Livelihoods Against All Odds**. Working Paper No. 0213. Cairo: [Economic Research Forum](#).

⁶ حكومة إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. (1994، 29 نيسان). اتّفاقية باريس الاقتصادية. [حكومة إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية](#). البنود: (1)؛ (2)؛ (3)؛ (15)؛ (22).

⁷ السلطة الوطنية الفلسطينية- منظمة التحرير الفلسطينية. (2003، 18 آذار). القانون الأساسي الفلسطيني المعدّل. [السلطة الوطنية الفلسطينية- منظمة التحرير الفلسطينية](#)، مادّة 21.

⁸ نمر، فتحي. (2024، 27 آب). السيادة الغذائيّة في اقتصاد فلسطيني مقاوم. [الشبكة](#).

⁹ تُشكِّل الأنشطة الخدماتيّة (وتشمل التجارة والمطاعم والفنادق والترفيه والتعليم والصحة، وجميع الأنشطة الخدماتيّة والأنشطة الماليّة...) قرابة 60% من الناتج المحليّ الإجماليّ في الضفة الغربيّة وقطاع غزة، في حين أنّ الصناعة والزراعة والصناعات التحويليّة تُشكِّل ما يتراوح بين 20% و25%.

انعكست هذه التحوّلات على البنية الاجتماعية عبر مسارين مترابطين يفسّر كل منهما الآخر: فمن جهة، حين ارتفعت البطالة وتآكلت الأجور وتراجعت مظلّات الحماية العامة، لم يعد دخل مُعيل واحد كافياً، فدُفِعت النساء إلى سوق العمل لتأمين بقاء الأسر، لكن عبر القنوات الأكثر إتاحة لهنّ في هذا السياق: أعمال منخفضة الأجر وغير رسمية (موسمية، ومتقطّعة، ومنزلية أو خدمية) لأنها لا تحتاج إلى رأس مال أو إجراءات، ولأنّ الاقتصاد نفسه بات يُنتج وظائف هشة أكثر ممّا يُنتج وظائف مستقرّة. ومن جهة أخرى، لم يؤدّ هذا الانخراط إلى تعزيز مكانة النساء تلقائياً، لأنّ التحوّلات الاقتصادية جاءت من دون تحوّل مُوازٍ في منظومة القيم والعلاقات الاجتماعية، فجرى استيعاب عمل النساء داخل قيود تقليدية تُبقيه "مقبولاً" فقط إذا ظلّ مشروطاً (بمكان محدّد، وساعات محدّدة، ونوع عمل لا يخرق الأعراف)، ومع الإبقاء على عبء الرعاية المنزلية كاملاً، وهو ما نشأت عنه علاقة مباشرة بين القيد الاجتماعي والهشاشة الاقتصادية: كلّما كانت حركة النساء وفرصهنّ مقيّدة، انحصرن في هوامش السوق الأقلّ حماية والأضعف أجراً، فتزايدت قابليّة الاستغلال وقلّت القدرة على التفاوض والتنظيم وتحويل العمل إلى نفوذ اجتماعي أو سياسي.¹⁰ وبذا أصبح التغيير الاجتماعي في مرحلة ما بعد أوسلو مزدوجاً على نحو ملموس: اتّساع نسبيّ في حضور النساء الاقتصاديّ لأنّ الحاجة فرضته، يقابله تراجع في المكانة الاجتماعية والسياسية لأنّ هذا الحضور تشكّل داخل اقتصادٍ مُخصّصٍ وتابعٍ يُضعف الحقوق، وداخل بنية اجتماعية تُعيد إنتاج القيود ذاتها وتمنع ترجمة المشاركة الاقتصادية إلى تمكين فعليّ.

إضافة إلى هذا، تأثّر المشهد النسويّ الفلسطينيّ نفسه بهذه التحوّلات؛ فقد تحوّلت الاتّحادات النسوية، التي كانت سابقاً ذات طابع جماهيريّ ومناهض للاستعمار، إلى مؤسسات رسمية تمارس عملاً بيروقراطياً مموّلاً من الخارج. هذا التحوّل أضعف طابع الحركة النسوية الكفاحي والاجتماعي، وفصلها عن القواعد الشعبية التي كانت تمثّلها. أصبحت هذه المؤسسات ترفع شعارات "التمكين الاقتصادي" و"المساواة الجندرية" بمعزل عن النضال ضدّ البنية الاقتصادية والسياسية التي تُنتج التبعية والفقر. ونتيجة لذلك، تراجّع تمثيل النساء العاملات والفقراء داخل الأطر النسوية، وبرزت قيادات نخبوية تتحدّث باسم النساء دون أن تعبّر فعلاً عن واقعهنّ أو مصالحهنّ اليومية.¹¹

¹⁰ Esim, Simel; & Kuttab, Elien. 6 مرجع رقم.

¹¹ Jad, Islah. (2008). The Demobilization of Women's Movements: The Case of Palestine. [AWID](http://www.awid.org).

وعلى الرغم من مبادرات هذه المؤسسات بدعم من البرامج الممولة دوليًا التي رمت إلى تعزيز مشاركة النساء في سوق العمل، بقي واقع المرأة الفلسطينية الاقتصادي مأزومًا.¹² فقد ازدادت نسبة التعنيف الاقتصادي، والمقصود به "الطلب من الزوجة معرفة كيفية صرفها للمال، التصرف بأموالها الخاصة، ومنعها من العمل، والتصرف بإرثها دون موافقتها، وإجبارها على الاستقالة وغيرها من الأشكال"؛ إذ في العام 2019 بلغت نسبة النساء المعتنفات اقتصاديًا 41%.¹³ وفي ظل ثقافة المجتمع السائدة في ما يتعلق بالخصوصية والتكتم وعدم الإفصاح، قد تكون نسب العنف الاقتصادي أعلى من النسب المذكورة. وذلك أنه حتى العام 2021 كان هنالك 40% من العاملات في القطاع الخاص لا يحصلن على إجازة أمومة مدفوعة الأجر، و 38% من العاملات في القطاع الخاص لا يحصلن على إسهام في تمويل التقاعد/ مكافأة نهاية الخدمة.¹⁴ وبحسب بيانات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (2022)، بلغ معدل البطالة 24% في الضفة الغربية وقطاع غزة، فيما لم تتجاوز نسبة مشاركة النساء في القوى العاملة 19% من مجمل النساء في سن العمل، أي إن أكثر من 80% من النساء هن خارج القوى العاملة الرسمية.¹⁵ هذا الواقع لا يعكس بالضرورة غياب الدور الإنتاجي، بل يعبر عن طبيعته غير المؤثقة وغير المحمية؛ إذ تعمل غالبية النساء في مجالات لا تُسجل رسميًا مثل الزراعة والأعمال المنزلية والرعاية المجتمعية.

وخلال عام 2024، ارتفعت البطالة في فلسطين إلى 51% (35% في الضفة الغربية و80% في قطاع غزة).¹⁶ وفي الضفة الغربية تحديدًا، بلغت البطالة في الربع الثالث (تموز – أيلول) من عام 2025 نحو 28.5%، وبلغت بين الرجال 28.1%.¹⁷ في موازاة هذا، أعلنت الأونروا أن العملية العسكرية التي توسعت

¹² مرجع رقم 5. Kuttab, Eileen.

¹³ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2019). النتائج الأولية لمسح العنف في المجتمع الفلسطيني. [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

¹⁴ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. [د. ت.]. د. عوض، تستعرض الواقع العمالي في فلسطين لعام 2023 بمناسبة اليوم العالمي للعمال (الأول من أيار). [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

¹⁵ المرجع السابق.

¹⁶ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. [د. ت.]. د. عوض، تستعرض الحصاد الاقتصادي لعام 2024 والتنبؤات الاقتصادية للعام 2025. [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

¹⁷ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. [د. ت.]. بيان صحفي حول نتائج مسح القوى العاملة في الضفة الغربية، الربع الثالث (تموز – أيلول 2025). [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماري: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرَات من مخيمات شمال الضفة | ليس فراج وأشرف أبو عرام

في مخيمات جنين وطولكرم ونور شمس وغيرها تسببت في تهجير قسري واسع طال أكثر من 40,000 شخص.¹⁸ وفي ظلّ هذا الانكشاف، ومع حقيقة أنّ نحو 12% من الأسر الفلسطينية ترأسها نساء، يتعمّق عبء الإعالة على النساء، وبخاصّة حين تتزامن خسارة الدخل مع فقدان المسكن والنزوح.¹⁹ من هنا تحمّلت النساء العبء الأكبر في إعادة تنظيم موارد الأسرة وتأمين مقوّمات البقاء عبر أنشطة صغيرة غير رسمية، أو عبر متابعة المساعّدات الغذائيّة والنقدية، أو عبر شبكات التضامن المحليّة، لكن هذا المسار نفسه دفع كثيرات إلى هامش سوق عمل غير منظمّ بأجور أدنى وحماية أضعف، على نحوٍ يزيد قابليّة الاستغلال ويتقاطع مع تصاعد أشكال العنف الاقتصادي والاجتماعي.

إنّ هذا الواقع يُظهر أنّ الأزمة الاقتصادية للنساء الفلسطينيات ليست نتيجة الحرب وحدها، بل هي امتداد لبنية اقتصادية تابعة وغير عادلة. ومع ذلك، يبقى الحضور النسويّ في المجال الاقتصاديّ، سواء الرسميّ أم غير الرسميّ، أحد أبرز أشكال المقاومة اليومية، حيث تتحوّل جهود النساء في تدبير الموارد، وتنظيم الإنتاج الصغير، ورعاية الأسر، إلى فعل اقتصادي-اجتماعي يعيد إنتاج الحياة في مواجهة منظومة القهر الماديّ والسياسي. وبذا، تظلّ المرأة الفلسطينية فاعلاً مركزيّاً في صون الاقتصاد المنهك، وفي حماية المجتمع من الانهيار عبر تحويل الفقر إلى حافزٍ على الاستمرار، لا إلى أداة للانكسار.

واقع المخيمات

واجه سكّان المخيمات الفلسطينية في مختلف مناطق فلسطين واقعاً معقّداً يتداخل فيه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وتنعكس فيه آثار النكبة المستمرة منذ عام 1948 حتّى اليوم. وعلى الرغم من اندماج بعض اللاجئين نسبياً في القرى والمدن المجاورة، فإنّ مرور أكثر من سبعة عقود على النكبة لم يُلغِ الخصوصية الجماعية للمخيمات، بل أسهم في تشكّل هويّة جامعة للمخيمات الفلسطينية تتجاوز الحدود الجغرافية، نابعة من تشابه ظروفها المعيشيّة وضيق مساحتها واكتظاظها، ومن رمزيّة المخيم بوصفه فضاءً وطنياً يعيد إنتاج الذاكرة والمقاومة. فالمخيمات، بمختلف مواقعها، باتت تعبّر عن وعي

¹⁸ أخبار الأمم المتحدة. (2025، 10 شباط). الأونروا: العملية الإسرائيلية في الضفة الغربية تشرد 40 ألف فلسطيني. [أخبار الأمم المتحدة](#).

¹⁹ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2023، 11 تمّوز). أوضاع السكان في فلسطين بمناسبة اليوم العالمي للسكان. [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماري: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرَات من مخيمات شمال الضفة | ليس فراج وأشرف أبو عرام

جمعيّ واحد يستند إلى النكبة بوصفها حدثًا مؤسسًا لهويّة اللاجئين، وإلى استمرار النضال من أجل العودة باعتباره جوهر هذا الوعي.

وتبعًا لهذه الخصوصيّة، ولطبيعة المخيمات العمرانيّة التي تتّسم بالاحتفاظ والتلاصق وكثافة الأزقة والمباني، شكّلت مخيمات شمال الضفة الغربيّة، مثل جنين وطولكرم ونور شمس، تاريخيًا بؤرًا للمقاومة ومراكز للتماسك الاجتماعيّ. ومنذ بداية عام 2025، كثّف الاحتلال الإسرائيليّ هجماته على هذه المخيمات ضمن عملية أسماها "الصور الحديديّ"، مستهدفًا تفكيك بنيتها التنظيميّة والمجتمعيّة، عبر القصف والاجتياحات المتكرّرة، وتدمير البنية التحتيّة وشبكات المياه والكهرباء والصرف الصحيّ، وتفجير المنازل والمحالّ التجاريّة، وفرض الحصار والتهجير. وقد حُرِم آلاف السكّان من الخدمات الأساسيّة، وآلاف الأطفال من حقّهم في تلقّي التعليم نتيجة إغلاق عشر مدارس تابعة لوكالة الأونروا في مخيمات الشمال.

لم تقتصر هذه الحرب على استهداف السكّان والمباني، بل امتدّت لتشمل وكالة الأونروا نفسها، التي مثّلت على مدى عقود الشاهد الأمميّ على قضيّة اللاجئين وحقّهم في العودة. يشكّل الهجوم الإسرائيليّ على وكالة الأمم المتّحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا) امتدادًا لمسار تصعيديّ متواصل، بلغ ذروته في تشرين الأوّل 2024 حين أقرّ الكنيست قانونين يقضيان بوقف عمل الوكالة داخل ما يُسمّى أراضي السيادة الإسرائيليّة، بما في ذلك القدس الشرقيّة، وإلغاء الاتّفاق القائم معها منذ عام 1967. وقد رافقت هذا المسار حملة تحريض سياسيّة وإعلاميّة اتّهمت الوكالة بدعم "الإرهاب" والتعاون مع حماس، توازيًا مع ضغوط إسرائيليّة على الدول المانحة لتقليص إسهاماتها أو وقفها، في محاولة لتجفيف مصادر تمويل الأونروا تمهيدًا لتفكيكها وإنهاء وجودها الميدانيّ والقانوني. ويأتي هذا الاستهداف في سياق مشروع أوسع يسعى إلى طمس قضيّة اللاجئين الفلسطينيين وإلغاء حقّ العودة من خلال إسقاط المؤسّسة الأمميّة التي تمثّل الاعتراف الدوليّ بهذه القضيّة.²⁰ لقد شكّلت الأونروا، منذ تأسيسها عام 1949، ركناً محوريًا في حفظ الذاكرة الجمعيّة الفلسطينيّة، وسجلًا تاريخيًا للنكبة، وضمانة لاستمرار حضور قضيّة اللاجئين وحقّهم في العودة على الساحة الدوليّة.²¹

²⁰ شحادة، امطانس. (2024، 28 تشرين الثاني). إغلاق وكالة الأونروا كمقدّمة للقضاء على حقّ العودة، ورقة تقدير موقف. [مدي الكرمل](#).

²¹ فرح، رندة. (2010، 30 تشرين الثاني). علاقة مضطربة ولكن ضروريّة: الأونروا والفلسطينيون. [الشبكة](#): مناع، ياسر. (2025، 17 شباط). ماهي الأهداف الكامنة وراء الحرب الإسرائيليّة على المخيمات في الضفة الغربيّة؟ [مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيليّة](#).

وفي هذا السياق، لم تُعدّ المخيمات مجرد فضاءات للسكن المؤقت، بل تحوّلت إلى مرآة تعكس بنية الاقتصاد الفلسطيني الاستعماريّة، حيث يُعاد إنتاج الفقر والتبعيّة جيلاً بعد جيل. وتحوّلت إلى فضاءات للفقر والاعتماد، وألقت بأعباء مضاعفة على النساء اللواتي وجدن أنفسهنّ في هامش السوق الرسميّة، معتمدات على العمل غير النظامي والجهود المنزليّة لتأمين مقوّمات البقاء. ومع كلّ محاولة لتقويض استقلال اللاجئين الفلسطينيين الاقتصاديّ، تعمّقت كذلك علاقة المخيم بالمقاومة، إذ أصبح الصمود الاقتصاديّ شكلاً من أشكال الرفض للاستعمار، وإعادة إنتاج للحياة في مواجهة اقتصاد الاحتلال نفسه.

آثار التهجير الاقتصاديّة على النساء في المخيمات

شكّل التهجير الأخير لمخيمات شمال الضفة الغربيّة حلقة جديدة في سلسلة الاقتلاع المتواصل الذي يميّز التجربة الفلسطينيّة منذ النكبة. ومع أنّ المخيم لم يكن الموطن الأصليّ للأجنّات، فإنّ اقتلاعهنّ منه أعاد استحضار معنى الفقد الأوّل، وأنتج صدمة جديدة تجاوزت الفقد المادّي إلى خلخلة البنية الاجتماعيّة والعاطفيّة والنفسيّة. فالمخيم الذي مثّل على مدار عقود فضاءً اجتماعياً مستقرّاً نسبياً، ومصدراً للشعور بالانتماء والذاكرة الجماعيّة، تحوّل إلى رمزٍ جديدٍ للهشاشة في ظلّ حرب الإبادة المستمرّة منذ مطلع عام 2025، إذ تعرّضت البنى التحتيّة للتدمير، وأُجبرت مئات العائلات على النزوح المتكرّر داخل المدن والقرى المجاورة.

وتُظهر البيانات الميدانيّة والاقتصاديّة أنّ أثر التهجير لم يقتصر على البنية الأسريّة، بل طال مجمل الحياة الاقتصاديّة في الشمال الفلسطينيّ. فبحسب جهاز الإحصاء الفلسطينيّ لعام 2024، بلغت نسبة البطالة في جنين 41.3%، وفي طولكرم 37.3%، وهي من أعلى النسب في الضفة الغربيّة.²² ومع تجميد تصاريح العمل في إسرائيل، انهارت فرص العمل التي كانت تشكّل شريان حياة لآلاف الأسر، وتضرّر قطاعا السياحة والتجارة اللذان اعتمدت عليهما المدن المحيطة بالمخيمات، لتتعمّق الأزمة الاقتصاديّة.²³

²² مركز المعلومات الوطني الفلسطيني - وكالة وفا. [د.ت]. البطالة في فلسطين. وفا.

²³ مزار، رابع. (2024، 28 تشرين الأوّل). تأثير العدوان والقيود المفروضة على تنقّل الفلسطينيين من داخل الخطّ الأخضر في انكماش الحركة التجاريّة والسيولة النقديّة في شمال الضفة الغربيّة، ورقة سياسات. [مؤسسة الدراسات الفلسطينية](#).

وفي ظلّ هذا الانهيار، كان للنساء نصيب من الفقد هو الأثقل؛ إذ أُغْلِقَ ما يقارب 30% من المشاريع الصغيرة التي كانت تديرها أو تملكها نساء، وتراجَعَ الطلب على منتجاتهنّ بسبب تدهور القدرة الشرائية.²⁴

وعلى الرغم من تقاطع معاناة النساء والرجال المهجّرين من مخيمات طولكرم وجنين في فقدان المأوى والموارد، فإنّ تجارب النساء تكشف عن فروقٍ جوهريّة في الأثر الاجتماعي والاقتصاديّ للتهجير. فالعنف الذي يولّده النزوح لا يُوزَع بالتساوي، إذ يُثَقِّل على النساء بأعباء إضافية مرتبطة بالنوع الاجتماعيّ، تبدأ من تحمُّل مسؤوليّة الإعالة والرعاية في غياب الرجال، ولا تنتهي عند محدوديّة فرص العمل في بيئات نزوح مضطربة.²⁵

في هذه الديناميّة، كانت النساء الأكثر تضرُّراً؛ فقد تحمّلن عبء الإعالة في ظروف تفتقر إلى أيّ استقرار أو دعم مؤسّسيّ. ومع أنّ كثراتٍ من النساء كنّ قد ورثن أنماطاً من الصمود الاقتصاديّ في المخيم عبّر العمل في المشاغل الصغيرة أو الزراعة أو الإنتاج المنزليّ، فإنّ التهجير دمّر تلك البنى الهشّة، وأعادها إلى نقطة الصفر. إحدى النساء المهجّرات من مخيم طولكرم أوضحت قائلة: "أضطرّرت إلى استئجار بيت صغير مع أولادي، لكننا لا نملك ما يكفي لدفع الإيجار والكهرباء والماء، وهي تكاليف لم تكن موجودة في المخيم. نعيش يوماً بيوم". هذه الشهادة تضيء على انتقال النساء من اقتصاد قائم على التضامن والمبادلة داخل المخيم، إلى اقتصاد السوق الفرديّ الذي يفرض عليهنّ أعباء ماليّة ونفسيّة غير مسبوقة.

على الصعيد الاجتماعيّ، يتخذ أثر التهجير طابعاً مركّباً. فالعائلات التي لجأت إلى قرى أو مدن مجاورة واجهت صعوبات في الاندماج بسبب العزلة الثقافيّة والتمييز الطبقيّ الموجّه ضدّ اللاجئين. في هذا الصدد، إحدى النساء قالت: "في القرية التي لجأنا إليها شعرنا أنّنا غريبات. لم نتأقلم، وعُدنا إلى المدينة لنعيش بين نازحين مثلنا". هذا الشعور بالغربة داخل الوطن يكشف عن البعد النفسيّ للتهجير الداخليّ،

²⁴ وزارة شؤون المرأة. (2024، 25 تشرين الثاني). أثر النزوح القسريّ على النساء والفتيات: الظروف النفسية والاجتماعية والصحية والاقتصادية. [وزارة شؤون المرأة](#).

²⁵ زعي، همت. (2013). تأثير النكبة في مكانة النساء المهجّرات: حالة مهجّرات صفّورية والمجيدل في الناصرة. [مجلة الدراسات الفلسطينية](#)، 95.

إعادة إنتاج الحياة في مواجهة العنف الاستعماري: صمود ومقاومة نساء مُهَجَّرَات من مخيمات شمال الضفة | ليس فراج وأشرف أبو عرام

حيث تفقد النساء الشعور بالأمان والانتماء في مجتمع لا يتعامل معهن بوصفهن جزءاً منه، بل كعبء إضافي.

وتتقاطع هذه التحولات مع البنية الجندرية في المجتمع الفلسطيني، حيث تواجه النساء قيوداً مضاعفة على حركتهن وعملهن. فالتهمجير لم يفتح أمامهن فرصاً جديدة بقدر ما وسّع حدود القهر الاجتماعي. كثيرات من النساء المهجّرات عبّرن عن رغبتهن في العمل لمساندة أسرهن، لكنهن وُوجِهْنَ برفض من الأزواج أو العائلات بذريعة الحفاظ على "الخصوصية" و"الكرامة". إحدى النساء ذكرت أنّ ابنتها يمنع زوجته الحاصلة على درجة الماجستير من العمل لأنها بذلك ستخالط الرجال، رغم أنّه فقدَ عمله في السوق الإسرائيلي. في مثل هذه الحالات، يتحوّل التهمجير إلى أداة لإعادة إنتاج السلطة الأبوية، إذ تُستخدم الأزمة لتكريس انضباط النساء داخل بنية اجتماعية خانقة.

النساء النازحات وبنية العنف المركبة

إضافة إلى كلّ ما ورد آنفاً، تكشف الشهادات الميدانية التي أدلت بها النساء المهجّرات من مخيم طولكرم عن تعددية وجوه المعاناة، وعن البنية المركبة للعنف الذي يطولهن في الحياة اليومية. هذه الشهادات ليست سرديات شخصية فحسب، بل هي وثائق حيّة تكشف عن كميّات تفكيك الاستعمار لحياة الفلسطينيين، وكيفية إعادة النساء بناءها من جديد في قلب الركام.

تروي (ر. ب.)²⁶ وهي لاجئة من قرية قاقون نزحت من مخيم طولكرم في شباط 2025، أنّها كانت تعمل في الخياطة والتطريز وصناعة الكروشيه والصوف، ولم تتمكن من حمل أدوات الإنتاج معها: "تركت الماكينة والخيوط وكلّ شيء. خرجنا فجأة. الآن بلا دخل ولا بيت، أحاول أن أعيش بكفاف". هذا الفقد الماديّ يرمز إلى فقدان المساحة التي كانت تُمكن النساء من التعبير عن الذات والعمل والإنتاج، وهو ما يجعل التهمجير أداة لإفقادهن العمل، بل لإفقادهن كذلك معنى الفاعلية نفسها. كذلك أشارت إلى اضطرارها إلى استئجار منزل ودفع تكاليف الأجرة والكهرباء والمياه، إضافة إلى تأمين المأكل والملبس، وأنّ الخيار الوحيد أمامهم كان أن يذهب أحد أبنائها للعمل في السوق الإسرائيلي من دون تصريح، وهو أمر من شأنه أن

²⁶ (ر. ب.) لاجئة من قرية قاقون تقيم في مخيم طولكرم، وهي جدّة ولديها خمسة أبناء: ثلاثة ذكور واثنان من الإناث. البنات متزوجتان، وأحد الأبناء متزوج ويُقدّر أنّه في أواخر العشرينات من عمره، وكان يعمل داخل الأراضي المحتلة، في حين كان الابن الثاني يعمل أيضاً في الداخل، وأما الأصغر فما زال طالباً في المدرسة.

يعرضه للخطر الدائم ويضطرّه إلى الغياب عن البيت أشهرًا لتأمين سُبل العيش. ورغم وجود بعض المساعدات، فإنّها بمعظمها كانت عينية وغير منتظمة. أمّا خدمات الصحة التي كانت تحصل عليها من عيادة وكالة الغوث في المخيم، فقد تقلّصت، وأصبحت تحتاج إلى اعتلاء مركبة للوصول إليها بعدما كانت تذهب سيرًا على الأقدام. تظهر هنا الكيفية التي بها تسهم التبعية الناتجة عن الاعتماد على السوق الإسرائيلي، وعن استمرار الاحتلال في تدمير موارد الإنتاج وسلبها، في خلق بيئة طاردة وواقع يفتقر إلى أهمّ مقومات الحياة والبقاء.

أمّا (أ.ب.)²⁷، وهي أمّ لستّة أطفال كانت تدير مطعمًا صغيرًا في المخيم، فقد فقدت منزلها ومصدر رزقها في القصف، وقالت وهي تحترق ألمًا: "بعت ذهبي وكلّ ما أملك لأفتح المطعم. اشترت المعدات، وراح كلّ شيء في لحظة. بيتي والمطعم صارا رمادًا". بعد التهجير، اضطرت إلى العيش في بيت أقاربها في طولكرم لتفادي الأجرة والازدحام في المدارس التي تؤوي النازحين، لكنّها لاحقًا اضطرت إلى الاستئجار بسبب صعوبة الحياة والاكتظاظ. بقيت مع أطفالها الستّة في بيت أقاربها أربعة أشهر تقريبًا، في منزل يضمّ عائلة أخرى، لكنّها انفصلت مؤقتًا عن زوجها بسبب العادات الاجتماعية التي لا تسمح بالاختلاط، فسكنت النساء مع الأطفال دون الرجال في هذا البيت. وتقول: "كنّا ثلاث عائلات في شقّة واحدة. لم يكن لنا مكان ولا هواء. اضطرتّ لاحقًا إلى استئجار بيت صغير مليء بالرطوبة. أعاني من ضيق في التنفّس، لكن لا خيار آخر". وأشارت إلى أنّها واجهت، إلى جانب الضائقة الاقتصادية وسوء المعيشة والظروف النفسية الصعبة، مشاكل أُسرِيّة وخلافات زوجيّة نتيجة الوضع الذي يعيشونه، الأمر الذي دفعهم إلى استئجار منزل يفتقر إلى التهوية ومليء بالرطوبة. وفي ما يخصّ المساعدات، قالت إنّها في المعتاد النساء هنّ اللواتي يذهبن للحصول عليها، لأنّ "النساء مثيرات أكثر للشفقة، والرجال يرسلون زوجاتهم لأنّهم يعتبرون أنّ تلقّي المساعدات يمسّ كرامتهم". وفي هذه الحالة، تسهم خسارة المسكن ومصدر الدخل الأساسي في تفكيك توازن الأسرة وتحويل الحياة اليوميّة إلى إدارة أزمة مفتوحة: تراكم الديون، وتضييق خيارات المعيشة إلى حدود الإيجار والغذاء، ويُفضي الاكتظاظ في بيوت الأقارب إلى تآكل الخصوصية وتصاعد الاحتكاكات، بينما يفرض الفصل القسري بين الزوجين اختلالًا في الشراكة وتضخّمًا في عبء الأمّ، فيما يشكّل ذهابُ

²⁷ (أ.ب.) متزوجة وأمّ لستّة أبناء، أكبرهم ابنة في الثامنة عشرة من عمرها. في شهر شباط 2025 لجأت مع عائلتها إلى منزل شقيقها خارج المخيم في مدينة طولكرم، بسبب ضيق منزل والدها الذي لا يتسع لعائلتها. أقامت مؤقتًا في منزل شقيقها، فيما اضطرت زوجها إلى المبيت في طابق آخر مع والدها مراعاة للخصوصيّة. لاحقًا انتقل إلى منزل شقيقه، لكن نشبت خلافات بينهما، وهو ما دفع العائلة إلى استئجار منزل جديد يفتقر إلى التهوية، رغم معاناة الزوجة من أزمة تنفّسيّة، بعد أن أمضت نحو أربعة أشهر في بيت شقيقها.

النساء لتلقّي المساعدات، بدلاً من أن يقوم بذلك الرجال، وضَعْن في الواجهة وتحميلهن عبئاً إضافياً؛ إذ يجري ذلك تحت ضغط نظرة المجتمع وربط تلقّي المساعدة بـ "الكرامة" لدى الرجال. وتصف (ف. س)، التي كانت تعمل في قطف الثمار داخل الخط الأخضر، التحول الحادّ في ظروفها المعيشية، إذ تقول: "كنت أتقاضى 150 شيقلاً في اليوم، الآن أعمل إن وُجد عمل مقابل خمسين شيقلاً فقط. لا يكفي شيئاً". أمّا (د. س)،²⁸ وهي أمّ لأربعة أطفال، فتختزل القهر اليوميّ بقولها: "في رمضان كنت أسمع صوت الملاعق عند الجيران وقت الإفطار، ولم يكن لدينا إلّا طعام بسيط. بكيت وأنا أرى أطفالاً جائعين".

وتوضّح (أ. ع)،²⁹ وهي لاجئة من وادي الحوارث تبلغ من العمر 65 عاماً، أنّها كانت تملك حانوتاً صغيراً لبيع المعجنات والمخلّلات قبل أن يُهدم كاملاً، إذ تقول: "جرفوا المحلّ وسوّوه بالأرض. كنت أكسب 500 شيقل يومياً. الآن أبيع الملابس من بيت إلى بيت وأتقاضى خمسين شيقلاً فقط. أبنائي بلا عمل بعد تجميد التصاريح، وأنا أبحث عن المساعدات لأعيل الجميع". وكانت هذه العائلة قد اضطُرت بعد التهجير إلى استئجار منزل يعيش أفرادها فيه مع اثنتي عشرة نفساً من ثلاث عائلات، كلّ عائلة في غرفة واحدة، يشتركون في المطبخ وغرفة المعيشة، وتُضطرّ النساء إلى البقاء محجّبات طوال اليوم بسبب وجود رجال من غير المحارم.

أمّا (م. د)،³⁰ فتقرن بين التهجير وتفاقم العنف الأسريّ قائلة: "كنت أعيش في بيت العائلة ولا أملك حتى حريّة فتح الثلاجة. بعد التهجير، ازداد الضغط والعنف. اضطُرت إلى العمل في أيّ شيء لأؤمن طعام أولادي". تكشف هذه الشهادة عن تداخل العنفين الاقتصاديّ والأسريّ، حيث يتضاعف قهر النساء مع كلّ أزمة معيشية، إذ عانت من اضطهاد عائليّ وزوجيّ دفعها إلى العمل في مجالات مختلفة لتأمين لقمة العيش، وتفاقمت معاناتها بعد التهجير نتيجة تدهور الأوضاع الاقتصادية. وبالنظر إلى موقعها الاجتماعيّ

²⁸ (د. س) متزوجة وأمّ لخمسة أبناء، وزوجها لا يعمل منذ فترة طويلة ولا يتحمّل مسؤولية إعالة الأسرة، وهو ما جعلها تواجه صعوبات متواصلة في تدبير شؤون بيتها وتأمين احتياجات أولادها الأساسية.

²⁹ (أ. ع) تبلغ من العمر نحو خمسة وستين عاماً، وتعيش مع أختها الأرملة، وأولاد أختها وأحفادهم. كانت تقيم في المخيم في الطابق السفليّ من منزل أختها قبل النزوح، وبعدما نزحت العائلة واستأجرت بيتاً جديداً، تقيم فيه هي وأختها في غرفة واحدة، بينما يسكن ابن أختها وزوجته وأولاده في غرفة ثانية، وابن أختها الآخر مع زوجته وأطفاله في غرفة ثالثة.

³⁰ (م. د) جدّة وزوجها متوفّي، وتعيش في ظروف ماديّة صعبة وتعتمد اعتماداً أساسياً على المساعدات والمؤن لتأمين احتياجاتها اليومية. بالنظر إلى حالتها الاجتماعية والاقتصادية، يمكن اعتبار شهادتها مهمّة لتوثيق واقع الفئات الأشدّ ضعفاً اللواتي يعشن على الهامش ويعانين من التهميش الاقتصادي بعد النزوح.

والاقتصادي الهش، تكتسب شهادتها أهمية خاصة في توثيق واقع الفئات الأشد ضعفاً من النساء اللواتي يعشن على الهامش ويواجهن تهميشاً اقتصادياً بعد النزوح، على نحو يجعل تجربتها مؤشراً مكثفاً على كيفية تراكم أشكال العنف داخل الأسرة وتحولها إلى أداة ضبط وإقصاء حين تتقلص الموارد وتراجع شبكات الحماية.

في إجابتهنّ على سؤال عن شكل التضامن بينهنّ، وعمّا إذا كان قد اختلف بعد النزوح، تفاوتت أجوبتهنّ. تقول (أ. ب): "طول عمرنا بنتعاون وبنساعد، وأول ما نرحنا زاد هالحكي، بس لما صارت المساعدات يا دوب تكفي، صار كلّ حدا يهتم يأمن ولادّه، وصرت أحسّ إنّه بنخبي عن بعض"، فيما أشارت (أ. ع) إلى ما يلي: "التعاون والمساعدة موجودة من قبل، وزادت بعد النزوح؛ يعني كثار منّا ما فيه فوقهم ولا تحتهم، ولولا إنّه الناس قلبها عبعض كان الوضع أسوأ من الموجود بكثير". واتفقت أخريات على ارتفاع مستوى التعاون بعد النزوح، خصوصاً في ما يتعلّق بتبادل الموارد، مع إجماعهنّ على أنّ الأولوية كانت دائماً لتوفير احتياجات المنزل قبل اللجوء إلى التبادل.

تقول إحدى النساء: "كنّا نعيش في بيوت ضيقة لكنّها كانت لنا. أمّا الآن فنُدفع إيجاراً لا نقدر عليه". وتضيف أخرى: "كان عندي مشغل صغير للخياطة. جُرّفت الماكينات تحت الركام". هذه الشهادات تُظهر أنّ الاستعمار لا يكتفي بالسيطرة على الأرض، بل يعمل على تقويض البنى الاجتماعية والمعيشية التي تحفظ الوجود الفلسطيني، وتحويل الحياة اليومية ذاتها إلى مساحة للسيطرة والإخضاع؛ فالتهمجير الأخير لم يكن حدثاً طارئاً، بل كان استمراراً لسياساتٍ منهجية تستهدف تجريد الفلسطينيين من مقومات البقاء.

وتقول أخرى: "أريد أن أعمل، لكن زوجي يقول إنّ العيب أهمّ من الجوع". هذا التناقض بين الحاجة الاقتصادية والمنع الاجتماعي يكشف كيف يتقاطع العنف الاستعماري مع البنى الاجتماعية الداخلية، ليُعيد إنتاج السيطرة عبر آليات اقتصادية وثقافية متداخلة.

ورغم تفاوت القصص، تشترك جميع النساء في توصيف شعور عامّ بالعزلة وفقدان الأمان، وفي الإشارة إلى الحاجة الماسّة للدعم النفسي والتفريغ الانفعالي، وإلى غياب المساحات الآمنة التي تتيح لهنّ استعادة توازنهنّ. كذلك يُجمعن على أنّ المساعدات المتوافرة غير كافية وغير منتظمة، وغالباً ما تُمنح وفق معايير بيروقراطية لا تراعي احتياجات النساء الفعلية.

تكشف هذه الشهادات أنّ النساء النازحات، رغم الفقر والعنف والاقتلاع، يُعدن إنتاج الحياة بوسائل بسيطة ولكن بمعانٍ عميقة. فبيع الملابس من بيت إلى بيت، أو الخياطة بأدوات مستعارة، أو الطبخ الجماعي للعائلات النازحة، هي جميعها ممارسات مقاومة تحفظ الوجود الجماعي في وجه سياسات الإبادة البطيئة. في ضوء ذلك، في الإمكان قراءة شهادات النساء على أنّها أرشيف حي للمقاومة اليومية يؤكد أنّ الفعل السياسي لا ينحصر في المواجهة المسلحة أو الخطاب الوطني، بل يتجاوزهما إلى تفاصيل البقاء التي تجعل الحياة ممكنة في قلب محاولات الاقتلاع.

العنف الاستعماري وإعادة إنتاج الحياة

تُظهر هذه الدراسة أنّ التهجير في مخيمات شمال الضفة الغربية لا يُقرأ بوصفه حادثاً أمنياً عابراً، ولا "أزمة إنسانية" منفصلة عن سياقها، بل بوصفه آليةً بنيويةً في الاستعمار الاستيطانيّ تعمل على تفكيك شروط إمكان الحياة نفسها: المسكن، وشبكات التضامن، ومصادر الدخل، وأشكال التنظيم الأهليّ التي راكمها المخيمات عبر عقود. ويتحقق هذا التفكيك عبر وسائط مادية مباشرة: تدمير البنية التحتية، واقتلاع المشاريع الصغيرة، وشلّ الحركة والعمل، ثمّ دفع الناس إلى اقتصاد إيجارات وديون ومساعدات مشروطة. ضمن هذا المسار، لا تُستهدف النساء باعتبارهنّ "فئة ضعيفة" فقط، بل باعتبارهنّ عقدةً مركزيّة في إعادة إنتاج المجتمع، فهنّ من يحملن عبء الرعاية، ومن ينظمن الموارد الشحيحة، ومن يحوّلن البقاء إلى عمل يوميّ متواصل.

في هذا السياق، تتحوّل النساء إلى فاعلات مركزيّات في مواجهة العنف الاستعماريّ من داخل الحياة اليومية؛ فبعد توقّف الرجال عن العمل نتيجة تجميد التصاريح، وجدت النساء أنفسهنّ معيلاتٍ لأسرٍ بلا موارد، وفي الوقت ذاته خاضعات لقيود اجتماعيّة وثقافيّة تحدّ من قدرتهنّ على العمل أو اتّخاذ القرار، فتتضاعف المسؤوليّات بينما تُحاصر الحركة وتُعاد صياغة الأدوار داخل الأسرة على نحوٍ قسريّ. يكشف دَوْر النساء هنا أنّ الاقتصاد لا يقتصر على الأجر والسوق، بل يتأسّس على عمل غير مدفوع وغير مرئيّ تُنتجه النساء وتُراكمه الأسر والمجتمع كشرط لاستمرار قوّة العمل ذاتها. ومع التهجير يتضاعف هذا العمل ويتحوّل إلى ساحة استنزاف طبقيّ وجندريّ في آنٍ واحد: تدفع النساء كلفة انهيار الدخل، وكلفة الإيجار، وكلفة فقدان أدوات الإنتاج المنزليّ، وكلفة إعادة ترتيب الحياة تحت سقوف مؤقتة مكتظة، بينما تُترك منظومات الحماية العامّة خارج المعادلة أو تُستبدل ببيروقراطية إغاثيّة لا تضمن حقاً ولا تبني قدرة. بهذا يغدو العنف الفقر أداة حكم، ويغدو تحويل النساء إلى "مديرات للأزمة" صيغةً لإدامة السيطرة

عُبر نقل الانهيار من المجال العام إلى الحيز المنزلي وتحميل النساء مسؤولية سدّ فجواته بأجسادهنّ ووقتهنّ وسمعهنّ.

ولا يستهدف العنف الاستعماريّ في المخيمات التدمير الماديّ فحسب، بل يعمل كذلك على كسر القدرة على إعادة البناء وتنظيم المجتمع وتحويل الاستمرار ذاته إلى عبء. فتدمير شبكات الكهرباء والمياه، وإغلاق مدارس الأونروا، وتجفيف فرص العمل، تلك ليست ممارسات ظرفيّة، بل هي أدوات دائمة لتفكيك البنية الاجتماعية وإفراغها من شروط بقائها. يظهر ذلك أيضًا في تحليل باتريك وولف لطبيعة الاستعمار الاستيطانيّ، إذ هو لا يراه حدثًا عابرًا، بل بنية إقصائية تستهدف إزالة السكّان الأصليين ونفي إمكانية استمرارهم عبر محو شروط وجودهم الماديّ والاجتماعي.³¹

وتلتقط شهادات النساء بدقّة التقاء عنقنيّ لا يمكن الفصل بينهما: عنف استعمار يضبط الحياة عبر الإزالة والتجويع وتهشيم المكان، وعنّف أبويّ محليّ يعيد تثبيت السيطرة داخل الأسرة حين تقلّ الموارد وتمهّار العلاقات الاجتماعية. ويتجسّد هذا الالتقاء في تفاصيل تبدو "عائليّة" لكنّها سياسية بامتياز، نحو: منع العمل باسم "العيّب"؛ تحويل تلقّي المساعدة إلى اختبار "كرامة" يُلقى على النساء؛ تفاقم العنف الأسريّ بوصفه تقنيّة ضبط حين تُخنق الخيارات. هنا لا يبقى البيت ملاذًا، بل يتحوّل إلى ساحة لإعادة إنتاج التراتبيّة: كلّما اشتدّ الضغط الاستعماريّ ازدادت قابليّة السلطة الأبويّة للتوسّع كي تعوّض فقدان السيطرة في المجال العامّ بسيطرة أشدّ في المجال الخاصّ. وفي هذا المعنى، لا تُقرأ معاناة النساء كوقائع فردية، بل كأثر مباشر لاقتصاد سياسيّ قوامه التبعية والاستنزاف تُديره بنية استعماريّة من جهة، وتُعيد البنية الأبويّة المحليّة تدويره من جهة أخرى.

ورغم قسوة هذا الواقع، تُظهر الشهادات أنّ النساء لا يواجهن العنف بالانكسار أو بالامتثال، بل عبر تحويل أدوات السيطرة ذاتها إلى وسائل للبقاء. فإدارة تفاصيل الحياة المنزليّة، وإنتاج الطعام، والخياطة، وتبادل الموارد، وتنظيم المساعدات بين الجارات، كلّ هذه هي ممارسات تُعيد نسج المجتمع من الداخل رغم تآكل مؤسّساته. ومع ذلك، تكشف هذه الممارسات توترًا داخليًا دائمًا بين منطق التضامن ومنطق البقاء، إذ يصبح التعاون مشروطًا أحيانًا بحدود القدرة على العطاء، وتُعاد صياغته وفق أولويّات الأسرة

³¹ Wolfe, Patric. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. [Journal of Genocide Research](#), 8 (4). Pp. 387– 409.

تحت ضغط شح الموارد، الأمر الذي يُظهر أن أثر العنف الاستعماري يتجاوز تفكيك البنى الماديّة، ويمتدّ إلى إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعيّة تحت ضغط الندرة.

هذه الأفعال ليست تفصيلاً هامشياً، بل هي شكل من أشكال المقاومة الاجتماعيّة التي تُفكّك منطق العنف وتُعيد إنتاج الوجود الفلسطينيّ رغم شدّة القمع وصعوبة الظرف وهشاشة البنى القائمة. وفي الوقت نفسه، تُجسّد هذه الممارسات إسهاماً اقتصادياً ملموساً تقوده النساء لأنّها تُنتج قيمة وتدير موارد وتُعيد توزيعها خارج القنوات الرسميّة، على نحوٍ يتيح التعلّم من الطرق التي تبتدعها النساء لابتكار اقتصاد يوميّ قائم على الرعاية والتكافل وإعادة تدوير الموارد. وبهذا يُعاد تعريف "الاقتصاد" فلا يُختزل في السوق والدخل النقديّ فقط، بل يُفهم كذلك على أنّه قدرة على صنع الاستمرار وتوليد سُبل العيش حين تتعطل المؤسسات أو تُصادر.

وتُظهر هذه الممارسات ما أشار إليه أشيلي مبمبي في حديثه عن "إحياء الحياة في مناطق الموت"، إذ تتحوّل الأفعال اليوميّة إلى وسيلة لتأكيد الوجود في فضاءات يسعى الاستعمار إلى تحويلها إلى فراغ، فتغدو الحياة بحدّ ذاتها موقفاً سياسياً يواجه العنف في منطقته الجوهريّ.³² ويساعد تحليل فرانز فانون في تفسير هذا التحوّل، إذ يرى أنّ الاستعمار لا يرمي إلى السيطرة الماديّة فحسب، بل يسعى إلى تحطيم وعي المستعمرين بذواتهم وإقناعهم بعدم جدوى المقاومة.³³ بيدّ أنّ النساء الفلسطينيات، عبّر ممارساتهنّ اليوميّة، يُعدّن بناء الذات من داخل العنف نفسه، ويحوّلن الخضوع المفروض إلى فاعليّة جديدة تُنتج المعنى وتستعيد السيطرة على شروط الحياة، فيغدو البقاء بحدّ ذاته شكلاً من أشكال المقاومة، لأنّ استمرار العيش داخل منظومة تهدف إلى نفي الوجود يمثل رفضاً جوهرياً لمنطق الإبادة.

وتؤكد النتائج أيضاً أنّ المخيم ليس مجرد مكان للفقر واللجوء، بل هو بنية اجتماعيّة مقاومة أنتجت تاريخياً اقتصاداً تضامنياً ومؤسسات قاعدية وشبكات مبادلة تُقلّص من وحشيّة السوق، وهو ما يفسّر استهدافه. وحين يُقتلع الناس من المخيم لا يفقدون جدراناً فقط، بل يفقدون بنيةً جماعيّة كانت تُخفّف كلفة الحياة وتمنحها معنى: الجيرة، والائتمان غير الرسميّ، والمعرفة المتبادلة، والقدرة على تحويل البيت إلى ورشة. بيدّ أنّ الشهادات تُظهر كذلك أنّ النساء لا ينتظرن عودة هذه البنية كي يتحرّكن، بل يبتكرن

³² Mbembe, Achille. (2019). *Necropolitics*. Durham: Duke University Press. Pp. 66– 92.

³³ فانون، فرانز. (2015). *معدّبو الأرض*. (ترجمة الدروبي، سامي؛ والأتاسي، جمال). بيروت: مدارك للأبحاث والنشر. ص. 89.

أشكالاً بديلة من اقتصاد الرعاية: إنتاجاً صغيراً، وبيعاً متنقلاً، وطبخاً جماعياً، وتبادل خدمات، وخلق سلاسل إسناد خارج الأطر الرسمية. هذه الممارسات ليست تكتيقاتاً سلبية، بل مقاومة يومية تُعطل هدف الإزالة عبر إعادة وصل ما يسعى الاستعمار إلى قطعه: استمرار الجماعة واستمرار الحياة واستمرار الذاكرة.

إنّ تطوير النساء لهذا النمط من الاقتصاد الاجتماعي الموازي، في ظلّ القهر، هو في جوهره مقاومة للاستعمار، لأنّه يعيد تعريف القيمة والإنتاج خارج منطق السوق والخضوع، ويؤسس لشبكات دعم جماعي تضمن استمرار المجتمع الفلسطيني رغم ما طال البنى التحتية من دمار وخراب. من هنا، تستدعي الخلاصة تفكيك الوهم الذي رسّخته مرحلة ما بعد أوسلو حين جرت تجزئة النضال إلى ملفات "تمكين" ممولة واستبدال السياسة بمشروعات قصيرة الأمد تقيس النجاح بعدد الورشات والقروض الصغيرة، لا بقدرة النساء على انتزاع حقوقهنّ في السكن والعمل والحماية والأمان. لذا، لا يمكن اختزال الاستجابة في الإغاثة ولا في إدماج هشّ داخل سوق هشّ، بل تُبنى على سياسة تحريرية تُعيد تعريف الأولويات من موقع طبقي-نسوي، لضمان حقّ السكن الآمن، وحماية الدخل، وتوفير خدمات رعاية عامّة، ومأسسة مساحات آمنة ودعم نفسي واجتماعي، وتجريم العنف الأسري وملاحقته دون وصم الضحايا، وربط ذلك كلّه بمعركة تفكيك الاقتصاد التابع الذي يجعل المجتمع رهينة للتصاريح والمعابر والمقاصّة.

وهكذا تُعيد النساء الفلسطينيات تعريف الفعل السياسي من داخل الحياة اليومية: يتحوّل البقاء ذاته إلى ممارسة مقاومة تُفكّك بنية العنف الاستعماري وتؤكد أنّ الوجود الفلسطيني ليس فعلاً بيولوجياً فحسب، بل مشروع واعٍ لإعادة إنتاج الحياة في وجه سياسات الإبادة والتفكيك. وتُغلق الدراسة على حقيقة مركزية: تُقاوم النساء المهجّرات لأنهنّ "صامدات" بالمعنى الأخلاقي المجرد، بل لأنّ بقاءهنّ شرط لبقاء المجتمع، ولأنّ عملهنّ غير المرئي هو خطّ الدفاع الأخير في مواجهة مشروع الإزالة. وعليه، لا يُستكمل هذا المسار بتوثيق الألم وحده، بل بتسييسه، عبر تحويل خبرات النساء إلى معرفة تنظيمية ومطالب جماعية وأدوات مساءلة تُعيد وصل النسوية بالنضال ضدّ الاستعمار والرأسمالية التابعة والأبوية معاً، بحيث لا تكون إعادة إنتاج الحياة وصفاً اجتماعياً، بل تكون برنامجاً للمقاومة وإطاراً لصناعة التحرّر.

"إبادة من جميع النواحي" - قراءة في الأمومة والأبوة في ظلّ الإبادة الإسرائيلىة على قِطاع غزّة

جوانا جبارة

جوانا جبارة- طالبة دكتوراة في دراسات
الجندر، ومركزة برامج في مدى الكرمل.
تتركز اهتماماتها البحثية على تقاطعات
الهويات والجندر والجنسانية، في سياقات
الاستعمار الاستيطاني.

خلاصة

تناقش هذه الورقة البحثية تجارب الأبوة والأمومة في قِطاع غزّة في ظلّ الإبادة الجماعية، محلّلة الكيفية التي بها تُعاد صياغة هذين المفهومين كائنين من الأدوار الجندرية والعاطفية والسياسية تحت ذروة العنف الممنهج. تنطلق الدراسة من فهم الإبادة بوصفها مشروعًا منظمًا لا يستهدف تدمير الأجساد فحسب، بل يسعى كذلك إلى تفكيك البنى الوجودية والاجتماعية التي تجعل الحياة ممكنة وذات معنى، بما في ذلك منظومات الرعاية والحماية التي تشكّل جوهر الأبوة والأمومة. تفحص الدراسة كيف تُعاش الوالدية في ظلّ العجز الذي يصبح بنية وجودية يومية، والفقد الذي يتحوّل إلى زمنية معلقة تُعاش في حاضر مستمرّ من الترقّب.

وتحلّل الدراسة التحوّلات الجندريّة التي تُنتج مساواة قسريّة في الضعف بدلاً من العدل في التمكين، وكذلك تتبّع الكيفيّة التي بها تتحوّل مفاهيم أساسيّة مثل المقاومة والصمود والرعاية لتصبح الممارسات اليومية للبقاء هي الشكل الوحيد الممكن للفعل. تعتمد الدراسة منهجيّة نوعيّة قائمة على مقابلات موجّهة جزئيّاً مع أمّهات وآباء من قطاع غزة، منطلقة من إطار نسويّ-ديكولونياليّ ينظر إلى المقابلات باعتبار أنّها مصادر أصيلة لإنتاج معرفة مناهضة للاستعمار، ويفهم البحث نفسه كفعل توثيق ومقاومة للمحو.

مقدّمة

إيش نحكي؟ إيش... إنّ بتحكّمها حرب إبادة.
الإبادة، ديرى بالك، إبادة نفسيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وجسديّة... إبادة من جميع النواحي.
بس ديرى بالك، همّ مش بيعملوا شيء هباء... لا، همّ متكتكين ومخطّطين ودارسين، وأمورهم 100%.
همّ بدهم يقضوا على طموح وآمال الشعب... فهوّا ده إبادة لكلّ شيء. عملوا إبادة لكلّ شيء، على مستوى القطاع ككلّ، يعني.¹

يقدم حديث رانية مدخلًا تحليليًا لفهم الإبادة الإسرائيليّة على قطاع غزة بوصفها تجربةً شاملة تتجاوز تدمير الجسد والمكان، لتطول البنى النفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة في آنٍ واحد. فعلى مدار عامين، لم تكتفِ هذه الإبادة الجماعيّة المستمرّة بالفتك بالأجساد والمساحات، بل تعمل على تقويض أسس الوجود الجماعي والاجتماعي ذاته وإفراغ الحياة من معانيها الجماعيّة والسياسيّة. وفي ظلّ هذا التراكم الزمني للعنف، تتحوّل البنى الاجتماعيّة والعاطفيّة إلى فضاءات مشروخة تُعاد فيها صياغة العلاقات والذوات تحت منطلق الإبادة وضغطها المتواصل. انطلاقًا من هذا الواقع، تسعى هذه الورقة إلى تفكيك الكيفيّة التي تُعاش فيها الأبوة والأمومة في سياقات العجز والفقد، وتطرح سؤالاً مركزيّاً: كيف تؤثر الإبادة على مفهومة الأمومة والأبوة بوصفهما ممارساتٍ جندريّة ومعاني اجتماعيّة؟ ويمتدّ هذا

¹ مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار)، أم من قطاع غزة. (2025، 22 أيار). (محفوظة لدى الباحثة).

التساؤل ليشمل تتبُّع مسارات تحوُّل مفاهيم المقاومة والصمود والرعاية حين تنهار الشروط الاجتماعية والسياسية التي منحها معناها، وتختزل الحياة إلى نجاة بيولوجية.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تركيزها على البعد الجندري للإبادة، وهو بُعد ظلَّ هامشيًا في الأدبيات التي تناولت الحرب على قطاع غزة أساسًا من منظور ماديّ أو سياسي. غير أنّ هذه الأهمية لا تقتصر على هذه المقاربة النظرية، بل تنبع كذلك من دمجها بين تحليل التجارب المعاشة للأمومة والأبوة باعتبارهما ممارساتٍ وجدانيةً وجسديةً، مع قراءتها من موقعٍ جندريّ يفكّك كيفية إعادة إنتاجها داخل بنى العنف الاستعماريّ. هذه القراءة، إذ تركّز على البعد الجندريّ، هي قراءة تقاطعية تقرأ بنى القمع مجتمعة ومتفاعلة.

وانطلاقًا من هذا التّموضع، تستند الدراسة إلى منظور نسويّ-ديكولونياليّ يفهم المعرفة بوصفها ممارسةً سياسية، ويعامل السرديات الشخصية كمصادر أصيلة لإنتاج معرفة مناهضة للاستعمار. ضمن هذا الإطار، يسعى المقال إلى إعادة مَرَكزة أصوات الأمّهات والآباء في قطاع غزة بوصفها مصادرًا للمعرفة لا موضوعات لها؛ إذ يُفهم الإصغاء هنا فعلًا معرفيًا مقاومًا يُعيد مساءلة علاقات السلطة في إنتاج المعنى، في سياق تُمارس فيه الإبادة على الجسد والمعرفة معًا.

انسجامًا مع الإطار النسويّ-الديكولونياليّ الذي يقوم عليه البحث، أَعتمدُ منهجيةً نوعية تقوم على ستّ مقابلات موجّهة جزئيًا مع أمّهات وآباء من قطاع غزة، أُجريت خلال العام الثاني من الإبادة.

وأخيرًا، تُنظّم بنية المقال على النحو الآتي: يبدأ القسم الأول بعرض الإطار النظريّ الذي يقرن بين الجندر والعنف الإباديّ والسياق الفلسطينيّ، ثمّ يعرض القسم الثاني المنهجية وسياق المقابلات، قبل الانتقال إلى النتائج والنقاش التي تتناول معاني الأمومة والأبوة والرعاية في ظلّ الإبادة الجارية، ثمّ إلى استنتاجات ختامية تربط هذه التحليلات بالأسئلة البحثية المطروحة.

الإطار المفاهيمي

الأمومة والأبوة كفعل جنديّ

تُقدّم المقاربات الأكاديمية والفكرية التقليدية الأمومة والأبوة باعتبارهما وظيفتين طبيعيتين نابعتين من الفوارق البيولوجية بين الجنسين: تختزل المرأة في دورها الإنجابي والرعاي، بينما يُصوّر الرجل معيلاً وحامياً بحكم تكوينه.² بيد أن الأدبيات النسوية النقدية بدأت منذ عقود في كشف طابع هذه الأدوار الاجتماعي والثقافي والسياسي، مؤكدة أنها بنى اجتماعية-تاريخية تُعاد صياغتها باستمرار ضمن شبكات السلطة والهيمنة.³

ضمن هذا المفهوم، يمكن النظر إلى المجتمعات الخاضعة للنظام الأبوي -بمن فيها المجتمعات في العالم العربي- بوصفها أنظمة تعيد إنتاج الأدوار الجندرية من خلال منطق هيمنة يصوّر الأمومة تجسيدا مقبولا للأنوثة قائما على الرعاية والتضحية، بينما تُقرن الرجولة بمعاني الإعالة والحماية بوصفها جوهر الأبوة.⁴ وقد تناولت أدبيات نسوية ونقدية الأبوة بوصفها مؤسسة اجتماعية تاريخية تكرس امتيازات بعض الرجال وتعيد إنتاج علاقات القوة الجندرية،⁵ لكنها في الوقت ذاته ليست تجربة متجانسة، إذ تتقاطع مع أنظمة أخرى -كالطبقة والعمر والقومية والإعاقة والميل الجنسي، على سبيل المثال- لتنتج

² Guerrina, Roberta. (2010). "The Reproduction of Mothering". In: O'Reilly, Andrea; & Golson, J. Geoffrey. (Eds.). **The Encyclopedia of Motherhood Vol. 3**. Thousand Oaks: Sage Publications. Pp. 1035– 1040.

³ السعداوي، نوال. (2006). *الأنثى هي الأصل*. (الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة مدبولي؛

Rich, Adrienne. (1995). **Of woman born: Motherhood as experience and institution**. New York: W. W.; Norton & Company. (Original work published 1986); Connell, Raewyn. W.. (2005). **Masculinities**. (second edition). Berkeley: [University of California Press](http://www.berkeley.edu/).

⁴ Barakat, Halim. (1985). "The Arab family and the challenge of social transformation". In: Fernea, Elizabeth Warnock (Ed.). **Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change**. Austin, TX: University of Texas Press. Pp. 27– 46; Connell, Raewyn. W.. مرجع رقم 3; Hearn, Jeff. (2002). "Men, fathers and the state: National and global relations". In: Hobson, Barbara (Ed.). **Making Men into Fathers: Men, Masculinities, and the Social Politics of Fatherhood**. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 245– 272; Glenn, Evelyn Nakano. (1994). "Social constructions of mothering: A thematic overview". In: Glenn, Evelyn Nakano; Chang, Grace; & Forcey, Linda Rennie (Eds.). **Mothering: Ideology, Experience, and Agency**. New York: [Routledge](http://www.routledge.com/). Pp. 1– 29; Abu-Baker, Khawla. (2005). The impact of social values on the psychology of gender among Arab couples: A view from psychotherapy. [Israel Journal of Psychiatry and Related Studies](http://www.psychiatryjournal.com/), 42 (2), Pp. 106– 115.

⁵ O'Brien, Mary. (1981). **The politics of reproduction**. London: Routledge & Kegan Paul; Hearn, Jeff. (1987). **The gender of oppression: Men, masculinity and the critique of Marxism**. Brighton: Wheatsheaf.

ذكوريات متعدّدة، بعضها مُهيمن وبعضها هامشي⁶، بما يجعل امتيازات الأبوة وإمكانات "المعيل/ الحامي" متفاوتة اجتماعيًا وسياسيًا بحسب موقع الرجل في هذه المنظومات.

وبالمثل، لا تُشكّل الأمومة تجربةً متجانسة، بل تتشكّل عبر اختلافات بنيوية بين النساء أنفسهنّ تشمل العِرْق والطبقة والسياق الثقافي والاقتصادي والسياسي، ممّا يجعل التجربة المُعاشة للأمومة مدخلاً لفهم علاقتها بالسلطة وحدودها وإمكاناتها، بعيداً عن أيّ تصوّر مثاليّ موحد يُغفل هذا التنوع البنيوي⁷. يتيح هذا المنظور اقتراباً من السياق الفلسطيني، وبخاصّة في قطاع غزة، حيث تُستهدف الإبادة الإسرائيلية الأدوار الجندرية بكاملها، فتُفكّك هُويّات الأمّهات والآباء على حدٍّ سواء، وتُقوِّض شروط أدائها، ممّا يجعل الأمومة والأبوة تجربتين مشتركيتين في مواجهة الفقد والبقاء، لا دَورَين متميّزين يسيّران وَفق منطقهما المعتاد أو المعهود.

الحرب والإبادة والذوات الجندرية

تُشكّل الحروب ظروفًا اجتماعيةً شاملة تغزو المجال الحميمي واليوميّ، وتعيد صياغة أُسُس الحياة العاطفية والاجتماعية والسياسية، بما في ذلك معاني وممارسات الأمومة والأبوة. ضمن هذا الإطار، تعمل الحرب كآلية "للحوكمة الحميمية" (intimate governance)، حيث تُمارَس السلطة من خلال تنظيم الجسد والعاطفة والعلاقات الأسرية، وتحديد أنماط الحبّ والفقد داخل بِنَى السيطرة⁸، فتتحوّل الأمومة والأبوة إلى موقعين سياسيين يُعاد من خلالهما تنظيم معاني الرجولة والأنوثة تحت شروط العنف المستمرّ، بما يعكس تداخل الحميمي في السياسي داخل بنية الحرب.

⁶ Connell, Raewyn. W.. مرجع رقم 3; Hearn, Jeff; & Collinson, David L.. (1993). "Theorizing unities and differences between men and between masculinities". In: Brod, Harry; & Kaufman, Michael (Eds.). **Theorizing Masculinities**. Thousand Oaks, CA: [Sage](#). Pp. 97– 118.

⁷ Chidammodzi, H. F. (1994). "Addressing African feminism". [Journal of Humanities](#), 8 (1), Pp. 43– 53; O'Reilly, Andrea. (2019). "Maternal theory". In: O'Brien Hallstein, Lynn; O'Reilly, Andrea; & Giles, Margaret (Eds.). *The Routledge Companion to Motherhood*. London: [Routledge](#). Pp. 19– 35; Takševa, Tatjana. (2018). Motherhood studies and feminist theory: Elisions and intersections. [Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement](#), 9 (1). Pp. 177– 194.

⁸ Oswin, Natalie. (2010). Governing intimacy. [Environment and Planning D: Society and Space](#), 28 (1). Pp. 134– 139.

تُشير الأدبيّات إلى أنّ العمليّات الجيو-سياسيّة (كالحرب والسلام- على سبيل المثال) هي في آنٍ واحد مُجنّدة ومُجنّدة؛ إذ هي تتأثّر بالبُنى الجندريّة المسبقة وتعيد في الوقت نفسه إنتاج تصوّرات معيارية عن الذكورة والأنوثة.⁹ فبينما تُقرن الرجولة بالعنف والبطولة والحماية، تُرمّز الأنوثة إلى السلام والرعاية والضعف.¹⁰ وإن كانت هذه التمثيلات الاجتماعية البناء لا "طبيعية"،¹¹ ورغم أنّه ليس جميع الرجال يشاركون فعلياً في القتال، فإنّ الخطاب الحربيّ يُعيد تعريف الرجولة من خلال موقعها الرمزيّ في العنف، وهو ما يجعل الجندر نفسه أداة للضبط الاجتماعيّ والسياسيّ.¹² وتبلغ هذه الديناميكيات المجنّدة ذروتها في سياق الإبادة، وهي التي تمثّل إعادة هندسة جذريّة للوجود. فالإبادة الجماعية تُعرّف بأنّها سلسلة من الأفعال المنسّقة الهادفة إلى تدمير جماعة بشريّة (قوميّة، أو إثنيّة، أو دينيّة، أو عرقية)، سواء أكان ذلك عبر القتل المباشر أم من خلال تفكيك الأسس السياسيّة والاجتماعيّة والثقافية التي تضمن بقاءها واستمراريتها.¹³ تُنفّذ الإبادة عبر مؤسسات الدولة، وتُبرّر بخطابات أيديولوجيّة يتولّد عنها نزغُ الإنسانيّة عن الآخر، وتحوّل الضحايا إلى خارجين عن حدود الحماية الأخلاقية.¹⁴ تشمل هذه العملية آليّات بطيئة- كالتجوع والتهجير وتدمير سبل العيش، على سبيل المثال- تُفكّك الحياة الجماعية تدريجيّاً.¹⁵

⁹ Connell, Raewyn. W.. 3 مرجع رقم 3; Connell, Raewyn. W.; & Messerschmidt, James W.. (2005). Hegemonic masculinity: Rethinking the concept. [Gender & Society](#), 19 (6). Pp. 829–859; Elshtain, Jean Bethke. (1995). **Women and war**. Chicago: [University of Chicago Press](#).

¹⁰ Elshtain, Jean Bethke. المرجع السابق; Goldstein, Joshua S.. (2003). **War and gender: How gender shapes the war system and vice versa**. Cambridge: Cambridge University Press; Baaz, Maria Eriksson; & Stern, Maria. (2009, June 1). Why do soldiers rape? Masculinity, violence, and sexuality in the armed forces in the Congo (DRC). [International Studies Quarterly](#), 53 (2). Pp. 495–518.

¹¹ Butler, Judith. (1990). **Gender trouble: Feminism and the subversion of gender**. New York: [Routledge](#); Connell, Raewyn. W.. 3 مرجع رقم 3.

¹² Tidy, Joanna. (2018). Fatherhood, gender, and interventions in the geopolitical: Analyzing paternal peace, masculinities, and war. **International Political Sociology**, 12 (1). Pp. 2–18.

¹³ Lemkin, Raphael. (1973). **Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation, analysis of government—proposals for redress**. New York, NY: Howard Fertig. (Originally published 1944); Randall, Amy E.. (2015). "Introduction: Gendering genocide studies". In: Randall, Amy E.. (Ed.). **Genocide and gender in the twentieth century: A comparative perspective**. (First edition). London: Bloomsbury Publishing. Pp. 1–34.

¹⁴ Markusen, Eric. (2000). "Genocide and total war: A preliminary comparison". In: Wallimann, Isidor; & Dobkowski, Michael N. (Eds.). **Genocide and the modern age: Etiology and case studies of mass death**. New York: [Syacuse University Press](#). Pp. 97–123.

¹⁵ Maybury-Lewis, David. (2002). "Genocide against indigenous peoples". In: Hinton, Alexander Laban (Ed.). **An-nihilating Difference: The Anthropology of Genocide Vol. 3**. Berkeley: [University of California Press](#). Pp. 43–53;

تمسّ الإبادة الجسد واللغة والعاطفة والهوية في آن واحد، وتعمل ضمن منطق جنديّ منظم. على سبيل المثال، تُظهر حالة الإبادة في دارفور ورواندا كيف استُهدف الرجال بوصفهم "الحماة الطبيعيين" للجماعة، فكان قتلهم وسيلة لتدمير بنيتها الاجتماعية، في حين تعرّضت النساء لاغتصاب ممنهج ارتبط بخطاب صريح حول "تطهير" الجماعة عبر الإنجاب القسريّ، بما يستهدف نسلها الثقافيّ والرمزيّ.¹⁶ في هذا السياق، تتحوّل الأجساد إلى وسائط رمزيّة لتفكيك الجماعة، وتُستهدف الأمومة والأنوثة بوصفهما موقعين جنديّين وسياسيّين يُنتج من خلالها معنى الانتماء.¹⁷

هكذا تتكشف الإبادة عمليّة جنديّة واجتماعيّة تسعى إلى محو المعنى الجماعيّ ذاته بقدر ما تسعى إلى إفناء الجسد؛¹⁸ إذ تُستخدم الأدوار الجنديّة والأسريّة كوسائط لتفكيك الجماعة وتحويل أفرادها إلى ضحايا فقدان المعنى،¹⁹ وأحياناً إلى تحوّل في هذا المعنى ووظائفه.

ويُجسّد قطاع غزة نموذجاً بارزاً لما تفعله الإبادة بالوالديّة بوصفها ممارسة جنديّة؛ إذ تقوم الإبادة على تفكيك البنى الاجتماعية والعاطفيّة التي تقوم عليها الأمومة والأبوة. يستدعي فهمُ هذا التفكيك أدوات تحليليّة تتجاوز المقاربات النفسيّة الفرديّة التي تُهيمن على أدبيّات الوالديّة في سياقات الحرب، والتي تتجاهل البنية الجنديّة للتجربة وتُغفل قراءة العاطفة بوصفها بُعداً سياسيّاً.²⁰ فالعاطفة في سياق الإبادة ليست استجابة فرديّة، بل هي حقل سياسيّ تُنظّم عبره علاقات الانتماء والمعنى، حيث تعمل

Hagan, John; & Kaiser, Joshua. (2011). Displaced and dispossessed of Darfur: Explaining the sources of a continuing state-led genocide. [The British Journal of Sociology](#), 62 (1). Pp. 1– 25.

¹⁶ Kaiser, Joshua; & Hagan, John. (2015). Gendered genocide: The socially destructive process of genocidal rape, killing, and displacement in Darfur. [Law & Society Review](#), 49 (1). Pp. 69– 107; Matthews, Zachary. (2020, January 1). The masculinity of genocide: Examining the male dimensions of genocide, genocide ideology, and violence. [Western University- Canada](#).

¹⁷ Sharlach, Lisa. (1999). Gender and genocide in Rwanda: Women as agents and objects of genocide. [Journal of Genocide Research](#), 1 (3). Pp. 387– 399.

¹⁸ Randall, Amy E.. مرجع رقم 13; Kaiser, Joshua; & Hagan, John. (2015). Gendered genocide: The socially destructive process of genocidal rape, killing, and displacement in Darfur. [Law & Society Review](#), 49 (1). Pp. 69– 107.

¹⁹ Kaiser, Joshua; & Hagan, John. (2015). مرجع رقم 16.

²⁰ انظروا مثلاً:

Miller, Kenneth E.; & Rasmussen, Andrew. (2010). War exposure, daily stressors, and mental health in conflict and post-conflict settings: Bridging the divide between trauma-focused and psychosocial frameworks. [Social Science & Medicine](#), 70 (1), Pp. 7– 16; Conway, Anne; et al.. (2013). Stress-related changes in toddlers and their mothers following the attack of September 11. [American Journal of Orthopsychiatry](#), 83. Pp. 536– 544.

مشاعر كالحزن والصمود والحنان آليات اجتماعية تُنتج ذوات جندريةً وتضبط حدودها.²¹ ومن هنا تبرز ضرورة تحليل الأمومة والأبوة في قطاع غزة بوصفهما تجربتين جندريتين -سياسيتين متداخلتين، تُعاد فيهما صياغة معاني الحماية والرعاية والبقاء تحت شروط انهيار النظام الاجتماعيّ.

الحالة الفلسطينية: الإبادة والأدوار الجندرية

إبادة قطاع غزة

تشكّل الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة نموذجاً معاصراً للإبادة البنيوية والممنهجة، التي تتجاوز منطق القتل المباشر إلى تفكيك شروط الحياة ذاتها. فمنذ تشرين الأول 2023 حتى تشرين الأول 2025، أسفرت الإبادة الإسرائيلية على قطاع غزة عن استشهاد أكثر من 68,122 فلسطينياً، من بينهم 18,592 طفلاً و12,400 امرأة، وعن إصابة أكثر من 200,000 شخص وآلاف المفقودين.²²

كذلك تشير المعطيات إلى أنّ نسبة الدمار في البنى التحتية بلغت على نحوٍ تقريبيٍّ ما يتراوح بين 80% و85% مع تفاوت بين القطاعات والمناطق، وأُجبر نحو 1.9 مليون شخص على النزوح القسري.²³ ولم يقتصر هذا الاستهداف على المدنيين، بل امتدّ ليطول المنظومة المؤسسية برمتها. فمنذ تشرين الأول 2023 حتى شباط - آذار 2026، تعرّضت المؤسسة الصحيّة والتعليميّة لانهيار شبه كامل، بعد أن دُمّرت أو عطّلت إسرائيل 34 مستشفى و63 مبنىً جامعيّاً و179 مدرسة حكوميّة. إضافةً إلى هذا، استهدفت إسرائيل الكادر الإنسانيّ والخدميّ، إذ استُشهد أكثر من 1,245 من أفراد الطواقم الطبيّة، و1,047

²¹ Ahmed, Sara. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: [Edinburgh University Press](https://www.edinburghuniversitypress.com/).

²² ما زالت ماكينة القتل فاعلة حتى يوم كتابة المقال (مطلع أيار 2026) حيث أصبح عدد الشهداء 72,619، وإن لم تكن بالشكل الإباديّ ذاته.

²³ السوسي، محمّد، والغنيبي، بسنت؛ وعكاشة، كريم. (2025، تشرين الأول). قطاع غزة بين الإبادة الجماعيّة والتهمج: عامان من الحرب الممنهجة. [مركز دراسات النزاع والعمل الإنسانيّ - المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات](https://www.mercercenter.org/egypt/research/egyptian-center-for-human-rights-research).

أكاديميًا ومعلمًا.²⁴ تُترجم هذه المعطيات بنيويًا إلى سياسة متكاملة من "القتل البطيء" عبر الحصار والتجوع ومنع العلاج.²⁵

تندرج هذه الإبادة ضمن بنية استعمارية استيطانية ممتدة منذ عام 1948، وليست حدثًا استثنائيًا. فالحصار المفروض على القطاع منذ عام 2007 شكّل مرحلة متقدمة من هذا المشروع الاستيطاني، إذ حوّل قطاع غزة إلى أكبر سجن مفتوح في العالم، وخلق ظروفًا ممنهجة من التجوع والعزل والدمار، ممهدًا الطريق لمرحلة الإبادة الشاملة التي تستهدف الإنسان الفلسطيني والمكان الفلسطيني معًا.²⁶ ويرى بعض الباحثين أنّ المشروع الصهيوني يمارس أشكالًا متعددة من العنف -جسدية ومعرفية ومكانية-²⁷ تنعكس في "القتل المكاني" (spacio-cide) و"القتل المنزلي" (domicide)،²⁸ بما يتجاوز الإبادة الجسدية لتشمل "الإبادة التعليمية" (scholasticide/ epistemicide)، والإبادة الطبية (medicide)، نحو محو الثقافة الفلسطينية ومؤسّساتها.²⁹

²⁴ مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2026). إحصائيات تدمير التعليم في قطاع غزة ما بين 2023/10/7 - 2026/03/15. [مؤسسة الدراسات الفلسطينية](#).
[الفلسطينية](#): مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2026). الإحصائيات الرئيسية - 11 شباط 2026. [مؤسسة الدراسات الفلسطينية](#).

²⁵ أغلقت إسرائيل إمكانات الدخول والخروج من قطاع غزة وإليه، ومنعت دخول الشاحنات المحملة بالمواد الغذائية والأدوية إلى قطاع غزة خلال حرب الإبادة. وقد أُعلنت حالة مجاعة في قطاع غزة عام 2025، مع ارتفاع أسعار المواد الغذائية بنسبة 3000% وتدمير 98.5% من الأراضي الزراعية، فيما سجّل حتى شباط 2026 استشهاد 26 شخصًا بسبب المجاعة وسوء التغذية، و 28 آخرين بسبب البرد الشديد. حول الحصار وإغلاق الحواجز، انظروا: جيشاه-مسلك. (2025، 22 نيسان). افتحوا المعابر فورًا!! [جيشاه-مسلك](#). حول المجاعة، انظروا: السوسي، محمّد، والغنيبي، بسنت؛ وعكاشة، كريم. مرجع رقم 23. حول أعداد ضحايا المجاعة والبرد، انظروا: مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2026). مرجع رقم 24.

²⁶ Ajour, Ashjann. (2025). Unveiling the colonial violence of space in the Gaza genocide. [European Journal of Cultural Studies](#), 28 (5); Khouri, Lama Z.. (2024). Gaza's broken lullaby: Genocidal unchilding and the impossibility of mothering. [Studies in Gender and Sexuality](#), 25 (3). Pp. 178– 187.

²⁷ Hanafi, Sari. (2023, December 30). From 'spacio-cide' to genocide: The war on Gaza and Western indifference. [Journal of Palestine Studies](#), 52 (2). Pp. 69– 82.

²⁸ Porteous, J Douglas; & Smith, Sandra E. (2001). **Domicide: The global destruction of home**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

²⁹ Domínguez, Carlos. (2024). Scholasticide: Educational lawfare as a marker of the end of civility. [Diacritics](#), 52 (1), Pp. 120– 138.

الأدوار الجندرية في السياق الفلسطيني

تشكّل الأنوثة والرجولة في المجتمع الفلسطيني داخل سياق استعماري يُعيد باستمرار تشكيل معانيهما وشروط ممارستهما؛ إذ لا يمكن فهم الأمومة والأبوة بمعزل عن البنية الاستعمارية التي تضغط على شروط أدائها وتُعيد تعريف معانيهما.³⁰ وضمن هذا السياق ذاته، وظّف الخطاب القومي الفلسطيني منظومة رمزية محدّدة لتعريف الأنوثة والرجولة؛ فقد جرى تاريخياً تأنيث الأرض وربطها بمعاني الخصوبة والصبر والاستمرارية، مقابل تذكير الفاعلية السياسية وربطها بالفعل والتضحية وصناعة المجد.³¹ تنعكس هذه التصوّرات بوضوح في بيانات القيادة الوطنية الموحّدة خلال الانتفاضة الأولى، التي احتفت بالنساء أساساً من خلال أمومتهم للشهداء، أو باعتبارهنّ «تربة» تُنبِت الرجولة، بينما أُسندت إلى الأبوة معاني السيادة والقدرة على الإعالة والتضحية، سواء أكان ذلك عبر الكفاح المباشر أم من خلال العمل والإنفاق دعماً للأسرة والمشروع الوطني.³²

في هذا السياق التاريخي والسياسي، تدخّل هذه الأدوار في مواجهة مستمرة مع البنية الاستعمارية الاستيطانية تعمل على تقويض الشروط التي قامت عليها.³³ فمع تصاعد العنف البنيوي وانعدام الاستقرار، أُعيدت صياغة معاني الحماية والإعالة والتضحية تحت الضغط الاستعماري، بوصفها جزءاً من تفكيك أوسع للبنى الاجتماعية الفلسطينية. ورغم اختلاف السياقات الفلسطينية - داخل الخطّ الأخضر، والضفة الغربية، وقطاع غزة - تتقاطع جميعها في كونها فضاءات يُستهدف فيها تفكيك العُقد الجندري ذاته.

³⁰ MacKenzie, Megan; & Foster, Ashleigh. (2017, April 3). Masculinity nostalgia: How war and occupation inspire a yearning for gender order. [Security Dialogue](#), 48 (3), Pp. 206– 223; Otman, Abeer. (2020, March). Handcuffed protectors? Palestinian fatherhood—protection unlocking its chains. [International Journal of Applied Psychoanalytic Studies](#), 17 (2). Pp. 146– 164.

³¹ Massad, Joseph. (1995, July 1). Conceiving the masculine: Gender and Palestinian nationalism. [The Middle East Journal](#), 49 (3). Pp. 467– 483.

³² المرجع السابق.

³³ MacKenzie, Megan; & Foster, Ashleigh; Otman, Abeer. 30 مرجع رقم.

ولعلّ الحواجز العسكرية أحد أبرز فضاءات هذا التفكُّك، حيث يُجبر الآباء الفلسطينيون على مواجهة الجنود علناً أمام عائلاتهم، وهو ما قوّض سلطتهم الأبوية وحطّم رمزيّتهم كمُعيلين وحُماة.³⁴ وتصف عثمان هذه العملية بـ «تفكيك الأبوة» (Unfathering)، كإستراتيجية استعمارية ترمي إلى تقويض حضور الآباء الرمزي والاجتماعي ضمن مشروع أوسع للسيطرة وتفكيك الجماعة.³⁵

وفي سياق الإبادة على قطاع غزة، تبلغ هذه الآليات أقصى درجاتها، لتمارس عنفاً جندياً مزدوجاً يستهدف الأنوثة والرجولة في آنٍ واحد عبر منظومة متكاملة من الآليات الممنهجة. فعلى صعيد استهداف الرجولة والأبوة، تتعدّد هذه الآليات لتشمل القتل والتهجير وتدمير شروط الإعالة والحماية، ومن أبرزها الاعتداءات الجنسية على الأسرى الفلسطينيين، وكذلك تردّد في شهادات وتقارير حقوقية متزايدة، كممارسة تعذيب ممنهجة؛³⁶ إذ تُوظّف ضمن منطق «الأذى الجندري»، أي توظيف الجسد بوصفه وسيطاً لتفكيك معنى الجندر.³⁷ تُمارس هذه الاعتداءات كآلية لإعادة تشكيل علاقات القوّة عبر الجسد، حيث يجري استهداف الرجولة ومعها الأبوة باعتبارها رمزاً للحماية والإعالة، وتحويل الجسد إلى موقع لإنتاج الخضوع الاستعماري. وبالمثل، تُستهدف الأنوثة والأمومة عبر منظومة متكاملة تشمل القتل والتهجير والحرمان من الرعاية الصحيّة، وصولاً إلى ما وصفه "التجمّع النسوي الفلسطيني" بـ "الإبادة الإنجابية"، إذ تواجه النساء الحوامل الجوع والولادة دون رعاية طبيّة، وهو ما يفكّك تجربة الأمومة ذاتها ويحوّل الولادة إلى تجربة محفوفة بالخطر والموت.³⁸

هكذا تُفهم الأمومة والأبوة في السياق الفلسطيني بوصفهما دَورَين اجتماعيين يخضعان لإعادة تشكّل مستمرّة داخل بنية استعمارية تعيد تنظيم معاني الحياة والعلاقات الجندريّة. بيد أنّ حرب الإبادة على

³⁴ Peteet, Julie. (2000). "Male gender and rituals of resistance in the Palestinian Intifada: A cultural politics of violence". In: Ghousseub, Mai; & Sinclair-Webb, Emma (Eds.). **Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East**. London: Saqi. Pp. 103– 126; Naaman, Dorit. (2006). The silenced outcry: A feminist perspective from the Israeli checkpoints in Palestine. [NWSA Journal](#), 18 (3). Pp. 168– 180.

³⁵ Otman, Abeer. 30 مرجع رقم.

³⁶ يُتَسَلَّم. (2026، كانون الثاني). جهنّم على الأرض: السجون الإسرائيلية كشبكة معسكرات للتعذيب. [يُتَسَلَّم](#).

³⁷ Randall, Amy E.. 13 مرجع رقم.

³⁸ Palestinian Feminist Collective. [n. d]. The Palestinian Feminist Collective condemns reproductive genocide in Gaza. [Palestinian Feminist Collective](#); International Rescue Committee. (2024, April 2). Pregnant women and mothers in Gaza are fighting to keep themselves and their babies alive amidst healthcare collapse, the IRC warns. [International Rescue Committee](#).

قطاع غزة تمثل لحظة قصوى تتكثف فيها هذه التحولات، ولذا تبرز الحاجة إلى مقارنة منهجية قادرة على التقاط التجربة المعاشة، وتتبع الكيفيات التي يختبر بها الأفراد معاني الأمومة والأبوة والأدوار الاجتماعية في سياق الإبادة.

المنهجية

ينطلق هذا البحث من الفرضية التي ترى في التجربة الإنسانية المعاشة مصدرًا أساسيًا للمعنى، لا موضوعًا للقياس أو التعميم.³⁹ وبالتالي يسعى البحث منهجيًا إلى إعادة مركزية الصوت الفلسطيني منبعًا للمعرفة، ولا سيما أصوات الأمهات والآباء الذين يعيشون الإبادة الإسرائيلية في قطاع غزة، ولذا اعتمد منهجًا نوعيًا قائمًا على المقابلات موجّهة جزئيًا، بغية فهم الكيفية التي بها يعاد تشكيل الأمومة والأبوة بوصفهما دورين اجتماعيين في ظل الإبادة الجارية في قطاع غزة.

قمت بإجراء ستّ مقابلات هاتفية مع زوجين ثنائيين من الأمهات والآباء، ومع أمّ وأب ليسا زوجين من عائلة واحدة. غالبية المشاركين والمشاركات من شمال القطاع، وجميعهم نزحوا لأكثر من ثلاث مرّات ويعيشون في خيام، باستثناء أب لعائلة تقيم في شقة مستأجرة. تنوّعت خلفياتهم من حيث العمر، والمستوى التعليمي والاقتصادي، وعدد الأبناء وتركيبه الأسرة.

نظرًا للحصار الذي تفرضه إسرائيل على قطاع غزة منذ عام 2007، واستمرار حالة حرب الإبادة منذ تشرين الأول 2023، لم تكن هناك إمكانية لإجراء مقابلات وجاهية. إضافة إلى هذا، أدّى انقطاع شبكة الإنترنت خلال الحرب إلى استحالة إجراء مقابلات عبر المنصات الرقمية. لذا، أُجريت جميع المقابلات عبر الهاتف، وهو ما فرض تواصلًا صوتيًا فقط. هذا الشكل أثر على إيقاع المقابلات العاطفي؛ إذ عمّق المسافة وقلّص إمكانية التقاط الإيماءات والتعبيرات الجسدية. وتخلّل بعض المقابلات انقطاع في الاتصال استدعى معاودة التواصل أكثر من مرّة. في المقابل، وفّر هذا النمط من المقابلات للمشاركين شعورًا بالأمان والخصوصية. إحدى المشاركات وصفت المقابلة بأنها كانت بالنسبة إليها "فضفضة"، موضحةً أنّها لا تشارك المقرّبين والمقرّبات منها مشاعرها وأفكارها، وذلك لأنّها لا ترغب في إنهاك أفراد أسرته الذين يعيشون الواقع ذاته في قطاع غزة، لكنّ المقابلة منحتها فرصة للتنفيس والتعبير بحريّة دون

³⁹ Fossey, Ellie; et al.. (2002, December 1). Understanding and evaluating qualitative research. [Australian and New Zealand Journal of Psychiatry](#), 36 (6). Pp. 717– 732.

أن تُثقل على أحد. هذا يتقاطع مع نتائج بحث سابق حول المقابلات الهاتفية أشار إلى مزاياها في تعزيز الإفصاح الذاتي وتخفيف التوتر، رغم ما تفرضه من تحديات تتعلق بغياب اللقاء الإنساني المباشر واضطرابات الصوت.⁴⁰

أجريت جميع المقابلات خلال الإبادة ولكن على مرحلتين متميزتين من حيث السياق الميداني. انعقدت المرحلة الأولى في أواخر أيار وأوائل حزيران 2025، في الفترة التي استأنفت إسرائيل فيها الحرب على قطاع غزة بعد إعلان وقف إطلاق النار الأول وعودة النازحين إلى مناطقهم، وفي وقت لم تكن فيه المجاعة قد بلغت ذروتها بعد. أما المرحلة الثانية، فقد انعقدت في تمّوز 2025، في ظلّ تصعيد إسرائيل لسياسة التجويع الممنهجة ضدّ قطاع غزة، حين تحوّلت الحياة اليومية إلى صراع مستمرّ من أجل البقاء وتأمين الغذاء.

أثّرت هذه الظروف المتباينة بوضوح على طبيعة المقابلات ومضامينها العاطفية. فبينما امتدّت مقابلات المرحلة الأولى حتّى نحو ساعة وربع، اتّسمت مقابلات المرحلة الثانية بقصر مدّتها التي لم تتجاوز خمساً وأربعين دقيقة، وبحمولّة وجدانيّة أثقل. أتاح هذا التدرّج الزمنيّ التقاط تغيّرات في نبرة الخطاب وفي الحالة النفسية للمشاركين؛ إذ بدت المقابلات الأولى أكثر تأملاً وسعيًا للتمسّك بالمعنى، بينما حملت المقابلات اللاحقة علامات الإنهاك والتعب والتجويع.

قمت بتسجيل جميع المقابلات بعد الحصول على موافقة المشاركين، ثمّ فرغتُ نصوصها بالعربية العاميّة، وحلّلت موضوعاتيّ،⁴¹ بالاعتماد على تحليل موضوعاتيّ استقرائيّ (Interpretative Thematic Inductive Analysis) انطلق من النصوص ذاتها لاستخراج الأنماط والمعاني المتكرّرة، ومن ثمّ تأويلها في ضوء السياق الاجتماعيّ-الاستعماريّ الأوسع. استند هذا التحليل إلى مقارنة نسويّة-جنديّة-ديكولونياليّة ترى في السرديات الشخصية مصدرًا لإنتاج معرفة أصلانيّة ومناهضة للاستعمار. وقد اتّبعْتُ المراحل الستّ للتحليل الموضوعاتيّ، بدءًا من التعرّف المتعمّق في البيانات، وتوليد الرموز الأوليّة،

⁴⁰ Azad, Azadé; et al.. (2021). Conducting in-depth interviews via mobile phone with persons with common mental disorders and multimorbidity: The challenges and advantages as experienced by participants and researchers. [International Journal of Environmental Research and Public Health](#), 18 (11828).

⁴¹ Boyatzis, Richard E.. (1998). **Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development**. Thousand Oaks; London; & New Delhi: [Sage Publications](#).

مرورًا بتجميعها في ثيمات أوليّة، ثمّ مراجعتها وتعريفها وتسميتها وصولاً إلى كتابة التحليل المدعوم باقتباسات المشاركين/ات.⁴²

ينطلق هذا البحث من موقعيّتي الذاتية كباحثة فلسطينيّة تعيش داخل الخطّ الأخضر، تشهد حرب الإبادة وتختبرها عاطفيًا ووجدانيًا وسياسيًا. هذا الموقع "الداخليّ/ الخارجيّ" -كشاهدة عن بُعد لا كناجية-⁴³ ولّد لديّ توترًا مستمرًا بين القرب والمسافة، وكذلك بين التماهي والقدرة على الانفصال التحليليّ، وأنتج لديّ حساسيّة عالية تجاه المشاركات والمشاركين وتجاربيهم.

رافقتني خلال المقابلات مشاعر متداخلة من الحزن والإحساس بالذنب، تتصارع وتتناوب في حضورها؛ فأحيانًا يثقل عليّ الإحساس بذنب العجز عن فعل أيّ شيء حقيقيّ، وذنب أنني مجرد شاهدة على حياتهم القاسية، وتسأّلات أعمق حول وجودي ومكاني وحول معنى أن أكتب عن ألمهم من موقعي المختلف. وفي الوقت ذاته، كان انتمائي ومسؤوليّتي الأخلاقيّة هما ما يدفعانني للمضيّ قدّمًا. من هذا الموقع الوجدانيّ المعقّد نبع هذا البحث بوصفه ممارسة تعتبر الإصغاء والكتابة فعلًا سياسيًا وأخلاقيًا يحوّل العاطفة إلى موقف.⁴⁴ وقد أتاحت المقابلات الهاتفيّة إطارًا ساعد على موازنة هذا التوتر الوجدانيّ؛ إذ أتاحت إصغاء عميقًا وحضورًا مسموعًا دون فرض حضور بصريّ عاطفيّ مباشر.

التزمت في هذا البحث بالمعايير الأخلاقيّة للبحوث النوعيّة؛ فقد وضّحت للمشاركين أهداف البحث ومجاله، وأخذت موافقتهم الطوعيّة على التسجيل والمشاركة، مع ضمان السريّة التامّة عبر استخدام أسماء مستعارة وحذف أيّ تفاصيل قد تكشف هويّة المشاركين.⁴⁵ ونظرًا لحساسيّة السياق وتجارب الفقد والنزوح التي يعيشها المشاركون، احترمتُ حدود الحالة النفسيّة لكلّ مشارك ومشاركة عبر إتاحة التوقّف أو الامتناع عن الإجابة في أيّ لحظة، أو إمكانيّة إنهاء المقابلة. يعكس هذا الوعي بحدود الراحة

⁴² Braun, Virginia; & Clarke, Victoria. (2006). Using thematic analysis in psychology. [Qualitative Research in Psychology](#), 3 (2). Pp. 77– 101.

⁴³ Dwyer, Sonya Corbin; & Buckle, Jennifer L.. (2009, March). The space between: On being an insider–outsider in qualitative research. [International Journal of Qualitative Methods](#), 8 (1). Pp. 54– 63.

⁴⁴ Ticktin, Miriam. (2016, January). Thinking beyond humanitarian borders. [Social Research: An International Quarterly](#), 83 (2). Pp. 255– 271.

⁴⁵ Hammersley, Martyn; & Traianou, Anna. (2012). **Ethics in qualitative research: Controversies and contexts**. London: Sage Publications.

والضرر المحتمل التوازن الدقيق بين الالتزام الأخلاقي والمنهجية الانعكاسية في أبحاث الإبادة والسياقات المؤلمة.⁴⁶

يدرك هذا البحث محدوديته من حيث عدد المشاركين وصعوبة التواصل في ظل الحرب، ولا يدعي تمثيل جميع تجارب الأمومة والأبوة في قطاع غزة. بيد أن القيمة المعرفية للمقابلات النوعية لا تكمن في قابليتها لتعميم نتائجها، بل في قدرتها على الكشف عن التحولات الجندرية والعاطفية والسياسية التي تعيد تشكيل الحياة اليومية والوالدية تحت الإبادة، وبالتالي تقديم تبصّرات قد تسهم في فهم حالات أخرى في سياقات أخرى.

النتائج والمناقشة

العجز المفروض: عن الأمومة والأبوة في ظل الإبادة

تكشف شهادات الأمهات والآباء عن بنية وجودية مشتركة تتمحور حول الرعب والعجز المتواصل؛ إذ تتركز عبر المقابلات مشاعر متشابكة من الخوف، وفقدان السيطرة، وانهيار القدرة على الحماية، والعجز عن تلبية الاحتياجات الأساسية.

بيد أن هذا العجز لا يظهر في الشهادات بوصفه إخفاقاً فردياً في أداء الأدوار الوالدية، بل كنتاج للعنف البنيوي المتعمد،⁴⁷ الذي يُمارَس كمنظومة استعمارية إبادية منظّمة. وتتجاوز آثار هذا العنف البعد المادي لتطول المعاني الاجتماعية للذات وللأدوار الأسرية ذاتها: الأمومة والأبوة والرعاية. فالوالدية، في تعريفاتها الاجتماعية السائدة، تقتزن بها المسؤولية عن حياة الطفل بالسلطة على تنظيم عالمه والقدرة على التصرف بموجبه؛ وما تكشفه الشهادات أن الإبادة تُفكّك هذا الاقتران انتقائياً، فتُبقي المسؤولية كاملة في عهدة الأمهات والآباء وتصادر السلطة والقدرة معاً. وبهذا لا تكتفي السيادة الاستعمارية

⁴⁶ Hadziomerovic, Amra. (2023, May). De-sanitizing truth in anthropology: On boundaries of ethnographic reflexivity, familiarity and field roles in working with the survivors of Bosnian genocide. [Forum: Qualitative Social Research](#), 24 (2).

⁴⁷ Galtung, Johan. (1969). Violence, peace, and peace research. [Journal of Peace Research](#), 6 (3). Pp. 167– 191; Farmer, Paul. (2004, June). An anthropology of structural violence. [Current Anthropology](#), 45 (3). Pp. 305– 325.

بمحاصرة الوالديّة من خارجها، بل تحلّ محلّها في موقع من يقرّر مصير الطفل. وبناء على ذلك، تتحوّل الوالديّة إلى عملٍ قسريٍّ لإدارة النجاة اليوميّة في مواجهة تهديدٍ دائمٍ بالمحو.

العجز عن الأمومة

تكشف شهادات الأمّهات اللواتي شاركن في الدراسة عن التحوّل الوجوديّ للأمومة في سياق الإبادة، حيث تنتقل من فضاء الرعاية إلى زمنٍ مغلّقٍ من الرعب والعجز. تتحدّث سلوى عن استحالة الأداء الأموميّ:

والله مرحلة صعبة جدًّا. يعني كلمة "أمّ" صعب إنك تعبّري عنها تعبير. صعب إنك تكوني أمّ في هذا الوقت. يعني كلّ الأمومة كثير كثير صعب إنك تقومي فيها بهذا الوقت، لأنّه أنا بطلّع اولادي مش قادرة إنّي أعطيهم الحنّيّة الكافية. مش قادرة أعطيهم الحاجة اللي لازمهم. الظروف اللي نحن فيها مش مخليّنا حتّى نوَقّر إلهم اللبس. مش قادرين نوَقّر لهم مأوى. مش قادرين نوَقّر لهم رغيف خبز يعني ياكلوه. يعني إبني الصغير بصيح يا ماما جعان جعان مش قادرة أوقّرله. شبشب مش قادرة أوقّر له. بلبس شبشب أخته.⁴⁸

يكشف حديث سلوى عن حرمان منهجيٍّ من القدرة على العطاء الأموميّ والرعاية، وهي إمكانيّات كانت متاحة قبل الإبادة. تُبرز سلوى الفجوة المنتجة سياسيًا بين ما تعتقد أنّها يجب أن توقّره (الحنان؛ الطعام؛ المأوى) وقدرتها الفعلية المحاصرة؛ أي الفجوة بين الإمكان الممكن (الحياة الممكنة) والإمكان الفعليّ (حياة فعلية).⁴⁹

وفي ظلّ هذا الواقع، تتآكل "البنية التحتية للرعاية" من أمان وموارد واستقرار، وهو ما يحوّل الأمومة إلى عبء وجوديّ تغدو فيه مهامّ توفير الطعام والدواء والدفع والماء والحماية مهامّ مستحيلة.⁵⁰

وهكذا، تمارس إسرائيل عنفًا بنيويًا مقصودًا ضدّ الأمومة وإمكانيّات الرعاية نفسها، إذ تُعطّل وتُقمّع القيم التي تشكّل "أخلاقيات الرعاية": الانتباه للآخر؛ الاستجابة للاحتياجات؛ المسؤولية الأخلاقية؛

⁴⁸ مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار)، أمّ من قطاع غزة. (2025، 15 تمّوز). (محفظة لدى الباحثة).

⁴⁹ Galtung, Johan. 47 مرجع رقم.

⁵⁰ Tronto, Joan C.. (1993). **Moral boundaries: A political argument for an ethic of care**. New York, & London: Routledge.

الاحتضان؛ التعاطف.⁵¹ ويمتدّ هذا العنف الإباديّ ليطول البنية الزمنية والوجودية للأمومة ذاتها، وهو ما تجسّده شهادة رانية:

أنا بحكي لك إنك تكوني إمّ في هيك ظروف إنّه إنت دائماً عايشة في رعب، عايشة في كابوس
الفقد. تصحي من النوم تلاقي حالك فاقدة ولد، فاقدة بنت. يعني عن جدّ كابوس الفقد هو
أصعب شيء. أصعب شيء بيروادني إنّه أنا بطّلّع هيك في إبني ويقول بحالي الله ما يحرمي
هالطلة. بطّلّع في بنتي، ربنا ما يحرمي منها، عن جدّ يعني أنا أكثر شيء أكثر شيء بيزعجني
وأكثر شيء مرعبي هو شعور الفقد.⁵²

في غياب الأمان، تتحوّل الأمومة من فضاء للرعاية والاحتضان إلى زمن مسكون بالرعب من الفقد. يصبح
الخوف -لا الرعاية- مركز التجربة الأمومية، حيث كلّ نظرة للطفل محمّلة باحتمالية موته المستقبليّ.
تكشف شهادة رانية عن "الحاضر كانتظار دائم للفقد"، وهو ما يحوّل الأمومة إلى حداد استباقيّ: الأمّ
تعيش الفقد قبل حدوثه. تحزن على من لم يمُت بعد. هكذا تعيش رانية موت أطفالها المتوقّع، في تجربة
تُفكّك الزمنية الطبيعية للأمومة وتحوّلها إلى بنية من الرعب المستمرّ.

ويتّضح في شهادة رانية أنّ المصادرة تطول الحماية لا الإعالة وحدها؛ إذ يمكن تصوّر الطعام والمأوى
بوصفهما مسألة موارد قد تتغيّر بتغيّر الظروف. أمّا أن يبقى الطفل حيّاً فقراً لا ينتمي إلى الأهل أصلاً.
وبهذا يظلّ العجز قائماً، حتّى لو وُفّرت الاحتياجات كلّها؛ وذلك أنّ مصدره ليس شحّ الموارد بل موقع الأمّ
من القرار. ولعلّ في لجوء رانية إلى صيغة الدعاء ("الله ما يحرمي هالطلة") ما يكشف هذا الموقع بدقّة:
فحين يستحيل الفعل، لا تبقى إلّا المناجاة بوصفها الشكل الوحيد المتاح لأمّ نُزعت عنها السلطة على
نتيجة ما تفعله.

العجز عن الأبوة

يمتدّ التحوّل الوجودي في الوالدية ليشمل كذلك الآباء الذين يعبرون بوضوح عن الخوف والعجز
ومصادرة القدرة. يكشف خطابهم عن تداخل معقّد بين العجز عن الإعالة والخوف العاطفي من فقدان
الأطفال.

⁵¹ المرجع نفسه.

⁵² مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار). مرجع رقم 1.

يشير هذا التداخل إلى أنّ الإبادة فكّكت بعض المعايير الجندريّة التقليديّة التي تحصر التعبير العاطفيّ في النساء والأمومة. فالانهيار الوجوديّ الذي يختبره الآباء يدفعهم إلى مواجهة هشاشة عاطفيّة ومواقع وجدانيّة كانت تُعتبر تقليديّاً خارج نطاق الرجولة التقليديّة. بهذا، لا يعاني الآباء من عجز مادّي عن توفير الحماية والإعالة فحسب، فمصادرة السلطة الوالديّة، إذ تطول عندهم مجاليّ الإعالة والحماية تحديداً، تُسقط الموقع الذي كانت تُبنى عليه أبوتهم، وتُجبرهم على مواجهة مباشرة مع الخوف من الفقد والضعف.

يقول يونس: "أنا كأب يعني بحسّ بالعجز لأنّه فيه شغلات مش قادر ألبيها ولو بدّي أدفع قدّ 10. يعني قدّ 10 مرّات. مش حَقْدَر أوقرها للأسف".⁵³

يكشف حديث يونس عن جوهر العجز الأبويّ الذي ينبع من انهيار القدرة على الإعالة -المكوّن الأساسيّ للهويّة الأبويّة الفلسطينيّة-.⁵⁴ يتجلّى هنا انفصال جذريّ بين الرغبة والقدرة الفعلية: فحتى الاستعداد لدفع عشرة أضعاف الثمن لا يُترجم إلى قدرة حقيقيّة على التوفير (الرغبة قائمة، والمعطل هو الصلة بينها وبين تحقيقها)؛ أي إنّ ما يُفرض على الآباء ليس محدوديّة الموارد الماليّة فحسب، بل استحالة التوفير ذاتها في سياق الإبادة. فالمسألة هنا ليست اقتصاديّة بل سياديّة؛ إذ إنّ ما يحول دون التوفير ليس شحّ المال، بل قرارٌ يتّخذ خارج الأب كليّاً. هكذا ينهار النموذج التقليديّ (الرغبة + المال = تلبية الحاجة) انهياراً كاملاً؛ إذ تُدخل الإبادة متغيّراً جديداً هو "الاستحالة البنيويّة". بعبارة أخرى، يواجه الآباء في قطاع غزة تفكيكاً منهجيّاً لإمكانيّة الإعالة نفسها.

ثمّة طبقة إضافية من العجز الأبويّ يتحدّث عنها أبو سالم:

يعني مشاعر الأب بلا مؤاخذه ما بيقدّرش يوقّر لأولاده، شو يعني أنا بحكي لك على بلاطة بالنسبة للطحين يوميّاً لازم يكون بدنا مصاري عشان يجي الطحين. فيش مجال. اليوم الطحين غالي، كيس الطحين كان يوصل 40-50 شيكل. اليوم الكيلو بوصل 120

⁵³ مقابلة أجرتها الباحثة مع يونس (اسم مستعار)، أب من قطاع غزة. (2025، 29 أيار). (محفوطة لدى الباحثة).

⁵⁴ Gokani, Ravi; Bogossian, Aline; & Akesson, Bree. (2018). "Occupying masculinities: Fathering in the Palestinian territories". In: Christensen, Ann-Dorte; & Rasmussen, Palle (Eds.). **Masculinity, War and Violence**. London: Routledge. Pp. 25– 40;

هوّاري، عرين. (2023). "السيدة كيرن كييمت: تشكّل هويّات رجوليّة فلسطينيّة في ظلّ الحكم العسكريّ". لدى: روحانا، نديم؛ وهوّاري، عرين (محرران). الصهيونيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقاربات فلسطينيّة. حيفا: [مدى الكرمل](#). ص.ص. 307-340.

شيكّل. هاي أكبر معاناة. مش قادرين. الطفل الصغير ما بيعرف شو الجوع. بعرف إنّه بدّه يوكّل. بيعرف إنّه بدّه مصاري. اليوم بلا مؤاخذه فيش مجال إنّه يدبّر له. من وين بدّه يدبّر له؟! فهان بتصير سبحان الله يعني نوع من الحساسية عند الرجل إنّه بطّلع في ابنه وهو بدّه شو. هو مش قادر يلبي له، فتعزّ في نفسه. تعزّ في نفس الرجل حتّى لو كان مين ما يكون.⁵⁵

يكشف سرد أبو سالم عن البعد الأخلاقي للعجز الأبوي: "تعزّ نفسه" - وهو تعبير يعني إذلالاً وجرحاً في الكرامة، لأنّ الرجولة الفلسطينية تُعرّف تاريخياً بأنّها رجولة "تصنع المجد والكرامة"، أي رجولة فاعلة، قادرة، حامية، ومعيّلة.⁵⁶ حين يصبح الأب عاجزاً عن إطعام ابنه، يُفهم ذلك كضربة مباشرة لهذا النموذج القومي للرجولة. إنّ "النظر إلى الابن وهو جائع" يصبح لحظة مواجهة مع الفشل الأبوي وانهيائاً قسرياً لصورة الرجولة التي تصنع الكرامة والمجد.

يشير أبو سالم في "لو كان مين ما يكون" إلى أنّ الأزمة ليست فردية بل جماعية، وأنّها تمسّ البنية الاجتماعية للرجولة الفلسطينية ككلّ، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية أو الوضع الاقتصادي السابق.

يوسّع راشد خطاب العجز عن الإعالة، مضيفاً إليه وجهاً عاطفياً يتقاطع على نحوٍ لافتٍ مع ما عبّرت عنه الأمّهات في شهادتهنّ.

أنا كآب... مش عارف روان [ابنته، 8 سنوات] بتطلب فواكه مافيش. زوجتي بتطلب فواكه مافيش... أمر صعب جدّاً جدّاً. ولدرجه إنّه ... مش عارف... إنّه زي كذا لما محمود درويش اللي هو بيقول عندما يبكي الرجال. عندما يبكي الرجال. يعني إحنا بنبكي عن جدّ. بنبكي ألم. بنبكي دم. بنبكي دموع. بنبكي عذاب. بنبكي قهر. بنبكي جراح. مش عارفين لوين بدّها توصل. الأبوة صعبة بهاد الوقت. الآن الأبوة بأقصى درجات الصعوبة.⁵⁷

يعبّر راشد عن انهيار عاطفي عميق يتقاطع مع عجزه عن تلبية احتياجات ابنته وزوجته. استخدامه لعبارة "عندما تبكي الرجال" - التي تكتمل ثقافياً بـ "فاعلم أنّ الهموم فاقت قمم الجبال" - يستدعي خطاباً شعبياً يؤكّد أنّ بكاء الرجال لا يحدث إلّا عند المصائب الجسيمة التي تتجاوز القدرة على الاحتمال.

⁵⁵ مقابلة أجرتها الباحثة مع أبو سالم (اسم مستعار)، أب من قطاع غزة. (2025، 21 تمّوز). (محفظة لدى الباحثة).

⁵⁶ Massad, Joseph. 31 مرجع رقم.

⁵⁷ مقابلة أجرتها الباحثة مع راشد (اسم مستعار)، أب من قطاع غزة. (2025، 28 أيار). (محفظة لدى الباحثة).

أما تكراره للفعل "بنكي" سبع مرّات، فيعكس استمراريّة الكارثة وديمومتها، وليس مجرد تعبير عن انفعال عابر. هذا التكرار يحوّل البكاء من فعل فرديّ إلى تعبير عن زمن إباديّ متواصل، ويعيد تعريفه خارج الثنائيّة التقليديّة التي صاغته كنقيض للرجولة.⁵⁸ فالبكاء هنا لا يدلّ على ضعف شخصيّ، ويتعدّى المعنى الجندريّ ليشكّل استجابة وجوديّة إنسانيّة لواقع الفقر المُدقّق والعنف البنيويّ الذي يجعل ممارسة الوالديّة شبه مستحيلة.⁵⁹

إضافة إلى ما سلف ذكره، يستحضر هذا التكرار الإيقاعيّ خطاب الأمّهات وحديثنّ المتكرّر عن البكاء على حال أطفالهنّ (الذي ورد كذلك في حديث رلى)، وهو ما يكشف عن تداخل التجارب الوالديّة في ظلّ الإبادة، وتفكّك المعاني الجندريّة ذاتها لا الأدوار فقط؛ فيتحوّل البكاء إلى جزء من التجربة الأبويّة والأموميّة المشتركة، بوصفه أثرًا مباشرًا لانهايار البنى المنظّمة للرجولة، لا كتعبير عن تحرّز واعٍ من القيود الجندريّة، بل كنتيجة قسريّة لانهايار شروط الحماية والإعالة والمعنى. وبالتالي، تتزعزع إمكانيّة أداء الأدوار الجندريّة أصلًا، ليغدو الدور الجندريّ إمّا رفاهيّة وامتيازًا غير مُتاح تحت شروط البقاء، أو ممارسةً فقدت معناها ووظيفتها الاجتماعيّة.

"بَطَّلَع على إبني/ بنتي": النظر كممارسة وجوديّة

عند قراءة المقابلات مجتمعة، يبرز فعل "بَطَّلَع على إبني/ بنتي" كلفة توصيفيّة متكرّرة في غالبيّة شهادات الأمّهات والآباء، وذاك يمنحه طابعًا دلاليًا يتجاوز التجربة الفرديّة. يمكن فهم هذا التكرار كممارسة محمّلة بدلالات تتعدّى النظر البصريّ المجرد، حيث يتحوّل إلى مواجهة مباشرة مع هشاشة الزمن، وضعف القدرة على الإعالة والحماية، واحتمال الفقدان الدائم.

في هذا الإطار، لا تقتصر كلمة "بَطَّلَع" على كونها مجرد توصيف للحظة حميمة، بل تتحوّل إلى ممارسة وجوديّة تُختزل فيها الأبوة والأمومة بفعل بصريّ واحد يحمل التفكير، والخوف، والحبّ، والعجز معًا.

⁵⁸ El Halabi, Sarah; Founouni, Zeid N.; & Arawi, Thalia. (2021). "Social construction of Arab masculinity and its effects on mental health". In: **Handbook of Healthcare in the Arab World**. Cham: [Springer International Publishing](https://www.springer.com/). Pp. 3295– 3305.

⁵⁹ Scheper-Hughes, Nancy. (1992). **Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil**. Berkeley: University of California Press.

يكشف هذا التكرار عن تشكُّل لغة والدِّية مشتركة تتقاطع فيها التجارب الأمومية والأبوية تحت شروط الإبادة.

يُمارَس النظر إلى الأطفال هنا من موقع الانكشاف والهشاشة أمام التهديد الدائم بالفقدان، لا من موقع السلطة أو القدرة على الحماية.

"من الجنة إلى النار": انهيار وفقدان الإمكانات

الفقد كحالة وجودية

من اللافت في روايات الآباء والأمهات المشاركين في هذا البحث طبيعة اللغة العاطفية التي يستخدمونها لوصف تجربتهم، أو بالأحرى ما تغيب عنه هذه اللغة. فالمشاركون لا يتحدثون عن "الحزن" بوصفه شعورًا مُسمّى، ولا يقولون "أنا زعلان/ حزينة"، أو "أنا مَجُوع/ة". بدلاً من ذلك، يستخدمون لغة وصفية-مادية تتمحور حول حالات وفعل: "العجز"؛ "مش قادر"؛ "تفرّقنا"؛ "كبرت 10 سنين"؛ "الجنة والنار"؛ "حياة تعيسة".

يشير هذا الغياب إلى طبيعة الفقد في سياق الإبادة المستمرة؛ إذ لا يُعاش الألم بوصفه شعورًا طارئًا في الإمكان تسميته، بل كتبدُّل وجودي يدخل في بنية الحياة اليومية نفسها، ويصبح جزءًا من "العادي". المقصود بهذا أن غياب تسمية الحزن يشير إلى أن الفقد لم يَعدْ حدثًا عاطفيًا قابلاً للتأطير، بل صار "عاديًا" يُعاش كشرط يومي، وهو ما يغيّر شكل اللغة الممكنة عن الألم.

بناءً عليه، لا يسعى هذا التحليل إلى تتبُّع «مشاعر الحزن» الغائبة عن الروايات، بل ينطلق من أهميّة ما غاب لفهم ما هو حاضر. فالرهان هنا ليس على تسمية العاطفة، بل على فهم التجربة المُعاشة.

"كنّا في الجنة" - عن التحوُّلات من الجنة إلى النار

تتكرّر في روايات الأمهات والآباء استعارة دينية وثقافية هي "الجنة والنار"، بوصفها أداة معرفية لتوصيف التحوُّل الذي طرأ على حياتهم بعد بدء حرب الإبادة.

تقول سلوى: "جنة الجنة. عن جدّ يعني اللي بدّه يجرب الجنة يعيش قبل 7 أكتوبر واللي بدّه يجرب النار يعيشها بعد 7 أكتوبر".⁶⁰

وتكرّر رلى الاستعارة نفسها قائلة: "قبل الإبادة، حرب 7 أكتوبر، إحنا كنّا في الجنة. ما بعد هيك في النار يعني أنا قارنت الجنة والنار".⁶¹

إنّ استخدام ثنائية «الجنة والنار» -بوصفهما في الأديان السماوية وفي الثقافة السائدة نقيضين وجوديين مطلقين- يكشف عن استحالة التدرّج في توصيف التحوّل المعاش. فالانتقال الذي تصفه الشهادات ليس انتقالاً من «الجيد» إلى «السيّئ»، بل قطيعة وجودية بين عالم كان، بكلّ هشاشته، قابلاً للعيش، وحالة تُمحي فيها الشروط الأساسية للحياة ذاتها. هكذا يُشرّخ الزمن على نحوٍ راديكاليّ، بحيث يصبح "القبل" عالمًا مفقودًا لا تُمكن استعادته،⁶² ويُمحي الأفق الذي كانت تُبنى عليه التوقّعات والمعاني وإمكانات الاستمرار. ويتقاطع هذا الوصف مع مفهوم «فقدان الإمكانات» الذي يحيل إلى انهيار البنية المستقبلية للحياة نفسها، حيث يطول الفقدُ إمكاناتٍ كانت تُعاش يوميًا وتُشكّل الإحساس بالذات هنا والآن.⁶³

تزداد دلالة هذا التحليل حين يُوضّع في سياقه التاريخي الأوسع؛ إذ إنّ قطاع غزة لم يكن قبل السابع من أكتوبر 2023 يعيش حالة استقرار ولا "جنة". فمنذ فرض الحصار الإسرائيلي عام 2007، عاش قطاع غزة تحت شروط قاسية من الإغلاق، والفقر البنيويّ، وجولات متكرّرة من الحروب، كان آخرها في عام 2021.⁶⁴ ومع ذلك، تكشف شهادات المشاركين والمشاركين أنّ ما تلا السابع من أكتوبر 2023 لا يُعتبر كاستمرارٍ أو تفاقمٍ لما كان قائمًا، بل كحدثٍ نوعيٍّ مختلف جذريًا عمّا سبقه. فحتّى ضمن حياة وُصفت سابقًا بالصعبة وغير المحتملة، كان هناك «عالم» -مهما كان هشًا- تُمارس داخله الأبوة والأمومة، تُبنى

⁶⁰ مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار). مرجع رقم 48.

⁶¹ مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار)، أمّ من قطاع غزة. (2025، 22 تمّوز). (محفظة لدى الباحثة).

⁶² Das, Veena. (2006). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: [University of California Press](https://www.universityofcalifornia.edu/press/).

⁶³ Ratcliffe, Matthew; & Richardson, Louise. (2023). Grief over non-death losses: A phenomenological perspective. [Passion: Journal of the European Philosophical Society for the Study of Emotions](https://www.journaloftheeuropeanphilosophicalsocietyforthestudyofemotions.com/).

⁶⁴ مركز الميزان لحقوق الإنسان. [د.ت]. 15 عامًا من الحصار: ورقة حقائق: "قطاع غزة" مكان غير صالح للحياة!. [مركز الميزان لحقوق الإنسان](https://www.mizan.org/).

فيه التوقعات، وتُصاغ فيه المعاني. أمّا المقارنة بين ما قبل السابع من أكتوبر 2023 وما بعده، كما تظهر في الشهادات، فلا تُستدعى لتأكيد "رفاهية" الحياة السابقة، بل لتبيان حجم الكارثة الراهنة التي لا تشبه شيئاً ممّا سبقها، حتّى حين كان السابق سيئاً وقاسياً.

يقول راشد واصفاً التحول بين ما كان في العالم الذي سبق قبل الإبادة، وهذا الذي جاء بعدها:

أنا كنت يعني قبل الحرب كنت موقّر لهم كلّ شيء كان. صحيح المشاعر قبل الحرب كانت أفضل كثير من كلّ النواحي، الآن الأبوة انتهت انتهت [...] أنا ما كنتش قبل الحرب أرضى أكل لوحدي، ما كنتش أكل لوحدي، لا أنا كنت أستنى روان [ابنته] لمّا تيجي من المدرسة. تقول لي زوجتي تقول لي خلاص كول، همّا لمّا يجوا بياكلوا، أقولها لا بناكل مع بعض، جماعة أحلى. اليوم لا؛ اليوم لا صعب. اليوم يعني إنتِ بذك تلاقي لك مثلاً يعني لقمة عيش كده رغيّف دقة وتفطري على السريع كده. تفرّقنا حتّى في الأكل تفرّقنا ما فيش أكل أصلاً زَي زمان كنت لمّا كنت أنا لمّا أروح على السوق والله يشهد الله لمّا كنت أروح على السوق أجيب ثلاث أنواع فواكه، أقول خلّي الأولاد ياكلوا. خلّهم ينبسطوا خليم ينبسطوا. أجيب وأجيب. اليوم طبعاً هذا كلّه فقدوه ما فيش منه اليوم كلّ واحد بياكل لحاله، كلّ واحد بياكل خبزة بعيشها.⁶⁵

تكشف شهادة راشد عن تحولات جذريّة في بنية الأبوة: أولها، التحول من ممارسة قائمة على الوفرة والعطاء ("كنت موقّر لهم كلّ شيء") إلى حالة من العجز الوجودي الكامل ("الأبوة انتهت انتهت"). يشكّل هذا التحول محوّلاً منهجياً للشروط التي تجعل الأبوة ممكنة كممارسة اجتماعيّة ذات معنى. فالحديث عن "ثلاث أنواع فواكه. خلّي الأولاد ينبسطوا" لا يعبر عن غذاء فقط، بل كذلك عن ممارسة أبويّة كانت تمنح الأب معنًى لدوره. مع الإبادة، تُدمّر هذه الإمكانية، ويتحوّل الأب من فاعل يَمْنَح إلى شاهد على الحرمان.

يظهر التحول أيضاً في تفكيك الطقوس الأسريّة اليوميّة. فقول راشد: "ما كنتش أرضى أكل لوحدي" و"جماعة أحلى" يكشف أنّ الأكل الجماعي لم يكن مجرد عادة، بل ممارسة تُنتج المعاني الاجتماعيّة وتُعيد إنتاج البنى الأسريّة.⁶⁶ في حالة راشد، تدمير إمكانية الأكل الجماعي يعني تفكك البنية الاجتماعيّة للأسرة نفسها: "تفرّقنا حتّى في الأكل تفرّقنا".

⁶⁵ مقابلة أجرتها الباحثة مع راشد (اسم مستعار). مرجع رقم 57.

⁶⁶ Douglas, Mary. (1972). "Deciphering a meal". *Daedalus*, 101 (1). Pp. 61– 81.

ويظهر التحول أيضاً في المجال الزمني، إذ يقول راشد: "كنت أستاذي روان تيجي من المدرسة"، حيث يُمارس الانتظار بوصفه زمن محبة واستباق للحظة اللقاء المشترك. أمّا في سياق الإبادة - "بدك تلاقي لك لقمة عيش... تفطري على السريع" - فيتحوّل الزمن إلى زمن طوارئ دائمة، لا يتيح الانتظار أو الطقس أو المشاركة، بل يختزل الحياة في الاستجابة الفورية للبقاء. في هذا التحول، تفقد الحياة إيقاعها الاجتماعي المعتاد، ولا يعود هناك «وقت للعائلة»⁶⁷ بل زمن مُفرغ لا يحتمل سوى الاستمرار البيولوجي، وتنهار الأبوة من ممارسة تُعاش في زمن الرعاية (الانتظار؛ الأكل المشترك؛ الاختيار) إلى لحظات بقاء مجزأة.

المقصود بهذا أنّ "راشد" يعيش فقدان الأبوة نفسها كما عرفها وإمكانياته في ممارسة ذاته الأبوية. وحين تنهار هذه الإمكانية، لا ينهار المستقبل فقط، بل الحاضر أيضاً: مَنْ يكون راشد الآن، إذا لم يُعدّ قادراً على أن يكون الرجل والأب الذي كان؟

وإن كان راشد يعيش تفكُّكاً في زمن الحاضر، في الطقوس اليومية والإمكانات المحطّمة، فإنّ سلوى تكشف عن وجه آخر لهذا التفكُّك يطول المستقبل ذاته بوصفه مجالاً للتطلّع والحلم. تقول سلوى:

كان إبنّي الكبير خلّص توجيبي، ثانوية عامة، وجاب مجموع عالي جداً، وافترخت فيه وانبسطت. وكلّ اللي بتمناه عملته إله. يعني لو يوم عرسه، ما عملت اللي عملته إله. كان بدّي يدرس في الجامعة مَصْرَش!! أجا 7 أكتوبر عطّل. عطّل على جامعته بالمرّة ما قدرش يكمل. يعني بنتي تطلب شغلة أحقق لها إياها. أيّ حاجة يطلبها ابنها أحقق له إياها. يعني الأكل موجود كلّ شيء موجود طالما قبل 7 أكتوبر. بعد 7 أكتوبر مش قادرين نوَقّر ولا حاجة. يعني الحمد لله يكون إذا قدرنا نوَقّر بس طحين لهم عشان يقدروا ياكلوا، يقدروا يمشوا على رجلهم، ونعمة وفضل من عند ربّ العالمين... مش طالبين أكثر يعني من هيك إنهم بس يرحموننا وبس يرحموننا ويرتحنونا من اللي إحنا فيه.⁶⁸

يكشف سرد سلوى عن تدوّن المستقبل كبعد مركزي في الإبادة. فالأمومة لا تعيش في الحاضر فقط (إطعام الأطفال؛ رعايتهم...)، بل في المستقبل أيضاً: التخطيط لتعليم الأبناء؛ تحقيق أحلامهم؛ الفرح بإنجازاتهم. عندما تصف سلوى احتفالها بنجاح ابنها في التوجيهي، هي تكشف عن استثمار عاطفي ورمزي في مستقبل ابنها. هذا الاستثمار يُبترّ فجأة مع الإبادة.

⁶⁷ Das, Veena. 62 مرجع رقم.

⁶⁸ مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار). مرجع رقم 48.

إنّ الانحدار الذي يظهر في حديث سلوى، من "كلّ اللي بتمنّاه عملته إله" إلى "مش طالبين أكثر من هيك إنهم بس يرحموننا"، يكشف عن تآكل القدرة على التطلّع نحو المستقبل؛⁶⁹ ففي سياق الإبادة تُدمّر هذه القدرة من جذورها حيث لا يعود المستقبل مجالاً للفعل، بل يصبح خارج المتاح أصلاً. ومع انهيار القدرة على تلبية الاحتياجات الأساسية، تُختزل الأمومة إلى البقاء البيولوجي فقط، ويُفرض انحدار قسريّ نحو أدنى مستويات الوجود الممكن.⁷⁰ وفي هذه الحالة، تُقتل حياة الابن ومعها يُدمّر كذلك جزء من هُويّة الأمّ التي كانت تعيش عبّر مستقبله. وهكذا تُفكّك الإبادة صميم معنى الوالديّة ذاتها؛ إذ يغدو العجز عن الحماية والإعالة والتطلّع تهديدًا لهُويّة الأمّ والأب ولعلاقات الأهل مع أبنائهم وبناتهم وإمكانات العطاء ودلالاته.

عن التحوّل الجسديّ والعاطفيّ

تحدّث رلى كذلك عن هذا الدمار وتضيف طبقة أخرى إلى الفقدان:

كلّ شي بدّه ابنك بنتك الصغير الكبير سواء كبير ولا صغير بغضّ النظر كلّ متوقّر إلهم. الحياة كانت طبيعيّة كلّ شيء يعني متاح. بعد حرب أكتوبر، كلّ اللي أنا حكيت لك ما فيش مِنْهُ ولا شيء متوقّر. الأكل بصعوبة بنحصل عليه. فِش شغل. يعني الواحد، الله بعلم فيه، بدّير مصاري لحين يجيب أبسط الأمور. حبة البندورة بالعافية بجيها. الخيارة... بالعكس إحنا قبل الحرب كنّا نشترى الإشي بالرطل. رطل البندورة، رطل البطاطا، 3 كيلو نُجيب. هَلُقيت واحد بالحبة. حبة بندورة واحدة. خيارة. ثلاث حبات بطاطا. بختلف الشيء. إحنا يعني، الوزن، يعني أنا جوزي كان وزنه تقريبًا 76 اليوم فش فيه 71.40

يشكّل التباين بين الكمّيّات في شهادة رلى ("رطل البندورة"، "3 كيلو بطاطا" مقابل "حبة بندورة واحدة"، "خيارة"، "ثلاث حبات بطاطا") كثيفًا لانكماش الوجوديّ الذي يطول الحياة بأكملها. فكما ينكمش الطعام من "رطل" إلى "حبة"، ينكمش الوجود من "الحياة الطبيعيّة" إلى "البقاء بالعافية". ويترافق هذا التقلّص مع تضاعف جسد زوجها من وزن 76 كيلو جرامًا إلى 40، وهو تفصيل دقيق يجسّد ما تُمكن تسميته "الإبادة البطيئة": الجسد ذاته يذبل ويتآكل تحت وطأة الجوع الممنهج، فتحوّل ملامحه وتتغيّر

⁶⁹ Appadurai, Arjun. (2013). *The future as cultural fact: Essays on the global condition*. London: Verso.

⁷⁰ Maslow, Abraham Harold. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50 (4). Pp. 370– 396.

⁷¹ مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار). مرجع رقم 61.

هيئته، ليغدو موقعاً تتجسّد فيه علاقات القوّة والعنف السياسيّ، لا ككيان بيولوجيّ مخض، بل كجسد اجتماعيّ سياسيّ تُمارَس عليه الإبادة الإسرائيليّة عبر تجويعه وتدميره المنهجيّ.⁷²

وتؤكّد رانية هذا المسار، حين تصف التحوّل الجسديّ والنفسيّ ذاته لدى زوجها: "أنا بالنسبة لي، أنا عندي زوجي أنا محطّم. أنا عندي زوجي أب محطّم. زمان قبل الحرب كان وزنه 90 وشيء. اليوم مسكين وزنه 70 واش اللي خلاه نزل؟! ناهيك عن قلة التغذية، هو هيك، ليش حسّ إنّه إنّه، هو وأولاده مستهدّفين".⁷³

يضيف حديث رانية طبقة نفسيّة حاسمة إلى فهم تآكل الجسد، إذ لا تعزو هذا التقلّص إلى نقص الغذاء وحده، بل إلى إحساس دائم بالاستهداف. هنا، يُفهم انكماش الجسد كتجسيد عاطفيّ لانهايار موقع الأب ذاته، حيث تتقاطع مشاعر الخوف والعجز والضغط النفسيّ داخل الجسد بوصفه حاملاً للهويّة الأبويّة الفلسطينيّة، وكموقع تتكتّف فيه علاقات القوّة والمعنى الاجتماعيّ.⁷⁴

على هذا النحو تتقاطع شهادات رُلى ورانية لتُظهر أنّ نزول الوزن ليس أثراً جسديّاً معزولاً، بل هو جزء من مسار إباديّ يُدَمَّر فيه العالمُ المُعاش عبر تجويع الأجساد وتغيير أشكالها، وتفكيك الأدوار، وتفكيك الذات الأبويّة في آن واحد.

يَظهر هذا التفكُّك، بوجهه العاطفيّ أيضاً، في حديث "أبو سالم" الذي يقرن بين الإبادة وتغيُّر عواطفه وسلوكه تجاه أبنائه:

اليوم أنا بلا مؤاخذة مقصّر. في حاجات كثير أنا تغيّرت من معاملتي مع أولادي. اليوم لمّا بيطلّع الشيكل أو الجنيه بَعْمَلْ لهُ 100,000 حساب، ليش مش قادر أنا اليوم... بلا مؤاخذة لمّا بطلّب مَيّ إبني، أنا بتأثّر. وأنا مش قادر أدبّر له كلّ يوم. وهو إبني. صعب، وهو إبني نفسه في الشيكل أو نفسه في حاجة وهي ما بتجيبش حاجة. يعني لا تذكر خلّي بالك، فالمعاملة تغيّرت بيني وبين أولادي، حتّى أولادي نفسهم عرفوا إنّه أنا مش قادر ولكن أنا مش مقصّر معهم. هُمّ عارفين إنّني أنا مش مقصّر معهم وعارفين لو بدهم يطلبوا روجي

⁷² Scheper-Hughes, Nancy. 59 مرجع رقم.

⁷³ مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار). مرجع رقم 1.

⁷⁴ Scheper-Hughes, Nancy. 59 مرجع رقم.

بَعْطِهم بتفرقش عندي، وأولادي أنا بيبي وبينهم يعني كأصحاب مش مش يعني تعاملت معهم بسوء سلبى أو أمور سلبية. أتعامل معهم بالحنية وبالانبساط والمتعة، ولكن مع الحياة اللي إحنا بنمّر فيها أحياناً الواحد بيفكرش. بصير يطّلع من مخّه. بصير يحكي كلمة غلط مش عارف إيش يروح يسوّي. تعب الواحد.⁷⁵

عندما يصف أبو سالم خسارة نسخته العاطفية السابقة، يشير إلى تفكك البنية العاطفية التي كانت تُنظّم تجربته كأب. فخسارة «نسخته السابقة» هي بمثابة انهيار القدرة على الوجود العاطفي المتماسك داخل العلاقة الوالدية. الأب هنا لا يعجز عن العطاء فقط، بل يعجز كذلك عن احتواء ذاته في موقع الأبوة ذاته.

تعبيره "بُطِّلَ من مخّه" يعبر عن فقدان السيطرة الداخلية بوصفه أثراً مباشراً للعنف الإبدي المزمن. في هذا الشأن، لا تعود الذات قادرة على تنظيم انفعالاتها أو ضبط حدود الفعل والكلام، لأنّ شروط السيطرة (الأمان؛ الاستقرار؛ القدرة على الحماية) قد تآكلت بالكامل.

وعلى هذا، لا تُفكك الإبادة الدّور الأبويّ فحسب، بل تُزعزع البنى التي تقوم عليها الأبوة ذاتها، فتتحوّل العلاقة مع الأبناء من مساحة أمان ومتعة إلى فضاء مشحون بالتوتر والذنب ومحاولات مستمرة لاحتواء ذات منكسرة. رغم كلّ هذا، ما يشير إليه أبو سالم على نحو غير مباشر، حين يقول: "همّ عارفين إنّي أنا مش مقصّر معهم وعارفين لو بدهم يطلبوا روي بَعْطِهم"، هو أنّ الأبوة لا تنهار كلياً حتّى حين تنهار شروطها الماديّة؛ إذ يظلّ رصيد المحبة والعطاء حاضراً يحمي العلاقة ويديمها. وهنا يتجلّى مفهوم مغاير للأبوة تغدو فيه المحبة الخالصة ركيزةً مستقلة قائمة بذاتها، لا تابعة للإعالة الماديّة ولا مشروطة بها.

مواقع الألم: تجسيد الإبادة

مواقف الألم

تُظهر روايات الأمّهات والآباء أنّ الإبادة تُعاش بوصفها تجربة متجسّدة، تتمركز في مواقف انكسار كثيفة تمسّ معنى الأمومة والأبوة والدور الجندريّ نفسه. فـ «أصعب موقف» كما يصفه المشاركون لا يردّ كذكرى عابرة، بل كنقطة تتجمّع فيها الحواسّ والجسد والعلاقة مع الأبناء، بحيث تُترجم الإبادة إلى

⁷⁵ مقابلة أجرتها الباحثة مع أبو سالم (اسم مستعار). مرجع رقم 55.

إحساس مباشر: خوف غير قابل للضبط، جسد يُساق للحركة القسريّة، ومعنىّ والديّ يتآكل في لحظة واحدة.

الآباء في الألم

في شهادات الآباء، تتمحور "المواقف الأصعب" حول الخروج القسريّ من البيت -في النزوح أو تحت القصف- بوصفه لحظة تنكسر فيها وظيفة الحماية ومعها معنى السيطرة على المكان. في الإمكان قراءة هذه التجربة بوصفها أحد أشكال إخضاع التجربة الحسيّة اليومية (السمع؛ البصر؛ اللمس؛ الحركة) التي يعمل الاستعمار الاستيطانيّ على التحكّم بها عبّر استهداف الجسد، واللغة، والزمن، والحيز المكانيّ معاً.⁷⁶ هذا الإخضاع يعيد إنتاج شروط العيش نفسها، ويقوّض الإحساس بالسيطرة والاستمراريّة في أبسط ممارسات الحياة.

يصف يونس يوم النزوح من البيت وصفاً حسّياً-وجودياً لانهايار الدّور الأبويّ تحت ضغط الإبادة الممنهجة:

كان قصف شديد جداً. طلّعنا قلت لأبوي وأهلي لازم ننزح عالجنوب لأنهم بدهم مبيّن يعني نيتهم إنّه ما يطلّش حدا لا في غزة ولا في الشمال، وبدهم خلص يعني، كان اللي بصير كبير كثير يعني، اللي كان بصير مصيبة يعني ضرب وقصف من كلّ النواحي. ليلتها ما نمناش. وكان الصبح لازم نطلع. فأخذنا عاهد [ابنه] كان لسه صغير يعني زيّ هيك يعني كان دوب سنة أو كان لا بس كنزة صوف طلّعنا. كان ضغط. كان ضغط الناس رهيب جداً، تمام فكنا بنمشي ومعنا شنطة ومليانين أغراض والناس في تدافّع شديد وهما [الاحتلال] بالعمدان خلّوا الناس يتدافعوا بشكل كبير. من ساعة ما دخلنا في الضغط البشري هذا لحدّ ما طلّعنا، وعاهد عياط شكيل مش معقول شكيل مرعب. شكيل إنّه من شان الله بس طلّعوني. من كثر ما عيط الولد، بالآخر رميت الشنطة اللي كان فيها أواغيه وكلّ أغراضي أنا أغراضي الشخصية، عشان أحمله [...] كان صوت طيران حوالينا والجيش حوالينا. ومشينا هيك 4-5 ساعات وأنا ماشي أقول: "سامحني يا ربّ. أنا اللي جبّته. وأقول له: سامحني يا بابا... أنا اللي جبّتك".⁷⁷

⁷⁶ Shalhoub-Kevorkian, Nadera. (2017). The occupation of the senses: The prosthetic and aesthetic of state terror. *British Journal of Criminology*, 57 (6). Pp. 1279– 1300.

⁷⁷ مقابلة أجرتها الباحثة مع يونس (اسم مستعار). مرجع رقم 53.

يكشف سرد يونس عن البعد الحسيّ للإبادة بوصفه تجربة متكاملة تُمارَس عبر الجسد والحواسّ في آن واحد. فالصوت (صوت الطيران وبكاء الابن)، واللمس (الضغط؛ التدافع؛ حمل الطفل)، إلى جانب الحركة القسريّة المتمثّلة في المشي المتواصل لأربع أو خمس ساعات، تشكّل جميعها تجربة حسّيّة كثيفة تُدار من خلال آليات سيطرة تُخضع الجسد الفلسطيني وتنظّم حركته وإحساسه بالعالم.⁷⁸ في هذا السياق، لا يفقد الأب قدرته على الحماية فقط، بل يفقد السيطرة على حواسّه نفسها بوصفها أدوات أساسيّة لتأدية دوره الأبويّ.

في سرد يونس، يتكثّف تزامن الصوت (الطيران/ بكاء الطفل) مع الضغط الجسديّ (التدافع/ الحمل/ المشي لساعات) بما يحوّل الأبوة إلى محاولة بدائيّة لتقليل الأذى داخل فضاءٍ مُدارٍ بسياسات الموت. وتبرز خلال حديث يونس طبقة إضافية من الألم: ذنب وجودي عميق حين يقول: "سامحني يا بابا... أنا اللي جبتك"، يُفهم هذا كمؤشّر على تحوّل فعل الإنجاب ذاته إلى موضع مساءلة أخلاقيّة. فإحضار الطفل إلى العالم يُعاد تأويله على أنّه ذنب، لأنّه أتى به إلى واقع لا يستطيع الأب حمايته فيه. بهذا، يتشكّل العالم الذي يصفه يونس بوصفه فضاءً تحكّمه سياسات إماتة، حيث لا تُمارَس السلطة السياسيّة عبر القتل المباشر فقط، بل عبر جعل الحياة نفسها غير قابلة للعيش.⁷⁹ هكذا يتحوّل الإنجاب من فعل إنتاج للحياة إلى فعل إدخال الطفل في أفق دائم من الموت المحتمل.

يقدم أبو سالم صيغة أكثر اختزالاً لنفس الانكسار حين يصف ليلة الحصار تحت القصف وما تلاها من خروج قسريّ من البيت: "كنت بانتظر ساعات لتطلع الشمس... أسحب أولادي واحد واحد، خوف لو متنا يضلّ واحد عايش".⁸⁰

في هذا المشهد تُعاد صياغة الحماية كحساب احتمالات للبقاء، ويصبح معنى الأبوة مرتبطاً بفكرة "يبقى واحد".

على غرار يروي راشد لحظة القصف التي عمّ فيها الدخان والظلام قبل ترك البيت:

⁷⁸ Shalhoub-Kevorkian, Nadera. 76 مرجع رقم.

⁷⁹ Mbembe, Achille. (2003). Necropolitics. (Meintjes, Libby. Trans.). [Public Culture](#), 15 (1). Pp. 11– 40.

⁸⁰ مقابلة أجرتها الباحثة مع أبو سالم (اسم مستعار). مرجع رقم 55.

إحنا شفنا وقت عصيب. عصيب فوق ما تتصوّري. رموا علينا قنابل الصوت وقصف، جدّ لدرجة إحنا قلنا خلاص إحنا قاعدين في الموت بالبيت شفنا الموت، ما بين المغرب والعشاء ما بين السبعة والثمانية صارت الدنيا صارت ظلمة ظلمة ودخان شديد شديد أسود أسود [صوته يعلو] وبطلنا نشوف بعض... صرنا ندور وين الأولاد... نسينا الجوّالات والمفاتيح... نسينا أغراضنا. نسينا كلّ شيء تركناه لأنّه بتفكّر بتفكّر إنك بتشرّد من الموت خلاص موت موت [...] طلعت من البيت وسكّرت، سكّرت بالمفتاح. أنا بنفسني أقول مع السلامة، خايف ما نرجع... وجع وجع إنّه أنا مأرجعش لهذا البيت اللي بنيته بنفسني، بنيته بإيدي طوبة طوبة.⁸¹

يوثّق راشد انهيارًا حسيًّا في لحظة واحدة: انقطاع الرؤية، وتشوُّه المكان بالدخان، وتعطلُّ التذكُّر والترتيب، بما يجعل "النجاة" الفعل الوحيد الممكن. يكشف الظلام القسريّ الذي يصفه راشد عن استهداف مباشر لحاسة البصر، حيث تُنتزع القدرة على الرؤية والتمييز في لحظات الخطر القصوى. فالعتمة المفروضة، والدخان، وتشويه معالم المكان، تُعيد تشكيل العلاقة بالعالم، بحيث يغدو الحدّ الفاصل بين الحياة والموت ضبابيًّا ويصبح القرار الوحيد الممكن هو النجاة الجسديّة.

هنا، يتحوّل الخروج من البيت إلى فعل انفصال قسريّ عن الحياة السابقة بكلّ تفاصيلها. ويتكتّف هذا الانفصال حين يصف راشد لحظة إغلاق الباب بنفسه؛ إذ يتحوّل البيت الذي بُنيَ فعلًا جسدًا ووجدانيًّا إلى رمزٍ للفقد وانقطاع الاستمراريّة. فإغلاق الباب يمثّل إقرارًا قسريًّا بانقطاع عالمٍ كامل، حيث تُعلّق الأبوة، والذاكرة، والانتماء، عند عتبة لا يُعرّف ما إذا كان الرجوع منها ممكنًا أصلًا.

الأمّهات في الألم

في المقابلات مع الأمّهات، تتمركز المواقف الأصعب حول اللحظات التي ينهار فيها معنى الأمومة بوصفها قدرة على الاستجابة: حماية وقت القصف؛ توفير الطعام؛ تلبية الاحتياجات الأساسيّة. العجز هنا لا يظهر كتوصيف عامّ، بل كخبرة داخل الرعاية المباشرة، حيث تتحوّل الأمومة إلى ممارسة تُؤدّي تحت تهديد دائم للحياة.

في شهادة سلوى، يتصدّر الجوع هذا الانهيار بوصفه التجربة الأشدّ قسوة. فالجسد الأموميّ يتحوّل إلى جسد يركّز ويزاحم ويُجرّح وهو يحاول تحصيل رغيف خبز:

⁸¹ مقابلة أجرتها الباحثة مع راشد (اسم مستعار). مرجع رقم 57.

حسّينا بمجاعة. يعني إجا علينا وقت مجاعة صعبة جدّا قعدنا ثلاثة أيّام، أنا أروح على المخبز مَقْدَرش أجيب خبز لولادي. أروح هان ماقدرش أجيب خبز. يمكن مرّ علينا فترة طويلة واحنا ما ناكلش ولا حاجة، ولا خبز يعني ما ناكلش شيء... اضطرّيت إني أروح مخابز كثير يعني دموعي تنزل وأنا أترجّي رجا بس أعطيني لو رغيف دخيلك بس أعطيني لو رغيف. المخابز، فوق بعض يعني، لدرجة إني أنا خَشّيت في المخبز وفيه حديد خَشّ في بطني، ولولا الناس اللي جُؤا طلّعونني بالعافية يمكن أنا الله أعلم وين صرت. ما قدرت أجيب خبز، طلعت فاشلة...⁸²

يحضر الإذلال هنا كأداة مركزيّة في ممارسة العنف الإباديّ، حيث يُدفع الفرد إلى طلب الحدّ الأدنى للحياة ضمن نظام نيكرو-سياسيّ يعيد ترتيب الكرامة على سلّم البقاء.⁸³ ويتجسّد العنف في إصابة جسديّة تجعل "تأمين الطعام" فعلاً قريباً من الموت.

فضلاً عن هذا، يمكن فهم توصيف سلوى لذاتها بأنّها "فاشلة" كأثر مباشر لتحويل العجز البنيويّ إلى ذنب شخصيّ؛ وهو ما يعكس تأثير العنف الرمزيّ في تحميل الضحيّة مسؤوليّة شروط قسريّة صُنعت سياسيّاً.⁸⁴ وذلك أنّ الأمّ تتبنّى منطق الجلاد ضدّ ذاتها، وتُعاد صياغة الفشل المُنتج بنيويّاً كعيب شخصيّ، وتُزاح المسؤولية عن الإبادة الإسرائيليّة التي فرضت الجوع والعجز.

وترتبط رلى أصعب لحظاتها بلحظة تنتهي فيها "مهامّ الأمّ" كما تعرفها: "الموقف اللي بخلّيك إنك تحسّي إنت مش قادرة تقومي بمهامّ الأمّ، هي قصّة الأكل لَمّا إبنك بلا مؤاخذه بيطلب منك يوكّل أكل وإنت مش قادرة توقري لهم... الشعور هذا يعني صعب إنّه الواحد يوصفه".⁸⁵

هنا لا يتمثّل الألم فقط في غياب الطعام، بل في انهيار المعنى الذي كانت الأمومة تستند إليه: القدرة على الاستجابة بوصفها جوهر الدّور.

⁸² مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار). مرجع رقم 48.

⁸³ Mbembe, Achille. 79. مرجع رقم 79.

⁸⁴ Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: [Cambridge University Press](https://www.cambridge.org/9780521875866).

⁸⁵ مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار). مرجع رقم 61.

مواقف القوة

إلى جانب الألم، تصف الأمهات والآباء مواقف شعروا فيها بالقوة داخل شروط تُقارب المستحيل. القوة هنا لا تأتي بوصفها سِمَة ثابتة، بل كخبرة متقطعة تتشكل داخل الفعل نفسه. وتظهر هذه المواقف بمنطق جنديّ مختلف: لدى الأمهات عبْر الرعاية والدعم، ولدى الآباء عبْر مواقف جزئية من الإغالة أو الحماية. تعكس هذه الممارسات استمرارًا للأدوار بالمعاني المتبقية لها، بعد تفكيك الشروط البنيوية التي كانت تمنحها الاستقرار والمعنى.

تكشف مواقف القوة أنّ الهويات والأدوار الاجتماعية ليست خطيّة؛⁸⁶ فهي ليست دائمًا عاجزة أو دائمًا قوية، بل تحمل الطيف كلّه وأحيانًا التناقضين معًا في اللحظة نفسها. هذا التعايش بين القوة والهشاشة يزعزع الثنائيات المُقوّلة، ويُظهر الهوية الأمومية والأبوية كعملية ديناميّة: متناقضة، متقاطعة، وأحيانًا متكاملة، تتشكل باستمرار - أحيانًا ضمن تقاطعات الجندر والإبادة، وأحيانًا من خلال مقاومتها.

"تخافوش بدكم تكونوا أقوى من هيك" - عن لحظات القوة في الأمومة

في المقابلات مع الأمهات، تظهر القوة كاستمرار جسديّ وعاطفيّ داخل الرعاية، رغم الجوع والخوف والإنهاك.

تُقدِّم رانية مثالًا مكثفًا لهذا المعنى بقولها:

كنت حامل... بنازع... وبولع النار وبعملهم يوكلوا ويَعْجِنُ وَيَخْزِز. أنا لازم أنا لازم أنا لازم أأطعمهم. أنا لازم أدّيلهم أنا لازم. بكفهم الحرب، كمان هيك، شايقة وأقوم لهم وأعمل لهم وأنا دير باللك، أنا بنازع، يعني مَرِينَا في ظروف الأمانة قاسية جدّا، واحنا كُنّا قَدْهَا، كنت أروح أدور على المية ونُجيب المية من آخر الدنيا وأحمل وأحمل أحمّل چلن المية وأمشي فيه. أنا أنا عن جدّ أنا كنت حاسّة حالي إني أنا إنسانة قويّة، وإنّه أنا إنسانة لازم أجاهد ولازم أكافح، عشان أنا أعيش أولادي يعيشوا، مشان أنا أحميهم، لأنّه المكان اللي كُنّا نُجيب مِنْهُ المية كان مكان صعب إنّه الرجال يروحوا عليه. كُنّا إحنا

⁸⁶ Stoltz, Pauline. (2020). "Narrating the nation and queering transitional justice". In: **Gender, Resistance and Transnational Memories of Violent Conflicts**. Cham: [Springer International Publishing](https://www.springer.com/9783030544444). Pp. 129– 158.

النسوان المخيم نلّم حالنا ونروح نجيبها بالميّة، كنّا نحسّ ب... كنّا نحسّ إنّنا إحنا نسوان قوَيَات
ويُعتمد علينا، وإنّه إحنا قدّ المسؤوليّة اللي إحنا فيها.⁸⁷

تظهر هنا مفارقة وجوديّة تتمركز في الجسد الأموميّ نفسه؛ ففي الجسد ذاته تتجاوز إمكانات الحياة والموت، حيث يُنتج الحَمْل والرعاية اليوميّة معنى الاستمرار، فيما يفرض الجوع والقصف والخوف تآكلًا جسديًا دائمًا. المقصود أنّه في سياق الإبادة يغدو الجسد الأموميّ حيّزًا تتقاطع فيه قوى الإحياء والإماتة في آن واحد، وتُختبر الأمومة كممارسة على الحافة بين البقاء والفناء، تتجسّد فيها هشاشة الحياة بصورة ماديّة وحسيّة مباشرة.⁸⁸

تسرد رانية سلسلة أفعال جسديّة متواصلة -إيقاد النار؛ إعداد الطعام؛ العجن والخبز- بوصفها جهدًا يوميًا لإعادة إنتاج الحياة في مواجهة محاولات تدميرها. على هذا النحو تُعاد صياغة القوّة الأموميّة بوصفها قدرة على الرعاية في شروط انعدامها. وتتكامل أفعال الرعاية هذه مع تحوُّلات واضحة في بنية الأدوار الجندريّة، حين تصف رانية خروج النساء جماعيًّا لجلب المياه بدلًا من الرجال لحمايتهم، وهو ما يشكّل إعادة توزيع لمهامّ البقاء. هنا يُعاد تعريف القوّة بوصفها قدرة جماعيّة على الاستمرار في رعاية الحياة رغم الخطر وانعدام الموارد، حيث يتحوّل جلب الماء والمهمّات الجسديّة الرعائيّة الأخرى من مهمّات يوميّة إلى أفعال سياسيّة تعيد إنتاج إمكانيّة العيش نفسها.

بذا يمكن قراءة فعل "نلّم حالنا" اليوميّ كممارسة وجدانيّة-سياسيّة يسعى الفلسطينيّ من خلالها إلى استعادة حدٍّ أدنى من التماسك في مواجهة مشروع استعماريّ إباديّ يعمل على تفكيك الجسد والمكان والبنية الاجتماعيّة. فالنساء، حين "يلملن حالهن" لجلب الماء أو تأمين أساسيات الحياة، يُعدنّ ما يَتمكّن من ملزمة الدّور الأموميّ والدّور الأبويّ ومعانيهما. هكذا تتحوّل الأفعال اليوميّة الصغيرة -كالخروج الجماعيّ لجلب الماء- إلى مواقع لإنتاج المعنى وإعادة تأكيد الوجود في مواجهة مشروع يسعى إلى محوه.

تضيف رلى بُعدًا آخر إلى ممارسات الحماية اليوميّة التي وصفتها رانية:

اللي يعني خلّاني أحسنّ إنّّه أنا قويّة يعني يوم صار عِنّا الخبط، وصاروا الاولاد الكبار مع الصغار
خافوا، وكنا بدنا نطلع من الخوف بنصّ الليل، قلت لهم خليكم بدناش نطلع هَلَقِيَت هَلَقِيَت خطر

⁸⁷ مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار). مرجع رقم 1.

⁸⁸ Scheper-Hughes, Nancy. 59 مرجع رقم.

عليكم لازم نكون نحن أقوى من هيك. بدنا نستقيّ النهار لَمّا يطلع، وبعد النهار لَمّا يطلع إحنا. إنتم ما تخافوش. وعندي الولد صار يعبط في أبوه وأنا خايف وأنا مش عارف، والبنت الثانية من 11 سنة برضه خافت، قلت لا يا عمّي تخافوش بذكّم تكونوا أقوى من هيك وتحمّلوا.⁸⁹

في المشهد الذي ترويّه رلى، تتجسّد القوّة في القيادة العاطفيّة واتّخاذ القرار وسط الخوف الجماعيّ. قرارها عدم الخروج ليلاً، رغم الهلع، يكشف عن قدرة على تقييم المخاطر وتنظيم الخوف. في هذه اللحظة، تعيد رلى صياغة معنى القوّة لأطفالها بوصفها قدرة على الاحتمال والتماسك وسط الخوف. فالمواساة التي تقدّمها -من طمأننة للأطفال، واحتواء لخوفهم، والدعوة إلى «التحمّل»- تتحوّل إلى ممارسة حماية بحدّ ذاتها.

"جبت شمامة": عن لحظات القوّة في الأبوة

لدى الآباء، تتجسّد القوّة في مواقف جزئيّة، يُتاح فيها لمس معنى الدّور الذي جرى تقويضه. تظهر القوّة هنا كإنجاز عابر (سقف؛ طعام؛ لحظة فرح) يُعاد من خلالها ترميم أثر محدود من الأبوة.

يصف يونس شعوره بالقوّة من خلال نجاحه في توفير مأوى آمنٍ نسيباً لابنه: "إنّه ابني نايم وفوقه سقف... هذا شيء عظيم، إنّه عاهد [ابنه] يعني الحمد لله رغم اليوم اللي صار فيه النزوح، عاهد عايش حياة يمكن 95% من الأطفال اللي نزحوا مش عايشينها... بكلّ ما تحمل الكلمة من معنى كلّ الاحتياجات كلّ حاجة كلّ شيء".⁹⁰

يتشكّل معنى القوّة عند يونس عبّر الحدّ الأدنى: سقف يقي الطفل، بما يمنح الأب إحساساً بترميم هشّ للدّور داخل عالم يجرد الآباء من أدوات الحماية. وتكتسب هذه التجربة كثافتها من رمزيّة البيت في تصوّرات الرجولة العربيّة المسؤولة، إذ يرتبط تأمين السكن بإثبات الذات الأبويّة والقدرة على الإعالة والحماية.⁹¹ في سياق الإبادة، والنزوح القسريّ، تنكمش هذه المعايير، بحيث لا تعود الرجولة تُقاس

⁸⁹ مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار). مرجع رقم 61.

⁹⁰ مقابلة أجرتها الباحثة مع يونس (اسم مستعار). مرجع رقم 53.

⁹¹ Inhorn, Marcia C.; & Isidoros, Konstantina. (2018). Introduction—Arab masculinities: Anthropological Reconceptions. [Men and Masculinities](#), 21 (3). Pp. 319– 327.

بالوفرة أو بالاستقرار، بل بالنجاة وتأمين الحد الأدنى من شروط العيش. يأتي هذا التحول في سياق تصوّرات جندريّة تربط معنى الرجولة أصلاً بالقدرة على الإعالة وتأمين احتياجات العائلة الأساسيّة.⁹²

أمّا راشد، فيتجلّى إحساسه بالقوّة الأبويّة في لحظة تبدو بسيطة ظاهريّاً: نجاحه في شراء شَمّامة.

مكنش حاجة في السوق، بس أنا رحت لقيت شَمّامة جبت شَمّامة... والله هاد اللي صار معي، لقيت بسطة شَمّام وكان حقّ الشَمّامة 40 شيكل، شَمّام صغير، بس مش مشكلة الفلوس، مع إنّه فيه ناس كثير يعني في كثير ناس بقول لك الشَمّام هاد كثير، جبت الشَمّامة. ولا أنا داخل عليهم يشهد الله، والله والله والله، صاروا يزغردوا... سنتين ما داقوها، وكلّه صار شَمّام شَمّامم يصرخواااا سنتين صار لهم ما يذوقوه سنتين.⁹³

"جبت شَمّامة" - هذه الجملة تحمل ثقلاً رمزياً كبيراً في سياق الجوع والحرمان؛ إذ إنّ "جبت شَمّامة" هي استعادة عابرة لدور أبويّ كان قائماً على إدخال الفرح والوفرة إلى حياة الأطفال (كما يظهر في سرده السابق عن "ثلاث أنواع فواكه... خليّ الأولاد ينبسطوا"). ففي سياق تُعاد فيه صياغة الأولويّات حول البقاء، تتحوّل الفاكهة إلى ترف استثنائيّ وحدث احتفاليّ، ويغدو توفيرها فعلاً أبويّاً مُحَمَّلاً بالمعنى حيث تظهر قدرة الأب على منح أطفاله ما يتجاوز الضرورة، عالم ما قبل الإبادة.

تُظهر شهادتا راشد ويونس آليّة إضافية لإنتاج الإحساس بالقوّة تتشكّل عبر مقارنةٍ ضمنيّة مع آخرين (آباء آخرين) حُرِموا أن تكون لديهم إمكانيّات مماثلة. فإدراك القدرة على التوفير -حتى حين يعجز عنها الآخرون- يمنح الشخص لحظة اعتراف بأهميّة ما أنجزه. ويتيح له ترميماً جزئياً لهويّته التي تآكلت تحت شروط الإبادة. هكذا تغدو المقارنة الاجتماعيّة، حتى في صيغتها العابرة، أداةً لإعادة إنتاج المعنى والذات الأبويّة داخل عالم يجرد الآباء من أدوارهم التقليديّة.⁹⁴

⁹² هواري، عرين. مرجع رقم 54.

⁹³ مقابلة أجرتها الباحثة مع راشد (اسم مستعار). مرجع رقم 57.

⁹⁴ Stets, Jan E.; & Burke, Peter J.. (2014). "Social comparison in identity theory". In: Križan, Zlatan; & Gibbons, Frederick X. (Eds.). **Communal functions of social comparison**. Pp. 39– 59.

تغيُّر وتفكُّك الأدوار الجندريّة والمعاني

خارج التقليديّ: عن "خريطة" الأدوار الجندريّة في ظلّ الإبادة

تكشف شهادات الأمّهات والآباء عن طبقة موازية من تأثيرات الإبادة تتعلّق بتبدُّل الأدوار الجندريّة نفسها. حيث يُختَزَل النظام الجندريّ من كونه بنية اجتماعيّة راسخة ومستقرّة إلى مجموعة من ممارسات البقاء المرنة والقسريّة. هذا التحوُّل من الممكن أن يُقرأ كدليل على انهيار لمنظومة المعاني والهويّات التي كانت تنظّم الحياة الاجتماعيّة وتمنحها تماسكها.

تصف رانية واقع قطاع غزة على أنّه حالة انهيار شامل للأدوار الجندريّة: "اليوم فش أدوار. اليوم دور الرجل ودور المرأة دور واحد دور واحد. هما الاثنين ييجروا على المية [الماء] الاثنين ييجروا على التكيّة [مراكز مجتمعيّة تجهّز وتوزّع وجبات طعام مجانيّة (ساخنة أو معلّبة) على النازحين]، تكيّة الأكل عشان يجيبوا أكل، يصقّوا على دور للأكل، الاثنين قاعدين على النار بيطبخوا، الاثنين قاعدين على النار بيخبزوا، إبيه إبيه، الاثنين في البيت".⁹⁵

في الظاهر، قد يبدو كلام رانية تقاسماً للمهامّ، لكن عبارة "دور واحد" تحمل دلالة أعمق: انكماش الفاصل الرمزيّ الذي كان ينظّم الاختلاف الجندريّ ذاته. المسألة ليست انتقال النساء إلى أدوار رجاليّة أو العكس، بل تلاشي الإطار الذي كان يمنح هذه الأدوار معناها الاجتماعيّ. في هذا الشأن، لا يعود الجندر منظومة تُنظّم التجربة اليوميّة، بل ينكمش إلى مستوى واحد تحكمه ضرورات البقاء، حيث تُؤدّي الأفعال خارج أيّ ترميز جندريّ مستقرّ، وبدون أفق واضح. يمكن فهم هذا الانمحاء في ضوء مقاربات ترى الجندر كنتاج لممارسات اجتماعيّة متكرّرة لا كهُويّة ثابتة، إذ ينهار حين تُسحب الشروط التي تتيح استمراره.⁹⁶

في الشأن ذاته، تصف سلوى التحوُّل الذي أحدثته الإبادة في الحياة الاجتماعيّة:

⁹⁵ مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار). مرجع رقم 1.

⁹⁶ Butler, Judith. 11. مرجع رقم 11.

لو قَبِل الحرب الناس كانت تحتكي عنها [المرأة] يعني مستحيل تشوف الست واقفة على المخبز دور. مستحيل تشوف الست واقفة على مَيّة تعبي. كانت تجيها للبيت لعندها. جوزها بروح المشوار أو إبنها أو أيّ حدا يجيبها أو هي تُخَشّ على المخبز جواً تاخذ اللي بدها إياه وتطلع، كأتها ستّ محترمة مش مَهَيُونَة [مُهَانَة] ولا أيّ حاجة فيها. اليوم المرأة هي والزلمة بكونوا في نفس المكان: زلام مع نسوان، كلّه خربطة، بتصفّ على المَيّة، بتصفّ على فران الخبز، بتصفّ على المخبز لَمّا بيكون فيه مخبز، يعني لحدّ لدرجة إنّه صارت المرأة والرجل يستلموا المساعدات. بروحوا على الأمريكي يستلموا.⁹⁷ يعني هذا الدور تغيّر. زمان قبل أكتوبر أيّ مرّة كانت تطلع من بيتها من غير جوزها، أي مرّة كانت تعمل حركة يعني تقلّد الرجال فيها كان الكلّ يحكي عنها، يحكوا ليش هيك ما إلها جوزها إلها اولادها، فُهَلِّقِت ما حدّش بيحكي عنها لَمّا تعمل شغلة زيّ هيك، بفتكر فيها بيحكوا فعلاً هذه المرأة بدها تعيش بدها تستر بيتها بدها تقدر لأنّه يمكن جوزها مش قادر وهي قادرة بدها تكون مع جوزها. إيدها على إيده لأنّه إذا هي معملتش هيك لا حيلاقوا مَيّة ولا حيلاقوا أكل ولا حيلاقوا شيء أصلاً ولا حيلاقوا...⁹⁸

"الخربطة" عند سلوى ليست فوضى لُغويّة، بل توصيف للتحوّل الحاصل، في إشارة مكثّفة إلى تفكّك المنظومة المعيارية التي كانت تضبط السلوك الجندري وتمنحه معناه الاجتماعي. ثمة ممارسات كانت تُقرأ سابقاً عبر خطاب وَصَم ("يحكوا عنها") تُقرأ اليوم ضمن خطاب المسؤولية ("بدها تستر بيتها"). هذا التحوّل لا يعكس تبدّلاً فردياً في المواقف، وإنّما هو إعادة صياغة جماعية للمعايير الأخلاقية في ظلّ ظرف كارثي. ويمكن فهمه ضمن ما تسمّيه داس «الأحداث الحرجة»، حيث تعيد اللحظات التاريخية تشكيل الأطر المعيارية والأخلاقية على نحوٍ جماعي.⁹⁹

⁹⁷ المقصود هنا "مؤسسة غزة الإنسانية"؛ وهي منظمة أُسِّست عام 2025 لتولّي توزيع المساعدات في قطاع غزة ضمن آلية مدعومة أميركياً، وقد تعرّضت لانتقادات من الأمم المتحدة ومنظمات حقوقية بسبب اتهامات بتسييس المساعدات وربطها بالترتيبات الأمنية والعسكرية الإسرائيلية. بعض المنظمات الحقوقية وصفت مراكز توزيعها بأنّها ساحات "قتل منظّم" و"حمامات دم متكرّرة"، مع تصاعد مطالبات بفتح تحقيقات ودعوى قانونية تتعلّق بجرائم حرب محتملة مرتبطة بعملها. انظر هنا: التلفزيون العربي. (2025، 27 أيار). "مؤسسة غزة الإنسانية" المدعومة أميركياً... ماذا نعرف عنها؟ وما أهدافها؟. [التلفزيون العربي](#)؛ TRT عربي. (2025، 25 آب). "قتل منظّم" و"سوابق"... تهديدات قانونية وجنائية تلاحق "مؤسسة غزة الإنسانية" والعاملين فيها. [TRT عربي](#).

⁹⁸ مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار). مرجع رقم 48.

⁹⁹ تُظهر داس، في دراستها، كيف أنّ الأحداث الكارثية لا تدمّر النظام الاجتماعي فقط، بل تُعيد كتابة القواعد الأخلاقية التي تحكم ما هو مشروع وما هو مُدان. في هذا الإطار، الإبادة تعمل كحدثٍ حرجٍ يُجبر المجتمع على إعادة التفاوض الجماعي حول معاني الشرف والعار والحشمة والمسؤولية.

ضمن هذا الإطار، يتحوّل مفهوم "السّترّة" دلاليًا: تاريخيًا ارتبط بضبط سلوك النساء بما يحفظ "سمعة" البيت وكرامته وفق معيار جنديّ.¹⁰⁰ أمّا في زمن الإبادة، فيعاد تعريفه ليشمل منع انهيار الأسرة عبر تأمين الاحتياجات الأساسيّة وهو المفهوم المرتبط تاريخيًا بالرجال. ويتقاطع ذلك مع تحليلات نسويّة عربيّة ترى أنّ الشرف والعار قيمتان تُعاد صياغتهما وفق السياق وعلاقات القوة.¹⁰¹

تؤكد رلى على التحوّل الجذريّ في الأدوار داخل الأسرة إذ تقول: "عندي جوز بولّع نار ويعمل الأكل عشان قاعد. ما كان أصلًا أساسًا يعرف إيش طابخة إلّا لمّا يجي وأحطّ له ياكل. اليوم يقول لي هاتي أولّع لك النار، هاتي أساعدك شويّ في اللي بتعملينه. ممكن غسيل يغسل. زمان ما كان يعرف هذا كلّّه. احكيت لك فيش فرق أكثر بين المرأة والرجل، فيش شيء ضلّ على ما هو. كلّ شيء اختلف عن كلّ شيء اختلف".¹⁰²

مشاركة الرجال في أعمال تُصنّف تقليديًا بأنّها "نسائيّة" ترتبط هنا بانهيار شروط الرجولة خارج البيت: تدمير سوق العمل، وغياب الدخل، وتفكك المجال العامّ. ومع تقلّص هذه المساحات، تتلاشى المساحات التي كانت تمنح الرجولة معناها الاجتماعيّ، ويُعاد تركيز الحياة حول مهامّ البقاء في المساحة العائليّة. هذا الواقع يُنتج حالة يمكن توصيفها بـ «المساواة في الضعف»، حيث يتساوى النساء والرجال في العجز البنيويّ وفي الاضطرار إلى أداء كلّ ما يلزم للحفاظ على الحد الأدنى من الحياة. معنى ذلك أنّ هذه المساواة اضطراريّة وليست تحوّلًا نابغًا من مشروع تفكيك نقديّ للنظام الجنديّ.

ويتجسّد أثر الإبادة بوضوح على الذات الجنديّة في تلخيص رانية إذ قالت: "قضوا قضوا عليك كامرأة، قضوا عليك كرجل".¹⁰³

هذه الجملة تشير إلى محو الإبادة وظيفيّة الهويّة الجنديّة كإطار للمعنى والفعل، عبر ضرب القدرة على التصرّف والسيطرة على الحياة اليوميّة. ومع ذلك، تُظهر الشهادات أنّ هذا المحو يعمل بتفاوت مكانيّ-زمانيّ؛ إذ تضيف رانية بشأن المهامّ الجنديّة في فترة النزوح والعودة قائلة: صحيح يعني فيه أشياء كثير كثير أنا عملتها في فترة النزوح مستحيل إنّه أنا أعملها حاليًا حتّى بس رجعت على بيتي

¹⁰⁰ ظاهر-ناشف، سهاد؛ وهوّاري، عرين. (2023). التجربة المعيشيّة للنساء الفلسطينيات من المناطق المحتلة عام 1967 المتزوجات والمقيمات داخل "الخط الأخضر". [عُمران](#)، 11 (43). ص.ص. 77-103.

¹⁰¹ Abu-Lughod, Lila. (1986). **Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society**. Berkeley: University of California Press.

¹⁰² مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار). مرجع رقم 61.

¹⁰³ مقابلة أجرتها الباحثة مع رانية (اسم مستعار). مرجع رقم 1.

وعلى المكان يعني مستحيل أعملها وبعدين بحكي لك شغلة من ضمنهم اللي هو صفّ طابور على مخبز الخبز يعني أنا كنت أطلع من الساعة ستّة الصبح آه أروح على المخبز وصفّ طابور على المخبز عشان أجيب أيّ ربطة خبز، طُبُّ أنا اليوم مش مستعدة ومستحيل أعملها.¹⁰⁴

تُبرز هذه الأسطر أنّ التحوّل في الأدوار الجندريّة قد يكون مشروطاً بالمكان وزمن الطوارئ. فالممارسات التي أصبحت ممكنة - بل ضرورية - في فضاء النزوح، يُعاد وَسْمُها لاحقاً بوصفها غير مقبولة عند العودة إلى البيت. الوقوف في طابور المخبز عند الفجر، الذي كان فعل نجاة داخل المخيم، يتحوّل بعد العودة إلى فعل «مستحيل»، لا لغياب القدرة الجسدية، بل لاستعادة منظومة المعايير المرتبطة بفضاء البيت بوصفه حيّزاً «محمياً» ومؤثّثاً.

من هذا المنظور، تُفهم الأدوار الجندريّة بوصفها علاقات متحرّكة تتشكّل عبر المكان والضرورة. فوفق مقارنة الفينومينولوجيا الجندريّة، لا يُختزل الجندر في تقسيم مهامّ، بل هو بنية ويُمارَس كطريقة للتوجّه في العالم وتنظيم الحركة بين الداخل والخارج، وبين الخاصّ والعامّ.¹⁰⁵ في سياق النزوح، ينهار هذا التقسيم؛ إذ يتوحّد الفضاء تحت منطق الطوارئ، وتغدو الأجساد - بصرف النظر عن جنسها - منخرطة في أفعال بقاء متشابهة، دون حماية رمزيّة أو ماديّة. يشير هذا التحوّل إلى أنّ التغيّر الجندريّ الذي فرضته الإبادة لم يُلغِ البنى المعيارية السابقة، بل قد يكون علّقها مؤقتاً تحت ضغط الطوارئ، مع إمكان استعادتها جزئياً حين تتغيّر الشروط المكانية.

وفي النهاية، تصف الشهادات إعادة إنتاج الجندر تحت شروط نيكرو-سياسيّة.¹⁰⁶ الأدوار الجندريّة قد تستمرّ نسبياً، لكنّها تُختزل إلى وظيفتها البقائية، مُفرّغة من معانيها الرمزيّة والاجتماعيّة. لذلك، التحوّل هذا ليس مجرد "مرونة" جندريّة، بل هو عنف بنيوي يُمارَس على مستوى الهوية والوجود. ويتطلّب فهم هذا الواقع تحليلاً نقدياً لكيفية تشابك العنف الاستعماريّ، والنيكرو-سياسة، والأنظمة الجندريّة، في إنتاج أشكال محدّدة من الضعف الوجودي والتكيّف القسريّ، ولكيفية استمرار هذه الأشكال في تشكيل الحياة والأدوار الجندريّة حتّى بعد انتهاء الحدث الكارثيّ ذاته.

¹⁰⁴ المرجع السابق.

¹⁰⁵ Ahmed, Sara. (2020). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham: [Duke University Press](https://www.dukeupress.edu/queer-phenomenology).

¹⁰⁶ Mbembe, Achille. مرجع رقم 79.

خارج الخطاب: عن "الصمود" و"المقاومة" في ظلّ الإبادة

في الأدبيّات الفلسطينية، يُفهم الصمود بوصفه قيمة ثقافيّة وممارسة فرديّة وجماعيّة ارتبطت بالحفاظ على الكرامة، وبقاء الأسرة والمجتمع، وصون الهوية في سياق الاحتلال الممتدّ.¹⁰⁷ وقد شكّل هذا المفهوم إطاراً أخلاقياً وسياسياً لفهم الحياة اليوميّة في ظلّ القمع، وقَرَنَ بين الاستمرار في العيش، والفعل الوطنيّ الجمعيّ. بيّد أنّ شهادات الأمّهات والآباء في قطاع غزة تطرح سؤالاً عميقاً حول ما يعنيه الصمود حين تبلغ الإبادة ذروتها؛ إذ أبدى عدد من المشاركين رفضاً لتوصيف أفعالهم اليوميّة بوصفها "مقاومة" أو "صموداً"، وهو رفض في الإمكان قراءته على مستويّين متشابهين: فهو من جهة أثرٌ مباشر لما تفعله الإبادة بالإنسان حين تسلبه شروط الاختيار وتردّه إلى اضطراب محض، ومن جهة أخرى هو رفضٌ للخطاب الذي يُعيد إنتاج صورة البطولة ويُوسّط التجارب، إذ إنّ من يعيش في قَمّة الجوع والضعف وقلة الحيلة يجد نفسه خارج هذا الخطاب تماماً عاجزاً عن رؤية تجربته فيه.

تعبّر سلوى بوضوح عن التحوّل لديها في معنى المقاومة إذ تقول:

لما كنّا مش مهيونين [غير مُهانين] وكلّ شيء يجينا لَعِنًا، كنّا نرحّب وكنّا ندعم. بس اليوم إحنا المقاومة اللي بنعيش الحرب... اللي إحنا بنعيشه صعب. يعني دورنا صعب. كبير جداً. أنا دوري بس إني أوقّر الأكل لأولادي. دور جوزي يوقّر الأكل لأولاده وبس... غير هيك احنا بنفكرش... ولا بنفكر شهداء، لا بنفكر في شيء... بفكر إنه أنا وأولادي، أكون أنا وأولادي، مضبوبين ومبسوطين وعائشين وما يصيبناش أذى، ولا حدا يجي يتعدّى علينا وبس، ونلاقي لقمة الأكل ناكلها وبس، هاي اللي بندور عليه اليوم.¹⁰⁸

تكشف سلوى في سردها هذا عن انتقال في معنى المقاومة بين ما قبل الإبادة وما بعدها، من أفق جماعيّ مرتبط بالكرامة والدعم، إلى أفقٍ مضغوط تحكمه الإهانة والحرمان. وهذا الانتقال ليس مجرد أثر عرَضِيّ للحرب، بل في الإمكان قراءته بوصفه هدفاً بنيويّاً من أهداف الإبادة؛ إذ تعمل سياسات التجويع والحصار والتهجير على تحويل الحاجات الأساسيّة للحياة إلى مشاريع يوميّة مستنزفة تستهلك كلّ الطاقة والجهد، فحين تصبح محاولة تأمين لقمة العيش مشروع اليوم بالكامل، تُستنزف القدرة على التفكير بما يتجاوز البقاء، وتُغلق أمام الإنسان إمكانيّة التفكير في التحرّر أو مقاومة المنظومة الإباديّة ذاتها. وبناءً

¹⁰⁷ Hammad, Jumanah; & Tribe, Rachel. (2021). Culturally informed resilience in conflict settings: A literature review of sumud in the occupied Palestinian territories. [International Review of Psychiatry](#), 33 (1–2). Pp. 132– 139.

¹⁰⁸ مقابلة أجرتها الباحثة مع سلوى (اسم مستعار). مرجع رقم 48.

على هذا، يمكن فهم الانسحاب من التفكير في "الشهداء" أو "القتال" كأثر لانهيار شروط الحياة الأساسية أكثر من كونه اختياراً أخلاقياً أو موقفاً سياسياً. هكذا تُعاد صياغة "المقاومة" في شهادتها كعمل يومي مرهق لتأمين الاستمرار داخل عجز بنيوي يضيق المجال الممكن للفعل.

يقدم أبو سالم قراءة تتوافق مع هذا الفهم، حين يقرن المقاومة بالسعي العملي لتأمين أساسيات الحياة:

اللي فعلاً كافح وراح دبّر أموره وراح جاب وسوى، حتى لو راح جاب أي شيء، لو جاب خشبة صغيرة وولّع فيها نار كويس منه، لأنّه المرحلة اللي بنمرّ فيها ما فيش فيها مجال، ما فيش فيها مجال بتاتاً إنّه واحد يقدر يدبّر شغلة. ما فيه شغل ولا أي شيء. كلّ إنسان يقوم بحياته وراح جاب، مش المقاومة بس في الحرب والحاجات هذه... المقاومة إنّه كافح فعلاً من أجل أطفاله من أجل مكان يقعد فيه من أجل خيمة إلّه يدبّر أموره ويسعى لرزق أولاده يدبّر أموره ويجيب لأولاده ما يخلّهمش يمدّوا إيدهم.¹⁰⁹

هنا تُعرّف المقاومة بمعنى أوسع وأكثر تعقيداً ممّا تحتمله صورتها النمطية المرتبطة بالسلح والمواجهة المباشرة؛ إذ تتمركز حول القدرة على دفع الموت خطوة إلى الخلف عبر تأمين خيمة ونار ولقمة ومنع الأطفال من "مدّ اليد". فالبقاء هنا ليس مجرد نجاة بيولوجية، بل هو فعل مقاومة يُناهض منطق الإبادة من خلال الفعل اليومي ذاته، لا من خلال تسميته أو تأطيره السياسي.

في المقابل، ترفض رلى أصلاً تأطير هذه الممارسات اليومية ضمن مفردات «الصمود» أو «المقاومة»، إذ تقول:

لا لا مائلش فيها لا صمود ولا مقاومة. إنت لمّا بدك تشوفي اولادك زيّ هيك. بدون أكل. اللي احنا مش قادرين نصمد. يعني بلا مؤاخذه إنت ممكن تصمدي على الأكل، لكن عندك الولد الصغير بدّه يصمد؟! ما بصمد! وين المقاومة؟! المقاومة ما خلّتش أساساً فينا... زمان كنّا نقول هيك، بس في الوقت اللي إحنا والظروف اللي مرّينا فيها أعوذ بالله. حطينا عليه إكس وتحتيه بخطّ أحمر. يعني إنّه بدنا نتكلّم بإسم الصمود وبإسم المقاومة أنا بكذب عليك.¹¹⁰

يرتبط رفض رلى باستحالة الاحتمال الجسديّ، ولا سيّما جسد الطفل، وانهيار الأساس الماديّ الذي يسمح أصلاً بتداول مفردات الصمود بوصفها إمكانية قابلة للاختبار. وفي الإمكان قراءة هذا الرفض على مستويّين متشابكَيْن. فمن جهة، هو انعكاس مباشر لما تفعله الإبادة بالإنسان، إذ حين تنهار شروط

¹⁰⁹ مقابلة أجرتها الباحثة مع أبو سالم (اسم مستعار). مرجع رقم 55.

¹¹⁰ مقابلة أجرتها الباحثة مع رلى (اسم مستعار). مرجع رقم 61.

الحياة الأساسية تنهار معها اللغة التي كانت تمنح المقاومة معناها وجدواها. ومن جهة أخرى، في الإمكان قراءته بوصفه رفضاً للخطاب السياسي الذي يُعيد إنتاج صورة البطولة ويُسطّر تجارب الناس، إذ تجد رُلى نفسها خارج هذا الخطاب تمامًا، في موقع لا يتسع للبطولة ولا للأسطورة، بل للجوع والضعف وقلة الحيلة.

يعرّف جيمس سكوت¹¹¹ المقاومة بوصفها أفعالاً يومية قد لا يسمّيها الفاعلون مقاومةً، ولا تُصاغ ضمن خطاب سياسي صريح؛ إذ يُستدلّ على بعدها السياسي من السياق والممارسة. ويشير إلى أنّ كثيرًا من هذه الأفعال تكون غير منظّمة، وغير علنيّة، وغير مؤدّجة، لكنّها تظلّ محاولات لتقليص أذى السلطة أو إعادة التفاوض معها، وغالبًا ما تتمحور حول البقاء في ظروف القمع. بيّد أنّ شهادة رُلى تتجاوز حدود هذه المقاربة؛ فسكوت يتحدث عن أفعال لا تُسمّى مقاومة لكن صاحبها لا يرفضها، وأمّا رُلى فترفض الفكرة ذاتها لا التسمية فقط. وهذا الرفض لا يمكن تفسيره بمجرد العجز عن رؤية نفسها في الخطاب، بل هو موقف من خطاب يرتبط في الوعي الجمعي الفلسطيني بالقوّة والاستمرار الإرادي، في حين أنّها تتحدّث من موقع من لم يعد يرى في استمراره فعلًا مختارًا، بل يراه اضطرارًا محضًا لا علاقة له بالمقاومة ولا بالصمود كما تعرّفهما ثقافتها.

من هنا يمكن فهم رفض رُلى بوصفه كشفًا عن أنّ الإبادة حين تبلغ ذروتها تُنتج تجربة لا تجد نفسها في التسميات المتاحة، لا لأنّ المفاهيم قاصرة، بل لأنّ التجربة تفيض عن الخطاب الذي يُحيط بها. وفي الوقت نفسه، لا يعني ذلك خضوعًا أو استسلامًا، إذ ما يظهر هو فعل من نوع آخر: رعاية الحياة بوصفها الحدّ الأخير للفعل الممكن داخل الإبادة، الفعل الذي يُنجز بلا خطاب وبلا راية وتُنزع فيه الحياة من الموت مرّة بعد مرّة. وهنا يبقى السؤال مفتوحًا: ماذا يعني أن يرفض الناس تسمية ما يفعلونه صمودًا؟ وماذا يقول هذا الرفض عن الثقل الذي اكتسبه المصطلح وعن العلاقة بين التجربة المُعاشة في ذروة الإبادة والخطاب الجمعي الذي يسمّيها؟

¹¹¹ Scott, James C. (1985). **Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance**. New Haven: [Yale University Press](https://www.yale.edu/yalepress).

الاستنتاجات

تكشف تجارب الأمهات والآباء في قطاع غزة عن طبيعة الإبادة بوصفها حدثًا كليًا يستهدف البنى الوجودية والاجتماعية التي تجعل الحياة ممكنة وذات معنى، لا عبر القتل المباشر فحسب، بل عبر تفكيك منظومات الرعاية والحماية والسلطة والمعنى التي تشكّل جوهر الأبوة والأمومة على جميع الصُّعد: العاطفية، والجسدية، والمفاهيمية والعلائقية. وجوهر هذا التفكيك أنّه يطال شروط الممارسة لا القيم ذاتها، فتبقى الرعاية والحماية والعطاء معايير راسخة في وعي الأمهات والآباء ومفاهيمهم للأبوة والأمومة، بينما تُنتزع منهم القدرة على تجسيدها. فالسلطة الوالدية ذاتها مصادرة: القرار حول مصير الطفل لدى المستعمر، والمسؤولية كاملة عند الأمهات والآباء. وبهذا يتحوّل الإنسان من فاعل قادر على تجسيد أدواره إلى ذاتٍ محاصرة بعجزها عن ممارستها، لا لأنّها تخلّت عنها، بل لأنّ الإبادة أفقدتها شروط تحقيقها.

وتبعًا لذلك، يتجاوز العجز الذي يعيشه الآباء والأمهات في قطاع غزة كونه مشاعر عابرة أو ردود فعل على أحداث محدّدة، ليصبح بنية وجودية مستمرة يعاد إنتاجها يوميًا خلال الحرب عبر سياسات مُمنهجة تُمارس على الأمومة والأبوة. ما يميّز هذا العجز هو استمراريته وتجذّده اليومي؛ فهو ليس حدثًا يمكن تجاوزه، بل حالة دائمة يُعاد إنتاجها عبر استمرار سياسات التجويع والقصف والحصار، وهذه الاستمرارية تُحوّل العجز من شعور إلى بنية وجودية تُشكّل طريقة الأمهات والآباء في إدراك أنفسهم والعالم، وقد تستمر آثارها إلى ما بعد انتهاء الحالة الإبادية. وبالتوازي مع ذلك، يتجاوز الفقد في سياق الإبادة كونه حدثًا ماضيًا يُحرّز عليه، ليصبح زمنيّةً مُعلّقةً يعيش فيها الوالدان في حالة من "قبل الموت" المستمر، حيث يكشف التحليل عن بنية زمنيّة فريدة لا يكون فيها الفقد ماضيًا قد انتهى، ولا مستقبلاً محتملاً بعيداً، بل يكون حاضراً مستمراً ومتوقّعا في كلّ لحظة، وهذه البنية الزمنية المُعلّقة تُنتج ذاتاً والديّة محاصرة بين الماضي الذي لا يُستوعب، والمستقبل الذي لا يُتصوّر، والحاضر الذي لا يُحتمل.

وأمام هذه البنية الزمنية المُعلّقة، تبدو مفاهيم الصدمة والحزن التقليديّة قاصرة عن استيعاب التجربة المُعاشة في سياق الإبادة المستمرة؛ إذ تفترض هذه المفاهيم عادةً أنّ الحدث المؤلم قد انتهى، وأنّ الشفاء ممكن، في حين أنّ الإبادة المستمرة تُنتج حالة من العجز والفقد الدائمين اللذين لا يُعالجان لأنّ سببهما لا يزال حاضراً ومتجدّداً. وفي هذا الشأن، لا يبقى الفقد والعجز شعورين عابرين، بل يتحوّلان إلى عدسة يرى من خلالها الإنسان العالم، حتّى إنّ من نجا جسدياً يحمل الإبادة داخله بوصفها بنية وجودية تُشكّل إدراكه لنفسه وللآخرين وللمستقبل.

وعلى الصعيد الجندري، يقدم هذا البحث تحدياً لمفهوم "المرونة الجندرية" في أدبيات الحرب والنزاع، إذ يكشف أن ما يبدو تحولاً في توزيع الأدوار أو تقاسماً للمهام لا يعكس بالضرورة تطوراً في البنى الجندرية أو تفككاً نقدياً لها، بل قد يكون نتاجاً لانهايار الشروط المادية والرمزية التي كانت تُنظّمها. وهو ما يستدعي تمييزاً مفاهيمياً دقيقاً بين "المرونة الجندرية" بوصفها تحولاً إيجابياً، و"الانكسار الجندري" بوصفه انهياراً قسرياً يُنتج مساواةً في العجز والضعف لا في الحقوق والإمكانيات. وفي هذا الصدد، تتجلى مفارقة عميقة: فبينما تسعى حركات التحرر النسوي إلى المساواة عبر تمكين النساء وإعادة توزيع القوة، تُنتج الإبادة مساواةً مقلوبة عبر تجريد الجميع من الفاعلية والقدرة معاً، مما يجعلها شكلاً من أشكال العنف الجندريّ المزدوج يطول الأمهات والآباء بآليات مختلفة لكن بنتيجة واحدة هي المحو. وعليه يدعو البحث إلى قراءة نقدية للتغيرات الجندرية في سياقات العنف الأقصى، لا تتساءل عما تغيرَ فحسب، بل كذلك عن الشروط التي أنتجت هذا التغيير ومعناه السياسي والاجتماعي. ويبقى السؤال مفتوحاً: هل يمكن لهذه التحولات القسرية في الأدوار الجندرية أن تُنتج، رغم قسرها، إمكانيات جديدة غير متوقعة في العلاقات والمعاني الجندرية، أم إنَّ ثقل الإبادة يحُول دون أيِّ قراءة تتجاوز منطق الخسارة والمحو؟

إلى جانب هذه القراءة النقدية، يُسهم هذا البحث في توسيع أدبيات جندرة الإبادة عبر تقديم زاوية تحليلية غائبة إلى حدٍّ بعيد عن الدراسات السابقة، وهي الأمومة والأبوة بوصفهما ذواتٍ جندريةً مستهدفةً في صميم المشروع الإبادي. فبينما ركزت أدبيات الجندر والإبادة تاريخياً على العنف الجنسي واستهداف النساء بوصفهنَّ حاملات الهوية الجماعية، يكشف هذا البحث أنَّ الإبادة تستهدف الأمومة والأبوة بوصفهما ممارستين اجتماعيتين ذاتي معنى. وهذا الاستهداف ليس عَرَضياً، بل هو جزء من منطق الإبادة الاستعمارية التي تسعى إلى محو الاستمرارية الجماعية الفلسطينية في جوهرها؛ إذ إنَّ الأمومة والأبوة هما الفضاء الذي تُنقل فيه الهوية والثقافة والانتماء من جيل إلى آخر، وبتفكيك هذا الفضاء تستهدف الإبادة الجماعية ذاته.

ومع ذلك، لا تنهار الأمومة والأبوة الفلسطينية كلياً حتّى في ظلّ هذا المحو، بل تتحوّل وتُعاد صياغتها بأشكال جديدة؛ وهو ما يكشف عن شكل من أشكال الفاعلية الوجودية التي تتجاوز ثنائية الضحية والبطل. وهذا في حدّ ذاته إسهامٌ نظريّ في فهم الكيفية التي بها تستمرّ الذات الجندرية في إنتاج المعنى والحفاظ على إنسانيتها حتّى حين تسعى الإبادة إلى محوها.

وفي السياق الفلسطينيّ أيضًا، تطرح هذه النتائج تساؤلاً جوهرياً حول مفهوميّ "المقاومة" و"الصمود"؛ فهما لغة جماعيّة راسخة نشأت من داخل تجربة الاستعمار وتأخذ معانيها بتحوّل الواقع، وقد شكّلا تاريخياً إطاراً يربط بين استمرار الحياة والفعل الوطنيّ الجمعيّ. غير أنّ عدداً من المشاركين في هذا البحث يرفضون تسمية أفعالهم اليوميّة مقاوِمةً أو صموداً؛ وهو رفضٌ يقرأه البحث موقفاً لا قصوراً في الوعي. ومن هنا يطرح البحث سؤالاً: ماذا يعني أن يرفض الناس تسمية ما يفعلونه صموداً؟ وماذا يقول هذا الرفض عن العلاقة بين التجربة المُعاشة في ذروة الإبادة، والخطاب الجمعيّ الذي كان يمنحها معناها؟

تكشف هذه الدراسة في النهاية عن التعقيد العميق والمأساويّ لتجربة الأمومة والأبوة في ظلّ الإبادة الجارية في قطاع غزة. وهي تجربة لا يمكن اختزالها في مفاهيم بسيطة أو أحاديّة؛ إذ إنّها عن العجز والقوّة معاً، عن الفقد والبقاء، عن تفكُّك المعاني وإعادة بنائها، عن تدمير الأدوار وتحوّلها. وتُسهّم هذه الدراسة في توسيع فهمنا للأمومة والأبوة بوصفهما ذاتيّين جندريّين حيّتين ومتحوّلين لا بوصفهما دورين ثابتين أو بيولوجيّين، وفي الكشف عن الديناميكيات الجندريّة العميقة التي تُنتجها الإبادة وتُعيد تشكيلها في صميم الحياة اليوميّة. والمعرفة المنتجة من هذا البحث ليست محايدة أو موضوعيّة بالمعنى التقليديّ، بل هي معرفةٌ مُلتزمة ومنحازة لصالح الحياة ضدّ الموت، وللإنسانيّة ضدّ الإبادة، معرفةٌ تسعى إلى الشهادة والتوثيق، وإلى مقاومة المحو عبْر حفظ التجارب والأصوات التي تسعى الإبادة إلى إسكاتها. وعلى الرغم من محدوديّة نطاق البحث، تفتح هذه النتائج أفقاً لمزيد من الدراسات التي تتساءل عن التحوّلات الجندريّة والعاطفيّة في سياقات الإبادة والعنف الممنهج، بما في ذلك العلاقات العائليّة والزوجيّة وأنماط الحميميّة والعلاقات الاجتماعيّة في زمن الإبادة.

المحو بوصفه خطابًا: النساء الفلسطينيات بين إبادة الواقع وإبادة التمثيل

إيمان بديوي

إيمان بديوي- باحثة في علم الاجتماع،
تكتب في تقاطعات الاستعمار والعنف
والمعرفة. حاصلة على الماجستير في علم
الاجتماع من معهد الدوحة للدراسات
العلية، وقد شاركت بأبحاثها في مؤتمرات
دولية، وتنشر أعمالها في مجلات أكاديمية
ومنصات بحثية وثقافية عربية متعددة.

مقدمة

تواجه النساء الفلسطينيات في قطاع غزة شكلاً مكثفًا من المحو المزدوج يمثل خلال حرب الإبادة الجارية ذروة تكثيفية لمسار استعماري ممتد يتقاطع فيه العنف المادي والرمزي؛ إذ تُباد أجسادهنّ عبر القتل المباشر (المحو البيولوجي)، فيما تُباد فلسطينيتهنّ وواقع العنف الممارس ضدّهنّ (بالمحو الرمزي والمعرفي) عبر الخطابات التي تصمت أو تنكر أو تُفرغ عنف الحرب الجارية من سياقه الاستعماري، لتعيد تقديمه بوصفه مجرد "نزاع مسلّح" أو "عنف حربيّ" خارج منطق الاستعمار. وهنا يبرز مفهوم "النسوية المحايدة" بوصفه أحد تجليات هذه الخطابات التي تدّعي الكونية والموضوعية، لكنّها في الواقع تمارس

محوًا لتجارب الفلسطينيات تحت منظومة الاحتلال بالتواطؤ مع البنية الاستعمارية، عبر فصل معاناتهن عن شروطها السياسية-الاستعمارية. فخطابات كهذه -سواء أصدرت عن مؤسسات دولية أم عن حركات نسوية متماهية مع ادّعاءات الحياد- تُعيد إنتاج استعمار معرفي يجرد الإبادة من معناها الاستعماري. وبهذا المعنى، لا يتوقف المحو عند مستوى الجسد، بل يمتدّ ليطول المعنى والتمثيل. في المقابل، هناك خطاب نسوي فلسطيني محليّ يقدم طرحاً نقدياً يُعيد تعريف تمثيلات الجسد الأنثوي الفلسطيني ضمن سياقه الاستعماري، بوصفها موقعاً لإنتاج معرفة مقاومة تكشف آليات المحو وتُفكّك بنيته الرمزية والسياسية.

ترمي هذه الدراسة إلى تحليل تمثّلات النساء الفلسطينيات في الخطابات النسوية بعد السابع من أكتوبر 2023، وتفحص موقع الجسد داخل هذه التمثّلات بوصفه مجالاً لإنتاج المعنى وموضوعاً للصياغة السياسية والمعرفية. فهي لا تتناول الجسد باعتباره مركز البحث، بل باعتباره مدخلاً لفهم البنية التي ينتج وفهم التمثيل نفسه؛ أي كيف يؤوّل العنف الواقع عليه، أو يُفرّغ من سياقه، أو يُستعاد ضمن خطاب نسوي-محليّ مضادّ، أي كأداة للكشف عن أنماط المحو الرمزي، وإظهار علاقات القوة والمعرفة التي تُعيد إنتاج موقع الفلسطينيات في الحقل النسوي العالمي وتُسهم في تشكيل حدود القول والفعل الممكنين داخل هذا الحقل.

وبالتالي، تبحث هذه الدراسة في كيفية إعادة هندسة المعنى والتمثيل حول النساء الفلسطينيات وأجسادهن بوصفها موقعاً تُمارس عليه السيطرة المادية والمعرفية معاً، عبر وسائط لغوية ومؤسسية تُنتج محوًا رمزيًا موازيًا للإبادة الجسدية. وإذا كانت دراسة سهاد ظاهر-ناشف ونادرة شلهوب-كيفوركين¹ قد أبرزت توظيف العنف الجنسي كأداة استعمارية تعكس تمثيل الجسد الفلسطيني في المخيلة الكولونيالية كموقع للسيطرة والإخضاع وتحويله إلى موضوع للهيمنة، فإنّ هذه الدراسة تتقدّم خطوة صوب تفكيك البنية الخطابية التي تُعيد إنتاج هذا الإخضاع داخل خطاب النسوية العالمية، من خلال تحييدها للسياق الاستعماري وتجريد النساء الفلسطينيات من فلسطينيتهن السياسية. علاوة على هذا، تفترض الدراسة أنّ القول والصمت ليسا مجرد ممارستين لغويتين، بل يشكّلان عمليتين سياديتين لإدارة الوجود والمعنى، وتحديد من يُرى ومن يُسكت عنه، حيث يصبح الجسد الأنثوي الفلسطيني مدارًا

¹ ظاهر-ناشف، سهاد؛ وشلهوب-كيفوركين، نادرة. (2015). الرغبات الجنسية في آلة الاستعمار الإسرائيلية الاستيطانية. [مجلة الدراسات الفلسطينية](#)، 104، ص.ص. 131-147.

للتحكّم في القابليّة للرؤية والتمثيل معاً، من خلال مقارنته من زاويتين متداخلتين، وذلك بوصفه موضوعاً للسيطرة الاستعماريّة، ووسيطاً لإنتاج المعنى والمعرفة في الوقت ذاته. من هنا، يركّز البحث على الكيفيّة التي تُنتج بها الخطابات النسويّة العالميّة تمثيلاتٍ للنساء الفلسطينيات خلال حرب الإبادة على غزّة، وعلى الكيفيّة التي بها تُمارس هذه الخطابات محوًا رمزيًا، بوصفها فضاءً لإعادة إنتاج استعمار معرفي يسهم في تبرير الإبادة عبر إخفاءها وتحديد سياقها الاستعماري وتعميم معاناتهنّ كنساء/ ضحايا جنديّات فقط.

وبينما تُضيف دراسة "النسويّة في أتون الإبادة الجماعيّة في غزّة"² أبعاداً مهمّة في كشف التواطؤ النسوي ومظاهر الانحياز المعرفي مع المشروع الاستعماري، بالتركيز على نقد المواقف النسويّة أخلاقياً وسياسياً، تذهب هذه الدراسة إلى إنتاج قراءة نقدية في مستوى الخطاب لكشف البنى التي تُنتج التمثيل ذاته كفعل استعماري، إلى جانب تحليل نماذج من الخطاب النسوي الفلسطيني المحليّ القائم، بوصفها ممارسة لمقاومة رمزيّة تُعيد من خلاله النساء الفلسطينيات تعريفَ الجسد والمعنى معاً ضمن أفق تحرّري؛ معرفي وسياسي.

وعليه، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل تمثّلات النساء الفلسطينيات في الخطابات النسويّة خلال حرب الإبادة، من خلال طرح أسئلة مركزيّة حول كيفيّة تشكيل حضورهنّ لغويًا ورمزيًا في الخطابات النسويّة الدوليّة والأمميّة، على نحوٍ يشمل تمثيل تجارهنّ والعنف الممارس عليهنّ، ومعرفة الآليات الخطابية والمعرفيّة للمحو الرمزي التي تمارسها وتنتجها هذه الخطابات، والكيفيّة التي يُسهم عبرها هذا المحو في توفير تبرير معرفي للإبادة أو في إنتاج تواطؤ معرفي معها. وتتساءل كذلك عن موقع الخطاب النسوي الفلسطيني داخل هذا المشهد الخطابي وعن كيفيّة اشتباكه النقدي مع أنماط التمثيل والمحو.

وعليه، تعتمد الدراسة على المنهج النوعي باستخدام أداة تحليل المضمون لنصوص خطابيّة صدرت بعد السابع من أكتوبر 2023 تتضمن بيانات نسويّة متباينة حول إبادة النساء في غزّة أو مواقع خطابيّة متعدّدة؛ أمميّة بيروقراطيّة، ونسويّة تضامنيّة دوليّة، وفلسطينيّة نقدية. وهي (نماذج من بيانات الـ UN

² عيسى، نهوند الفادري. (2024). النسويّة في أتون الإبادة الجماعيّة في غزّة: غشاوة النظر تستدعي تغيير العدسات. [المستقبل العربي](#)، 54. ص.ص. 28-45.

Women، بيان رابطة النساء الدولية للسلام والحرية (WILPF) جزء من مقابلة الأكاديمية الفلسطينية د. نادرة شلهوب-كيفوركين في بودكاست Makdisi Street، وبيان التجمع النسوي الفلسطيني).

أولاً: النساء الفلسطينيات في سياق حرب الإبادة: تأطير نظري نقدي

من الاستثناء إلى القاعدة: الإبادة كمنظومة استعمارية

تُقدّم "حالة الاستثناء" عند جورجيو أجامبين إطاراً عاماً لفهم السيادة المطلقة التي تمارسها إسرائيل على الحياة الفلسطينية خلال حرب الإبادة على قطاع غزة، بوصفها "ظاهرة تقتضي تعليق العمل بالقانون، لتعطي شرعية مطلقة للسلطة في تطبيق حرّ لآلياتها في السيادة والحكم والسيطرة"،³ والحالة التي يُشرعن فيها القتل باستباحة الحيوانات تحت ذريعة حالة الطوارئ،⁴ وهي ما أعلنته إسرائيل بعد عملية "طوفان الأقصى". بيد أن المقاربة الأجامبينية التي تفترض طابعاً مؤقتاً أو استثنائياً للحالة السيادية لا تكفي لفهم واقع الحالة الفلسطينية، وتحتاج إلى مواءمة مع خصوصية الاستعمار الإسرائيلي وسياقه التاريخي، إذ يتشكل الاستثناء في إسرائيل كقاعدة وبنية دائمة ضمن مشروعها الاستعماري القائم على إحلال المستعمر مكان السكان الأصليين.⁵ لذا، لا تُقرأ حالة الطوارئ الإسرائيلية المعلنة بعد السابع من أكتوبر 2023 بمعزل عن العنصرية الاستعمارية البنيوية كنظام حكم دائم تُدار فيه الحياة والموت وفق قاعدة إثنية تقوم على الحياة لليهود مقابل الموت والطرْد والتهجير للفلسطينيين كما تشير لنتين،⁶ وكذلك يضيف هذا البعد العنصري أن السيطرة لا تعمل عبر القانون وتعليقه فقط، بل تتعداه إلى المعرفة والمؤسسات وتمثيلات الخطاب التي تُنتج تمييزاً ممنهجاً بين الإسرائيليين والفلسطينيين.

مع ذلك، يغيب الخطاب النسوي الغربي -كما يُظهر تحليله في المحور التالي- هذا التأطير والاعتراف بالطابع الاستعماري لحرب الإبادة في قطاع غزة، ويحوّل العنف ضدّ النساء ومآلاته إلى مجرد "حالة

³ شطارة، عامر؛ ونصّار، دعاء. (2022). مفهوم السياسات الحيويّة بين ميشيل فوكو وجورجيو أجامبين. [تين](#)، 40. ص. 103.

⁴ Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Heller-Roazen, Daniel. Trans.). Stanford: Stanford University Press.

⁵ Lentin, Ronit. (2018). *Traces of Racial Exception: Racializing Israeli Settler Colonialism*. London: Bloomsbury Academic. P. 12.

⁶ المرجع السابق.

استثناء" عابرة، من خلال تقديمها كظاهرة طارئة في ظلّ نزاع مسلّح طرأ مع عمليّة "طوفان الأقصى" ومجريات ما بعدها، دون الإشارة إلى البنية الكولونياليّة التي تُنتج هذا العنف، ومع تجاهل البُعد الاستعماريّ المستمرّ و"النيكروبوليتيك"⁷ (سياسات الإماتة) التي تمارس عبر السيادة اليوميّة على حياة الفلسطينيين. وذلك أنّ مفهوم "النيكروبوليتيك"، الذي يشير إلى ممارسة السيادة سلطةً التحكّم في حياة الأفراد وموتهم عبر تحديد من يُعدّ جديرًا بالحياة ومن يمكن دفعه إلى موقع الإخضاع للموت،⁸ يسمح بفهم الكيفيّات التي يدير بها الاحتلال حياة الفلسطينيين وموتهم بوصفها امتدادًا بنيويًا لمنظومة السيطرة الاستعماريّة، بما في ذلك سياسات العنف والهيمنة على النساء وأجسادهنّ ضمن حالة استثناء دائمة لا مؤقتة/ طارئة؛ إذ إنّ "أجساد النساء الفلسطينيات وجنسانيتهم تُستهدف على نحو ممنهج كجزء من "منطق الإجماع" والإبادة العرقيّة اللذين يعتمدهما المشروع الاستيطانيّ الاستعماريّ الإسرائيليّ".⁹ وبذا، يمكن الدمج بين سياسات الإماتة الإسرائيليّة بوصفها جزءًا من مشروع إحلاليّ مع إطار جامبين حول الاستثناء، وربطه بسياق إدارة الحياة والموت للفلسطينيين ضمن نظام استعماريّ مستمرّ، فالاستثناء هنا يتحوّل من حالته الظرفيّة إلى كونه أداة دائمة ضمن مشروع الاستيطان تعيد إنتاج الطارئ بوصفه قاعدة. ويتوافق هذا مع منظور "باتريك وولف" الذي يعتبر الاستعمار الاستيطانيّ بنيةً وعمليّة مستمرة قائمة على الإزالة لا مجرد حدث.¹⁰ بالتالي يجب أن تُفهم حرب الإبادة الحاليّة بوصفها فعلًا ممنهجًا يقوم به هذا الاستعمار الذي يسعى إلى الإحلال من خلال المحو للأصلايين وليس مجرد حالة استثناء ظرفيّة.

بين السلطة والتقاطعيّة

يتطلّب نقد تعامل الخطاب النسويّ الغربيّ مع إبادة الفلسطينيات والعنف الممارس ضدّهنّ على أنّه حالة استثناء تبنيّ مقاربةً تقاطعيّةً للتحليل. فبينما يهّمس هذا التوصيف الطابع البنيويّ للإبادة ويقدم

⁷ Mbembe, Achille. (2003). Necropolitics. **Public Culture**, 15 (1). Pp. 11– 40.

⁸ Mbembe, Achille. (2019). **Necropolitics**. (Corcoran, Steven. Trans.). Durham and London: Duke University Press. P. 66.

⁹ ناشف وكيفوركين. مرجع رقم 1. ص. 132.

¹⁰ Wolfe, Patrick. (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. **Journal of Genocide Research**, 8 (4). Pp. 387– 409.

العنف بوصفه انقطاعاً عن القاعدة في حين أنه جوهرها في السياق الاستعماري، تتيح المقاربة التقاطعية تجاوزاً اختزال هذا الاستثناء بالكشف عن تجسّد هذا العنف المُمأسّس ضدّ الفلسطينيات في مستويات متعدّدة ومتشابكة. وذلك أنّ إطار نظرية تقاطع الهويات التي أسّستها كيمبرلي كرينشو¹¹ يتيح لنا منظوراً مركّباً لفهم القصور البنيوي في الخطاب النسوي الغربي تجاه التعامل مع العنف الإسرائيلي ضدّ الفلسطينيات والكيفية التي يتشكّل بها عبّر التداخل بين كونهنّ نساء وكونهنّ فلسطينيات تحت استعمار استيطانيّ يجعل الجندر جزءاً من آليات السيطرة السياسيّة، وكيف يتولّد محوً مركّبٌ ينتج عن التقاء العنف المادّي الذي يمارسه الاستعمار على أجسادهنّ مع العنف الرمزيّ الذي تُنتجه الخطابات التي تنزع عنهنّ سياقهنّ السياسيّ وتجرّدهنّ من موقعهنّ كفاعلات.

قدّمت كرينشو مفهوم التقاطعية لتسليط الضوء على الطبيعة المركّبة التي تتّسم بها الاضطهادات التي تواجهها النساء السود في الولايات المتّحدة وتجاوز القصور في المقاربات النسوية لفهم تجربتهنّ، فبيّنت أنّه لا يمكن اختزال التمييز ضدّهنّ في بعد واحد منفصل كالجندر أو العرق فقط، حيث إنّها تشابك في إطار بنية قمعية واحدة تُنتج أشكالاً متفرّدة من العنف واللامساواة. ومن هذا المنطلق، تؤكد أنّ التمييز والتمييز هما نتيجة عدّة عوامل وأسباب مركّبة في الوقت نفسه،¹² وفهمهما يتطلب تفكيك ذلك؛ وعليه فإنّ أيّ تحليل لا يأخذ بعين الاعتبار تداخلها وتقاطعها لن يستطيع فهم ومعالجة الكيفية التي بها تمارس الهيمنة على النساء.¹³ وهو ما ينسحب موازياً على تجارب النساء الفلسطينيات في سياق واقع الاستعمار وسياق الإبادة الاستعماريّة، حيث لا يمكن اختزال معاناتهنّ في بعد واحد فقط، سواء أكان جنديّاً، أمّ سياسيّاً، أمّ استعماريّاً، بل يجب النظر إليها على أنّها تجربة معقّدة ومتقاطعة تتداخل فيها هذه الأبعاد على نحوٍ يخلق أشكالاً متعدّدة من الهيمنة، ويفرض عليهنّ أشكالاً مركّبة من العنف المادّي والرمزيّ.

من جهة، العنف الممارس عليهنّ هو نتاج بنية استعماريّة-جنديّة-عنصريّة-سياسيّة-أيديولوجيّة متشابكة، وليس مجرد نتيجة لحرب أو نزاع بين طرفين؛ فالمرأة الفلسطينيّة ليست مُستهدّفة بوصفها

¹¹ Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. [University of Chicago Legal Forum 1989](#), 1. Pp. 139– 167.

¹² المرجع السابق، ص. 149.

¹³ المرجع السابق، ص. 140.

"امرأة" فقط، وإنما من تقاطع أنها تنتمي للمجتمع المستعمر الخاضع إسرائيليًا لسياسات نزع الأرض ومحو الهوية والوجود المادي والرمزي، كما أنها - في سياق حرب الإبادة الجارية - جزء من المجموعة التي تنزع عنها السرديات الإسرائيلية والغربية صفة الإنسانية، بمفردات الحيونة وإسقاط هوية الإرهاب وتعميمها، بوصفهنّ نساء ذوات موقع جغرافي محدّد (غزة). ومن جهة أخرى، تستثني كثير من الخطابات النسوية هذا التداخل المعقّد بين الاحتلال والعرق والجنس والطبقة والأيدولوجيا والهوية السياسية وغيره، وتختزل تمثيلات النساء الفلسطينيات في بُعد واحد أحاديّ، غالبًا من خلال تصويرهنّ "كضحايا"، وتهميش البنّى الاستعماريّة التي تشكّل واقع العنف ضدّهنّ، بما يحصر العنف في الخطاب النسويّ في منطق التداعيات والآثار الجانبية بدل أن يُقدّم ويُفهم كجزء من منظومة عنف كولونيالية مستمرة.

وعليه، يتيح هذا الإطار توسيع عملية الفهم والتحليل للعنف الواقع على النساء الفلسطينيات، بحيث لا يقتصر على بُعد الأجساد الماديّ، بل يشمل آليات اشتغاله في الخطاب وإعادة تعريف المرأة الفلسطينية وفق منطق الهيمنة، لا وفق شروط واقعها وتجربتها الذاتية؛ إذ يوضّح تحليل تمثّلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الغربيّ في سياق الإبادة عبر تقاطع الهويات أنّ الإبادة ليست مجرد فعل ماديّ يستهدف الأجساد، بل عملية بنيوية وشاملة تستهدف الهوية والتمثيل والمعنى. فالنساء الفلسطينيات يواجهنّ عنفًا استعماريًا مزدوجًا، الأوّل مباشر وماديّ من الاحتلال الاستعماريّ، والثاني رمزيّ عبر الخطاب العالميّ الذي يعيد صياغة صورتهمّ بما يخدم رواية الاحتلال كقوة مهيمنة. بهذا، يصبح تقاطع الهويات أداة لفهم الكيفية التي بها يعمل العنف الرمزيّ بالتوازي مع العنف الماديّ لإعادة إنتاج السيطرة، وفرض طبقات متعدّدة من التهميش.

ومن ناحية نظريّة أوسع، يمكن القول إنّّه بينما توفّر نظريّة كرينشو أداة لفهم تشابك العوامل الهوياتيّة المركّبة للعنف وللاضطهاد، يتيح ميشيل فوكو فهمًا لآليات عمل السلطة التي تُمكن الخطابات النسوية الغربية من ممارسة المحو الرمزيّ ضدّ الفلسطينيات والهيمنة على هوياتهمّ. المقصود بذلك أنّ الأولى تشرح ماذا يحدث على مستوى الهويات، والثانية تشرح كيف يحدث ذلك على مستوى الخطاب والسلطة، بالاعتماد على تحليل ممارسات السلطة عبر مفهوميّ سلطة المعرفة والسلطة الخطابية؛ إذ يبرز الأوّل من الترابط المباشر بين السلطة والمعرفة، حيث لا توجد علاقات سلطة دون تكوين معرفيّ مُوازٍ، ولا معرفة دون أن تفرض تكون علاقات سلطة.¹⁴ بهذا، ليست المعرفة مجرد انعكاس للواقع، بل هي

¹⁴ Foucault, Michel. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (Sheridan, Alan. Trans.). New York: Pantheon Books. P. 27.

أداة سلطوية تُستخدم لتشكيل الواقع نفسه، بما في ذلك تمثيلات النساء الفلسطينيات التي تُنتج عبر الخطابات الغربية، والتي تُعيد إنتاج صور نمطية تُهمّش أو تمحو واقعهنّ الحقيقيّ في ظلّ الاستعمار. فضلاً عن هذا، يمثّل مفهوم سلطة الخطاب إحدى الآليات الجوهرية التي تُمارس بها هذه السلطة؛ إذ إنّ الخطابات هي عناصر تعمل داخل علاقات القوة والسلطة،¹⁵ أي إنّها ليست مجرد وسيط لنقل المعرفة أو التعبير عنها، وإنّما هي مواقع تلتقي فيها السلطة والمعرفة معاً؛¹⁶ حيث تُمارس السلطة عبر إنتاج الخطاب وإعادة تشكيل المعنى وتوجيهه، على نحوٍ يشمل الصور والتمثيلات الخاصة بالنساء الفلسطينيات في سياق حرب الإبادة. بالتالي، تكشف هذه المفاهيم أنّ الخطابات الغربية هي ساحة لتداخل السلطة والمعرفة لإنتاج تمثيلات النساء الفلسطينيات خلال حرب الإبادة لصالح استراتيجيات سياسية تبرّر الإقصاء والتهميش، لأنّ هذه الخطابات تتشكّل ضمن نظام معرفي يفرض رؤية معيّنة ويهمّش رؤى أخرى.

في المقابل، يعمل الخطاب النسويّ الفلسطينيّ المحليّ كممارسة معرفيّة مقاومة تُعيد تأكيد موقع النساء بوصفهنّ فاعلات داخل واقع استعماريّ، بوصفه منظوراً معرفياً مقاوماً يتشكّل من داخل البنية الاستعماريّة نفسها ويُعيد تسمية العنف وشروطه انطلاقاً من موقع المستعمر نفسه وتجربة النساء الماديّة تحت الاستعمار. فهذا الإنتاج النسويّ المحليّ مبنيّ من تجربة النساء المباشرة مع العنف البنيويّ، ويطوّر أدواته التحليليّة من موقع مستعمر، وهو ما يمنحه قدرة على تفكيك أنماط التمثيل الكولونياليّة التي تنتجها الخطابات الأمميّة والليبراليّة. وهذا ما تشير إليه "بينيتا باري" في نقدها لاستخدام مفهوم الخطاب أو للكولونياليّة الخطابية¹⁷ بصورة تذيب الفارق البنيويّ بين القوة الاستعماريّة والمعرفة المقاومة، مؤكّدة ضرورة استعادة موقع الفاعل المستعمر ومعرفته بوصفها معرفة مضادّة تُعري البنية الاستعماريّة، مع مساءلة عنف البنى الاستعماريّة كشرط لأيّ قراءة نقدية.

ومن هذا المنظور، لا يُفهم الخطاب النسويّ الفلسطينيّ كخطاب بالمعنى القائم على وجود سلطة إنتاج معرفة مهيمنة، بالمعنى الفوكويّ، ولا تعمل المعرفة النسويّة الفلسطينيّة كخطاب خارجيّ مُوازٍ للخطاب

¹⁵ Foucault, Michel. (1978). *The History of Sexuality*. (Hurley, Robert. Trans.). New York: Pantheon Books. Pp. 101- 102.

¹⁶ المرجع السابق، ص. 100.

¹⁷ Parry, Benita. (1987). Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review*, 1 (9). Pp. 27- 58.

الغربيّ أو بوصفها رواية مضادة بالمعنى السرديّ والسجال اللغويّ فقط والتي تُضعف طابعه السياسيّ، وإنّما كتمارسة معرفيّة تواجه تمثيلات الهيمنة وتعيد مؤضعة النساء داخل شروط العنف الاستعماريّ، وهو ما يكشف محدوديّة الخطابات العالميّة ويقدم إطارًا تحليليًا مقاومًا يتجاوز حدود المعالجة الإنسانيّة العامّة نحو تسمية البنية الاستعماريّة وأصل العنف الذي تُنتجه وتتعرّض له الفلسطينيات، وكذلك يفتح مجالًا لتمثيلهنّ داخل سياقه السياسيّ والاستعماريّ على نحوٍ يشكّل فعل مقاومة رمزيّة يقابل أشكالَ وآلياتِ المحو التي تُنتجها الخطابات النسويّة الدوليّة.

ولذا، يتطلّب تحليلُ تمثّلات النساء الفلسطينيات تنبُّع الآليات التي تعمل من خلالها الخطابات النسويّة الغربيّة على إنتاج المحو الرمزيّ عبر تثبيت تمثيلاتٍ تُجرّد النساء من فاعليّتهنّ وتُغيّب السياق الاستعماريّ الذي يتعرّضن له، مقابل قراءة الدّور الذي تقوم به المعرفة النسويّة الفلسطينيّة في نقد هذه الخطابات وإعادة تمثيل النساء وفّق واقعهنّ السياسيّ والوجوديّ تحت الاستعمار. وهذا المسار يمكّننا من دراسة كيفيّة إعادة إنتاج الهيمنة الاستعماريّة عبر الخطاب الدوليّ، وفي الوقت ذاته فهم الكيفيّة التي بها يمكن للخطاب النسويّ المحليّ أن يشكّل أداة مقاومة رمزيّة لذلك.

ثانيًا: تمثّلات أجساد الفلسطينيات في الخطاب النسويّ العالميّ

المحو الرمزيّ ومواقع التواطؤ

يتجلّى المحو الرمزيّ، في الخطابات النسويّة العالميّة بشأن إبادة غزّة، في عمليّة تحويل أجساد الفلسطينيات إلى رموز إنسانيّة مجردة أو أدوات خطابيّة، تُوظّف في سياقات إنقاذيّة أو حقوقيّة مفصولة عن سياقات الاستعمار والاستيطان والإبادة، على نحوٍ يعكس التواطؤ المعرفيّ والأخلاقيّ في مقارّبة ممارسات إسرائيل بوصفها فعلًا استعماريًا ممنهجًا. وذلك أنّ هذا النوع من المحو لا يُمارس بالصمت وحده، بل يتجسّد أيضًا في خطابات تدّعي الانحياز لحقوق الإنسان أو النساء، لكنّها تُجرّد الواقع الفلسطينيّ من الاستعمار، وتحاكي عنف الإبادة عبر بُنى ناعمة من الإنكار أو التحوير.

وذلك أنّ مراجعة الخطابات النسويّة الأمميّة والبيروقراطيّة بعد السابع من أكتوبر 2023 تكشف عن بنية خطابيّة تُنتج محوًا رمزيًا للنساء الفلسطينيات، سواء أكان ذاك عبر تغييب السياق الاستعماريّ أم عبر توظيف أجسادهنّ لخدمة سرديات لا تعكس واقعهنّ البنيويّ والسياسيّ. ويمتدّ هذا المحو ليشمل

المعنى ذاته، إذ تُستبطن فيه علاقات القوة والمعرفة، ويجري تمثيل النساء الفلسطينيات باختزالهنّ كضحايا صامتات، أو كأجساد مُمثّلة في خطابات خارجية لا تعبّر عن تجربتهنّ الفعلية. وفي هذا الإطار، تبرز هيئة الأمم المتحدة للمرأة كمثال على الخطاب البيروقراطيّ الأمميّ المتواطئ، الخاضع لقيود السياسة الدوليّة، والذي يعبّر عن ذلك المحو الرمزيّ؛ إذ يتقاطع فيه التجريد الإنسانيّ مع الحياد السياسيّ، ويُعاد إنتاج الجسد الفلسطينيّ كموضوع للشفقة لا كذات سياسيّة. وتظهر بياناتها (الخاصّة بالتحليل هنا)، الصادرة على ثلاث مراحل منذ السابع من أكتوبر 2023، خطاباً ينطوي على صمت مزدوج: صمّت عن تسمية الإبادة الاستعماريّة والاعتراف بها، وصمّت عن تمّوضّع الجسد الفلسطينيّ ضمن هذا السياق البنيويّ للعنف.

ففي البيان الصادر في 13 تشرين الأوّل 2023،¹⁸ استخدمت الهيئة صياغات مثل: "قلق بالغ إزاء الأثر المدمّر على المدنيين، بما في ذلك النساء والفتيات"، دون ذكر المعتدي أو طبيعة العنف بتسمية الفعل الاستعماريّ بصفته الأساس البنيويّ للعنف، وهو ما يعني تجريدًا للصراع من سياقه الاستعماريّ، عبّر إدانة "الهجمات على المدنيين" على نحوٍ يساوي ما بين إسرائيل وغزة - كما في نصّ البيان -، دون أيّ تفكيك لعلاقات القوة أو لأطر العنف البنيويّ. أمّا في بيان 1 كانون الأوّل 2023،¹⁹ فيأتي الانحراف الأخلاقيّ أكثر وضوحًا بالتحوّل من لغة التوازن إلى المركزيّة الإسرائيليّة بخطاب الهيئة: "ندين بشكل لا لبس فيه الهجمات الوحشيّة التي شنتها حركة حماس على إسرائيل في السابع من تشرين الأوّل / أكتوبر..." فقد ركّزت على ادّعاءات العنف الجنسيّ ضدّ الإسرائيليات، ودعت إلى إجراء تحقيقات ومساءلة، دون أيّ إشارة متوازنة للعدوان على غزة في السياق ذاته. فمن جهة؛ لم تمنح العنف الممنهج الممارس ضدّ الفلسطينيات أيّ موقع مماثل في سلّم الأولويّات، وانشغلت الهيئة بتكرار الادّعاءات في ما يخصّ العنف الجنسيّ في "هجمات السابع من تشرين الأوّل / أكتوبر" دون أن تُخصّص الجهد ذاته لذكر الأشكال البنيويّة للعنف الممارس ضدّ الفلسطينيات في سياق الاحتلال بمختلف أشكاله، ومن بينها الجنسيّ،²⁰

¹⁸ هيئة الأمم المتحدة للمرأة. (2023، 13 تشرين الأوّل). بيان هيئة الأمم المتحدة للمرأة بشأن الوضع في إسرائيل والأرض الفلسطينية المحتلة. [هيئة الأمم المتحدة للمرأة](#).

¹⁹ UN Women. (2023, December 1). UN Women statement on the situation in Israel and Gaza. [UN Women](#).

²⁰ بديوي، إيمان. (2024، 16 أيار). أجساد الفلسطينيات.. موقعًا لممارسات العنف الاستعماريّ الصهيونيّ. [باب الواد](#).

وبذلك فإنّ تكرارَ رواية الاحتلال وتجاهلَ الجرائم الجنسيّة الإسرائيليّة²¹ لا يعكسان تناقض الخطاب الأمميّ فحسب، بل يعكسان كذلك انحيازه إلى سرديّة تُستخدم فيها النسويّة كأداة إمبرياليّة. ومن جهة أخرى، يعبر ذلك عن انتقائيّة معيارية في إدانة العنف حسب نوعه وفاعله، ويحوّل معاناة النساء الفلسطينيات إلى قلق إنسانيّ مُفرغ من السياسة، فلا يجري الاعتراف باستهدافها من منطلق استعمارها، وإنّما تختزلها في البعد الإنسانيّ المجرد فتُمثّل كضحايا وأرقام وإحصائيات حرب ضمن سرديات النزاع، دون توطئ سياق العنف ضمن بنيته الاستعماريّة. ورغم التبدّل في نبرة الخطاب الصادر في آذار 2025،²² من خلال الانتقال التدريجيّ من لغة الحياد إلى الاعتراف الجزئيّ ببعض آثار العنف على النساء الفلسطينيات، فإنّ المنطق ذاته لم يتبدّل، إذ لم تتغيّر بنية الخطاب الأصليّة التي تُعيد إنتاج المعاناة ضمن نموذج إغاثيّ فقط، يركّز على الاحتياجات والنداءات بدلاً من تبني مواقف صريحة ضدّ الاستعمار، كما لم يجر أيّ ذكر -مباشراً كان أم غير مباشر- لإسرائيل كمسبّب مسؤول.

كذلك يسهم هذا النمط من التمثيل في الخطابات الأمميّة السابقة في إنتاج محو رمزيّ مرّكب، حيث يُفصل العنف عن سياقه الاستعماريّ البنيويّ، وفي الوقت ذاته تجري مَوْضعة النساء الفلسطينيات ضمن هوامش تمثيليّة هامشيّة، مقابل إضفاء مركزيّة على سرديّة العنف ضدّ النساء الإسرائيليات رغم غياب أدلّة ملموسة، بينما تتعرّض الفلسطينيات للقتل والعنف الممنهج بالتوثيق المرئيّ المباشر، مع التركيز على العنف الجنسيّ كأقصى مظاهر العنف، بينما يغيب ذكر الحصار والاعتقال والإبادة الممنهجة؛ وهو ما يعيد إنتاج تراتبيّة استعماريّة داخل الحقل النسويّ تُثبّت ازدواجيّة المعايير والهيمنة المعرفيّة والسياسيّة، إذ لا يقتصر تواطؤ هذه الخطابات على الحياد اللّغويّ أو الصمت السياسيّ، وإنّما يتجلّى كذلك في الانحياز البنيويّ الذي يمنح "الضحية الإسرائيليّة" وضعاً تمثيليّاً مُهيمناً يعيد تنظيم الحقل الخطابيّ النسويّ الأمميّ. وذلك أنّه يجري تأطير النساء الفلسطينيات بوصفهنّ ضحايا بلا فاعليّة سياسيّة وليس كذوات تُواجه مشروعاً استعماريّاً، فتُختزل معاناتهنّ في لغة إنسانيّة محايدة لا تُقرن بين العنف ومرتكبه ولا بينه وبين مَصْدره الاستعماريّ، بينما تُمنح النساء الإسرائيليات موقع الضحية الجديدة بالاهتمام الدوليّ.

²¹ انظر مثلاً: الأورومتوسطيّ لحقوق الإنسان. (2024، 26 شباط). غزّة: الأورومتوسطيّ يوثّق شهادات لمعتقلات تُعرّض للعنف الجنسيّ والتعذيب من قبل الجيش الإسرائيليّ. [الأورومتوسطيّ لحقوق الإنسان](#).

²² هيئة الأمم المتّحدة للمرأة. (2025، 19 آذار). بيان هيئة الأمم المتّحدة للمرأة في الدول العربيّة بشأن الوضع في غزّة. [هيئة الأمم المتّحدة للمرأة](#).

المقصود أنّ هناك تحوُّلاً في تمثيل الضحيّة يشير إلى خلل أعمق في بنية الخطاب الأمميّ ذاته؛ إذ يتّسع موقع الضحيّة ليشمل المرأة المستعمرة (الإسرائيلية)، لكن بصورة تُبقي البنية الاستعماريّة التراتبيّة قائمة بشكلها التقليديّ حتّى حين يتغيّر موقع الضحيّة داخلها. فترتفع معاناة الإسرائيليات إلى مستوى الاهتمام الدوليّ وتُقدّم كجريمة ارتكبتها الفلسطينيون، بينما يُختزل عنف الإبادة الواقع على الفلسطينيّات إلى قلق إنسانيّ مُعمّم وغير محدّد الفاعل. ويتعرّز هذا الاختزال عبر إحلال تعابير على غرار "النزاع" و"التصعيد" و"انعدام الملاذ" محلّ تسمية الاحتلال وسياساته، على نحوٍ يُعفي الفاعل الاستعماريّ من أيّ مسؤوليّة مباشرة ويحوّل الجندر إلى ملفّ إنسانيّ منزوع السياسة والسياسي الكولونياليّ. وهكذا يكشف الخطاب الأمميّ محدوديّته البنيويّة، لا بإقصاء البنى الاستعماريّة من التحليل فقط، بل كذلك بإعادة إنتاجها من خلال نقل المستعمر من موقع القوّة والمسؤوليّة إلى موقع الضحيّة ضمن خطاب أمميّ يمنحه تفوّقاً رمزياً وأهميّة أو أولويّة على الضحيّة المستعمرة، فيُعاد توجيه الموارد الدوليّة، والتضامن المؤسّسيّ، والضغط السياسيّ نحو "الضحيّة المستعمرة"، بينما تُترك النساء الفلسطينيات في موقع الهشاشة الرمزيّة والوجوديّة، دون بني حماية حقيقيّة أو مساءلة للمنظومة التي تُنتج العنف؛ وهو ما يُفضي إلى غياب التأثير الدوليّ والتدخل الفعّال لوقف العدوان، ويُبقي النساء الفلسطينيات في موقع التهميش، ويُسهّم إسهاماً غير مباشر في استمرار شروط الحرب والإبادة. وهذا انزياح يجعل من الخطاب الأمميّ امتداداً للهيمنة الاستعماريّة، حيث يحافظ على بنية القوّة ذاتها حتّى حين يُلبسها لغة الحياد، فيعيد إنتاج سلطة المستعمر داخل الخطاب الحقوقيّ والنسويّ العالميّ من خلال تكريس مركزيّة السرديّة الاستعماريّة داخله، بحيث يُعاد تعريف الفاعل المُنتج للعنف والفاعل الواقع تحته وفُق ميزان قوّة معرفيّ لا وفُق واقع العنف المادّيّ. وبهذا يُعاد إنتاج امتياز المستعمر داخل المجال الخطابيّ نفسه، فيُمنح سلطة تحديد المعنى، وتعريف الضحيّة، وصياغة الحدث، فيما تُقصى التجربة الفلسطينيّة عن مركز التحليل، وتُفرّغ مقاومتها من مضمونها السياسيّ؛ وهو ما ينعكس مباشرةً على الحرب في غزّة عبر استمرار الهيمنة الرمزيّة التي تُبرّر البنية التي تُنتج الموت، وتُحجّب أصوات النساء الفلسطينيات وتجارهنّ، ويُمنع تحوّلنّ إلى فاعلات معرفيّاً وسياسيّاً داخل أيّ منصّة أمميّة أو نسويّة عالميّة.

وبالنظر إلى ما سبق، يتيح إطار أجامبين بشأن "حالة الاستثناء" فهم الكيفيّة التي بها يُستثنى الاحتلال الإسرائيليّ من المسؤوليّة المباشرة عن العنف ويحوّل إلى سياق طارئ ومؤقت، بينما تُمارس "سياسات الإماتة" على نحوٍ يوميّ ومستمرّ ضمن مشروع استعماريّ دائم. وفي موازاة هذا، يسلّط مفهوم السلطة

والمعرفة عند فوكو الضوء على العلاقة التبادلية بين خطاب الأمم المتحدة والنسوية العالمية وإنتاج المعرفة التي تعيد إنتاج الهيمنة الاستعمارية، إذ يجري فرض سرديات عن النساء الفلسطينيات تُعيد إنتاج سلطة المستعمر على المستوى الرمزي، وتُحوّل أجسادهنّ إلى أدوات معرفيّة وإنسانيّة تكرّس التواطؤ الأخلاقي والمعرفي مع الإبادة، وتطبيع حالة العنف الاستعماريّ ضدّ الفلسطينيات.

التمثيل الناقص: حدود الخطاب النسوي التضامنيّ

في المقابل، يتجلّى نمط مغاير نسبياً من الخطاب العالميّ في بيان رابطة النساء الدوليّة للسلام والحرية (WILPF)²³ بشأن تصاعد العنف في فلسطين، حيث عكست خطاباً نقدياً ذكّر بوضوح "الاحتلال الإسرائيليّ" و"الفصل العنصريّ" ووصف الحصار "بالعقاب الجماعيّ"، واستخدام تعابير مثل "سياسات التطهير العرقيّ"، كما اعتمد على لغة المساءلة القانونيّة والسياسيّة للاستعمار، وهو ما يعكس وعياً سياسياً أعلى مقارنة بخطاب الأمم المتحدة. لكن رغم ذلك، لم يقدّم الجندر من موقع بنيويّ يربطه بمصادر العنف، ولم يُجرّد الخطاب الحقوقيّ من طابعه الإنسانيّ-الليبراليّ أو يقارب أجساد الفلسطينيات باعتبارها موضوعاً لتمثيلات استعماريّة تُنتجها النسوية البيضاء.

ورد في نصّ الخطاب: "إنّ الحصار والهجمات المستمرة ستؤديّ إلى تفاقم التفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تزيد من هشاشة وضع النساء وتفاقم تهميشهنّ، ممّا يعمّق الآثار الجندريّة للحصار غير القانونيّ المستمرّ منذ 16 عاماً على غزّة"²⁴، وفي الإمكان قراءة هذا التفصيل على مستويّين متداخلين: أولاً، صياغة "تفاقم التفاوتات" تفترض وجود حالة قائمة من الهشاشة والعنف، لكنّها تخفّف من تحميل البنية الاستعماريّة نفسها مسؤوليّة إنتاج هذه الظروف على نحوٍ ممنهج، فتبدو المعاناة كأثر جانبيّ للحصار والصراع، بدلاً من أن تُعرض كنتاج مباشر لممارسة الاحتلال الاستعماريّ الممنهجة أو جزء من نظام استعماريّ ممنهج يتّخذ من الحصار والعقاب الجماعيّ أدوات استعماريّة. معنى هذا أنّ الخطاب يكتفي بعرض هذه التفاوتات دون ربطها ربطاً صريحاً بالبنية الاستيطانيّة التي تُنتج الهشاشة والعنف الممنهج، فيغيّب مسؤوليّة الاحتلال المباشرة والمقصودة عن هذه الظروف وعن استهداف النساء

²³ Women's International League for Peace and Freedom (WILPF). (2023, October 13). Statement on the Escalation of Violence in Palestine and Israel. [WILPF](https://www.wilpf.org/press-releases/2023/10/13/wilpf-statement-on-the-escalation-of-violence-in-palestine-and-israel).

²⁴ المرجع السابق.

كأدوات ضمن نظام القتل والسيطرة الذي يفرضه. ثانيًا، يغفل الخطاب عن الإشارة إلى أنّ هذه التفاوتات والهشاشة ليست مجرد نتائج اجتماعيّة-اقتصادية كما ذكرها، بل تمثل أدوات ضمن نظام القتل والإبادة الممنهجة الذي يدير حياة وموت الفلسطينيات، بما يشمل استهداف أجسادهنّ كعنصر مركزيّ في منظومة العنف الاستعماريّ. وبذا فإنّ الخطاب يعيد إنتاج التمثيل النمطيّ للنساء كضحايا بحاجة إلى الحماية من الهشاشة، ويغفل عن تموّضهنّ كفاعلات سياسيّاً وكجزء من صراع بنيويّ مركزيّ.

وعليه، فإنّ هذا التمثيل يُنتج محوًا رمزيًا ناعمًا باستحضاره للنساء كموقع للهشاشة والتهميش دون منح أجسادهنّ موقعًا سياسيًا أو حتّى رمزيًا واضحًا. صحيح أنّه يُدين الاحتلال ويستخدم مفردات صريحة، إلّا أنّ التمثيل الجندري فيه بقي مفصولًا عن تحليل البنى الاستعمارية التي تجعل أجساد الفلسطينيات هدفًا مباشرًا للعنف. وكذلك اعتمد الخطاب على إطار إنسانيّ معرّز بالمرجعيات القانونيّة الدوليّة والحقوقيّة الأمميّة لكن دون أن يربط العنف الجندريّ بالاستعمار؛ أيّ أنّه غيّب ذكر ممارسات إسرائيل ضدّ النساء كمدخل لفهم العلاقة بين الدولة الاستعماريّة وأجساد الفلسطينيات، إذ لم يفكّك العلاقة التي بين النظام الاستعماريّ الإسرائيليّ والجندر أو النسق الذي يدير الحياة والموت في قطاع غزة، واكتفى بالإدانة والإحالة إلى القانون الدوليّ. وبذا، يظلّ هذا الخطاب النسويّ -رغم اعترافه بالاحتلال الإسرائيليّ- شكلاً من الكولونياليّة الناعمة؛ فهو يتضامن مع الفلسطينيات دون أن يُنتج مساءلة جذريّة لأنماط الخطاب التي تشارك -على نحو غير مباشر هنا- في تبرير الإبادة الرمزيّة. فهو لا يصمت أو ينكر، بل يتواطأ على نحو ضمنيّ حين يتعامل مع النساء كضحايا للعنف على نحوٍ مجرد، فيعيد إنتاج المحو الرمزيّ عبر تجريد تمثيل النساء في الخطاب من الجذور الاستعماريّة للعنف، ويعرّضهنّ على أنّهنّ فئة متضرّرة ضمن نتائج ذلك العنف، مع تغيب أجسادهنّ عن مركزيّة الخطاب النسويّ العالميّ رغم حضور فلسطين في الخطاب كقضيّة سياسيّة.

ورغم دعوة البيان إلى "وضع أصوات النساء في مركز عمليّة السلام والعدالة"، فإنّه لم يمنحهنّ فعليًا موقعًا كدواتٍ قادرات على التعبير عن خبراتهنّ ومعاناتهنّ أو إنتاج معرفة حول العنف الواقع عليهنّ. فلا يُفهم الجندر هنا بوصفه بنية متقاطعة مع الاستعمار، وإنّما يُفصل عن سياق العنف البنيويّ ويعالج ضمن إطار حقوقيّ-دوليّ عامّ من خلال الدعوة إلى عمليّة سلام ترعاها الهيئات الأمميّة، وهو ما يُظهر محدوديّة الخطاب الأمميّ في معالجة الجذر الاستعماريّ للصراع، ويشكّل غطاء للعنف المنهجيّ ضدّ النساء الفلسطينيات، إذ إنّ حتّى حين يَستخدم الخطاب الأمميّ أو الغربيّ المرجعيّة الحقوقيّة الدوليّة،

نراه يقدم حلولاً تركز على حماية الضحايا ضمن أطر حقوقية وإنسانية عامة، دون فرض مساءلة مباشرة وفعالية أو عملية للاحتلال ونظام العنف المنهجي الذي يمارسه؛ فالاستناد إلى المرجعية الحقوقية الدولية بوصفها الحل يصبح آلية لاحتواء العنف لا لمساءلته، إذ تنقل اللغة الأممية العنف من فضائه السياسي إلى فضاء تقني-قانوني يركز على "حماية المدنيين" و"استئناف عملية السلام". وهو ما يمنح الاحتلال إمكانية الاستمرار في العنف تحت سقف خطاب يبدو محايداً، لكنه يُعيد تعريف العنف كمأساة إنسانية فقط عوضاً عن كونها ممارسة استعمارية ممنهجة تُنتج الموت.

وبذا، يبقى الخطاب النسوي الأممي والعالمي -حتى في أكثر تجلياته نقدية- مفرغاً من مضمونه التحرري ورهيناً لبنية محو رمزي ناعم بدرجات متفاوتة، لكنها تُنتج تمثيلات لا تُنصف النساء الفلسطينيات، بل تُعيد موضعتهم ضمن أنظمة استعمارية للمعرفة والتمثيل، ولا يعالج العلاقة بين الجندر كبنية اجتماعية والاستعمار كبنية مادية ومعرفية، فيستمر المحو الرمزي للنساء الفلسطينيات على مستوى السياق البنيوي. كذلك يلاحظ غياب نقد النسوية الكولونيالية أو تفكيك دور الخطاب الإنساني الغربي في شرعنة العنف، وتقديم أجساد الفلسطينيات بوصفها مساحة للصراع على التمثيل، وكموقع مزدوج؛ حيث يستهدف منهجياً بالعنف، ويشكل مصدراً أساسياً لكشف هذا العنف وتفكيكه، ليبرز كيف أنّ الخطاب التضامني، رغم نقده الظاهر، لا يخرج عن دائرة إنتاج المحو الرمزي وإعادة تثبيت الهيمنة الاستعمارية.

ثالثاً: المقاومة الرمزية: النسوية الفلسطينية كمعرفة مقاومة

في مقابل خطاب المحو الرمزي (الأممي والدولي)، وفي سياق مواجهته، تُنتج النسوية الفلسطينية خطابات نقدية مضادة تُعيد تمثيل الجسد الأنثوي الفلسطيني كموقع للمقاومة وحيّز سياسي للمعرفة والمواجهة مُدرك لتعقيدات العنف الذي يتعرض له، ولبنى الإنكار المعرفي التي تحكم تمثيلات أجساد الفلسطينيات في الخطاب النسوي العالمي. فلا تُقارب النسويات الفلسطينيات العنف كحدث طارئ، بل كبنية تاريخية، ممتدة، تتقاطع فيها علاقات الجندر بالاستعمار والإبادة والتمييز العرقي، فتقرأه سياسياً ضمن السياق الكولونيالي، وتقدم أجساد الفلسطينيات كأجساد مقاومة لمنطق الإبادة والسيطرة عبر الكشف عن البنية التي تُنتج العنف وتعيد إنتاجه.

تظهر هذه المقاومة الرمزية بوضوح في خطاب نادرة شلهوب-كيفوركيان في مقابلتها مع بودكاست Makdisi Street،²⁵ التي تحلل الخطاب الصهيوني بوصفه آلة "نيكروبوليتيكية" تستثمر في أجساد النساء من أجل شرعنة الإبادة، إذ تقول: "الدولة ستستخدم كل شيء لتعزيز القتل. إنها آلة قتل ونظام نيكروبوليتيكي لا يستطيع البقاء إلا عبر محو الفلسطينيين"، كما أنها "تستخدم أجساد النساء وجنسانيتهن للترويج لأجندات سياسية". في هذا الطرح، لا تنتقد شلهوب-كيفوركيان العنف كمارسة فقط، وإنما تُفكك البنية التي تُنتجها وتكشف أن الجندر ليس مجالاً محايداً بل أداة استعمارية. معنى هذا أنها قرّنت بين العنف الجنسي والجندي والصهيونية كمشروع استعماري. وبقولها "فقط حين يتوقفون عن ذلك ويُقرّون بما يفعلونه، يمكن أن نبدأ الحديث. لكن لا حديث مع مجرمين. المجرمون يجب أن يُعاقبوا"، وضعت (شلهوب-كيفوركيان) الدولة الصهيونية أمام محكمة أخلاقية وسياسية، بوصفها بنية قاتلة لا يمكن الإصلاح فيها، بل يجب إلغاء مشروعها الكولونيالي بالكامل، بتأكيدا على ضرورة "إلغاء الصهيونية" بوصفها "إجرامية".

كذلك رفضت توظيف أجساد النساء -سواء أحدث الاغتصاب أم لم يحصل- كأدوات دعائية ضمن آلة الحرب الصهيونية. وهو رفض لا يقتصر على الوقائع، وإنما يطول البنى والمعاني التي تُنتجها، ولا تعكسه شلهوب-كيفوركيان من موقع أخلاقي فحسب، بل كذلك من وعي نقدي بتواطؤ الخطابات الإسرائيلية والنسوية العالمية التي تعيد إنتاج العنف الرمزي. فقد عبّرت عن موقف مضاد لاستعمار المعرفة من خلال رفض الاستعمار المعرفي في تمثيل الجسد، وتفكيك ادّعاءات "اغتصاب الإسرائيليات" كجزء من ماكينة استعمارية، فتعيد صياغة المعرفة من داخل تجارب الجسد الفلسطيني لا من خارجه، لتستعيد تمثيل النساء الفلسطينيات وأصواتهن لا كضحايا فقط، بل كذلك كفاعلات يحدّدن نقدياً معايير المعرفة عن انتهاك أجسادهنّ دون تفريغها من دلالتها السياسية. كذلك بيّنت توظيف الجسد الفلسطيني الحي والميت كرأس مال سياسي واستعماري، حين يستخدمه الاحتلال للترويج لسرديات السيادة والشرعية، بينما تستثمره الخطابات الدولية لتأطير الصراع ضمن أطر حقوقية وإنسانية فقط، ممّا يحوّل الجسد إلى أداة لإعادة إنتاج النفوذ السياسي والاستعماري.

²⁵ Makdisi Street. (2024, March 9). "There is so much love in Palestine" w/ Nadera Shalhoub-Kevorkian. [YouTube. Makdisi Street.](#)

وفي المقابلة، تقول شلهوب-كيفوركين: "أنظر إلى صور الجنود اليوم وهم يدخلون البيوت الفلسطينية، يستخدمون الغسيل، يعبثون به، يضحكون، يضعونه على الدبّابات، على البنادق. ما هذا إن لم يكن انتهاكاً جنسياً؟ عندما ترى كيف يعاملون الرجال، يعزّونهم، يتركونهم بلا شيء... ما هذا إن لم يكن انتهاكاً جنسياً؟"²⁶ وهذا قول يبيّن أنّ جوهر المحو الرمزيّ في الخطابات النسويّة يكمن في تحييد السياق الاستعماريّ، ومنه أعادت شلهوب-كيفوركين تعريف العنف الجنسيّ ضمن السياق الاستعماريّ من خلال رفض حصره بالاغتصاب المباشر وتوسيعه كي يشمل ممارسات جنود الاحتلال في قطاع غزّة، كتعرية الرجال واستخدام ملابس الفلسطينيات وانتهاك خصوصيّتهنّ. وبهذا نقلت شلهوب-كيفوركين العنف الجنسيّ من وصفه واقعة فردية إلى نظام رمزيّ يُنتج التعرية والسيطرة والانتهاك بوصفها أدوات جنسانية.

ومن جهة أخرى، بيّنت كيف تجري صياغة أجساد النساء داخل خطاب عالميّ يرتكز على الاغتصاب في الرواية الإسرائيلية عن السابع من أكتوبر 2023 بوصفه أقصى مظاهر العنف، بينما يصمت عن مَشاهد وحقائق الحصار والتعرية بل حتّى الإبادة. وبذا قدّمت شلهوب-كيفوركين نموذجاً لخطاب مناهض لاستعمار التمثيل، حيث اتّسم بمحو مضادّ للتمثيل المهيمن الذي يسلب الفلسطينيات أصواتهنّ عبر أدوات استعمارية، مع تفكيك الخطابات الغربية المحايدة في توصيف العنف الجنسيّ وفقاً لهويّة الفاعل والضحية، وإعادة تعريف الجسد الفلسطينيّ كموقع لإنتاج المعرفة كما هو موقع للعنف، إلى جانب نزع الشرعيّة عن البنى المعرفيّة الدوليّة ورفض التعاطي معها والمطالبة بحاسبته. وبهذا يُنتج الخطاب شكلاً من المقاومة الرمزيّة التي تعيد صياغة اللغة والمعنى والذات.

في ذات السياق، قدّم بيان التجمّع النسويّ الفلسطينيّ²⁷ خطاباً مضادّاً، مع تموضع أكثر وضوحاً في نقد وتفكيك بنية "النسويّة الاستعماريّة". ممّا جاء في البيان: "تُصوّر هذه النسويّة النساء الفلسطينيات كضحايا عاجزات بحاجة إلى "إنقاذ" من ثقافتهمّ ومجتمعهمّ ودينهمّ، في الوقت الذي تُبرّر فيه تصفيتهمّ أو معاملتهم كمصدّر تهديد أو كجسد مستباح".²⁸ ذاك يبيّن الكيفيّة التي تُشكّل فيها النسويّة الغربيّة

²⁶ المرجع السابق.

²⁷ Palestinian Feminist Collective. (2023, November 25). Shut Down Colonial Feminism on International Day for the Elimination of Violence Against Women. [Palestinian Feminist Collective](https://palestinefeministcollective.org/).

²⁸ المرجع السابق.

أداة هيمنة واستعمار ناعم؛ حيث تُقدّم فيها أجساد الفلسطينيات من منظور استشراقي، وتُستخدَم فيها لغة "إنقاذ النساء" لتبرير الحرب والإبادة.

وقدّم البيان بالشهادات والأرقام الموثقة -متجاوزًا الإدانات الرمزية في الخطابات النسوية الغربية- سردًا موثقًا للانتهاكات الواسعة التي تطول أجساد الفلسطينيات؛ كالعنف الإنجابي في ظلّ الحرب وانعدام الرعاية الطبيّة، والعنف السجنيّ وتهديد المعتقلات بالاغتصاب، وغيره ممّا يبيّن أنّ الاحتلال لا يقتل النساء فقط، وإنّما يستهدف كذلك إمكانية حياتهنّ واستمراريتنّ الإنجابيّة والمعيشيّة، وهو ما يُعيد تعريف الجسد الفلسطينيّ كمجال استهداف استعماريّ، لا بصفته الفرديّة بل لأنّه حامل لرمزيّة جماعيّة كالخصوبة، والهويّة، والصمود، إذ يؤكّد البيان أنّ المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ تحرّكه "الهواجس الديمجرافية التي تصوّر أجساد النساء الفلسطينيات، وميولهنّ الجنسيّة، وقدراتهنّ الإنجابيّة كتهديد أمنيّ"،²⁹ وهو ما يعني أنّ أجساد الفلسطينيات هي موضوع لحقل الصراع الكولونياليّ نفسه، "إذ طالما كان التخوّف الديمجرافيّ من ارتفاع الكثافة السكّانيّة للفلسطينيين على الإسرائيليين حاضرًا في خطابات النظام الاستعماريّ وبرامجه الرامية إلى تحقيق الهيمنة اليهوديّة والفوقيّة البيضاء، كما كان محرّكًا لكثير من الممارسات العنيفة بحقّ الفلسطينيين عامّة".³⁰ وبهذا قارب البيان الجندر كمساحة صراع أيديولوجيّ لا كتصنيف بيولوجيّ وإنسانيّ فقط، ليعيد صياغة علاقة الجندر بالاستعمار بوصفها علاقة ماديّة ورمزيّة متداخلة ومتشابكة. ومنه تُقدّم الإبادة في غزّة على أنّها أداة محو رمزيّ وجندريّ وتمثيليّ، إلى جانب أنّها مجازر ماديّة.

وتوسّع البيان في طرح الجندر في سياق الاستعمار البنيويّ من خلال توضيح أنّ الأجساد كلّها مستباحة، بتجاوز ربط صفة الضحيّة بالنساء، حيث يستهدف الاحتلال "الذكورة الفلسطينيّة" عبر أدوات الإذلال الجنسيّ نازعًا الحدود التقليديّة بين الجندر والجسد السياسيّ. يضيف البيان قائلاً: "يُصوّر الرجال الفلسطينيون على أنّهم شهوانيون، عدوانيون، معتدون جنسيًا، وآباء بلا عاطفة يستخدمون أطفالهم كدروع بشريّة. تستغلّ الصهيونيّة هذه الخطابات لتبرير تسريع الإبادة الجماعيّة بحقّ شعبنا في غزّة، بينما ترتكب في الوقت نفسه جرائم عنف جنسيّ وجندريّ تشمل الاعتقالات الجماعيّة، والإذلال

²⁹ المرجع السابق.

³⁰ بديوي، إيمان. مرجع رقم 20.

الجنسي، والتعذيب في كافة أنحاء فلسطين".³¹ وهذا ما يتقاطع مع خطاب شلهوب-كيفوركين السابق الذي ذكرت فيه تعرية الرجال كعنف جنسي. وبهذا تبني الخطاب منظوراً شاملاً للعنف الجنسي برؤيته من منظور بنية استعمارية عنيفة دون اختزاله بالضحايا النساء، ليؤكد أن الاستعمار الذي يقتل هو كذلك من يُعيد تشكيل الأنوثة والذكورة كمواقع للهشاشة والاستهداف.

وبذا يتضح كيف شكّل البيان خطاباً يستخدم اللغة النسوية الأممية لكتب سياسياً وتخضع لشروط السياق المحلي-التحرري، حيث تجاوز التنديد بالعنف ليقدم سردية بديلة تُحاكم أو تُسائل الخطاب النسوي الغربي، لينتقل من نقد العنف إلى تفكيك البنية الأيديولوجية للعنف، والبنية المعرفية والخطابية التي تُنتج هذا العنف.

فضلاً عن هذا، يتجلى في الخطاب النسوي الفلسطيني المحلي السابق وعيٌ لغوي-تحليلي يفكك العلاقة الاستعمارية دون إعادة إنتاج تراثيتها، عبر رفض منح الاحتلال موقع الفاعل المركزي بما يكرس-لغوياً أو معرفياً- تفوقه الرمزي، أي تحمّل البنية الاستعمارية مسؤوليتها الكاملة عن إنتاج شروط القمع والعنف، من دون تحويلها إلى مركز مطلق للفاعلية السياسية. وتؤكد شلهوب-كيفوركين هذا التفكيك في الاقتباسات السابقة عندما تُسمّى البنية الاستعمارية مباشرة بوصفها "آلة قتل ونظاماً نيكروبوليتيكياً" يستخدم الجسد الفلسطيني "كرأس مال"، في إشارة تُعري منطق السيطرة دون أن تمنح الاحتلال مركزية سياسية أو معرفية. ويتقاطع هذا الوعي مع خطاب التجمّع النسوي الفلسطيني الذي يرفض موقع الضحية الصامتة الذي تفرضه النسوية الاستعمارية، حيث إنّ تصوير الفلسطينيات كضحايا "بحاجة إلى إنقاذ" ليس سوى إستراتيجية تُعيد إنتاج التراتبية الاستعمارية. وبذا يحاول الخطاب النسوي المحلي في هذه النماذج استعادة الفاعلية الأخلاقية والسياسية الفلسطينية من داخل التجربة اليومية ومن موقع الاشتباك مع بنية القمع، لا من موقع التبعية لها أو التماس الاعتراف من "أعلى"، ليقدم بذلك خطاباً نقدياً قادراً على إعادة صياغة العلاقة بين الحياة والموت تحت الاستعمار، دون إعادة إنتاج منطق التفوق الاستعماري أو لغته.

³¹ المرجع السابق.

رابعاً: تموضع تمثيل الجسد الفلسطيني الأنثوي في الخطاب النسوي: استنتاجات نقدية

تُبرز تلك الخطابات النسوية المتباينة بشأن حرب الإبادة في قطاع غزة أنّ الجسد الفلسطيني النسوي يتجاوز وصفه بمجرد ضحية للعنف والحرب، ليشكل موقعاً للصراع المعرفي والسياسي وموضوعاً لإنتاج وإعادة إنتاج السلطة على المعنى والتأويل والتمثيل والسيادة داخل فضاءات الخطاب؛ إذ يتداخل العنف المادي مع أنماط المحو الرمزي التي تمارسها الخطابات النسوية العالمية من جهة، وأشكال المقاومة الرمزية التي تنتجها الخطابات النسوية الفلسطينية من جهة أخرى. لذا فإنّ فهم هذه التمثيلات لأجساد الفلسطينيات يتطلب إطاراً نظرياً نقدياً، قادراً على كشف وتفكيك البنى السلطوية والمعرفية التي تنتجها وتعيد إنتاجها، سواء أكان ذلك في خطابات النسوية الإنسانية التي تعمل على إفراغ التجربة الفلسطينية من سياقها الاستعماري عبر طابعها التعميمي، أم عبر النسوية الكولونيالية التي تعيد إنتاج أنماط الهيمنة وعلاقات القوة عوضاً عن تقويضها وتفكيكها ومساءلتها.

ضمن هذا المنظور، يكشف تحليل نماذج من الخطابات البيروقراطية الأممية والليبرالية عن خضوع أجساد الفلسطينيات لعنف استعماري مزدوج؛ مادي مباشر يتمثل في القتل المباشر، ورمزي-تمثيلي يتمثل في الإقصاء والاختزال والإنكار، وإعادة تمثيلهنّ بطريقة تتجنب مواجهة أو تسمية البنية الاستعمارية التي تمارس هذا العنف. ونتيجة لذلك، يعاد إنتاج الجسد المستعمر داخل سرديّة إنقاذيّة تُكرّس استعمار المعرفة وإن تبنت بعض خطابات النسوية التضامنية الغربية خطاباً حقوقياً متقدماً، إذ إنّهّا تتخذ مقاربة "ناعمة" تنقل موضوع العنف من بنيته السياسية إلى استعارات ومفردات أخلاقية وإنسانية مجردة، دون مساءلة الإطار المعرفي الذي يولّد هذه التمثيلات. وبذا يتحوّل التواطؤ من موقع الصمت إلى ممارسة معرفيّة-سياسيّة تُنتج شكلاً ناعماً من إنتاج الموت وإمكانية الإبادة، لا عبر التحريض المباشر بل من خلال الامتناع عن الاعتراف بالبنية الاستعمارية بوصفها مصدرًا للموت. فعندما تُغيب هذه الخطابات توصيف الاحتلال، ويُستعاض عن تسمية إسرائيل كفاعل بنيوي في العنف بصياغات محايدة، تُعاد صياغة الوقائع بطريقة تُبرئ البنية العنيفة من مسؤوليتها، وتُبقى القوة الاستعمارية خارج المسألة.

ذاك ما يحيلنا أيضاً إلى أنّ الحياد في هذه الخطابات يكشف عن حالة الانحياز البنيوي الصريح الذي يساوي بين عنف مقاومة الاستعمار وعنّف دولة استعماريّة تمارس إبادة ممنهجة مرئية ومستمرّة،

بمماثلة تنزع السياق الاستعماري عن الجسد الفلسطيني وتحوّله إلى حالة إنسانية مجردة فقط باستخدام أدوات خطاب حقوق الإنسان، لإعادة إنتاج مركزية استعمارية تعيد إنتاج النظام المعرفي الكولونيالي الذي يصوغ المرأة الجنوبية ككائن يحتاج إلى الإنقاذ والإغاثة فقط، لا كفاعل سياسي يناضل في سبيل التحرر. وبذا لا تكمن خطورة هذه الخطابات في الحياد أو الانحياز فحسب، بل كذلك في إنتاجها لخطاب يحيل العنف إلى مجرد نزاع أو مأساة إنسانية. ومن هنا فإنّ جسد المرأة الفلسطينية، في ظلّ هذه البنية، يُعاد إنتاجه كجسد يمكن اغتصابه رمزياً عبر بعض الخطابات الغربية، تماماً كما يمكن استباحته جسدياً عبر آلة الحرب الاستعمارية.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية، لا تطرح بعض الخطابات الفلسطينية نفسها كخطاب مضادّ سياسياً فحسب، وإنّما كذلك كمعرفة بديلة ونسوية مضادة للاستعمار، معرفياً وخطابياً ومؤسّساتياً، تعيد صياغة تمثيل العنف وشروطه من داخل تجربة النساء المادية تحت الاستعمار. وهذا ما يمكن أن يجري التراكم عليه لتشكيل مسار لنسوية مقاومة لا تكتفي بتوثيق الانتهاكات والمعاناة، وإنّما تُنتج كذلك خطاباً يُنتج معرفة تقاوم السائد وتُعيد للنسوية جذورها السياسية، حيث تُفكّ مصادر العنف وبُناه بوصفه نظاماً لا حدثاً، وتقارب الإبادة كذروة مشروع استعماري لا ككارثة إنسانية، وتفضح المحو والبنى الخطابية التي تتواطأ مع قتل الأجساد الفلسطينية، وتعيد بناء النسوية كجبهة مواجهة وتوعية لا كأداة استعمار ناعم. وذلك أنّ الخطابات النسوية الفلسطينية هنا لم تقتصر على الكشف عن العنف، بل أعادت تقديم الجسد الفلسطيني كموقع معرفي نقدي، يفكّ علاقات القوة، ويعيد موضوعة النسوية كخطاب مقاومة لا كامتداد للهيمنة، بما يشكّل قطيعة مع النسوية الإمبريالية التي تُجرّد تمثيل النساء من سياقه التاريخي والاستعماري.

ففي مقابل تلك الخطابات الغربية، يُظهر تحليل بعض الخطابات النسوية الفلسطينية أنّ الجسد الفلسطيني يُقرأ كمساحة لإنتاج المعنى والمعرفة والمقاومة وتفكيك آليات الاستعمار المعرفي والتمثيلي في الخطاب النسوي الغربي، مثلما هو موقع لممارسة السيادة عبر العنف والموت، حيث يطرح خطاباً شلهوب وبيان التجمّع النسوي مساءً لَبَنِي العنف الكولونيالي والجندري بالكشف عن تواطؤ البنية المعرفية وصمتها، وهو ما يُعيدنا إلى أهميّة المنهج النسوي التقاطعي،³² لقراءة الجسد كمركب بين الطبقة، والجندر، والعرق، والموقع السياسي؛ فالجسد الفلسطيني النسوي هو ضحية للاستعمار كما هو ضحية

³² مرجع رقم 11، Crenshaw, Kimberle.

لنظام عالمي يهْمش أصوات النساء غير الغربيات، ويستثمر في سرديات الأبيض المنقذ. كما تؤكد هذه الخطابات أنّ الجسد النسوي لا يفهم فقط في ضوء هشاشته، بل كذلك في قابليته لإنتاج المعرفة والتمثيل الذاتي والمقاومة الرمزية. وبذا قدّمت نماذج النسوية الفلسطينية السابقة نموذجاً لخطاب نسوي تفكيكي مقاوم يُعيد للنساء الفلسطينيات مواقعهنّ مُنتجاتٍ للمعرفة لا موضوعاً لها، مع تجاوز تمثيل الجسد باختزال الطرف الضحية وإعادة صياغته كفاعل سياسي نقدي قادر على إنتاج خطابه من سيادته على ذاته وقدرته على إعادة امتلاك اللغة والمعرفة والتمثيل من الاستعمار ومن الخطابات الغربية، دون أن يكون موضوعاً للإغاثة والشفقة والحماية فقط. فبينما يعيد الخطاب العالمي إنتاج الجسد الفلسطيني كرمز بلا سيادة، تُعيد بعض خطابات النسوية الفلسطينية للجسد صوته ومعناه وقدرته على التمثيل والمواجهة.

خاتمة

يكشف تحليل الخطابات النسوية المختلفة في ظلّ حرب الإبادة على قطاع غزة عن تباين بنيوي في المنظور والتأطير والموقع المعرفي تجاه جسد المرأة الفلسطينية، بين خطاب يُنتج المحو الرمزي باسم الإنسانية وحقوق الإنسان، وخطابٍ مقاوم يُعيد للجسد تمّوضّعه كساحة اشتباك معرفي وسياسي وأخلاقي. وهو تباين يطرح أسئلة نسوية سوسيولوجية مركزية حول تمثيل الجسد في زمن الإبادة، وحدود النسوية الليبرالية، وأشكال المقاومة الرمزية الممكنة من داخل الخطاب النسوي. ومنه تبرز الحاجة إلى مساءلة تتجاوز توصيف التباين بين نموذجي الخطاب النسوي، نحو تفكيك البنية الرمزية والمعرفية التي تُنتج هذا التباين وتُعيد إنتاجه. وذلك أنّ النقاش النقدي السابق يتيح لنا مساحة لتعرية تواطؤ ما هو أبعد من الخطاب والمتمثل في البنى المعرفية، ولتسليط الضوء على أهميّة إنتاج نسوية تقاطعية مقاومة لاستعمار التمثيل في الخطابات الليبرالية كعنف رمزي، وقادرة على مساءلة جذور العنف لا مساءلة مظاهره فقط؛ إذ لا يمكن فهم العنف الممارس ضدّ النساء الفلسطينيات إلاّ عبر البنية الأمنية والسيادية الصهيونية والاستعمارية التي تُنتج الجسد المستباح كمجال للضبط وممارسة العنف والإبادة.

ومن ذلك تبرز أهميّة طرح مفهوم المقاومة النسوية الرمزية كبنية مضادة لإنتاج المعنى واستعادة التمثيل بما يتجاوز اختزالها بوصفها خطاباً. وذلك أنّ تسليط الضوء في الخطابات النسوية الفلسطينية على حرب الإبادة على وجه الخصوص، وعلى الاستعمار الإسرائيلي على وجه العموم، كقضية نسوية أيضاً، هو اشتباك معرفي مباشر في صراع التأويل والتمثيل مع الغرب، وتأسيس لإنتاج نسوية تحررية وجنوبية

تنطلق من الجسد الذي تمارس ضده سلطةً ماديّة ومعنويّة لتفكيك البنى التي جعلت تلك الممارسات والانتهاكات ممكنة ومستمرّة. وهذا يتطلّب إعادة صياغة العلاقة بين النسويّة والمعرفة والمقاومة، بحيث لا تصبح النسويّة الفلسطينية خطابًا سياسيًا فحسب، وإنّما تصبح كذلك مشروعًا تحرّريًا معرفيًا في مواجهة أنظمة إنتاج المعنى الكولونياليّة والليبراليّة، ومقاومة المحو الرمزي والاستعمار المعرفي، وإنتاج سرديّة فلسطينيّة نسويّة موحّدة تشكّل إطارًا مرجعيًا لمسألة التمثيل، وذلك بالتحوّل الخطابي من الإغاثة والتضامن فقط إلى التحرّر والمساءلة وبناء المعرفة أيضًا.

الباب الثاني

مقالات تحليلية

ذاكرة تتشكّل: التفكير في مساهمة النساء في بناء ذاكرة جمعيّة حول لحظة الإبادة الجماعيّة في غزّة

بسنت الغنيمي

بسنت الغنيمي- مساعدة باحث في مركز
دراسات النزاع والعمل الإنساني، في المركز
العربي للأبحاث ودراسة السياسات-
الدوحة.

تقديم عامّ

تعالج الأدبيّات الدارسة للذاكرة الجمعيّة تعريفاتٍ مختلفةً تحاول وضع محدّداتٍ عامّةٍ لما يمكن اعتباره ذاكرةً جمعيّةً لمجتمعٍ ما. ولكنّها تشير بشكلٍ عامّ إلى السرديّات التي تتبنّاها المجموعات حول أحداث وتجارب ماضية، وتجد فيها معاني لتشكّل هويّتهم وارتباطهم بها.¹ أو بمعنى أوسع، تعبّر الذاكرة الجمعيّة

¹ Weedon, Chris; & Jordan, Glenn. (2012, April). Collective Memory: Theory and Politics. [Social Semiotics](#), 22 (2). Pp. 143– 153.

عن المعارف المشتركة الناتجة عن أحداثٍ سابقة، يجري بناؤها من خلال التفاعلات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، سواء أعايشوها جميعهم، أم تُنوّلت إليهم عبر الأجيال.²

في الحالة الفلسطينية، تتعمّد محاولة فهم تشكّل الذاكرة الجمعية وتمثّلاتها. تنطلق الورقة من تساؤل حول إمكانية الحديث عن ذاكرة جمعية خلال لحظة الإبادة الجماعية في قطاع غزة، وتفترض أنّ الإجابة هي بالإيجاب؛ إذ إنّ ما تعبّر عنه الذاكرة الجمعية الفلسطينية هو تحدّي مستمرّ لفكرة الزمن الخطّي الذي يسير دائماً إلى الأمام. على العكس من ذلك، تُعالج الورقة لاحقاً أدبيّات توضّح أنّ الذاكرة الجمعية الفلسطينية تعبّر عن استمرارية يجري استحضارها على نحوٍ متكرّر منذ لحظة النكبة، وتتغيّر سماتها متأثرةً بالواقع السياسي. تنطلق الورقة في محاولة لفهم موقعيّة النساء ضمن الذاكرة الجمعية الفلسطينية بناءً على التأسيس السابق، وللإجابة عن سؤال بشأن الفضاءات التي تمتلكها النساء للإسهام في تأطير هذه الأحداث التي تغذي ذاكرة الفلسطينيين بصورة مستمرة.

قُسمت الورقة إلى ثلاثة أقسام رئيسية. يعالج القسم الأوّل التأطير النظريّ للذاكرة الجمعية الفلسطينية، بينما يخصّص القسمان الثاني والثالث لتناول تقاطع تجارب النساء الذاتية مع الذاكرة الجمعية الفلسطينية، والفضاءات التي تُنتج من خلالها مساهمات النساء حول الحدث الفلسطيني، وعلى وجه الخصوص في لحظة الإبادة الجماعية في قطاع غزة.

تعتمد الورقة المنهج الكيفي لتحليل نصوص (Textual Analysis) منشورة من كاتبات فلسطينيات لمحاولة الإجابة عن التساؤلات السابقة. تتيح هذه المنهجية الكيفية مساحةً للتفاعل مع أصوات كاتبات فلسطينيات من قطاع غزة، ومعاينة كيفية تناولهنّ لأحداثهنّ الشخصية ضمن السياق العام. ويجمع هذه النصوص أنّها كُتبت بواسطة نساء من غزة، خلال سنّي الإبادة، وتناولت الحديث عنها بطريقة تتجاوز التقارير الصحافية، فعرضت مستوى أكثر ذاتية حول معنى العيش خلال الإبادة الجماعية في قطاع غزة. نُشرت هذه النصوص كمواّد مطوّلة أو مقالات شخصية على المواقع الثقافية التي تُعنى

² Paez, Dario R.; & Hou-Fu Liu, James. (2011). "Collective Memory of Conflict". In: Bar-Tal, Daniel (Ed.). **Inter-group Conflicts and Their Resolution: A Social Psychological Perspective**. New York: Psychology Press. Pp. 105- 124.

بالشأن الفلسطينيّ أو العربيّ، ويمثّل ذلك جزءاً من تفاعل الكاتبات الفلسطينيات في غزة مع الوسائل المتاحة للنشر والمساهمة في رواية سرديّتهنّ بشأن الإبادة.³

وبالرغم من أنّه تصعب الإحاطة بجميع الجوانب الاجتماعية، والطبقات الاقتصادية، والتجمّعات الجغرافية التي تنتمي إليها المرأة الفلسطينية؛ فالنساء الفلسطينيات غنيّات وفقيرات، مثقّفات وأمّيات، حضريّات وفلاحات، عصريّات ومحافظات. من بينهنّ المعروفات على نطاق واسع، أو غير المعروفات. مع ذلك، في الإمكان الملاحظة أنّ الذاكرة النسائية الفلسطينية تحكي بالعموم عن شكل الحياة وتجاربها؛ إذ تقدّم الذاكرة النسائية الفلسطينية معنىً يتعلّق بفعل العيش بحدّ ذاته، ولكنّه عيشٌ لا يمكن فهمه دون إطاره السياسي والاجتماعي العام الذي يحدّث خلاله.⁴

الذاكرة الجمعية في السياق الفلسطيني: مقارنة نظرية

تتشكّل الذاكرة الجمعية من خلال فعل تذكّر جماعيّ يشترك فيه أفراد المجتمع. مع ذلك، لا يمكن قصر تصوّر الذاكرة الجمعية على أنّها قوى قهرية تعلو فوق عقول الأفراد وطرقهم الخاصة في تفسير الماضي والنظر إليه؛ وذلك أنّها تتشكّل ضمن عملية جماعية، يتشارك فيها الأفراد بمواقفهم المختلفة مع المؤسسات الاجتماعية في فعل التذكّر وصياغة معانيه،⁵ إذ يمكن النظر إلى وظائف الذاكرة الجمعية على أنّها أداة ترسم صورة للجماعة، وتعطيها شرعيةً للاستمرار وتدفع أفرادها للانتماء إليها. كذلك يمكن أن تكون أداةً وظيفيةً بأيدي الأحزاب والنخب السياسية، تُستخدم للحشد السياسي، وتُكسب أجنداتهم السياسية شرعيةً.

ورغم أنّ الذاكرة الجمعية تتشكّل في الأصل من خلال أحداث مفصلية تؤثر في المعتقدات والقيم والنسيج الاجتماعي، وتنتج مشاعر جمعية متباينة مثل الحزن والغضب أو الفخر والانتماء، فإنّ دراساتٍ أخرى تشير إلى أنّ خصوصية الذاكرة الجمعية لا تكمن في بُعدها الشعوريّ فحسب، بل في كونها نتاج

³ نعي الكاتبة أنّ منهجية وعدد النصوص المحلّلة قد تكون قليلة، وتقدّمها كنموذجٍ لدعم المقولات التحليلية، ولفتح الطريق أمام البحث بأشكالٍ مختلفة في مسائل الذاكرة الجمعية في السياق الفلسطيني.

⁴ Salih, Ruba. (2016, November 11). Bodies That Walk, Bodies That Talk, Bodies That Love: Palestinian Women Refugees, Affectivity, and the Politics of the Ordinary. [Antipode](#), 49 (3). Pp.742– 760.

⁵ Paez, Dario R.; & Hou-Fu Liu, James. 2. مرجع رقم 2.

علاقة مركبة بين أفراد الجماعة من جهة، والسياقين الاجتماعي والثقافي من جهة أخرى. وفي هذا الإطار، تقوم النخب الثقافية والسياسية بدور محوري في توجيه عملية بناء الذاكرة الجمعية عبر صياغة سرديات محدّدة قد تُستخدم لتعزيز تصوّرات بعينها عن المجتمع أو لخدمة أجندات معيّنة، وهو ما يفتح المجال أمام توظيف الذاكرة الجمعية بصورة انتقائية أو حتى استغلالها على نحو سلبي.⁶

في حالة الذاكرة الجمعية الفلسطينية، يمكن تمييز مجموعة من الاتجاهات التي جرى تبنيها لمقاربتها. فمن جهة، هناك التأطير العام الذي لا يدرس الذاكرة الجمعية الفلسطينية إلا من خلال انعكاساتها على اتجاهات الفلسطينيين نحو السلام أو العنف. تأتي هذه الدراسات كجزء من دراسات النزاع والسلام.⁷ وتظلّ هذه الدراسات عاجزة عن تفسير خصوصية الذاكرة الجمعية الفلسطينية، بوصفها ذاكرة مستمرة، لا تمتلك سرديّة ذات نهاية محدّدة. في الجهة الأخرى، هناك المقاربات التي تختزل الذاكرة الجمعية الفلسطينية في حدث النكبة على نحو مكثّف.⁸ وعلى الرغم من أنّ النكبة تُعدّ حدثاً تأسيسياً، أسقط هذا التركيز من الذاكرة الأحداث الأخرى التي تلتها، وأثّرت في التركيبة الاجتماعية تأثيراً مباشراً.

تتعدّد محاولات فهم الذاكرة الجمعية الفلسطينية تبعاً لتعقيدات الواقع وتطوّراته بصورة مستمرة؛ فالسياسات الإسرائيلية (كالاعتداءات المتكرّرة والتهجير القسريّ- على سبيل المثال) جعلت الذاكرة الجمعية للمجتمع الفلسطينيّ دائمة التشكّل، ومعرّضة لاستدخال أحداث وازنة إلى السردية الجماعية. أضف إلى ذلك أنّ التقسيمات الجغرافية والشتات الفلسطينيّ يصعب حصر الذاكرة الفلسطينية ضمن ذاكرة جمعية واحدة تعكس وتستوعب اختلاف السياقات، والأوضاع الاجتماعية والسياسية المتقلّبة.

يميّز پول كونيرتون، في كتابه "كيف تتذكّر الشعوب"، بين ثلاثة أنواع من الذاكرة: الذاكرة الشخصية، وهي تُذكّر الفرد بحوادث من ماضيه الشخصي؛ الذاكرة المعرفية أو الإدراكية، وهي المعرفة التراكمية المكتسبة من ماضيه عن طريق التعلّم؛ ذاكرة العادة المتمثلة في المهارات المكتسبة التي تُمكنه من القيام بمهامّ محدّدة. ووفقاً لكونيرتون، تنتهي الذاكرة الجمعية إلى النوع الثالث المسّعى "ذاكرة العادة"، التي

⁶ Kansteiner, Wulf. (2002). Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory. [History and Theory](#), 41 (2). Pp. 179- 197.

⁷ Nets-Zehngut, Rafi. (2014). The Israeli and Palestinian Collective Memories of Their Conflict: Determinants, Characteristics, and Implications. [Brown Journal of World Affairs](#), 20 (2). Pp. 103- 121.

⁸ Bishara, Azmi. (2022). **Palestine: Matters of Truth and Justice**. London, UK: C. Hurst & amp; Company.

يجب أن تتضمن أنماطاً عامة للتذكُّر تضمن بقاء الأحداث حيّة في الذاكرة.⁹ استناداً إلى هذا التعريف للذاكرة الجمعية، يمكن الادّعاء أنّ الذاكرة الفلسطينية ذاكرة مستمرة، لم تُدرج بعد ضمن الماضي الذي يُحكى ويحتاج إلى أنماطٍ أو طقوس لتذكره، وإنّما تستمرّ الذاكرة حيّةً بأشكالٍ مختلفة في الحاضر بفعل واقع الاحتلال. لذا أصبحت المرجعية الرئيسية لفهم الحاضر مقترنة برده إلى الذكريات المكتسبة أثناء تعامل المجتمع مع الأحداث العنيفة الماضية.¹⁰

وبالعودة إلى التقييد المفاهيمي في فهم الذاكرة الجمعية، نشير أنّ الذاكرة الجمعية الفلسطينية تختلط فيها الذاكرة الشخصية بذاكرة العادة.¹¹ فتتشابك الذاكرة اليومية الخاصة بالفلسطينيين وبعائلاتهم، ومهارات العيش ممثلة بالمهام اليومية، مع الرواية التي يتبنّاها المجتمع بشأن الماضي. ويظهر هذا على نحو مضاعف لدى النساء، فاكسبت بعض الحرف والمهارات اليدوية التي تقوم بها المرأة الفلسطينية على نحو تلقائي أهمية ثقافية بوصفها واسطة للحفاظ على التقاليد/ التراث الفلسطيني. يمكن التفكير في فعلي الطبخ والتطريز مثالين على ذلك.¹²

ولا يمكن فهم الذاكرة الجمعية الفلسطينية بمعزل عن السياق السياسي الذي شكّلت ضمنه، وفي مقدمته تعذّر قيام الدولة الفلسطينية وما نتج عن ذلك من تشظٍّ جغرافي وسياسي. تفاقم هذا التشظّي مع تعرّض أجزاء محدّدة من الجغرافيا الفلسطينية، في هذه الحالة قطاع غزة، لسياسات عنفٍ بلغت حدّ الإبادة الجماعية.

في ظلّ هذا الواقع، شكّلت ذواكر فلسطينية متعدّدة، ارتبطت بالسياقات الجغرافية والسياسية المختلفة، وبطبيعة الأحداث التي يختبرها الفلسطينيون في كلّ مكان على حدة، لكنّها في الوقت ذاته تندرج تحت إطار أوسع للذاكرة الجمعية الفلسطينية يرتبط في المجمل بتجربة العيش تحت الاحتلال، أو بالتهجير، على الرغم من غياب الدولة التي تمتلك أدوات مؤسسية مباشرة لتنظيم الذاكرة الجمعية أو إدارة عملية التذكُّر على المستوى الوطني.

⁹ Connerton, Paul. (1989). **How Societies Remember**. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰ Sa'di, Ahmad H.; & Abu-Lughod, Lila (Eds.). (2007). "Introduction". In: **Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory**. Pp. 1- 24

¹¹ Brand, Hanita. (2009). "Palestinian Women and Collective Memory". In: Litvak, Meir (Ed.). **Palestinian Collective Memory and National Identity**. New York: Palgrave Macmillan. Pp. 169- 189.

¹² المرجع السابق.

إنّ الوعي بذاكرة فلسطينية جمعية مرتبط ارتباطاً أساسياً بسردية المجتمع حول كونه واقعاً تحت الاحتلال، فتمركز الذاكرة حول سرديات المقاومة، وسبل العيش بعد الأحداث السياسية الكبرى التي مرّ بها المجتمع. فعلى العكس من آسمان الذي يُنظر أنّ الذاكرة الجمعية تتحوّل بعد 80-100 سنة إلى ما يُدعى "ذاكرة ثقافية"،¹³ أي إنّ حوادث الذاكرة تخرج من حيّز الحضور الاجتماعي والشفويّ إلى سردية ممأسسة تُشرف عليها الدولة، ظلّت الذاكرة الفلسطينية حاضرة في حيّزها العام والاجتماعي بفعل استمرار الشروط السياسية نفسها التي تُعيد إنتاج معانيها منذ حدث النكبة.

يدافع بشارة عن فعل التذكّر في السياق الفلسطيني بوصفه أساساً لحلّ عادل للقضية الفلسطينية. هو يرى أنّ الحلول غير المكتملة للقضية بُنيت أساساً على فقدانٍ ما للذاكرة؛ فتجاهل مركزية النكبة كحدثٍ غير تركيبة المجتمع وجغرافيته، هذا التجاهل جعل المسألة الفلسطينية تبدو وكأنّها نزاع حدودي، بشكلٍ يتجاهل الحقوق الأصلية التي حُرِم منها الفلسطينيون.¹⁴ ففقدان الذاكرة التاريخي كان شرطاً أساسياً لاتفاقية أوسلو مثلاً، والتي رسّخت النزاع الفلسطيني مع إسرائيل بوصفه نزاعاً على الحدود، مع تجاهل التعامل مع القضايا الأساسية مثل حقّ عودة اللاجئين.¹⁵

تشير مفاهيم الذاكرة الجمعية إلى نوع من القطيعة الحاصلة بين زمن أحداث الذاكرة ماضياً، وزمن تشكّلها ضمن مؤسسات اجتماعية وسياسات ثقافية حاضراً. يتعدّر حصول هذه القطيعة الزمنية في الحالة الفلسطينية، نظراً لاستمرارية الاحتلال الاستيطاني في الأراضي الفلسطينية. تخلق خصوصية استمرار الحدث الاحتلالي لأراضي فلسطين حاجة إلى إطار أشمل للذاكرة الجمعية يفهم كيف تُبنى الذاكرة من أحداث ماضية لديها امتداد في الزمن الحاضر. أضف إلى هذا أنّ خصوصية الحالة الفلسطينية لا تتوقّف عند ذلك، بل إنّ التشظّي الحاصل للوجود الفلسطيني جغرافياً، وسياسياً، وعدم وجود سلطة سياسية فاعلة، تخلق تحدياتٍ أخرى أمام عملية بناء الذاكرة ضمن إطار الدولة ومؤسساتها.

¹³ Kansteiner, Wulf. 6. مرجع رقم 6.

¹⁴ Bishara, Azmi. 8. مرجع رقم 8.

¹⁵ المرجع السابق.

يؤدي غياب السياسات الرسمية لدولة فلسطينية متعدّرة إلى جعل التاريخ المحكيّ أو الشفويّ أداةً رئيسيةً لحفظ الذاكرة الجمعية الفلسطينية. على نحوٍ خاصٍّ قامت النساء اللواتي عايشن أحداثاً مثل النكبة الفلسطينية، والنكسة، والانتفاضتين، بنقل تجاربهنّ وربطها بالسياق الفلسطيني العامّ. ففي دراسةٍ قارنت الجيل الأول الذي عاصر النكبة بالجيل الثالث الذي نُقلت إليه السردية شفاهياً بشكلٍ أساسيٍّ، خلصت الباحثة ظريفة علي إلى أنّ الجيل الأول يحكي عن النكبة كأساس للحاضر، ووسيلةً للتنبؤ بالمستقبل.¹⁶ وهو ما جعل الجيل الثالث يرتبط بها كإرث لا يمكن التخلّي عنه، ويجب حفظه ونقله، حيث تسهم هذه السردية في تفسير استمرارية الاحتلال، وحالة الفصل والتجزئة التي يعاصرها الجيل الثالث للنكبة حاضراً.¹⁷ تعطي هذه الدراسة فهماً أوسع للأسباب التي يمكن من خلالها فهم مركزية سرديات العيش تحت الاحتلال باختلاف المراحل اللاحقة عليها، وتُظهر الخصوصية التي تتمتع بها الذاكرة الفلسطينية، كونها تتعارض مع التعريفات الكلاسيكية للذاكرة بوصفها تدور حول أحداث ماضية. فالذاكرة الفلسطينية تتعارض مع فكرة الحدود الواضحة التي تؤطر الأحداث وتضع لها بداية ونهاية وتبني سردية حولها، فما زال الفلسطينيون يبنون سرديتهم على نحوٍ مستمرّ بناءً على الأحداث التي تُستدخّل في الذاكرة الجمعية بحسب تطوّرات الواقع.

وتتوافق هذه الدراسة مع دراسة غيداء حمدان، التي تؤكد الفكرة التي مُفادها أنّ التاريخ الشفويّ مثّل للجيل الرابع من لاجئي النكبة الفلسطينيين أفقاً جديداً تُستمدّ منه مبادئ الفعل الاجتماعي والسياسي التي يؤمن بها. بهذا تكون ذاكرة النكبة حاضرة في الطريقة التي يفكر بها الجيل الحالي على مستوى الإيمان بالحقوق، وتنفيذ الحاضر، وما يمكن فعله مستقبلاً.¹⁸ وتتعاظم أهمية الذاكرة الجمعية الفلسطينية في كونها تحافظ على هوية جامعة بعد تغييب الحيز المكاني المشترك بين الأفراد، فتعوّض الذاكرة الجمعية حول الأحداث المؤسّسة فلسطينياً التشظّي الجغرافي الذي تعرفه الأجيال الجديدة، ولم تختبر واقعاً غيره.¹⁹

¹⁶ Ali, Zarefa. (2012). A Narration Without an End: Palestine and The Continuing Nakba. [MSc Dissertation, Birzeit University].

¹⁷ المرجع السابق.

¹⁸ Hamdan, Ghaida. (2019). The role of collective memory in solidifying identity: The case of Palestinian refugees. [MSc Major Research Paper, Ryerson University].

¹⁹ Taffal, Asad. (2015). Collective memory: A universal phenomenon the Palestinian collective memory as a case study. *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, 3, Pp. 203- 220.

تقاطع التجربة الذاتية النسائية مع الذاكرة الجمعية الفلسطينية

لم تُقدّم تجربة النساء الفلسطينيات على أنّها تجربة تخصّهنّ وحدهنّ، وإنّما كنموذج عن تجارب الشعب الفلسطيني الذي ينتمين إليه؛ إذ تنعكس التجارب الذاتية للنساء في صورة الحياة الاجتماعية العامة للمجتمع الفلسطيني.²⁰ يرجع ذلك إلى مركزيّة الحدث السياسي في الذاكرة الفلسطينية بما فيها ذاكرة النساء. مع ذلك، في الإمكان ملاحظة أنّ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتدنية للنساء، انعكست على كفيّة التعاطي مع ذاكرتهنّ، فتشكّلت نزعة تعتبر الذاكرة النسائية غير ذات قيمة، وعلى وجه التحديد عندما تكون غير مرتبطة بالحدث السياسي،²¹ وهو ما جعل الذاكرة الجمعية الفلسطينية ذات سماتٍ ذكوريّة.²²

وَفَقْماً لما تَسوقه ظريفة علي، لم تمتلك النساء الفلسطينيات "ذاكرةً مضادةً" عن تلك التي جرى تبنيها في السرديات العامة. فمن خلال تتبّع المقابلات التي قامت بها ظريفة علي، يتبدّى أنّه قد التزمت النساء بالسردية العامة التي تقوم على تصوير الحياة في فلسطين قبل النكبة بوصفها حياةً مثاليةً أو شاعريةً، في مقابل تمثيل المرحلة اللاحقة بوصفها تاريخاً طويلاً من الفقد والمعاناة، تتخلّله محطاتٌ نضاليةٌ وثورات متكرّرة.²³ لا تظهر أصوات النساء بوصفها سرديات مستقلة أو مضادة لهذه الرواية الوطنية، بل غالباً ما تندمج ضمنها وتعيد إنتاجها. مع ذلك، استحضرت النساء الفلسطينيات طبقات إضافية على السردية العامة وأضافت إليها، وعليه يمكن تلمّس خصوصيّة التجربة النسائية أو اختلافها من خلال الانتباه إلى الفروق الدقيقة التي تخرج فيها النساء عن أنماط السرد السائدة، سواء أكان بشكل غير مباشر أم عبّر البحث المقصود في روايات النساء وتاريخهنّ الشفويّ:²⁴ وهو ما يرجع إلى مركزيّة الحدث السياسي الفلسطيني على حساب أيّ أحداثٍ أخرى.

²⁰ Brand, Hanita. 11 مرجع رقم.

²¹ Abed, Salwa Alinat. (2022). "Double Refugees: Between Personal and Collective Memory— West Bank Palestinian Women Remember the 1967 War". In: Bendix, Regina F.; Haidar, Aziz; & Salamon, Hagar. **June 1967 in Personal Stories of Palestinians and Israelis**. Göttingen: [Göttingen University Press](https://www.guenter-ghazal.com/).

²² Brand, Hanita. 11 مرجع رقم.

²³ Ali, Zarefa. (2012). 16 مرجع رقم.

²⁴ Brand, Hanita. 11 مرجع رقم.

اقترح ميشيل فوكو مفهوم "الذاكرة المضادة" كتعبير عن فكرة المعارضة النشطة والعنفية للتاريخ الرسمي، وهذا لا يتفق مع الطريقة التي تناولت بها المرأة الفلسطينية تاريخها الوطني؛ فوفقاً لفوكو تتعارض الذاكرة المضادة مع فكرة أن "التاريخ المعطى كاستمرارية أو ممثل للتقليد". فلسطينياً، لا تقدّم النساء الفلسطينيات ذاكرةً مضادةً للتاريخ الفلسطيني، ولكنها تقدّم بُعداً آخر للسردية الفلسطينية العامة يُستمدّ من البُعد الشخصي والشعوري الذي يظهر في سردياتهنّ؛ وذلك أنّه لم تكن الذاكرة النسائية الفلسطينية موجّهة لتحدي سلطة السرد الذكورية بالضرورة، وهي بهذا المعنى تتعارض مع افتراضات فوكو،²⁵ إلا أنّ تحدّث النساء من موقعهنّ الاجتماعيّ خلق على نحوٍ تلقائيّ مساحاتٍ جديدةً ضمن الذاكرة الجمعية الفلسطينية المتركّزة على الحدث السياسيّ.

تُشكّل الذكريات النسائية الجمعية التي انتقلت بواسطة التاريخ الشفويّ المساحة الأكبر التي تسهم فيها النساء في بناء الذاكرة الجمعية العامة. إنّ الأهميّة الأساسيّة للإرث الشفويّ النسائيّ في أنّه مساحة تنشط فيها النساء بصرف النظر عن الفوارق التعليميّة والطبقية بينهنّ وبين الرجال، أو في ما بينهما. فالمذكرات أو الأعمال الفنيّة ظلّت حكرًا على طبقاتٍ معيّنة، وأسقطت ضمنها شرائح واسعة من نساء ريفيات، أو نساء لم يحظين بفرص تعليميّة واقتصادية.²⁶

شكّلت المساحات المتحرّرة من السلطة السياسيّة أو الاجتماعيّة، كالأحاديث الشفاهيّة، أو الأغاني، مساحاتٍ مكنت النساء من استعادة ذواتهنّ كفاعلات تاريخيّات، وبالتالي التأثير في تشكيل الواقع، وتسمية تاريخهنّ. تؤدّي الذاكرة الفلسطينية النسائية -بهذا المعنى- دورًا مُقاوِمًا للسياق الاجتماعيّ، وكذلك للاستعمار الذي يعمل على محو التاريخ الفلسطينيّ.

فبالرغم من أنّ ذكريات الحرب والطرّد والتهجير ظلّت تؤطّر السياق العامّ لذاكرة النساء الفلسطينيات، أضاف إليها تفاعل النساء معها بُعدًا يتعلّق بالأثر الذي تركته الصدمات التي تعرّضوا لها بشكل شخصيّ خلال تجارب الفقد، والتي -في الغالب- تسقط من السردية الرسميّة. إنّ ذاكرة النساء يمكن فهمها كذاكرة محتملة "Potential Memory"، بحسب تعبير زينجوت، أي إنّها تظلّ حبيسة الحيز الخاصّ،

²⁵ Foucault, Michel. (1977). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. (Bouchard, Donald F. (Ed.)). Oxford: Basil Blackwell.

²⁶ Kassem, Fatma. (2013). *Palestinian women: Narrative histories and gendered memory*. London: Zed Books.

ولكنّها قلّما انتقلت لتكون "Actual Memory" تؤثر في الحيز العام وعلى مستوى السياسات.²⁷ ففي المعتاد، تمرّ هذه الذكريات دون أن يلاحظها أحد في الروايات التاريخية السائدة، التي ركّزت على الأحداث السياسية، وأهملت التجربة الحسية والعاطفية، كما أنّها اقتصرّت على حصر صورة الفلسطيني في سرديات التضحية أو البطولة.²⁸

تعبّر ذكريات المرأة الفلسطينية عن مجموعة تجريبية حسية من الروايات والعواطف تعمل في موازاة اللغة العقلية التي تركّز على الحقائق التاريخية النصية. ينقل الجسد والعواطف "خياراً إدراكياً" يتعامل مع فظائع الحرب والتهجير التي تستعصي على الترجمة إلى نصوص. مع ذلك، يُحكّم على هذه الذكريات بالسكون الدائم ضمن النماذج السياسية الحديثة؛ التي تُصوّر الفاعلية في المجال العام على أنّها السبيل الوحيد الواضح للعمل السياسي.²⁹

ثمّة سمة أخرى مميزة لسرد النساء الفلسطينيات؛ النزعة إلى مزج النسخة الرسمية من الذاكرة الجمعية مع الذكريات الحقيقية الخاصة بهنّ. وبالرغم من أنّ هذا قد يرجع إلى مكانتهن السياسية والاجتماعية بالدرجة الأولى، إذ يُنظر لهنّ على أنّهنّ غير ملزّات بتقديم سردية رسمية أمام المجتمع، سمح لهنّ ذلك بإيجاد قدر من الحرية في تقديم نسخة مختلفة، تظهر فيها النساء كزوجات، وأمّهات، وأخوات، وناشطات في مجتمعاتهنّ. في هذه السرديات تمتلك النساء أصواتهنّ للتعبير عن النسيج الاجتماعي الفلسطيني كما اختبرنه بشكل خاص، أو كما تُنوّقِل إلهنّ شفهيّاً؛ وهو ما يؤكّد مركزية الرواية الشفوية في الحالة الفلسطينية. بالرغم من ذلك، لا يجب اعتبار الذاكرة الاجتماعية منفصلة عن الحدث السياسي العام، وهو ما يجعل ذاكرة المرأة الفلسطينية أساسية ومهمّة، إذ يمكن النظر إليها كانعكاس للشأن السياسي، وتعبيراً عن تجلياته.

أطرح في الورقة فكرة مُفادها أنّ لحظة الإبادة الجماعية في غزة مثلت تحوّلاً في مساهمة النساء في بناء الذاكرة الجمعية. يرجع ذلك على نحو جزئيّ إلى كون المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي نظّمت الحياة في قطاع غزة انهيارت انهياراً شبه تامّ، فلم تُعد الأحزاب السياسية أو المنظمات غير الحكومية قادرة

²⁷ مرجع رقم 7. Nets-Zehngut, Rafi.

²⁸ Abed, Salwa Alinat. 21 مرجع رقم.

²⁹ Salih, Ruba. 4 مرجع رقم.

على تمثيل الأفراد خلال معيشتهم تحت القصف طوال عامين حتى الآن. ولا أدعي أن موقع النساء الاجتماعيّ تغيّر، ولكن يمكن القول إنّ المؤسّسات الاجتماعية والفضاءات التي أُتيح للمرأة الدخول إليها بفعل المعطيات الحالية أعطتها مساحةً لخلق سرديّتها الخاصّة عمّا يحدث، وباستخدام لغتها المناسبة.

فضاءات إنتاج ذاكرة جمعية حول الإبادة الجماعية في غزة: أصوات نسائية فلسطينية توثق لحظة الإبادة

خلال لحظة الإبادة، ظهرت أصوات نسائية مختلفة استخدمت وسائل تشمل الفيديوهاات المصورة المنشورة على مواقع التواصل الاجتماعيّ، أو الكتابة والنشر أدبيّاً وصحفيّاً؛ نقلت من خلالها مشاعر النساء وتجاربهنّ المعاشة في غزة. من خلال تتبّع هذه الموادّ المنشورة، في الإمكان رؤية تفاصيل تغيب عادةً عند تذكّر الحدث السياسيّ، تفاصيل ذاتيّة، تخرج من الأطر الرسميّة لأنّ صاحباتها لم يَكُنّ فاعلات على نحوٍ سياسيّ. مع ذلك، أدركت النساء أهميّة المساهمة في توثيق اللحظة الحالية. في هذا الصدد، جاء في نصّ أمل نصر ما يلي:

إنّها إرادة للإمساك بلحظة الحقيقة. أن نملك حقّ قول ما يحدث دون وسيط. أسترجع إصراري أن يصل نصّ كتبته في بداية الحرب، وكانت الشبكة الإلكترونية تفقد عنكبوتيتها تحت وطأة القصف المستمرّ. فلا أعلم إن تمّت عملية الإرسال، فأعيد إرسال البريد كلّما عادت الشبكة. أسترجع لحظة الكتابة تلك، وإصرارها. إصرار على وجود أكتبه، إصرار على استحضار البدايات الذي أعادني إلى سؤال أبي المتوفّي منذ سنوات، لماذا غزة؟ تفاصيل حياة تُغفلها قرارات مجلس الأمن ومؤتمرات القمة.³⁰

وتعبّر إسرائ السقالي، في مادّة نشرتها على مدوّنة مؤسّسة الدراسات الفلسطينية،³¹ عن طبيعة شعورها بمرور الزمن في مدينة غزة، فيحضر المُعاش السياسيّ في حيّزها الخاصّ. تنطلق المادّة من لحظة قصف تعرّضت لها مدرسة مصطفى حافظ التي تُجاور منزلها، لتصل إلى معنى الزمن وكيف تشعر به بشكلٍ شخصيّ، إذ تصف اللحظات التي ترافقت مع قصفٍ لبيتٍ مجاورٍ لها على النحو التالي: "يقولون إنّ لكلّ

³⁰ نصر، أمل. (2026، 18 آذار). الكتابة من غزة والقراءة فيها. [رَمَان](#).

³¹ Alsigaly, Israa. (2025, August 15). Time works differently in Gaza. [The Electronic intifada](#).

شيء زماناً ومكاناً. لكنّ تجربتي تُخبرني بأنك قد تجد نفسك تعيش في زمنٍ من نوعٍ آخر، لمجرد أنك وجدت في مكانٍ مختلف. قد نتقاسم دقائق العالم وثوانيه، غير أنّ الحقيقة الموحدة أننا نعيشها أعواماً".³²

محاربة نسيان التفاصيل الشخصية التي تظهر عمومًا في كتابات النساء التوثيقية للحظة الإبادة تدفع باتجاه تحويلٍ في قيمة الفرد الفلسطيني، التي تكون في المعتاد "حياة غير مستحقة للحزن" على حدّ تعبير حنة أردنت، ضمن السرديات السياسية. ولكن الحالة الغزّة تأتي على العكس من ذلك، إذ تسهم النصوص المنشورة في خلق سردية مختلفة حول الفلسطينيين/ين، يتشاركون فيها الأفكار والمشاعر مع الأشخاص الآخرين. ففي مادة بعنوان "مذكرات غزة: أن تحظى برفاهية النجاة"، تُشارك ملك حجازي نصًا ذاتيًا يحكي عن رحلة التهجير والفقد، لا يركّز على فقدٍ كبير، وإنما يبحث عن العزاء في فقد الأشياء البسيطة مثل البيت، والذكريات، والغطاء الأثير. هي مشاعر تُخامر البشر يوميًا، ولكنها تحدث في سياقٍ آخر عن ذلك الذي تعيشه الكاتبة.³³ تقول حجازي:

خسرتُ أكثر من عشرة كيلوجرامات خلال الحرب. وكان اندفاعي الأول، ذاك الذي يكاد يكون أنثويًا في رغبته بالعثور على شيء من السعادة في النحافة، قد تلاشى سريعًا حين بدأت ألاحظ تساقط شعري، واصفرار بشرتي على نحوٍ مُقلق. أصبحتُ أرهق بسهولة، وأسمع أحيانًا طقطقة عظامي. أنا في الخامسة والعشرين فقط. فقدتُ حميميّتي مع الطعام. بات يُثير فيّ الاشمئزاز كلُّ شيءٍ مُعلّب، مُصنّع، منزوع الحياة. النكهات التي عرفتُها يومًا اختفت، وحلّ مكانها طعمٌ باردٌ وغريب.³⁴

تتيح القصص التي تنقلها النساء من غزة مساحةً للتركيز على القضايا التي تتعرّض لها النساء وفي المعتاد تُنسى، أو تُعتبر ثانوية خلال الحرب، فوثقت النساء قصصًا تخصّ الحمل والإنجاب خلال الإبادة.³⁵ هذه القضايا الجندرية التي تغيب عند رواية حدث الحرب، رغم أنّها تمتلك الإجابة عن سؤال كيف استمرّ المجتمع مع استمرار سياسات التهجير والقتل. يظهر كذلك في هذه المواد الدور الذي تقوم به النساء في نقل أصوات آخرين وأخريات، على نحوٍ يوسّع من تفاعلهنّ مع ما يجري. تكتب مثلًا ريما صالح حول الإنجاب خلال الإبادة الجماعية، فتنقل الشهادة التالية:

³² اقتباسٌ مترجم من المرجع السابق.

³³ Hijazi, Malak. (2024, December 11). Gaza Diary: The Privilege of Survival. [Institute for Palestine Studies](#).

³⁴ اقتباسٌ مترجم من المرجع السابق.

³⁵ Saleh, Reema. (2025, August 12). The Suffering of Pregnant Mothers and Infants in the Shadow of the Genocidal Campaign on Gaza. [Institute for Palestine Studies](#).

لا تستطيع الأمهات توفير أدنى متطلّبات أطفالهنّ الرُضّع نتيجة إغلاق المعابر وعدم وجود أيّ بضائع، ويواجهن أسعاراً جنونية لا يستطيع أيّ كان أن يوفّرها، وهو ما اضطرّ شيماء إلى اللجوء إلى حليب مخصّص لكبار السنّ، كونه أقلّ سعرًا، على الرغم من أنّها تدرك مخاطره، لكنّها كانت وسيلتها المتاحة لإسكات بكاء معدة طفلها الجائع. وفي أحيان أخرى، تُضطرّ إلى إسكاته بحساء العدس بينما لا يزال عمره بضعة أشهر.³⁶

تُقدّم الشهادات التي تنقلها النساء في غزة صوتًا للآخر؛ فهي لا تتمركز حول الذات النسائية فحسب، وإنّما بحسّاسية عالية تنقل السياق الاجتماعيّ الذي يحيط بالإبادة الجماعية. ففي مادّة كتبها ملك حجازي في غزة، تتلّصّ قصة ثلاثة مفقودين لم تُعرّف مصائرهم لظروف مختلفة، ولا تقول فيها شيئًا عن نفسها،³⁷ لكنّها تعطي لمحة عن المستقبل الذي سيحمل أسئلة حول مصائر كثيرين غابوا خلال الإبادة، مع تضارب الأرقام والإحصائيات التي تحاول توثيق حالاتهم.

كذلك تروي مادّة أصالة ظاهر تجربة شخصية لثلاثة أحداث مرّ بها معظم الفلسطينيين في غزة بأشكالٍ مختلفة خلال الإبادة الجماعية، تتعلّق بالحصار في مستشفى مع اقتراب القوّات الإسرائيليّة، والزواج، وفقدان أحد أفراد العائلة. في المقالة، تعرض الكاتبة تفاصيل شخصية لحدث غيّب أخويها، وتعامل المنظّمات الإنسانية المسؤولة مع الأمر، ثمّ الروايات والأحداث التي رافقت رحلة البحث عنهما بعد فقدهما، وتبيّن أنّهما معتقلان في السّجن الإسرائيليّ (سُدِيّة يَمَان).³⁸ في هذه المادّة، تُوثّق حادثة الاعتقال والتفاصيل التي تعيشها الأسرة، وذلك بطريقة تتجاوز التقارير الحقوقية التي جرت العادة أن تركز على الانتهاكات التي يتعرّض لها المعتقلون، لكنّها لا تتناول ما تركه هذه الانتهاكات على العائلات، وأيّ أثرٍ تركه على عائلات المعتقلين في الخارج.

في اليوم التالي، 11 تشرين الثاني/نوفمبر، قرابة الثالثة عصرًا، بدأنا السير: جدّي، وأمّي، وأختي الصغيرة، وأنا نمشي على مهل، فيما كان والدي أدهم، مع إخوتي الثلاثة، هادي ومؤمن ومحمّد، يتناوبون على دفع جدّي في كرسيّه المتحرّك. بعد نحو خمسة كيلومترات، وصلنا إلى شارع صلاح الدين، شرق جباليا، حيث كانت هناك نقطة تفتيش إسرائيلية. كان المرور عبْرها إلزاميًا، وذلك بأمرٍ عسكريّ. كان الجنود الإسرائيليّون هناك، وبعضهم على الدبّابات، يأمرّون النساء بالعبور بسرعة، ومن دون أن يلتفتن إلى الخلف. أمّا الرجال، فكانوا يُفصّلون ويُخضّعون للاستجواب. بعد ما يقارب

³⁶ المرجع السابق.

³⁷ Hijazi, Malak. (2025, August 20). 'We never stopped looking': Gazans search for answers months after their loved ones disappeared. [Prism](#).

³⁸ Thaher, Asala. (2025, December 4). Two Brothers Tell Tales from Detention. [The Electronic Intifada](#).

ثلاث ساعات من الانتظار، ظهر أخيرًا والدي وأخي محمد، البالغ من العمر سبعة عشر عامًا. أمّا هادي ومؤمن، فلم يظهرًا.³⁹

حملت المواد التي كتبها النساء الهموم الجمعية الناتجة عن حدث الإبادة. ويظهر ذلك في مقالة لإسراء الحولي قامت من خلالها بتوثيق المعاناة التي ترافق المصابين والمرضى خلال رحلة علاجهم،⁴⁰ ولا تكتفي المادة بعرض التفاصيل الطبية فقط، وإنما تُعطي أصواتًا للمصابين والأطباء. يشتبك هذا النوع من المواد مع الواقع بأوجهه المتعددة، وفي ما بعد يُنظر إليه كوثيقة للمجالات التي يغطيها.

تغطي نعمة حسن وجهًا آخر للإبادة يشمل تجربة الزوج والرحلة المضنية التي يخوضها الفلسطينيون للتعامل مع أوامر الإخلاء الإسرائيلية متحركين من مكانٍ إلى آخر. ولا تعطينا المادة أرقامًا عن الزوج، وإنما تنقل التجربة الشعورية المرافقة للبحث عن موادًا لخلق مأوى ما، ومعنى البيت والأمان والنجاة في ظروفٍ قاهرة.⁴¹ هذه المادة توثق جانبًا يتفاعل تفاعلًا مباشرًا مع الذاكرة الفلسطينية التي تخصّ حدث التهجير خلال النكبة. ولكن المساهمة الرئيسية في فعل الكتابة هنا تكمن في أنّ النساء الفلسطينيات لم يتوقّفن عند فكرة الحديث، أو الرواية الشفوية، وإنما اكتسبن وعيًا بأهمية أن تظلّ هذه المواد أرشيفات يمكن استعادتها خلال الفترات الزمنية القادمة.

تعبّر نعمة حسن عن الزوج قائلة:

بدأت المدينة فجأة تسيل خارج نفسها. المناطق الشرقية مهددة الآن، وعلى جميع سكّانها الزوج. هي مناطق غير آمنة. هذا ما تقوله المنشورات التي تسقط من الطائرات إلى أرض المعركة من دون أن تنكسر، ثم تسمع على هاتفك كلّ عشر دقائق أسطوانة متكررة تبدأ في استيطان رأسك وبرمجتك على الخضوع للأمر. إنها زراعة الخوف في أرض المقبرة. تخيل أن تحمل القبور شواهدا وترحل... هذا ما حدث. كلّ المدينة حملت موتها، ومشت نحو قبور لا تعرفها.⁴²

يبرز تحوّل جديد في توثيق لحظة الإبادة، إذ يبتعد التوثيق عن السرديات البطولية التقليدية التي تُركّز على الأحداث الكبرى والفاعلين السياسيين، وينحو صوب التفاصيل اليومية والشعورية والجسدية.

³⁹ ترجمة لاقتباس من المرجع السابق.

⁴⁰ Elholy, Israa. (2025, December 2). What to Expect When Needing Surgery During Genocide. [The Electronic Intifada](#).

⁴¹ حسن، نعمة. (2024، 12 آب). النجاة ليست ترفًا. [العربي الجديد](#).

⁴² المرجع السابق.

فبدلاً من تكرار خطابات البطولة، تتمسك النصوص باللحظات الإنسانية البسيطة: الجوع اليومي، وفقدان الأشياء الاعتيادية، والتعب الجسدي في مسيرات النزوح المتكررة. تفاعلت النصوص النسائية مع هذا الاتجاه، وهو ما يجعل الذاكرة أقرب إلى الواقع المعاش، وأكثر قدرة على بناء تضامن عابر للأجيال يستند إلى المشترك الشعوري. يُشار إلى ذلك في نصّ بيسان نتيل إذ تقول:

برهقنا التاريخ، لا لبطولاته المزيفة فوق أشلاء أبناء مدينتنا، بل لأنه اكتسب صفة "التاريخ" من حياتنا، فأصبحنا مثقلين بأملٍ مزيف، وبغدٍ نكتب عن بارحته بخوف من مستقبله. لن يذكر التاريخ بحة صوت الأمهات في صراخهنّ على أبنائهنّ، ولا توجد أوراق كافية تكتب عن أوزاننا المدفونة، وأجسادنا المتروكة على الطرقات. لا وقت لذكر كل أولئك المتروكين على جانب الممرّ الآمن.⁴³

من خلال تتبع النصوص السابقة، تتعرّز المقولة التي مفادها أنّ الذاكرة الجمعية الفلسطينية غير جامدة، وتتفاعل مع الأحداث الحاضرة في ظلال التجارب الماضية؛ إذ لم يجر تناول أحداث التهجير والنزوح خلال الإبادة الجماعية دون العودة إلى التفكير بحكايات التهجير خلال النكبة. تظهر الذاكرة الجمعية هنا كما لو كانت استمراراً للذاكرة الجمعية في أحداث النكبة أو الانتفاضة أو الحروب السابقة، كما لو أنّ القطيعة الزمنية لم تحصل حقاً بين هذه الأحداث؛ إذ لا يمكن فهم اللحظة الحالية للإبادة دون تذكّر الماضي والتفكير فيه.

تحمل هذه الشهادات النسائية ممكناً للتضامن مستقبلاً؛ إذ تشير الدراسات التي تتناول ذاكرة الفلسطينيين في لبنان إلى أنّ أصالة ذكريات التهجير والطرّد تتضح في قصص المعاناة الشخصية، حيث يمكن فهم الألم بوصفه تاريخاً وفعلاً يخلق التضامن العام. يتماثل هذا مع روايات النساء الفلسطينيات اللاجئات من جيل النكبة والنكسة، فتمحورت ذكرياتهنّ حول ضعفهنّ الجسديّ وصدماتهنّ، وكذلك ركزت على الحرمان من المساحة المنزلية والعلاقة السليمة، ومشاعر الخجل. علاوةً على هذا، تُحي ذكريات اللاجئات الشعور بالتعب الجسديّ خلال المسيرات التي لا نهاية لها إبان التهجير، وهو ما أفضى في النهاية إلى إعادة إنشاء روابط عاطفية تقوم على التضامن الناتج عن الألم المشترك والجماعي.⁴⁴

⁴³ نتيل، بيسان. (2024، 28 آب). لا نملك سوى البارحة. [العربي الجديد](#).

⁴⁴ مرجع رقم 4. Salih, Ruba.

خاتمة

تذكّرت الفلسطينيات قصصهنّ، وفهمنا، وروينا كجزءٍ من قصّة لنظام أكبر سمح بسلب وطنهنّ، وحرمنّ من التحرّر الوطني. لكن عندما تتذكّر النساء ويتحدّثن، فإنّهنّ يُنتِجن تأثيراً تكوينياً يغيّر حدود القصص المشروعة لتُروى؛ فذكرياتهنّ تتحدّى التاريخ الذي يركّز على الأحداث السياسية حصرياً. تُسلّط هذه الذكريات الضوء على حوادث غير مرئية، طويلة الأمد، تتيح مساحاتٍ جديدةً للتعاطف والتضامن، بالإضافة إلى السعي المستمرّ لإعادة تشكيل التاريخ، بحيث لا يتمركز حول الاستعارات السياسية. تدعم الذاكرة النسائية الحقائق والتفاصيل اليومية، والمشاعر الذاتية، تلك التي تسهم في فهم دقيق لآثار الحرب على حياة البشر، وهو ما يمكن أن يُنتِج مخيلاً جديداً لمستقبل بناء الذاكرة الجمعية، والهوية والوطنية، والفعل السياسي.

تقدّم هذه الورقة لحقل دراسات الذاكرة الفلسطينية إضافةً، وذلك من خلال مساءلة الافتراض القائل بإمكانية الفصل بين زمن الحدث وزمن تشكّل الذاكرة، وتُبيّن محدودية هذا الإطار في سياق استعماريّ استيطانيّ مستمرّ. فاستمرارية الاحتلال وتَشطّي الجغرافيا يحوّلان الذاكرة من أرشيف للماضي إلى ممارسة يومية حاضرة تتشكّل خارج الأطر الدولانية والمؤسّساتية التقليدية. من هذا المنطلق، تتبنّى الورقة توسيع مفهوم الذاكرة الجمعية ليشمل أنماط التوثيق غير الرسمية، والسرديات الشفوية، والتجارب المُعاشة، بوصفها مواقع مركّزة لإنتاج الذاكرة لا مجرد مصادر ثانوية لها.

سعت الورقة إلى إبراز الذاكرة النسائية كمنظور نقديّ يعيد تعريف العلاقة بين اليوميّ والسياسيّ في بناء الذاكرة الفلسطينية. وذلك أنّ شهادات النساء، وبخاصّة في لحظة الإبادة الجماعية في غزة، تكشف كيف تتقاطع التجارب الشخصية، ومهامّ الرعاية، والخسارة مع البنى السياسية للعنف والاحتلال، بما يزعزع مركّزية الحدث السياسيّ المجرّد في السردية الوطنية. يتيح هذا المنظور إعادة تصوّر الذاكرة الجمعية كعملية ديناميكية تُبنى من الأسفل، وتدمج التجربة الفردية في المخيال الوطنيّ، بما يعزّز قدرة الذاكرة الفلسطينية على الاستمرار ومقاومة سياسات المحو والنسيان، ويؤسّس لفهم أكثر شمولاً للسياسيّ بوصفه متجدّداً في تفاصيل الحياة اليومية.

في حضرة الإبادة، هل الكتابة مقاومة أم طوق نجاة لغواية الحياة؟

هداية صالح شمعون

هداية صالح شمعون-كاتبة وإعلامية
وباحثة من قطاع غزة، تحمل درجة
الماجستير في الدراسات الإعلامية. لديها
مجموعات قصصية وروايات منشورة
وغير منشورة، ومدونة شخصية بعنوان
"غزة التي في خاطري". فاعلة في مؤسسات
المجتمع المدني الفلسطيني، وترأس مجلس
إدارة مركز الإعلام والتنمية المجتمعي في
غزة.

"محاولة الكتابة عن الحرب أكثر إيلاماً من الحرب ذاتها"¹

هكذا دون مقدّمات مفارقة اللحظة المشهد، نقطة التقاء الزمان والمكان في غزة، تتمدد الحكايات باتّساع
السماء، تحديقة العين، وفم فارغ لا يتوقّف عن الاتّساع الرأسيّ. كم حكاية يمكن أن يتّسع لها الرأس؟!

¹ الخطيب، يسرا [يسرا الخطيب]. (2024، 11 أيلول). محاولة الكتابة عن الحرب أكثر إيلاماً من الحرب ذاتها. فيسبوك. [يسرا الخطيب](#).

كم مشهّدًا يتواصل منذ السابع من أكتوبر 2023 إلى ما بعد السبعمئة وخمسة وثلاثين يومًا؟! ما زالت العيون تحدّق والفرغ يتمدّد في العقل، فيما الروح تنزف بصمت حيئًا، بقهر حيئًا آخر، بهروب من ذواتنا حيئًا آخر، وآخر، لكن المشهد ما زال قائمًا بكلّ فجاجة الموت/ القتل؛ فأَيّ كتابة هذه التي تمتصّ عشرات الآلاف من الروايات، وأَيّ كتابة في زمن الإبادة يمكنها أن تنهض باللغة/ بالحياة في مواجهة الإبادة؟ هل الكتابة فعل حتمي وقائم بذاته مَهْمَا كانت الفظائع التي نواجهها اليوم في غزّة؟ هل الكتابة جدار حماية للعقل في سبيل الحفاظ على ما تبقى من العقل؟ هل الكتابة سلاحٌ مقاومٌ في يد الكاتب اليوم أم إنّها اجتزاء لغواية الألم والحزن الأبديّ؟ هل الكتابة قادرة على الشفاء من الجراح والآلام التي يواجهها الغزيّون يوميًا، أم إنّها فقدت بصمّتها ورحيقها في غابة الرؤوس التي باتت بلا أجساد، والسيقان التي دُفنت دون أصحابها، والأطفال الذين تعلّقوا بالسما هروبًا من مدينة تاكلهم بينما بحرّها بات أبكم، فلا موج ولا شيطان آمنة في مساحة 365 كيلومترًا مربّعًا، والآن بفعل الإبادة أكثر من ثلثي هذه المساحة باتت خطرًا أحمر وفُق الخرائط التي لا تتوقّف بأوامر الإخلاء والنزوح؟

باتت الأجساد البشريّة الناجية المحشورة في كيلومترات محدودة غربة داخل غربة، واغترابًا داخل اغتراب، وقفصًا داخل قفص، وسجنًا صغيرًا ينفّث على سجن كبير مراقب بكلّ همساته بأعلى التقنيّات التكنولوجيّة وبعّثاده العسكريّ برًا وبحرًا وجوًّا، وهكذا علّمتنا غزّة أنّ الحصار في أرواحنا والأقفال على قلوبنا لا على أجسادنا فقط تلك التي لم تتحرّر بعد! فكيف بأجساد النساء؟! وهل الكتابة على أجساد أطفالنا خشية أن يصبحوا أشلاء في لحظة هو فعل نجاة/ حياة أم فعل موت؟! هل الكتابة لمن هم داخل غزّة قادرة أن تجعل الخيمة بيتًا، وأن تعيد للألوان رونقها؟ هل الكتابة بالحبر الأحمر ليوم أسود منذ ساعات الفجر الأولى قادرة أن تكون أداة صمود ومقاومة لمن يعيش النزوح والتهديد والقتل والفقدان؟ هل تصلح أدوات الكتابة والفنّ في زمن الإبادة وتعيد بعضًا من المنطقيّة لحياة لا منطقيّة؟ هل الكتابة التي نقصدها هي الكتابة التي نعرفها ما قبل الإبادة، أم إنّها -مضمونًا وروحًا وأدواتٍ- باتت بحاجة إلى إعادة تعريف وفُق معطيات موسوعة المصطلحات التي تجثم الآن على صدورنا، أشلاء، قتلاً، تجويعًا، مسحَ مربّعات، نسفَ بيوت، ركامَ بيوتٍ على أصحابها، لا جثث، عظام متبخّرة، مفقودون، قتل جماعيّ، قنص، إبادة...؟

الكتابة في زمن الإبادة؟ الكلمات والعبارات والمعنى الاستدلاليّ للكتابة من جحيم الإبادة، ما هي؟ وأيّ صوت تحمله اللغة في الكتابة؟ هل هو تردّد لصوت المفقودين، أم صدى صوتٍ لسؤال الناجين: "مين لسة عايش هان؟" هل الأصوات حقيقيّة، أم إنّها أصوات العقل الرافض لهذا القتل البشع مع صباحات

لم تُعَدَّ مع ابتسامة وفنجان قهوة، كما لم تُعَدَّ المساءات للراحة واللقاء مع الأسرة، إذ اختلطت أصوات المذبوحين والناجين سواء، وباتت متداخلة حدَّ سَحْقِ إنسانيتنا جميعاً؟ فهل الكتابة قادرة على التعبير عن الألم والفقدان وتجارب الإبادة؟ كيف عبّرت الكتابة بأقلام الغزّيّات لتكون مفتاحاً للبقاء والصمود؟ هل الكتابة أداة مقاومة أم هي صوت نسويّ يحارب ليبقى حاضراً؟! هل الكتابة ليقطن: "نحن لا زلنا هنا"؟ هل هي رغبة مدفونة كي لا يَكُنَّ ورقة أخرى في كتاب الذاكرة الفلسطينية الحاضرة، هي أصوات لا ترغب بالنسيان بينما لا زلن على قيد الحياة وسط الموت المتعدّد؟ ولماذا نكتب موتنا؟ هل عبثيّة الحياة تدفعنا دفعاً لكي نصرخ من خلال الكتابة رغم أنّه لا أحد يفتح الحدود، ولا أحد سيوقف الطائرات الحربيّة، ولا أحد سينقذنا من ذبحنا، ورغم ذلك نكتب موتنا؟! هل هي وصايا الأحياء بحياة مؤقتة قبل قتل حتميٍّ أم إنَّها خيط أخيرٌ قد يجعل الموت خجلاً من عذابتنا فيتوقّف؟ هل يقرأ الموت خوفنا ومحنتنا ونكتبنا؟ هل يكون الموت أكثر رافة بكلماتنا ونزفنا؟

الخوف والرعب الذي حملته مشاعر الفقدان، فقدان الحياة، فقدان الاستقرار، فقدان البيت، العمل، الحارة، المدينة، الأبناء، الأزقة، الأصحاب، الأطفال... هل حققت الكتابة فضحاً وكشفاً لبشاعة جرائم الإبادة في غزّة، الجرائم التي باتت أرقاماً وتكراراً وكأنّ التاريخ لا يعيد إلّا نفسه أو دخل في حيّز زمني آخر، جعل القارئ والمُشاهد في حالة من التجمّد كي يحمي بقايا إنسانيّته في ظلّ العجز القائم والحصار المستمرّ وهمجيّة المحتلّ؟ كيف تخرج الكلمات وتتدفّق الكتابة؟ هل على عجل أم كما رشفت النفس على مهل بلا طقوس في خيمة أو بين ثلّاجات الموتى؟ كيف تطلّ الكتابة علينا رغم الحصار والخوف؟ هل للكتابة شأن آخر لمن هم خارج غزّة، أم إنّ الجرح واحد فالمخز واحد والوخز في الصدر يتضاعف؟

"مصطلحات الحرب ضيقة

لا تتسع لموتنا".²

لا أعرف ما إذا كانت الكتابة هي ما يدفعني للتمسّك بالحياة أم إنّ الحياة والبقاء هما ما يدفعني للكتابة، ولست متأكّدة ممّا إذا كان ما أقوم به من فعلٍ كتابيّةٍ يجري بوعي، أم إنّهُ فعلٌ حثيث للاستمرار والتواصل مع الحياة التي نعرفها. يتجاوزني الحاضر إلى الماضي برّد فعل حتميّة؛ فعامان من الإبادة كفلا أن يخفيا حدود الماضي بالحرب المتكرّرة على غزّة، أو ما قبلها بإرث النكبة الأولى والوعي المتشكّل منذ نعومة

² الخطيب، يسرا [يسرا الخطيب]. (2024، 24 أيلول). مصطلحات الحرب ضيقة. فيسبوك. [يسرا الخطيب](#).

أظافري، والقصّ الشفويّ على لسان الوالدين والأجداد، وما بين حاضر لا يشبه الحاضر الذي يعاش بعوالم طبيعيّة؛ إذ لا جدران فيزيائيّة بيننا نحن بنات غزّة وبين الانكشاف على العامّ. لا خصوصيّة تُذكر في الإبادة؛ فالخيمة هي حيّز عامّ بالأصوات العابرة والصاعدة منها، والطريق إلى الخيام متكشف على السماء مباشرة وعلى صواريخ الطائرات الإسرائيليّة بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّنا في عالم جديد بلا جدران ولا خصوصيّة، بينما بدأت الجدران تكبر في دواخلنا وأرواحنا لنفسر ونشرح ما نعيشه ونتعايش معه، فهل للكتابة المقدّرة على الكتابة عن فعل النجاة الإجباريّ من الحياة؟ وهل ما زال للكتابة باللغة المحكيّة شفهيّاً أو للكتابة الأدبيّة ذلك السحرُ على القلوب لتترك أثراً أو بأقلّ الإيمان ألا تقاطعها الأعين أو تغلق القلوب أبوابها كي لا تكمل النصّ؟ هل من نصوص ابتلعنا ريقنا خلفها، أو فتحت لنا أرواحنا على عالم غزّة المنغلق على موته، فتصرخ الشاعرة الشهيدة هبة أبو ندى قبل مقتلها: "يا وحدنا"؟! لماذا نادتنا إذن وهي تدرك أنّها ستُقتل بعد وقت؟ وما جدوى الكتابة التي تشبه الوصيّة وتتخذها دلالة على حقبة الإبادة لمن كانوا بيننا في وقت قريب؟

ما أعرفه أنّ هنالك صراعاً مخيفاً بين فكرة البوح والرغبة بالكتابة عنه من ناحية، ولغة الصمت المطبق والاختفاء من المشهد الحيّاتيّ من ناحية أخرى. ثمّة مؤشّرات كثيرة تستدعي الصمت؛ فاللغة مَهْمَا بلغت بلاغتها ستصمت أمام بحر الدماء الذي لم يتوقّف حتّى أثناء كتابة هذه الورقة. لغة الصمت تعني أنّ الكلمات بمدلولاتها تواجه صراعاً أكبر من توصيفها خاصّة مع تكرار المذابح والقتل للنساء والأطفال وإبادة العائلات. لغة الصمت مرحلة قهريّة لا بدّ من المرور عبر بوابتها. وهي محاولة جدّيّة لاحتواء الألم والفقدان، بعدما أصبح الكلام عبثيّاً، ويقلّل من قيمة الألم والتوصيف، وتكرارُه ينزع الخصوصية والشعور بالجرح مرّة تلو الأخرى. تكرار التعبير عن الألم يتوقّف بفعل ردّات الفعل المخيبيّة للأمال تجاه الأصوات التي تعاني قيمة الفقدان، وما زالت تعانيه. سواء أكان كبيراً هذا الفقدان أم صغيراً، مادّيّاً أم روحيّاً؛ هو ذو قيمة كبيرة لدى الصوت المقموع/ المسحوق والذي يعاني، وحين يعتبر المستمع أنّ الجميع قد جرى التنكيل بهم، وأنّ الجميع تضرّروا، فهذا ليس بردّ الفعل الأفضل لحثّ الأصوات الصامتة على الاسترسال والتدفّق. لكلّ فروق شخصيّة ولكلّ تجربته التي لا تشبه تجربة غيره؛ وذلك أنّ كلّ صوت له بصمته وسماته وقدرته على التحمّل. الكتابة هي فعل لحماية الذكريات من الغياب الأبديّ بمعنى موتها كما ماتت على الأرض. تدمير البيوت إنّما هو تدمير للأمن والأمان والعائلة والتاريخ والجذور، وهو كذلك تدمير للمستقبل أي الأمل. الكتابة هي حصن الوقاية من الاندثار. بتلقائيّة بدأت أكتب الموادّ الكتابيّة التي أنشرها بوسم غزّة-رفح وكأنيّ أرغب في حماية رفح من المحو المتتالي واليوميّ لها، وبعد إعلانها أرضاً

إسرائيلية وتدمير أغلب بيوت مدينتي. الكتابة كفعل وقاية من اندثار ذكريات الطفولة والشباب، الكتابة عن البيت وقصة بنائه، وعن سنوات التعب والعمل والسهرة لأجل تحقيق حلمنا ببيت العمر، هي كتابة لحماية وجودنا كعائلة وامتداد لرواية أبي وأمي عن بيتهم الذي دُمّر قبل أن يُجبروا في النكبة الأولى على الهجرة إلى رفح. الكتابة هي فعل نضالي مقاوم لكل محاولات المحو لطمسنا كفلسطينيين وكنساء، ولذا ففعل الكتابة يغلب على فعل الصمت أو لغة الصمت التي تكون حاضرة وبقوة، لكنها لا تصمد أمام كي الوعي بعدم الكتابة الذي يعني بدوره التسليم بموتنا وإلغاءنا ومحوّنا. وهي معركة الوعي واللاوعي الممتدة منذ 77 عامًا وما زالت؛ هي الكتابة التي تُعنى بالبوح وقول ما لم يُقل بعد، بعيدًا عن لغة الأرقام وعن البيانات والإحصاءات. لكل قلم حكايته، ولكل صوت خصوصيته، ولكل نص غايته؛ والمعيار الأساس هو أن تصل إلى القلب والروح، وأن تعبر الحدود والحواجز والحصار والقهر والظلم، أن تصل إلى الضمير الإنساني وتستصرخ العدالة والحماية والنجاة!

لا تسألوني عن الحرب
فأنا لا أدري
كيف أجمع حطب الأصدقاء
وأوقد فيه الدمع
كيف أنفض روعي من رائحة موتهم
لا تسألوني عن الحرب
لأنني أبتاع الدموع
مقابل جدائل أحلامي
رغم أن بئرها
كان دائمًا
بداخلي
لا تسألوني
فأنا الآن أجزّ قلبي بسكين حافية
ولا أعرف حقًا
متى سيحين دوري
في هذا العزاء.³

³ قويدر، روان. [د. ت.]. لا تسألوني. mpI.

لم تملك روان سوى كلماتها الممتلئة بالألم والفقد والوجع لما آل إليه حاضِرُ الإبادة الذي لم يترك الأصدقاء على حالهم، وبات الموت الحاضِرَ الوحيدَ بينما هم غائبون؛ فالحياة مؤقتة في ظلّ الإبادة، والعذابات اليومية تتكالب على القلب، ولا يملكون إلا الانتظار لموت آخر.

وفي رتابة الحياة خارج غزّة تتكرّر الأسئلة اليومية، لكنّها لم تُعدّ في غزّة مجرد أسئلة معتادة. فقد كتبت نسرين سليمان من غزّة في ما يبدو سؤالاً أشبه بالتحية ونُجيب عنه كلّ يوم في حياة عادية إجابة عادية، لكنّه يتحوّل إلى فخّ كبير في غزّة، فالسؤال إنّما هو حالة قسريّة من التشظّي والألام التي ما إن تفتح فمها حتّى ينفجر بركان الأجوبة المغيّبة:

كيفَ حالك؟

أنا رُكّامٌ

كيفَ حالك؟

أنا شظايا وبارود

كيفَ حالك؟

أسفلَ الأنقاضِ أنا منذ أربعة عشر يوماً

كيفَ حالك؟

أنا في غزّة

كيفَ حالك؟

في قبرٍ جماعيّ رطبٍ

وضعوني مع زوجي وأبي وأمي وإخوتي وأطفالي أيضاً.

لن أكونَ في هذه العتمة وحيدة⁴.

يهرب الغزيّون الآن من التحية الكلاميّة ليستبدلوها بإشارة بسيطة في اليد كأنّ أحدهما يقول للآخر: كيف حالك؟ فيردّ الآخر: كمثّل حالك! إذا الحال واحد؛ حال القتل والخوف والتجويع والفقدان والألم يخصّ الجميع في غزّة الآن. الأسئلة العادية تؤلم وتفتح الجراح في كلّ لحظة، وقد حان وقت اختصارها! لقد بلغنا مرحلة لم نعدّ فيها نعزيّ حتّى بالقول! فبعد أن ألغيت بيوت العزاء أو تقديم المواساة، لخطورة الوضع، ولأنّه في كلّ لحظة ودقيقة قادمة هنالك شهداء ومفقودون، لم تُعدّ الكلمات العادية تسمّن أو

⁴ المرجع السابق.

تغني من جوع. إن قتلها أم لم تقلها في معركة البقاء/ الإبادة والنزف اليومي، لا يعتب عليك أحد؛ فكلّ منّا يرقب النهار حتّى اليوم التالي ليتفقد جسده بعدما فقدَ روحه في ظلّ العذابات اليومية اللامتناهية. لا وقت للكلمات الترحيبية أو المواساة؛ فإمّا الركض نزوحًا أو الركض إلى طوابير المياه والبحث عن الطعام لإنقاذ ما تبقى، أو لا مساومة مع الموت المترصّ بكلّ أشكاله قصفًا وقتلًا وأشلًا وتجويعًا وتعطيشًا، وهنالك من قُتل قهرًا لأنّه قرّر أن يعيش اللحظة ويشعر بالحزن فقط قلبه. تلغي غزّة في نزفها الكثير من التعابير والكلمات وتعلو مقولة "من مات فقد نجا" لا تسألوا الغزيّ عن حاله؛ فقد استبدلنا المدلولات بأخرى. إذا رأيته، فهو ما زال على قيد الحياة. إذا تحدّث، فهو ما زال يعاند الموت. إذا صمت وانعزل، فهو في معركة لم تُخسّم بعد. وإذا لمحت على شبكة الإنترنت فاعلم أنّه يعافر ليكتب بضع كلمات ثمّ يتيه في زحام الركض اللامتناهي، لكن لا تُعرّهُ تجاهلك؛ فالحزن والحسرة مدفونان في روحه، لكن لا وقت لديه للحياة التي يعيشها سكان الكوكب خارج حدود غزّة!

لماذا الكتابة في زمن الإبادة؟

"احترقت مدينتي

وأنا انطفأت".⁵

هل نحن حقًا بحاجة أن نطرح أسئلة منطقية؟ وهل حقًا نحن في انتظار أجوبة عن تساؤلاتنا؟ لا أظنّ أنّ السائل يسأل بهدف السؤال، ولا أظنّ أنّ من يسأل ينتظر إجابة. إنّها ببساطة الحياة البدائية. الآن في غزّة محاولات حثيثة للبوخ، للسعي الحثيث إلى تصديق الواقع القاسي الذي بات أمرًا مفروضًا. حالة التيه التي نعيشها بدون الكتابة هي أكثر دموية. من نحن ومن أنا في زمن الإبادة التي أكلت الذكريات والحاضر والمستقبل في قضة واحدة؟ أتشبّث بفعل تعلّق الناجي الوحيد بأيّ ذكرى. أحبّ القميص والجاكيت الذي اشتريته في غزّة وأرتديه كلّما شعرت أنّي بحاجة إلى رائحة بيتي المغدور. أُجبرت بوعي وبلا وعي على ارتداء الأسود لعام بأكمله، ثمّ العام الذي تلاه. حاولت إعادة ترتيب الألوان داخلي، إلّا أنّها جميعها كانت بلا معنى وبلا روح؛ كأنني أرتدي غيري. لم أكن أشعر بالراحة بلون آخر رغم أنّه لم يكن لوني المفضّل،

⁵ الخطيب، يسرا [يسرا الخطيب]. (2024، 16 أيلول). احترقت مدينتي. فيسبولك. [يسرا الخطيب](#).

لكنّه بعد الإبادة بات لوني الوحيد. اللون الأسود بقداسة ورمية الموت بات أملاً أتعلّق به في بلاد بعيدة عن مدينتي المنهارة تحت القصف والسحق اليوميّ. أتابع صور الأقمار الصناعية كلّ يوم ولا أرى ظلّاً لأيّ مبنى، أتعلّق بفيديو لدقائق معدودة مرسل للبيت بعد نزوح من نجوا من رفح. ألتصق أكثر باسمها. أهدّق في البيت المحترق، هنا حيث كانت المكتبة! باتت بلا جدران، بينما الكتب تحوّلت إلى ضحايا دون دماء. هنا كانت غرفة القطط! تلك القطط التي عاشت سبعة أشهر في الحرب وحيدة تبحث عنّا ولا تجدنا. غرف الأولاد في الطابق الأوّل! لا أثر لأيّ شيء. كلّ شيء محترق؛ الأثاث والأسرّة والملابس. أمّا غرفتي في الطابق الأوّل، فكانت حريقاً أسود. لا أتعرّف عليها؛ فهي سوداء بعد أن كانت ذهبية اللون بجدار وجدار آخر قرميديّ. حدّقت في الغرفة. كلّ ما دار في عقلي كان ثوب أمي الأسود المخمليّ المطرّز باللون المشمشيّ الجميل، وخيط فضيّ يتسلّل بكلّ أناقة في صدر الثوب. كنت أرديها كلّما ارتديت ثوبها. كنت أعانقها. وكلّما اشتقت إلى حضنها أرديته، وأمشي مختالة به في البيت. أمشي مشية تشبه مشيتها. أبتسم وأنا أنظر لها/ تنظر لي. هل احترق الثوب المطرّز مع ثيابها الأخرى التي احتفظت بها كميراث وجدوري في فلسطين؟

تلك الأثواب المطرّزة التي صنّعت بعضها جدّتي وأمّي في قرية "تلّ الترمس" ما قبل تدمير القرية في عام 1948. هم لم يحرقوا الأثواب المطرّزة، هم أرادوا حرق جذوري وجدورنا كأَمْهات وجدّات. تلك الغرزة ذات الألوان الزاهية على القماش الأبيض ارتدته أمّي وهي عائدة ذات حياة من الحجّ. كانت الأجمل. ما زلت أذكر طلّتها، وأنا أقف في انتظارها بشوق على باب البيت في مخيم الشابورة برفح. كنت أعانق الورد المبهج القادم بخطواتها الملكيّة. كنت في قمة فرحي لعودتها، وهي كانت غاضبة حين لمحت شعري القصير؛ فقد استفدت من سفرها لأقصّه كما يحلو لي. كانت تريده كما كلّ الأمّهات طويلاً ناعماً أشقرّ جميلاً، وأنا لم أكرّث في طفولتي بطوله، بل كنت أحبّه قصيراً. كانت تلك بداية التمرد على المعتاد لي كفتاة في عيون نساء المخيم. هل علمت أمّي في قبرها في "المقبرة الشرقيّة" برفح أنّ ثوبها المخمليّ المطرّز قد احترق في خزانتي وغرفة نومي وأنا بعيدة عن حمايته؟ هل عرفت أنّ ثيابها المطرّزة كلّها قد احترقت مع ثيابي فذاب الزمن ما بين سنوات عمرها وعمري؟ هل أخبرها الطير بما حدث، أم إنّها كانت مشغولة بلَمْلَمَة عظامها المبعثرة بعدما داست دبابات الاحتلال الإسرائيليّ مقابر رفح وعجنتها وأخرجت الموتى من قبورهم؟ هل وجد أبي متّسعاً من الوقت للبحث عن عظامها، أم إنّّه مشغول الآن في البحث عن عظامه؟ لا بدّ أنّ جدّتي أيضاً منهكة في البحث عن بقاياها المتحلّلة وقد أصبحت فوق الأرض، لا إنسانيّة في الحرب بل إنّهم يتبعون ظلّنا ما بعد الموت. ألا راحة في الموت في غزّة، ولا نجاة تُذكر لأحياء أو أموات؟! كيف يمكنني أن أقطع المسافات

كي أكحل عيني بنظرة متلهّفة للقبر المبعثر، ونظرة أخرى للبيت المحترق (إن لم يكن قد غداً رماً وترباً الآن)؟! كل يوم، كل ساعة، كل دقيقة في غزّة تحت الإبادة، تحمل تحديثاً أكثر سوءاً يغيّر المعالم، ويقهر القلوب الملتاعة. المسافة بين ما كان بيتي، والمقبرة التي كانت ترقد فيها أمي وأبي، لا يتجاوز عبورها عشر دقائق بالسيارة. أمّا الآن، فالمسافة إلى كليهما هي المستحيل!

لا شيء يعينك في غربتك أن تتلطّف بنفسك. أسئلة كثيرة كثيرة تحدّق في رأسي. تدور بي. أقفز في الرابعة صباحاً كالملدوغة حين أشاهد الفيديو المرسل بعد يومين من محاولات تحميله من رفع. إنّه اليوم الأوّل للتهدئة،⁶ المحاولة الأولى والوحيدة لمعرفة مصائر بيوتنا. تجاسر الجميع رغم خطورة الوضع. استيقظت دون مقدّمات وأنا أنتظر عناق بيتي. لم أَرُه منذ سفري قبل الحرب بعشرين يوماً، لأصبح بلا موطن قدم، بلا عناق، بلا مقدّمات. رأيت فيديو البيت المدمّر والمحترق بينما القناصون اتّخذوا من بلكونتي الجميلة مكاناً للقنص، مكاناً للإبادة. ماذا تعني الإبادة في عقلي وفي عقول نساء غزّة؟ وماذا تعني الكتابة في زمن الإبادة التي تأتي في كلّ مرّة على هيئة مختلفة تشابه في شيء واحد فقط هو أنّها تأخذ الأحبة وتأخذ الأماكن، وتأخذ الذكريات، وتأخذ المستقبل، ولكّنها لا تأخذه برفق، بل تأخذ كلّ شيء من لحمنا، من دمنّا عنوة، بل تتلذّد في إيذائنا أكثر فأكثر كي لا نُشفى. أقفز كالملدوغة. تتجاوز الساعة السادسة صباحاً وأنا أعيد التحديق في كلّ ثانية في الفيديو، الصور، البيت، العائلة، الحاضر، الهوية، والوجود. هذا جِداد كبير لا أقدر عليه. خرجت أمشي عارية القدمين على الثلج المحيط بي. في كلّ مكان أسمع صوت الاحتراق. قلبي يحترق، لكن الثلج بات ساخناً كقلبي، لا أشعر بالبرد. كنت في مكان وزمن وإحداثيات أخرى. كنت في قلب بيتي المحترق. يأتيني صوت أخي مهللاً في وقت كنت أأكل فيه ببطء ورائحة احتراق تتجاوز حدّ الألم: "بيتك كويّس. فيه عمدان واقفة". لا أعرف ما إذا كان هطول الثلج من جديد على حادثته لي قد جعلني أفقد اتّزاني. كيف يمكن أن تفهم لغة الناجي مؤقتاً من الإبادة الجماعيّة في غزّة، وما تعنيه الكلمات واللغة. أتوقّف قليلاً ثمّ أعيد الإصغاء: "الحمد لله. فيه عمدان لسة واقفة في بيتك. هو مفيش حيطان والدار كلّها محروقة، وكلّ إشي محروق بالبيت بس يعني واقفة!" الكتابة في زمن الإبادة من داخل غزّة تعني أنّ هنالك ما هو أكثر قسوة وشراسة بمفهوم اللغة والاصطلاح فتعيد تمّوضّع المصيبة/ الكارثة لك وفّق المشهد الأفقيّ الأوسع، وهو ما لا تدركه عين ولا قلب من هُم خارج غزّة حتّى لو كنت ابنة غزّة؛

⁶ في 19 كانون الثاني 2025، دخلت التهدة قطاع غزّة، واستمرت حتّى فجر 18 آذار 2025، حيث شنت إسرائيل هجوماً جويّاً واسعاً على جميع أنحاء قطاع غزّة، معلنةً بذلك انهيار وقف إطلاق النار قبل التوصل إلى المرحلة الثانية، واستئناف العدوان على غزّة.

فإعادة فهم اللغة المستخدمة ونبرة التفاؤل بالصوت هي نتاج عين ترى ما لا تراه في الفيديو أو الإعلام. المشهد هو دمار المربع السكني المحيط ببيتك، ما عدا بيتك واثنين من بيوت الجيران الثلاثة. بيوت محترقة لكن فيها أعمدة قائمة وسط دمار وسحق كامل للبيوت، كأن أحدهم قد عبث بالشارع يمينًا ويسارًا وجعل البيوت كالدمى. يأتيني الصوت من جديد وصورة أخرى لبيت أخي المسحوق تمامًا. لا شيء سوى الكثير من الحجارة والعمدان المخلوعة من جذورها. كوم من تراب ودمار، وصورة لباب البيت الحديدي الخارجي. عنيد ما زال يجاهد كي لا يسقط وكأنه يقول ناطقًا: أنا أحسن من غيري؛ لسة واقف غصب عنهم! نعم البيوت تتحدث وتتألم؛ فكّم من بيت جريح، وكم من بيت فقد أصحابه، وكم من بيت غدا قبرًا!

كتبت صديقة إعلامية من رفح: "تخيّلوا... باحسد الناس اللي عندها ركام لبيوتها!" إذا الكتابة فعل حتمي لنذكر ونفهم ما لا يقدمه الآخر عبر الإعلام أو غرف الأخبار الصمّاء، الكتابة بلغتنا المحليّة هي واجب وطني لا يجب أن نفكر فيه مرّتين؛ فالإبادة سحقتنا كبشر، ونالت من ماضينا وحاضرنا. الكثيرون لا يعلمون ولا يعرفون أنّ الجرائم ما زالت قائمة وأكثر بشاعة من السابق!

كتبت الشاعرة هبة الأغا بصوتنا الجمعي:

لمن أحشد الاستعارات

والكلام يتسلّل خاويًا

كيف سأقف على ضفّة الحزن

لأحكي عن نسوة يغسلن الموت

عن أقمصه الرجال

وعن مكحلة وحيدة

فمن سيدلّ قدمي على طريق البيت؟

ومن سيرتّب عظامي في مقبرة المدينة؟⁷

الموت والقتل ليس عاديًا في غزّة، وتكراره لا يعني أنّه بات عاديًا، واستمراره إنّما يعني أنّ الآخر تعب ولا يرغب بمتابعة ما يؤلمه، ولذلك تأتي الكتابة لتعيد إيقاظنا من موتنا الحقيقي؛ فأن تعيش يومًا تحت الإبادة في مساحات الخوف والرعب والقصف المتواصل والانفجارات التي لا تهدأ وصوت الزنّانة الذي لا

⁷ الأغا، هبة. [د. ت.]. مسامير صدئة في القلب. [mpT](https://www.mpT.org).

يتوقّف، وعشرات من الطائرات الصغيرة الكوادكابتير التي تقتحم عليك حتّى مكان نومك تعبث بأمنك ولا تتردّد في متابعتك، هذه وتلك هي أداة القتل الأكثر فتكًا بالغزيّين.

كيف تغسل نساء غزّة الموت عن أقمصه الرجال؟ لا تتردّد الكاتبة هبة في إيلاّم القارئ والقيام بمحاولة حثيثة لإيقاظه من سبات لا تفسير له إلّا مزيدًا من القتل والألم لغزّة، وتتساءل بقوة وبكتابة تضربك على صدرك كي تصغي رغماً عنك: لن يبقى أحد إذا استمرّت الإبادة والقتل! فتتساءل باستنكار: ومن سيرتّب عظامي في مقبرة المدينة؟!

نحاول
محاولات كثيرة
أن نخيط الثقوب
التي تشكّلت في قلوبنا
ثم ندرك
أن قلوبنا صارت غربالاً
وأن حصى الموت
دموع الحزن
وأثقال الذكريات
أكبر من أن يتسرّب منها.⁸

لا تكفّ الكاتبة أسماء عن بذل المحاولات كي تنهض بنا رغم المشهد السوداويّ في غزّة، وتعبّر عن رغبة كلّ من في غزّة أن يقاتلوا الموت والحزن والقلوب المثقوبة التي باتت غربالاً ورغم ثقوبه لا تتسرّب منه أيّ دمعة أو ذكرى؛ فالألم والإحساس بالأوجاع لم تُعدّ الدموع كافية للتعبير عمّا تشعر به! أقع في فخّ الثقوب مع نهاية النصّ، ثقب الماضي وثقب الحاضر. يومياتنا منذ أكثر من ستمئة وستين يومًا هي ثقوب متجدّدة في قلوبنا تنزف دمًا وألمًا وخرابًا. ندعو ونكتب للسماء ونرفع صوتنا حينًا، وتخور قوانا حينًا آخر. أجدني لا أنحني للإبادة لكنّي مقهورة في روعي، وفي بدني. لا أصدقاء عاديّون اليوم. كلّنا مجروحون حتّى الموت. لا كلمات حيّة عاديّة نملكها، بل نغرق في الغياب علّنا نحظى بلحظات حياة ننسى فيها ثقوبنا النازفة. نتحدّث معًا على استحياء؛ فجواراتنا مذبوحة بما يكابده الأهل تحت الإبادة ونحن مكبلّون بعجزنا وقلة حيلتنا. لا حياة طبيعية لنا نحن التائهين بعيدًا عن عنوان البيت. كلّ شيء جديد في حياتنا نرفضه بطريقة اللاوعي، عنوان جديد، وبيت مؤجّر لا يشبهنا. رقم هاتف لا نحفظه، وثياب لا نلبسها.

⁸ المرجع السابق.

جيران لا يعرفوننا ولا نريد أن نعرفهم. لا شيء، لكننا ممثلون بأحبّتنا الذين لا نعرف أين تفرّقوا ما بين المواصي وبقايا امتداد البحر في رفح، ما بين خيام مهترئة وغرف غريبة مؤجّرة لعدّة عائلات! هل هذه غزّة التي أعرفها؟! هل نحن مشرّدون داخلها وخارجها، نُذبح بسكّين حافية رويدًا رويدًا منذ عامين؟! أصدّق وأتقبّل ثمّ لا أصدّق ولا أتقبّل. أكتب ليعرف العالم حجم الكارثة، وأصمت لأعرف أنّي ما زلت قادرة على الكتابة. ينزف قلبي وقلبي معًا. هل أنا في عالم مُوازٍ؟ هل أنا هناك وأنا الأخرى هنا؟ من ممّا تكتب عن الأخرى؟ متى سألتئمّ على ذاتي التي وُلدت وعاشت وكبرت في رفح؟ ماذا أفعل هنا؟ حقًا هل هذا ما زال يحدث منذ عامين؟ في نظرة خاطفة أنا هنا في المنفى ثقب أول، وإخوتي الثلاثة وعائلاتهم وأحفادهم ما بين المواصي وبقايا رفح في خيام يتزاورون بحذر ما بين شهر وآخر! أختي نجوى عاشت سبعة أشهر في الحرب حتّى انكمشت ولم تعدّ تسمع إلّا صوت الكوادكابتير فكتبت شعراً ينزف. حملت قططنا المنهكة معها إلى مصر لتنجوا!

"كعصفور في الزيت الحارّ-

الوقت

ونحن!"⁹

أختي مريم في كندا هي وعائلتها. أخوأي في الإمارات هما وعائلتهما. وأختي الحبيبة خديجة استشهدت وهي لم تكمل الخمسة والخمسين عامًا تاركة خلفها قلبي وثمان بنات وولدين وخمسة عشر حفيدًا! كتبتُ بعد أن أيقنتُ أنّي فقدتها بينما تبقتُ لديّ رسائلها الصوتيّة عبّر الواتس أب بصوتها الحنون:

ناداك الربّ أيا خديجة، فركضت دون أن تلتفتي لقلبي المفطور!

ناداها الربّ قائلاً:

تعالّي يا خديجة...!

ركضت دون أن تلتفت...

هبت دون أن ترى قلبي المفطور بالحنين...!

قالت لبيك! وغادرت دون حقيبة سفر، غادرت دون جسدها! تركته مُسجّى على سرير المشفى

المهترئ...!

ذهبت بلهفة إلى النور في الأعالي!

⁹ شمعون، نجوى. (2024، 7 تموز). كطائر لا أكثر.. غزّة. [الكتابة](#).

كانت أول من التقى بروح أمي وأبي واحتضنهما بعد شوق كبير...!
وأنا الملقعة في غربي أركض مكاني لأحظى بقبلة على جبينها الأبيض، أو لألمح عينها قبل أن تسبها،
أو لأخطف
شبح ابتسامة تمتعت بها عمرًا بأكمله...!
غادرت دون أن تصغي للمرة الأولى في حياتها لدقات قلبي المتساقطة في بئر الحرب اللعينة. هرولت
هاربة من موت متكرر
استمر مئة وخمسين يومًا عجافًا. قاومت لأجل عائلتها أطفالها وزوجها، ضمتهم لمرة أخيرة!
الجميع في دجى ليل مشتعل بانهمار القذائف وشظايا الصواريخ المعجونة بلحم الجيران واللب.
غادرت مسرعة فقد رأت
نور الله واليقين...!

أمي وأبي وجدتي مبعثرون في مقبرة رفح الشرقية التي لم يعد في وسع قدم إنسي الوصول إليها وقد
غدت منطقة عسكري مغلقة...! أعود لثقي الأول هنا أحاول إحياء شيء منّا؛ دفننا، ثقافتنا،
طعامنا. أبحث عن رغيف خبز يشبه خبز غزة التي لا تجد رغيفًا واحدًا لأطفالها! لا تجد غزة طحينًا،
وأنا لا أجد خبزًا يشبه خبز أمي! ثقب في أرواحنا وأخرى في أفئدتنا، لكننا نرتقيها بالحنين والحب
والشوق ولا نكف عن معانقتها مهنما كانت بعيدة، ومهنما غدت مشوهة!¹⁰

الكتابة من داخل غزة وهندسة الموت/ الحياة

"وفي لحظة إدراكٍ عرفتُ أنني الآن أمشي على النار

ماذا فعلت الحرب بذائقي الشعرية؟

أستطيع أن أقول بأنّ ربّ الحنين في داخلي، جعلت كل لحظة من ذكرياتي مرادفًا لحنين لا نهائي".¹¹

هل للكتابة طعم آخر من داخل غزة؟ هل الموت يحمل ذات المعنى للنساء في داخل غزة؟ هو ربّما يحمل
وجهًا آخر لم نغرق فيه من قبل بحجم غرقنا في بحر من الدماء. هنالك مذاق للكتابة بلا ملح ولا منكهات
ولا توابل؛ فهي مفقودة في غزة بفعل التجويع والحصار المتواصل، ولذا تأتي الكتابة حادة مباشرة لا

¹⁰ شمعون، هداية. (2024، 3 آذار). قالت: "حبيبي نور عيني واختفت في النور". [سين 48](#).

¹¹ القطراوي، آلاء [د. آلاء القطراوي]. (2025، 16 أيار). 587 يومًا تحت الإبادة.. وأنا أكتب. [فيسبوك](#). [آلاء القطراوي](#).

مقدّمات فيها. إنّها مَضْبِعة للوقت الذي لا تملكه الغرّيّات؛ إذ لا رفاهية كذلك في الموت- ذاك الذي قد يتغافل وينقضّ في قلب القصيدة فلا تكتمل:

تكتب سمر الغصين:

زارني الموت

اعتكف بين أضلعي

اتّخذ من مأتمّي عليكِ محرابًا

وفي كلّ غسقيّ غابرٍ

تفيض الدُّجى من عيوني

فيسقط الليل على المدينة

ويطلّ الموت على أقواس ذاكرتي

صادحًا بتراتيله

منادٍ للعالمين

فيمضي الناس لموتهم الصغرى

وأمضي إليك وحدي

بخطّ ثابتة

أدرك صحتي.¹²

إنّها القيامة الصغرى. هذه الإبادة الجماعيّة في لغة الكاتبة هي قيامة غزّة التي سبقت الناس إلى الجحيم. إنّّه الوعي المتخفّي في عالم الأرض بالعوالم الأخرى تلك التي تشغلنا الحياة العاديّة عنها، إن تساقط الموت، والليل هو ليل الإبادة يجثم على أنفاس الناس والمدينة سواء، فالإبادة لم تغفل يديها القاسيتيّين عن البشر ولا الحجر، وتقبل باعتكاف الموت بين ضلوعها وكأنّه أمر حتميّ. لا رفاهية في الخيارات بعدما انعدمت الحياة في غزّة، وبات الموت يطلّ في كلّ جنبات الذكريات؛ فكلّ الأجيال التي نشأت في غزّة إنّما تحمل ذاكرة الحروب والعدوانات والسماء التي لم تعد للعصافير، إذ إنّ الطائرات الوحيدة التي عرفتها الأجيال في غزّة هي طائرات الاحتلال الإسرائيليّ التي تقصف، وفي الإبادة عرفت بعض من هذه الأجيال طائرات محمّلة بالمساعدات ولكنّها أيضًا طائرات قاتلة، إذ تحمّل الذلّ والهوان والضياع لأهل غزّة؛ فلا

¹² الغصين، سمر. [د. ت.]. محراب. mpT.

كرامة في طعام يُلقى بينما الحصار ما زال يُطَبَّق على أنفاس الثكالي والأطفال والمستضعفين الذين لا حول لديهم للركض تجاه الطائرات التي تدّعي الإنسانية فيما هي تقتل بهذا الطعام وتقبض أرواح بعض ساكني الخيم جوعى مُعوّزين!

وتكمل الكاتبة سمر في توصيف التيه المعاش لكلّ من عاش الإبادة، وما زال يصحو ويغفو على صوت الانفجارات والقتل والموت المحتميّ بغزّة، فتكتب:

تَنَحَّرِينَ تِيهِي فِي أَكَالِيلِ حَضْرِكَ الْمُقَدَّسِ

صَوْتِكَ الْمُنْدَسِّ بَيْنَ الْأُنْدَلَسِيَّاتِ

هَيْئَتِكَ ابْتَلَعْتَ تَبَاجِيلَ آلِهَةِ الْفِرَاعِنَةِ

وَعَيْنَاكِ إِذْ أَمَعْنَتِي تَخْتَرُقُنِي

تُبَدِّدُنِي.¹³

تبدّدني وكأنّ غزّة التي تصرخ وتبكي بلا صوت ولا نواح؛ فقد يئست كما يئست الغزيّات من أن يفهم الآخر حاضرهنّ، فلذّن من هول الكارثة والهلع إلى حضن التاريخ ليكون شاهداً على أشلائهنّ وأشلاء أولادهنّ وعائلات غزّة الكريمة، وكأنّ غزّة لم تعدّ جسداً فيزيائياً بأهلها وعائلاتهما وقد باتوا في عوالم مختلفة عن العالم المعاش حالياً. ثمّة بُحّة في صوت الكاتبات لكنهنّ يجاهدن ليقلن ما لم يُقل بعد وسط بحر الدماء الغزيّ!

تكتب نجوى لتذكّرنا كلّنا بأنّ هنالك حياة سابقة كانت عاديّة لأيّ امرأة وفتاة في غزّة، تواجه الحرب بمفرداتها وعنادها الأنثويّ وتبصق في وجه الخوف المتغلغل حتّى النخاع في الروح:

أحمر شفاه...!

كما كلّ حرب ونكاية بالحرب أستحمّ في دقائق، أمشط شعري

أقصّ شعري

أرفعه كذيل حصان صغير يتمرّد

أكتحل

¹³ المرجع السابق.

أفرك خدودي بأصابع يدي، ثمّة حياة في الوجه الشاحب. في الحرب، توجد موسيقى كلّما نقرت أصابع يدي فوق الطاولة، أحرّك رأسي ورقبتي في صوت طقطقة الرقبة، أحرّك ساقي التي تعبت من ضمّها أثناء الليل خوفًا من القصف، أسمع أغنية تأخذني نحو الحياة بكامل نقصائها. ألعب بعض التمارين الرياضيّة، أردي كلّ ما أريد ارتدائه. في الحرب لا أحبّ ارتداء ملابس الصلاة، أفضل ارتداء بلوزة نصف كُتم، وبنطلون جينز أو أسود مريح، وأضع على مقربة من سريري عباءة للظروف الراهنة في حال حدث قصف أرديها بسرعة، وأفتح باب البيت لأسأل المارّة الخائفين مثلي "قصفوا بيت مين" في حارتنا، ثمّ أعود لأجلب الحياة من قدميها.¹⁴

في المقابل، تنزف كتابة الشاعرة الأمّ المكلمة آلاء القطراوي؛ فالنزوح والخيمة والجرح والدم هي مفردات يقينيّة باتت جزءًا من مشهد الحياة/ الموت في غزّة، إذ تكتب:

نزوح النخيل

مَجْرُوحَةٌ كُلّ الْقَصَائِدِ فِي نُزُوجِي

كَيْفَ أَشَدُّ خَيْمَةً بِاسْمِ الْكُرَى

لَيْسَتْ هُنَا الصَّحْرَاءُ لَكِنْ كُلُّ

شَيْءٍ فِي عُيُونِ النَّازِحِينَ تَصَحَّرَا

عُدْنَا كَأَنَّا لَمْ نَكُنْ إِلَّا امْتِدَادًا

وَاحِدًا وَدَمًا يُعْتَقُ كَوُثْرًا

أَحْتَاجُ حِكْمَتِكَ الَّتِي رَغَمَ الْحُرُوبِ

تَدُسُّ فِي رِثْيٍ وَرَدًّا أَحْمَرًا

لذلك لم أعد أشتهي الطعام

كلّما عبرت في ذهني قطعة بيترا، سال من الجبنة دمّ قانٍ

وكلّما عبر كيس طحين، علّقت به يدٌ مبتورة

وكلّما اقتربت لأضع يدي على رغيف خبز

تخيّلْتُ مقبرة!¹⁵

ما الذي تفعله الكتابة في قلب القارئ وضميره؟ إنّها تنفضه من سجنه غير المرئي، تُشعره بالذنب والقهر واللوعة، تحيل يومه جحيماً حين يشعر بما في عيون النازحين، وغزّة التي أصبحت صحراء من الحياة،

¹⁴ شمعون، نجوى. (2024، 8 آب). ثلاثة نصوص من الحرب. [العربي الجديد](#).

¹⁵ القطراوي، آلاء [د.آلاء القطراوي]. (2025، 14 نيسان). نزوح النخيل. فيسبوك. [آلاء القطراوي](#).

حتى الطعام الوفير بات شكلاً من أشكال الإبادة كما تراها الكاتبة، إبادة التذوق وإبادة الشعور لنقيضه، وإبادة الإحساس بالجمال وقد أصبح كل شيء وجهًا للإبادة في غزة. النزوح جعل حياة الغزيّ جحيماً، فكيف بالكاتبات المرهفات والنساء في غزة؟! إن البيت هو مملكة وخصوصية. البيت حين يصبح خيمة يحملنها من مكان إلى آخر حتى اهترأت قلوبهنّ، وذابت قدراتهنّ على التجلّد والتواضع، مدينة تصبح خلال عامين صحراء جرداء خاوية من البيوت والحياة والجمال استثناء في كل شيء لكنه ليس الاستثناء المحمود. إنّه الوجد الذي لا يمكن توصيفه إلا من خلال الكتابة من قلب غزة!

في الكتابة نلمح المرأة الفلسطينية التي رأت في الإبادة خسارة للوطن ولذاتها ولسندها، حتى ظلّها لاحقته الإبادة لتنال منه، فكتبت بلوعة وهي تنتقل من خيمة نزوح إلى أخرى. نلمحها امرأة فقدت الوطن وقُصم ظهرها في كناية عن العمود الأساسي في الجسد الذي يُبقيه مصلوباً مشدوداً. ولم تكتفِ الإبادة بهذه الخسارات الفادحة، بل حتى ظلّ امرأة حاولت الصمود والبقاء لأجل عائلتها ومدينتها كُسِر. لقد لاحقت الإبادة كل شيء حتى ظلّ النساء، وفي ذلك فعل الملاحقة والمداهمة والتتبع التي تسلب النساء خصوصيتهنّ وتلجّ في قتلهنّ، وكذلك وجه الإبادة البشع الذي لا يشبع من قتل واستهداف النساء والفتيات. في هذا تكتب بكلمات مكثفة وموجعة الكاتبة يسرا الخطيب:

"خسرت الوطن

مقابل خيمة

كسرت ظهري وظليّ".¹⁶

تقلّب الكتابة ما بين نار الخصوصية ومحاولة إسماع الصوت الذي بات صوت الطائرات يغطّي عليه فتجعل من الخيمة مكاناً لحياة ليست بحياة. الخيمة تبدو كامرأة أخرى ترتدي ثوبها وترفع طرفه في لحظات الخوف دون إدراك لكتّنها تبدو وكأنّها تصرخ في الفراغ، لا أحد يسمع، لا أحد يرى، وهي كناية المذبوح الذي يرى موته ويعرف أنّه هالك لا محالة. توقن الكاتبة نعمة حسن أنّه زمن قاسٍ لا رحمة فيه وليس له عيون لترى ولا أذان لتسمع، لكتّنها تتداعى لذات اللحظات التي عاشتها أمّها بفعل الخوف وبفعل الحرب فتكتب:

في الخيمة التي ترفع

¹⁶ الخطيب، يسرا [يسرا الخطيب]. (2024، 15 أيلول). خسرت الوطن مقابل خيمة. فيسبوك. [يسرا الخطيب](#).

طرف ثوبها في لحظة خوف

حاولتُ أن أقلّد أُمّي

بشهقة مستنكرة

أو صراخ مرتجف

أوتّخ فعلتها

لكنّه زمن عاهر

ليس له وجه

ليرى عورتها

أو يسمعي.¹⁷

ماذا عن الكتابة وخسارة الأماكن المفضّلة؟ الأماكن في غزّة هي جيرانٌ آخرون نفتقدهم، وأصدقاء لا يحلو الوقت إلّا معهم وبهم. الأمكنة كما "الباقية" هي تلك الأماكن الشبابيّة العائليّة قرب البحر وبمواجهته. هي المتنفّس الوحيد لأهل غزّة في حصار خانق امتدّ لأكثر من سبعة عشر عامًا. كلّما أردت أن تقابل أحدًا في مكان تننّس فيه وليس مكلفًا وملتصقًا بشاطئ غزّة، ترى الميناء وترى قوارب الصيادين. ترى الموج وترى البحر على اتّساعه لتشعر ولو للحظات رغم البوارج البحريّة التي تحتلّه وتلاحق الصيادين دومًا إن تجاوزوا الأميال المتاحة للصيد، إلّا أنّه متنفّس أهل غزّة، وهنالك العديد من الاستراحات وبجوارها صالات الأفراح وذكريات حفلات التخرّج والخطوبة، تلك التي تترّبع في قلوب الغزيّين لبساطتها وجمالها الأخاذ وقلة تكاليفها. هذه الأماكن -كما "الباقية" أيضًا- تتعرّض للملاحقة والقتل في قلب الإبادة، كأنّما الطائرات والبوارج تجدد عهد القتل للغزيّ فتلوّح له بقذائفها كلّما تناسى أنّه في إبادة جماعيّة وحاول الذهاب إلى أماكنه المعتادة والمفضّلة. إنّّه قصف ليس للأجساد فحسب، بل كذلك للأماكن وللذاكرة ولمحاولات النجاة والتشافي في قلب الحرب المدمّرة. إنّهم يلاحقون الشباب والفتيات وكلّ حاملي الأمل في قلب الإبادة الجماعيّة. إنّهم يخطّطون لقصف الحياة في غزّة بكلّ معالمها. حتّى الأماكن التي أحبّها الغزيّون باتت حُطامًا. في هذا تكتب مريم الخطيب:

حتّى الأغاني، ليست صوتًا عابرًا. أحيانًا تخفّت كأنّها تعتذر عن إفساد مزاج اللقاء، وأحيانًا تعلو،
تواكب ضحكة حادة، أو إعلان تخرّج، أو نكتة أعيد اكتشافها. الترتوري والبقاة ليسا مكانين. هما

¹⁷ حسن، نعمة [نعمة حسن]. (2025، 22 أيلول). أنا هنا. فيسبوك. [نعمة حسن](#).

ذاكرة عائلية عمومية. كل عائلة في المدينة مرّت من هنا مرّة واحدة على الأقل: في خطوبة، في وداع، في حفلة لم تكتمل، أو في صمّ ثقيل بعد موت.

المكان يعرفنا أكثر ممّا نعرف أنفسنا. يعرف من جلس هنا وبكى، ومن هناك ضحك، ومن كتب أول رسالة، ومن تجرّأ وقال آخر وداع. المكان يُدرّك. يشهد. ويصمت والآن يموت...!¹⁸

مثلما أحاول أن أكتب دومًا وفي أحلك الأوقات وألّا أرتَهِن للصمت أو الغياب القهريّ، تحاول الذاكرة بدورها أن تنجو من كثرة الموت والقصف للإنسان والأماكن والذكريات. تجاهد كي تحافظ على ما تبقى، لكنّ نساء غزّة الآن أشبه بشجرة تقاوم خلع جذورها، فتضع أناملها على الجذور بعد أن أصبحت فوق الأرض تحت أشعة الشمس الحارقة والهواء الملوّث بالمتفجّرات، والكثير من الخوف، لكنّها لا تتوقّف، بل تكتب وتكتب وتكتب رغم أنّ في الكتابة الكثير من الألم، والكثير من التحدّث؛ فالقلوب تبدو وكأنّها ذرات طحين تلملمها بينما رياح تلفح الوجوه من الطائرات الحربيّة والبوارج الحربيّة والدبابات التي باتت تتسلّل إلى الطرقات وفي قلب المدينة التي كانت في ذاكرتنا الأولى عصيّة على الحصار والحرب. قلوب الغزيّين كما زهر الحنون جميلة وتفوح عطرًا. تحبّها رغما عنك، ويعلو صوتهم دومًا مع كلّ مظلوم. عاطفتهم تغلّهم. لذلك فطّرت قلوبنا حين شعرنا أنّنا وحيدون بلا أب ولا أمّ. حتّى البحر الذي يسند ضعفنا وهزالنا بات أكثر حزنًا وكمدًا فبان على وجهه التعب، وكلّما هرعت إليه شابة أو امرأة كي تشكو له همّها كما في السابق باعد بناظريه وجمع إلى سبات طويل بلا موج ولا حياة. جداد طويل عميق يحترفه. هل رأيت البحر باكياً من قبل إلّا في غزّة؟!

رغم الإبادة، الوطن والأمومة يتعانقان

هذا العناق قد يكون شوقًا وحبًّا، وقد يكون قسوة. فحين تقسو الأوطان على أبنائها تمامًا، حين تقسو الأمّ على أولادها كغزّة الآن التي تقسو على نفسها وأبنائها، يجفّ البحر في غزّة من كثرة بكاء الأمّهات. عطش الوطن بعد أنهار الدماء الطازجة. فقدّ مقلتيه وأصابه العمى من كثرة البكاء والنحيب وبيوت العزاء التي لم تُفتح؛ فغزّة بيت عزاء طويل ممتدّ في أعماق الروح. هل يمكن أن تفرح يد أو عين أو وجه بينما سائر الأعضاء حزينة مبتورة مكلومة؟! لا تفرح الأمّهات بينما يموت الأطفال. من يتغنّى بالوطن شعارًا ليس كمن يمزغ لحمه وعظمه ورزقه منذ عامين. الوطن المكلم تمامًا كما الأمّ، كما غزّة التي

¹⁸ الخطيب، مريم [Mariam Alkhateeb]. (2025، 30 حزيران). هناك في قلب المدينة. فيسبوك. مريم الخطيب. (محفوظ لدى الباحثة وغير متاح إلكترونيًا).

فقدت رحيقها، كزهرة سُحِقت في ريعان شبابها وحيوتها. لا جبل في غزّة لنصعد عليه ونخبّي الأطفال، ولا كهف يصلح للأطفال؛ فالعتمة تنخر القلوب المتعقّنة، لكننا كلّنا غزّة نريد أن نعيد الأطفال إلى أرحامنا عليهم يستدفنون قليلاً قبل أن نودّعهم. لو كنّا غير متزوّجة، لما تزوّجت؛ كي لا أنجب طفلاً لن أسلمه للحواريّات ليحتفلن به، ولن أضعه على باب الشمس لتحرقه، ولن أضعه في جوف الحوت. إن أنجبت فلن أجعل إنساناً يراه كي لا تراه الطائرات الخائنة. لو لم أكن أمّاً وأولادي في حضني، لمُتُّ قهراً الآن في غزّة! كيف تخبّي الأمّهات أطفالهنّ؟ ماذا يفعلن ليمهدن قلوبهنّ المتعبّة؟ ماذا يطعمن صغارهنّ؟ لا حليب في الصدر، لا طعام في جوف المعدة، لا نهار برائحة قهوة ولا شاي بطعم الميرميّة. منذ أن حطّت قدمي في البلاد البعيدة وأنا أحيط أنفاسي برائحة الميرميّة. لا أحد يعرفني الآن إلّا وجدني أُعِدّ له كأس الشاي مع الميرميّة. إنّها أعجوبة الماضي. أذكر أنّي حين كنت أدرس لنيل الماجستير في القاهرة -بين حروب وعدوانات متعدّدة- لم أكن أحمل إلّا قليلاً من الملابس وبعض الكتب والكثير من الميرميّة والزعتر. كنت في رحلة التعليم أحمل شيئاً من فلسطين، والآن أحمل شالي المطرّز إن عزّ عليّ أن أجد الميرميّة والزعتر الذي لا يشبه وجه بلدي. حين لمحت ابنة أختي الشهيذة صورة قديمة لشالي الأحمر المطرّز كتبت بلهفة الابنة المشتاقة لأمّها الغائبة: شال أمّي! كان شال أمّها وهو شالي، كما هو الحال بثوب أمّي وبلهفة الضائع الباحث عن جذوره: ثوب أمّي المحترق الآن في بيتي المحترق الآن، الماضي والحاضر والمستقبل. الماضي القريب يحترق أمام أعيننا، والحاضر القريب يتوقّف كجليد لا ينفعل. المستقبل مرٌّ وقاسٍ لا يسمح لنا بالغوص فيه، بل محاولتنا هي للفرار والهروب كي لا نغرق في التفكير فيه. توقّفت الأزمنة في قلوبنا داخل غزّة وخارجها، فاختلط الماضي بالحاضر بالمستقبل، ساحباً البساط من المستقبل القريب. لم نُعدْ نراه. لا قدرة على تخيُّله! ماذا نتخيّل والحاضر ممتلئ بالأشلاء والدماء والعائلات التي مُسِحت من السجلّ المدنيّ، متفجّراً بالقلق والخوف والرعب على مَنْ هُم ما زالوا على قيد النجاة المؤقّته، والنجاة هي نجاة الجسد لا نجاة الروح! لا وجه للمستقبل؛ فلا ملامح لوجهنا الذي نتلمّسه كلّ صباح في المرآة المعكّرة بالآلام. نتحسّس زوايا بيوتنا المدمّرة وخراب مدينتنا وتصخّر شوارعنا. ما وجه المستقبل؟ فالحاضر بوجه متعب يتضوّر جوعاً، والحصار المشدّد والقتل والإبادة كلّها لا تكفّ عن إبراز وجهه القبيح لنا! كلّما لاحت فرصة للنجاة ابتلعنّا الدبّابات والطائرات واللغو السياسيّ. ثمة لغة جديدة. الجميع مجروح، الجميع ينفعل، الجميع حزين، الجميع فاقد، الجميع يكتب كلاماً بذيئاً علّه يكون تنفيساً وطوق نجاة لكنّه يعيدنا إلى اللاوعي فيصمت الجميع في ناظريّ. محاولات الغناء لا تتوقّف، ومحاولات الفناء لا تتوقّف في غزّة. الأطفال يتساقطون كزهرات الخريف المتعجّل لاقتطاف الروح. الضحايا يتكدّسون، وكغول يأكل ما تبقى من أمل. قالها لي أحدهم ذات حرب مضت: "إنّتمو اختاركو ربّنا؟ يعني ما وزّع الجمل على كلّ الوطن. شو

نعمل؟ هيك حظكم!" من الجيد ألا نفهم الإشارات والتلميحات في حينها، وإلا كنا سنكون كأسد جريح فقط ينتظر مصيره وحيداً. الإبادة لم تكن مفاجأة لنا في غزة. كان هنالك الحصار والإغلاق الدائم والعدوانات المتتالية. كل سنة في عمري أحمل ذكرى حرب أكثر من ذكريات الفرح. غزة رغم جمالها وعنفوانها وحيويتها وطلاقتها كالأم هي؛ تهجم على من يقترب من أولادها. وغزة اعتبرت نفسها أمنا فباتت تدافع عن كل فلسطين وحيدة في الإبادة، محاصرة، داستها جنازير الدبابات ودكتها قنابل لم تسقط في كثافتها على هيروشيما. ما زالت غزة جميلة رغم اقتلاع يديها وساقها وقتل أحبها وسفك دماء مدنها وما زالت تنزف دمًا. لم تكن يومًا أسطورة، لكن قالها معلّم دوماً: "غزة غزاها البين". كنا نضحك في الجامعة؛ لكن هو كمؤرخ فلسطيني شهير فقدناه في الإبادة لم يكن يضحك إطلاقاً!

ما بين الإبادة والوطن.. من يمثلنا؟

أيقظتنا الإبادة من سبات القيادة التي تمرغنا في ظلّها سنوات عديدة. وضعت الإبادة إجابات قاسية وأسئلة أكثر قسوة: من يمثلنا؟ أين هي أصواتنا؟ هل يسمعون أحد هنا؟ هناك؟ أو هناك؟ كما يُصلب المسيح صلّبتنا الإبادة. أشلاء أصبحنا، كومة عظام، صرخة تشق الصدر. دماء تغرق وعائلات بأكملها تُفقد. حنين للعائلة، لصوت فيروز؛ فأين صوتنا من كل هذا الخراب ومن يحمل ألامنا وجراحنا ليقول ما لم نستطع قوله؟! أيقظتنا الإبادة على غفلة السنوات الطويلة تلك التي أصغينا بإرادتنا أو بدون إرادتنا لأصواتهم عبر الإعلام وفي الجلسات والمؤتمرات، ذات الوتيرة، تتكرر. حتى الإبادة لم توقظهم من غيهم وانقسامهم وتكالبهم على الأسماء والمناصب والاعتبارات. لم يتغيّر شيء، بينما نحن ننصهر قطعة قطعة ونذوب حزناً وكمدًا. غدونا في الخيام وفي الشوارع نبحت عن أحد يشبهنا، لكن لا أحد يشبه الغريق في لحظاته الأخيرة! لا أحد!

من قلب الإبادة وبين دقّتي خيمة كتبت الشاعرة كفاح الغصين ما يجول في خاطرها وخاطر النساء في غزة، فهنّ يئنّ وحيدات في خيمة. لا ربوع للوطن. فحتى حدود غزة تقلّصت. تقول الكاتبة:

لا تستأنسوا بحديث القادة،

فهم يقيسون المفردات على حجم جيوبهم،

لا قلوبهم،

ويقيسون تواجدهم بضمان خناجرهم،

لا خناجرهم.

وَيَلْتَصِقُونَ بِالْكَرَاسِيِّ بِأَسْوَاطِهِمْ،

لا بأصواتهم.

وَلَا يَرَوْنَ فِيكَ شَرِيكًا فِي الْوَطَنِ وَالْقَضِيَّةِ،

بَلْ مُشَاكِسًا يَلِيْقُ بِكَ

أَلْفُ سِجْنٍ

وَأَلْفُ قَضِيَّةٍ.¹⁹

في معركة كي الوعي التي تزيد الخناق على غزّة وفكرة المقاومة حيث تتساق السرديات الإعلامية الأجنبية بمجملها إلى جانب الفكرة التسويقية العربية أو الفلسطينية لتجريم الأبرياء وتبرير ترك غزّة وحيدة تحت المقصلة، غزّة التي عاشت أكثر من سبعة عشر عامًا ما بين حصار وعدوانات إسرائيلية متكررة ومحاولة تعزيز الانقسام الفلسطيني، فكانت الكتابات أكثر وعيًا حتى بكتابتهنّ للتأكيد من تحت الإبادة المستمرة أنّ الوطن واحد، وأنّ القضية الفلسطينية هي قضية غزّة والضفة والقدس وكلّ مناطق فلسطين؛ فالوطن يشعل أصحابه مصابيحهم، وقد ترك وحيداً لكنّه رغم ذلك يتعالى ولا يقبل بخطاب الخنوع أو الاستسلام، فالكلمة تقاوم والموسيقى تقاوم، والبقاء رغم عين العاصفة والإبادة هو مقاومة وصمود فلسطيني متوارث كالقضية الفلسطينية جيلاً بعد جيل. في هذا تكتب الشاعرة سميرة وادي في قصيدتها "أنطولوجيا وطني":

وطني،

أشعلنا مصباحه

ورفعنا للغيم جناحه

وصنعنا من دمنّا جسراً

نعبّره.. لنشقّ صباحه

وطني.. في العتمة صلبوه

تركوه وحيداً في الساحة

منكسراً، لكنّ يتعالى

يكوي بالنيران جراحه

¹⁹ الغصين، كفاح [Dr-Kifah Al Ghusein]. (2025، 7 تموز). لا تستأنسوا بحديث القادة. فيسبوك. [كفاح الغصين](#).

يرفع شارة نصرٍ صبيحًا

ومساءً يُحصي أرواحه.²⁰

ما هو الوطن؟ وما هي القضية؟ ومن نكون لولا الوطن؟ الوطن ليس حدودًا، وليس خريطة نضعها على الحيطان. الوطن ليس قصيدة نكتبها على عجل ونغني النشيد الوطني في الصباح كل يوم في مدرسة لم تُعد إلا ملجأً للنازحين المشردين، وقد تكون أصبحت قبرًا لكثير من الشهداء. الوطن ليس إلا بيتًا يحتضن أنفاس العائلة اليانعة، إلا أن قنابل الغدر تحيل البيت إلى مقبرة، وتترك أبناءها جثثًا وعظامًا لا يجرؤ أحد على الوصول إليهم، وإن وصلوا نادوا ولا أحد يردّ عليهم، ليصبح البيت مقبرة لمواطنيه، حتى القبر بات ثمنه غاليًا، لكن هل للوطن ثمن ندفعه كما ندفع مبالغ طائلة للقبور في غزة الآن؟ هل تسمح لنا التابوهات الأزلية بأن نُفصح عما في صدورنا؟! هل الوطن يحتمل صراخ من باتوا في قبر غزة؟ هل يرانا الوطن مشردين مقطّعين تائهين في بلاد بعيدة، نبحث عن مذاقه عن لونه عن يده الحانية علنا لا نُصاب بالجنون من الترحال، ترحال إجباري يسعّ نزوحًا في حدود غزة وتهجيرًا إجباريًا لمن هم خارج غزة؟ هل لدينا خيار أن نكون داخل غزة أو خارجها (ما الفرق)؟! هل يجيب الوطن عن تساؤلاتنا المكبوتة؟ هل تسمح لي الرقابة التي باتت طائفة كوادكابتر بعيون الذكاء الاصطناعي، والتي أراها تراقب أصابعي التي تكتب على الكيبورد في المنفى؟ هل من وطن يحتضني الآن وأنا في أشد الحاجة إلى حضن بلا أسئلة ولا تابوهات وبلا ادّعاءات أو تبريرات؟!

هل لي بلمسة حانية على شعري الأشيب الذي لم يُعدّ يعرف صاحبه؟ هل يمكنني أن أنال وقتًا إضافيًا للبكاء؟ كيف يكون في إمكاني تعويض ساعات وأيام (والآن سنوات) صمتي وارتعاشي؟ كم كنت قوية في غزة! كم أصبحت هشّة في الغربة! هل هذه أنا أم إنها نحن جميعًا؟! هشاشتنا تقفز من ضلوع قلوبنا المتكسرة. كروية الأرض لم تُعدّ مدهشة؛ فماذا بعد انبعاج مدينة بالذكريات والدماء؟! تتسلل إلى أفكاري ذكرى بعيدة قريبة؛ مجزرة رفح التي أسميناها يوم الجمعة الأسود في حرب عام 2014. كنت إذًا وحيدة مع طفلي التوأم في رفح، فيما الجميع يقفزون فرحًا لهدنة تلوح في الأفق، في صباح مبكر جدًا. ولم تكّد الهدنة تدخل دقائقها الأولى حتى علا صوت القذائف والدبابات. الجنون يقتحم صفو البهجة الأولى. زوجي محاصر في مستشفى النجار في رفح، فيما الطائرات تقتل النازحين العائدين إلى بيوتهم في الطرقات والبيوت التي كانوا للتو قد وصلوها بعد نزوح أيام طويلة. وضعت طفلي في الغرفة الأكثر أمانًا باعتقادي،

²⁰ وادي، سمية. (2005). قصائد ناجية من الخوارزمية. رام الله: المكتبة الوطنية الفلسطينية.

وركضت لأصوّر بالجوّال نزوح النساء وفرارهنّ من المذبحة. إحداهنّ على كازّة حمارة بلباس النوم وتُرضع صغيرها فيما نظراتها زائغة، وأخرى نسيت منديلها من هول الرعب الذي عاشته ونجاتها من القذيفة، والأطفال يبكون بهستيريا وعشرات الجثث في الشوارع. تصرخ بي إحدى العجائز التي كانت للتوّ تفرّ مع عائلتها وتولول: ليش بتصوّرينا؟! قتلوا الناس! قتلونا في البيوت! مئات الشهداء. جاءت الطائرة لتقصّف على بعد عدّة أمتار منّا. يسقط الشهداء أمامي. ينجو البعض أمامي. يُستشهد ابن الجيران أمامي. أُهرع إلى البيت (كان بيتًا في الماضي) وسط الصراخ والشظايا. أضّمّ أطفال الصغار وأنتظر حزنًا أنا الأمّ الكبيرة. لم يكن الأوّل من آب 2014 إلّا "كمشة" موت وقتل ومجازر من إبادة اليوم في غزّة. أحد عشر عامًا وذكري مجزرة الجمعة السوداء تمثّل أمامي الآن كأنّها حدثت بالأمس! لم تكن المجزرة التي خلّفت مئات القتلى الأطفال والنساء والعجائز حتّى امتلأت ثلاجات الورد بالجثث والدماء. آنذاك، طالبنا لسنوات عديدة بأن يكون في رفح مشفى، والآن ليس ثمة مشفى واحد في غزّة يكفي كلّ هذه الآلاف من القتلى. يصطدم الماضي المشابه بالحاضر المتجمّد كأنّه جليد ينتظر بشوق لحظة الانفجار ليبكي وينهار. ماذا كتبنا وماذا سنكتب بعد، وأين سنضع آلاف الروايات والسرديات؟! ومن سينجو ليخبرنا عنهنّ وعن أحلامهنّ وعن ابتسامتهنّ؟! ابتسامة غزّة كانت استثنائية، وما زالت! حزن رفح يتربّع في قلبي منذ سنوات طويلة. أراه. ألمسه. أحضنها كلّما أقبلت لكنّه الآن كوم ركام، خراب يمتدّ في الأفق. أريدها بصورها المؤرّشفة. لم أعد قادرة أن ألقي نظرة أخرى على الخراب؛ فالجمال في عقلي وروحي. أريد يومًا آخر بلا حرب، بلا إبادة، بلا أخبار مؤلمة، بلا صور لأشلاء، وبلا هياكل عظيمة لأطفال نفقدهم كلّ يوم بسبب سوء التغذية وسلاح التجويع والفوضى! شريط صور ممتدّ من سنوات الطفولة والشباب، والآن تطفئ صور الإبادة بقبحها وبشاعتها!

في قصيدة بعنوان "إنّها جدّتي"، تَخيط الشاعرة سميرة وادي أطراف الحكاية الأولى، وجيل الجدّة التي عاشت النكبة ورَوّت الحكايات وعاشت ألم النكبة، ونبغت رغم أنّ القرية التي عاشت فيها على بساطتها قد حرمتها من التعليم، وهي إشارة ممتدّة إلى التابوهات المتكرّرة على أجسادنا وعقولنا كنساء والتي تزداد قناعتها مع واقع الاحتلال الإسرائيلي. تكتب وادي:

إنّها جدّتي

تربط الحبّ والعمرَ بالهجرة القاسية

تقول لنا يوم نكتبنا:

كان عمري خمسة عشر

وأنجبتُ ابني ونحن نسلّم أقدامنا نكبةً ثانية!
وها أنا ذا منذ سبعين عصفاً، وعيناى للخلف تنظرُ
لا أنا في بلدي، ولا أنا في الهاوية!
إنّما جدّتي
تحفظ الشّعَر من فم أصحابه
والحساب وأدواء بعض الجراح
جدّتي تحفظ الفاتحة
تحفظ البيّنة
تقول: تمنيتُ أن أتعلّم مثل الذكور ولكنّ قوانينُ قريتنا لم
تكن هيّنة.²¹

وتزداد قتامة النكبة الحاليّة في قطاع غزّة لتزيد من آلام النساء والفتيات، وتجبر النساء على التغطية الكاملة لأجسادهنّ وتحرمهنّ من التعليم بينما دُمّرت المدارس والجامعات وحُوّلت الجامعة إلى خيمة، والمدرسة إلى ملجأ، والبيت الآمن -كحيز خاصّ متعارف عليه للنساء- حوّلتَه (النكبة الحاليّة) قبراً أو دماراً وأصبحت الخيمة الحيزّ المكشوف على المجتمع بكلّ تناقضاته حالياً في غزّة. إنّ أبسط ما يمكن أن تتطلّع إليه نساء غزّة في الخيام هو النظافة والعثور على أدوات النظافة والاستحمام والمياه؛ فالحرمان من كلّ ذلك أجبر النساء والفتيات على قصّ شعورهنّ، ذلك الشّعَر الذي أحبّته النساء في ثقافتهنّ ووعينّ بذواتهنّ، لكن تلك هي الإبادة؛ لقد أجبرتهنّ على الصمت واللجوء إلى حلول جذريّة بعدما لم يعد هنالك رفاهيّة في الوقت أو الحياة. عن المرارة والآلام التي تعيشها النساء في رحلة نزوحهنّ تكتب الشاعرة دنيا الأمل إسماعيل:

في مساءٍ شتويّ؛
باهت البرودة،
تغفو الخيام،
على مرارةٍ في حلوقها،
وقلوبها.

²¹ المرجع السابق.

وبصخبٍ أقلّ...

تنزع عن جلدها

ثوبَ النهار،

المرقّع بالنكات،

والضحكات المؤلمة،

والركض خلف شمسٍ هاربة.

تصيرُ زنبقةً الخيام،

تنامُ على حُزنها،

وأنين بياضها.

تهذي بأسماء الغائبين

من العشاق،

والشهداء

والنساء الواعدات،

بالحكايات،

والأشعار،

وبعض الجنون.²²

أذكر أنني في العدوان الإسرائيلي في العام 2014 -وكان ذاك هو الأعنف في ما قبل الإبادة الجماعية- زرت المدارس حين أصبحت ملجأً وملأداً للعائلات النازحة شرقي رفح. رأيت النساء ورأيت مَنْ وَلَدْنَ في غرف صفوف المدرسة. وكتبتُ وقتذاك: "لماذا نساؤنا لا يمشطن شعورهنّ في الحرب؟" وفي هذه الحرب القاتلة، لم تمشط نساؤنا شعورهنّ، بل لقد قصصنه كي لا يمشطنه، وكي لا يُصَبَّنَ بالأمراض الجلدية بسبب نقص المياه النظيفة وأدوات النظافة!

²² إسماعيل، دنيا الأمل. (2024). أصابع الحنين: شعر (الحرب على غزة 2023-2024). رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية. ص. ص. 86-87.

نساء غزّة ما زلن ينحتن اللغة لتكون شاهداً وطفولة مصلوبة على صفيح الجمر

ما بين إقناع الصوت الداخلي بأنّ الصورة هي انعكاس لحقيقة الأنا التي باتت في اغترابٍ قاسٍ في ظلّ الإبادة، حيث لا حياة طبيعيّة أو عاديّة أو أقلّ من عاديّة هي حياة مؤلمة تُدخل الشكّ في نفوس النساء بشأن هويّتهنّ وتعريفهنّ بأنفسهنّ، نجد الشاعرة آلاء القطراوي التي فقدت أطفالها في الحرب تعبّر عمّا يدور في داخلها صراحةً:

أنظرُ إلى صورتِي تلك بين ركام الحرب، وأسمعُ صوتِي يقول:

أيّها السماء الحمراء

إنّي تأكّدتُ الآن أنّي ابنة هذه البلاد النازفة من أرضها وسمائها وشجرها وحجرها وناسها

وأنتِ أيضًا

(بيتي).²³

قُتِل أطفالها الذين ترثيهم في كتاباتها الموجعة، إلى جانب سبعة وعشرين ألف طفل قُتلوا في هذه الإبادة، وما زلنا نفقد كلّ يوم أطفالاً كالملائكة بعضهم جوعى، وبعضهم وُلِد وقُتِل إبّان الحرب. أين يمكن أن تخبّي النساء أطفالهنّ ولا رحم يتّسع للآلاف؟ أيّ رحم تتّسع لأحلامهم لمخاوفهم لعطشهم وجوعهم؟! أين أمّهات العالم؟! لمّ لم يخرجن لأجل أطفال غزّة؟! لماذا لم تأتِ لنا ملايين الرسائل البريدية التي تحمل كلمات كتبها أيدي ارتجفت خوفاً وجزعاً ورفضاً لأكبر المجازر في التاريخ الحديث لأطفال بعضهم لم يمشوا بعد؟! لم يقل كلمته الأولى بعد! لم تسمع أمّه صوته ولم تتعرّف على ملامحه ليكبر! لم تسمع صرخته ولا ضحكته ولم تشاهده بهدوء وهو ينام دون صوت الزنانات القاتل!

لم أعرف ولم تعرف الأمّهات في غزّة لماذا تنجب الأمّهات في الإبادة ولماذا ينجبن خارجها؟ هل الحياة تسلبنا عقلنا فنتغافل عن موتنا ولو بضعة أيّام؟ لا مشافي للحوامل في غزّة، ولا مسكّنات. ليس ثمّة سوى آلام الطلق والنزيف والنجاة أو الموت. لا سرير يتّسع لامرأتين على وشك الولادة، فتلد إحدهما وقوفاً كالأشجار! تتلقّف وليدها وتنجو، بينما من كانت على السرير تقتلها قذيفة مدفعية أثناء الولادة هي وجنيها ودكتورها والممرضة، والحيطان والمشفى تصبح خراباً. يصدح صوت الجنين لكنّه يخفت سريعاً. لا رحم يتّسع لآلام الغزّيّات، ولا خيمة تكفي لعائلة واحدة. تتعثر النساء في الشوارع، يطرقن الأبواب

²³ القطراوي، آلاء. مرجع رقم 11.

المتبقية للبيوت بحثًا عن حمّام. يخجلن من أنفسهنّ، لكن لا مفرّ، لا مفرّ من موت بأشكال متعدّدة لا تُحكى لكن يُكتب عنها. لم يُكتب إلّا القليل من العذابات. هل لديكم ابنة على وشك البلوغ؟ هل فكّرتُم كيف تزيدون دلالها، وتغدقون عليها حنانكم؟ لا حنان ولا دلال الآن في غزّة. الفتيات يركضن للتكيّيات بحثًا عن شوربة طعام لا تسمن من جوع، وأخريات يقفن في طابور الحمّام العامّ، وأخريات ينتظرن الطمث كمن ينتظرن موتهنّ. لا مهدّئات ولا فوط. بقايا أقمشة غير نظيفة، خيمة بلا سرير، ولا ظهر تُسند عليه. حتّى صراخ الألم بات مكبوتًا فالأصوات المتداخلة في الخيام تجبرهنّ على إضافة قهر على قهر على جبل القهر الذي بدأ في رحلة الزوج. هذا عيب وهذا لا يجوز. أنت بنت! من نحن؟ وماذا تبقى لتُحاصر الصغيرات في الخيام. لا خصوصيّة والعيون تحدّق في الجسد الغضّ. يحقّ للأمّهات أن يخشين على بناتهنّ. وماذا عن الفتيات اللواتي بلا أب وبلا أمّ تخاف عليهنّ من النسمة القادمة؟ أربعون ألف طفل يتيم في غزّة الآن. لا أب يحنو، ولا أمّ تُهدّد خوفه. كيف يعيشون الآن والسماء طائرة ضخمة تلقي القنابل ولا تتعب، بينما الأرض باتت صحراء وعمود خيمة مهترئة؟! كم طفلةً غدت أمًا بعد رحيل الأمّ؟ وكم أبًا غداً أمًا بعد رحيل الأمّ، وكم يتيمًا الآن يبكي وحيدًا جائعًا هلعًا؟ أيّ مستقبل ينتظر أطفالنا؟ ولماذا لم تأتِ أمّهات العالم إلى غزّة؟! لماذا لم يرسل الألعاب والرسائل القصيرة؟! لماذا لم يكتب أطفال العالم لنظرائهم في غزّة؟! لماذا لم يكتبوا للناجين منهم؟! من حلّقوا في السماء جلب لهم الله الكثير من الألعاب والهدايا وأطلق لهم جناحيّ طائر، فأخذوا حرّيتهم من ظلم وجبروت البشر، لكن الاحتلال لا يعترف بالإنسانيّة، بل يعترف بالقتل والدماء والمحو لكلّ طفل فلسطيني. ماذا عن باقي البشر الذين يحدّقون ويبكون قليلًا أو يثورون قليلًا ثمّ تغفو أعينهم ولا يبعثون بالرسائل لأجل أطفال غزّة؟! لا بريد في غزّة ولا كهرباء. لا بيوت في غزّة ولا حدائق ولا مدارس ولا مطاعم ولا متنزهات! كلّ أمنيات الأطفال لا تتجاوز الحصول على ألوان لأجل الرسم، دفاتر لتعلّم، أطراف صناعيّة لقدمي المبتورة حقًا يا عمّي الدكتور! هل ستنبت قدمٌ مرّة أخرى؟! قلت: ليكتبوا الرسائل. لكن لا أعرف ما إذا كان من المهمّ كتابة الرسائل والقائوها في البحر؛ فلا بريد في غزّة، لكنّه فعلٌ قد يكون أكثر إنسانيّة من الصمت! وحين نكتب موتنا فنحن لا نكتب لكي يقرأنا الآخر، بل لكي نثبت لأنفسنا أنّنا لا زلنا على قيد الأمل / الحياة!

يخرج الصوت الموجوع من أفواه المئات من النساء، ومن امرأة غدت وحيدة؛ فنجاة الجسد أو بعضه في ظلّ غياب الأطفال هو إبادة بمعنى آخر، وهي امتداد لا نهائيّ لآلام الفقد. الكتابة فعل يقاوم النسيان والمحو. لا أحد يرغب بأن يكون صفحة في ذاكرة للنسيان، لا أحد يريد أن يموت بصمت هكذا كأنّه لم يكن. هذا فعل قهريّ تقاومه الغزّيات بالكتابة تخليدًا لذكرى قريبة كانت حاضرًا وأصبحت رغماً عنهنّ

ماضيًا. عيون تنظر للخلف. عيون ترى الصغار ولحظات اللعب والضحك والدفء الذي كان يملأ البيت يبقى في العيون وفي الروح، لكن المكان بات باردًا خاويًا من الأطفال الصغار. كتبت الصحافية الجريحة والأم التي فقدت ثلاثة أطفال ضحى الصيفي ما يلي:

أنا الصوت الذي لم يُكتم رغم الجراح...

أنا فلسطينية من غزة، شاهدة على الوجع، وناجية من مجزرة خطفت أطفالي الثلاثة: ريتال، ونور الحق، وأسامة، في لحظة واحدة من حضن الحياة.

نجوت من الموت بجسدي المثلث بالجراح، لكنني أعيش كل لحظة بروح أم مكسورة، تحفر أسماء أطفالي في الذاكرة والوجدان.

في كل كلمة أقولها، وفي كل حرف أكتبه، أحمل وجع بلادي وصوت شعبي.

لم أعد أكتب فقط كصحفية، بل كأُمّ نكبتُها الحرب، وكأنسانة تحمل قضية، وكصوت يناضل ليبقى الوجع الفلسطيني حيًا في ضمير العالم.

لا تطلبوا مني الصبر فأنا محتسبة راضية بقضاء ربّي

لكنني أكتب، وأتحدث، وأوثق

ليس لأنني تجاوزت... بل لأنني أقاوم أن يختفي اسم أطفالي في زحمة المجازر.

لأنني أؤمن أن من نحبهم لا يموتون إن ظلّ صوتهم حيًا بيننا.

ألم الفراق...

وجع لا يُقال،

بل يُنقش على الروح إلى الأبد.²⁴

وكتبت دنيا الأمل إسماعيل عن الخيمة والخسارات للنساء، معبرة عن عدم تمكّنها من أن تقدّر حجم الخسارات التي تتذوّقها النساء كلّ دقيقة في الخيام؛ فحياة النزوح والتشرّد فاقت الاحتمال، كتبت ما يلي:

بارعة في جمع الخسارات؛

هذه الحرب.

تخبّزُ طعامها من قمح قلوبنا.

يلعنُها العمالقة،

²⁴ الصيفي، ضحى [ضحى أيوب الصيفي]. (2025، 21 أيار). أنا الصوت الذي لم يُكتم رغم الجراح. فيسبوك. [ضحى الصيفي](#).

والكنعانيّون،
وتمضُّعُها أُمًّا الغولة،
كلّما شهقت روحها،
لشهوة مرّت على أكتافِ العابرين.
تُعِدُّ أرغفة الموت،
للذاهبين،
والعائدين،
المضرجين بلوعة الحياة،
والأمل المسفوح،
على قارعة طريقٍ مضللّ.
لم تكن أبدًا
طوق نجاةٍ.
لكنّها الحرب؛
ما زالت تُفرغُ حمولتها،
من الخسارات.
فنخسرُ،
ونخسرُ
ونخسر.²⁵

الفقدان ما بين واقعيّة الغياب والتحليق بسردية الألم

تعود بنا الشاعرة آلاء القطراوي متسائلة دون سعي إلى تقديم إجابة بقدر ما هو استنكار لبشاعة الجريمة المرتكبة ضدّ طفلتها:

"آسفة لكنّ هذا السؤال يؤزّقني جدًّا، هل كان جسدك كاملاً أم لا؟".²⁶

²⁵ إسماعيل، دنيا الأمل. مرجع رقم 22.

وبلغة تبدو هادئة إلا أنها تحمل الكثير من الألم المسكون باللوعة بشأن معنى الحياة بعد تجربة فقدان الشخصية، تكتب الشاعرة كوثر حسين التي فقدت ابنها البكر في حرب الإبادة فيما لم تحظَ بوداع يليق بقلدة الكبد، لكنها تقول لابنها الراحل ولأكثر من واحد وستين ألفاً ممن غادرونا في الحرب:

عندما غادرتم

أخذتم كل شيء

وتركتكم أرواحنا

تصارع الحياة

أيها المغادرون

رفقاً بقلوبنا

رفقاً بذكرى

تؤرقنا ليل نهار

كل ما فينا

يموت بطيئاً

حياة لستم فيها

لم تعد حياة

لم تعد حياة.²⁷

الشاعرة سميرة وادي، في "قصائد ناجية من الخوارزمية"، تكتب في العناق الأخير قصّة كل طفل وكل أم في غزّة رحلاً حرقاً أو قتلاً، أو دُفناً وهما على قيد الحياة. كتبت عن معالم أخرى لمدينتها التي لم تعد تعرفها، فلا صلاة هادئة ولا تسابيح ولا هدايا ولا أراجيح حيث لم يعد هنالك أطفال للهدايا، ولم يعد هنالك أناس وعائلات يمكنها التزاور؛ فكل بيت في غزّة مكلوم وما عادت هذه مفردات أو تعابير صالحة الاستخدام في غزّة:

كأن شيئاً في الحريق ناداه "ماما"...

ضمّ راحتيه في يديها وذاب معها وناما...

²⁶ القطراوي، آلاء. مرجع رقم 11.

²⁷ حسين، كوثر [Kouther Husien]. (2025، 6 تموز). عندما غادرتم أخذتم كل شيء. فيسبوك. [كوثر حسين](#).

والمسا المضيء بالنار صار يعوي،

صار يهذي،

لا حكايا بعد جفنيك،

يا صغيري

لا خيول تسابق الريح لهفة

لا مراجيح لا هدايا

لا صلاة وتسابيح تُقرأ إليك

كسر الحبّ مصباحه...

وعوى.²⁸

وتأتينا الشاعرة نعمة حسن التي تستنهض الحياة من جديد وترغب وسط العتمة والدمار اللامتناهي
بقليل من الشعر، لتقرأ كي تشعر بالحياة العادية الطبيعية -ولو لمرة- رغم القصف والموت والخوف
المتواصل في ظلّ الإبادة، فتقول:

هذه المدينة تسقط

مدوّية داخلي

أريد أن أقرأ الشعر

تحت البنايات

المهدومة

كنخبٍ أخير

أو أصنع ثورة

يقودها صعاليك

البلاد.²⁹

إنّ الوصول للقبول بكلّ الجرائم التي تحدّث وما تزال ضدّ النساء والأطفال أمر في غاية التعقيد؛ فأن
تُقتل أكثر من 13 ألف امرأة في غزّة خلال عام ونصف هو جنون مطبق، والجنون الأعظم هو أن يستمر

²⁸ وادي، سمية. مرجع رقم 20.

²⁹ حسن، نعمة [نعمة حسن]. (2025، 7 تموز). سأصبح ثرية. فيسبوك. [نعمة حسن](#).

القتل حتى الآن! بينما نحن، بكامل وعينا، قادرون على البقاء على قيد الحياة، هكذا نبدو للآخر، نفقد أرواحًا عزيزةً ونفقد معها جزءًا من روحنا، لتصبح الأشياء التي نعرفها أكثر قسوة، وتصبح المدينة التي عرفناها وتربينا فيها أكثر ألمًا ووجعًا، فما بعد غزة لا معنى له، لا شيء يذكر بقيمته في منظور بناتها الكاتبات والشاعرات والإعلاميات، ما بعد غزة بعيون الكاتبات هو وهم مؤلم، وحقيقة صارخة، وانحناءة موت، لكنهن لا يعرفن ولا يُعرفن إلا بها ومن خلالها. إنّ التغيير الجوهرى هو بسطحية العالم وغزارة غزّة كقيم ومبادئ وجرح كبير يصعب اندماله. إنّ غزّة بعيون نساءها هي امرأة جميلة تمدّ يديها للبحر وللحياة وللسماء دون طائرات. هي وطن يحملنا فنعود صغارًا لأجله نردّد النشيد الوطني ونقف بهيبة واحترام، نتسلّق الجدران ونلقي الحجارة. ففي طفولتنا ركضنا للأمل والحياة، ولم يخطر في بالنا أنّ ما كتبناه من مجازر لأبائنا وأجدادنا سيعود بجحيم لا أبواب له لتغلق أو تهدأ. إنّها كفيضان جرفنا وأحبابنا وبيوتنا ومدينتنا. حتّى البحرُ الشاحب لم يعد يحتمل هموم نساء غزّة وأهل غزّة. إنّهُ القسوة التي جعلت قلوبنا صلبةً، والصدأ بدأ يتآكل فيها تبعًا من شدة الألم والامتناع عن تقبّل كلّ هذا الموت جهارًا وفي عالم الديمقراطية المتخمة بصفقات الأسلحة وآليات القتل. لا موسيقى تصدح في غزّة، ولا مسارح، ولا مكاتب، ولا احتفالات، ولا فنون. ورغم ذلك، تقف الفنانة بذراعها المكسورة لترسم فوق حُطام بيتها المدمّر بيدها الثانية، وتتخذ أخرى من دغام السكن³⁰ للطناجر المحترقة في محاولة لصنع طعام على الأخشاب المحترقة. تتخذ الفحم لونًا؛ إذ لا ألوان في غزّة. لا حلويات ولا حليب أطفال. انقطع حليب الأمّهات بعد أن عانين من سوء التغذية وحُرِم الصغار من رضعة حليب ليَرْضَعُوا ماءً أو عدسًا! يبدو ذلك مسارًا دراماتيكيًا يأخذنا رغماً عنّا إلى دهاليز خفية في الروح وانشقاق الاستعارات وتقلّبات عاطفية مشحونة بالكثير من الألم. ما مدى قدرتنا على الاحتمال وبخطوة ولو بدائية لأجل التشافي؟ هل الكتابة طوق نجاة حقيقي، أم هي خنجر آخر يضع حوافه في خاصرتنا؟ سنكتب وإن كانت الكتابة خنجرًا؛ فالجرح كفيل أن يصيبنا بالهلع وبنوبة من الألم والبكاء وربّما العويل من القلب، فالجدران الخرسانية التي صنعتها الإبادة جعلتنا محنّطي القوى كي لا ننهار. بنينا الكثير منها، كي لا نحزن ولا ننهار. كان يجب أن نصمد بمعنى آخر للصمود، صمود العاجز، صمود الفاقد، صمود المنتظر. ربّما حين تتوقّف الحرب نفعل شيئًا لأجلنا ولأجل الناجين، لكنّا الآن يجب أن نستمرّ في الكتابة! فرّبما كانت الكتابة يدًا رحيمة. بالكتابة، لكي تسجّل أحرفها النازفة، لا معنى للصمت في قلب المجزرة. تقول الشاعرة آلاء القطراوي:

³⁰ "دغام السكن" باللهجة الغزاوية هو السخام الأسود الملتنق بأسفل الإناء بسبب النار. وهو تعبير شعبي قديم نسبيًا، شائع أكثر في البيئات التي تعتمد على الطبخ على الحطب أو النار المكشوفة.

أما بعد كل هذا...

لا شيء جميل على الأرض

لقد أصبح الإنسان متوحشًا جدًا إلى حد أن يقتلك. إنَّ اليد التي قتلتك مفسدة للغاية. إنَّها تكره الحبَّ والجمال والسماء والقسط البيضاء ذات الفرو الكثيف. لقد استطاعت تلك اليد التي قصفتك أن تغتال بحيرة بجع، وجزيرة ظباء، ونهر عسل، ورحلة كونية من الشغف، ونقشًا عمره آلاف السنين لم يكتشفه بعدُ المنقبون، ولوحة شتائية في كوخ خشبي.³¹

الكتابة في الغربة/ المنفى

تجربة معاشة الإبادة في الغربة/ المنفى تفرض على الأنا حالة من التشنُّت والصراع المركَّب. فما بين عقدة الناجي والارتباك لعدم التصديق والخضوع الإجباري للوصول إلى يقين للحالة والحدث، تفحص كل صورة وكل كلمة ومتابعة مضاعفة لفهم ما يجري على أرض هي أرضك، وأهل هم أهلك، وبيت هو بيتك، وشارع هو شارعك، وحي هو حيُّك، ومدينة هي مدينتك!

إنَّ الغرق في الصمت لا يبتعد كثيرًا عن مشهد الانفجار الداخلي للأنا في الغربة أو في داخل الإبادة؛ فكلاهما يسعيان إلى حماية الذاكرة والعقل الجمعي ويحاربان -ربما- بالكتابة عما يحدث يوميًا وبطريقة متسارعة ومخيفة، من تغيير ومسح للقصاص والروايات والمعاناة اليومية التي باتت جرحًا نازقًا لا يفهمه البعيد بقدر ما يسحق الأنا في داخل الإبادة؛ فسراديب الكاتب تبدو أكثر تعقيدًا لمن هم داخل غزّة، إذ لا كهرباء في غزّة منذ السابع من أكتوبر 2023 (وهي لم تكن بأفضل حالًا في ما قبل هذا التاريخ؛ إذ كان هنالك جدول ولغة لا يفهمهما إلا الغزيّون: (8 × 12 أو 8 × 8)، أي إنَّ الرقم الأوّل يشير إلى وصل الكهرباء، والرقم الثاني يشير إلى القطع بمسار يوميّ دراماتيكيّ)، والخيمة ليست بيتًا، ولا مكتبًا مريحًا، ولا تتوافر مساحات للاختلاء بالنفس للتعمّق في الكتابة، ولا تتوافر الدفاتر أو الأقلام، وقد يُقتل الكاتب في لحظة أو يُجبر على الزواج. إذًا، لن تكون الكتابة هنا إلا متنقّسًا للنجاة وللعودة بالإحساس بإنسانية الكاتب، فيما الكاتبة خارج غزّة هي تعيش الحرب وربما على نحو مضاعف؛ وذلك أنّ التخيل يصبح طريقة إجبارية لمحاولة فهم الجغرافيا الجديدة للأماكن وأسمائها ولغياب الخارطة القديمة التي كانت مسارًا ودرجًا سهل الوصف، لكنّه بفعل الحرب بات مكانًا جديدًا ومسمّيات جديدة ومسحًا للذاكرة الأولى، وهو ما يعني أنّ هنالك خرائب تنتشر فتشعل الحرائق في قلوب الكاتبات، أولئك اللواتي هنّ خارج غزّة

³¹ Al Qatrawi, Alaa. (2025, July 3). To My Orchid in the Sky. [Dr. Alaa Al Qatrawi's Substack](#).

وهنّ من غزّة، إذ قد يتيح لهنّ التدفّق مسارًا أفضل للكتابة، لكن قد تحاصرهنّ لغة الصمت فتبدو الكتابة مستحيلًا في وقتٍ ما يفقدن فيه القدرة على التعبير والكتابة، لأنّهنّ يئنّ مشرّدات وبلا وطن وبلا مدينة وبلا بيت كان يمثل صمام الأمان!

أذكر توصيفًا ذات مرّة صدرَ تجاهي من إحدى المؤسسات الوطنيّة للمغتربين خارج غزّة في بداية الحرب، إذ قيل لي: نازحة! توقّفت كثيرًا أمام التعبير وأجبت بإصرار: بل عالقة. ثمّ توقّفت قائلة: نازحة، عالقة، وفي الأصل لاجئة فلسطينيّة، لا أعرف قرية والدي. رأيت ذات مرّة في طفولتي حدودها، لكنّي لا أعرفها حقّ العين وامتداد البصر والبصيرة. وُلدت في رفح، والآن أبحث عنها في الخرائط وأتبع الثلاثة أحرف كأحد أنفاسي في وقت الهلع، فأهرع لحقيبة السفر لأعثر على أيّ شيء وأهتف: هذا من رفح! فمن أكون الآن بعدما دُمّرت المدينة التي وُلدت فيها وفيها قبر أبي وأمّي وجدّي؟ كيف أقدم نفسي الآن ولمن ولماذا أحتاج إلى عناء كبير للتفكير في كلّ مسيرة حياتي لمجرد أن أقول من أين أنا؟! أنا من رفح! كم فخًا يمكنني أن أقفز من برائنه كلّما تفوّهت أو حاولت الكتابة؟ لا معنى للكتابة لديّ دون رفح التي تعيش بين أضلعي، ولا جمال أراه في نيويورك ولا غيرها دون رفح وغزّة. قد يكون ذات البحر يطلّ على مدينة أخرى، لكنّها ليست مدينتي ولا شاطئها يشبه شاطئ رفح ولا دير البلح! إذا الوطن يعيش في قلوبنا، وغزّة بحدودها هي ما نحن عليه الآن. لقد شكّلتنا المدينة منذ ولادتنا، ويصعب أن نشعر بأنّ هنالك معنى لأيّ مكان دونها. في الإبادة، وحين وصلت المنفى غير الاختياريّ، كلّ ما كنت أفكر فيه: أين يمكنني الهرب أكثر؟! أريد مكانًا أبعد عن الأرض؛ هل من مفرّ؟! كأنّما أهرب من الإبادة ومن صوت الطائرات ومن الحصار الذي عشت نصف عمري فيه دون رفاهيّة للاختيار. أنا أشبه إلى حدّ كبير سمكة تعيش في بحر غزّة؛ ما إن أخرج قليلًا لأتنفّس بعض الهواء حتّى أعود سريعًا كمن يلدغه الموت خارجها. هكذا كانت كلّ أسفاري كمحظوظة وعنيدة لأجل أنفاس أخرى لتعينني على تحمّل سنوات قاسية. تبقى أسبوعان، ثمّ يبدأ الحنين للعودة إلى البيت، إلى الأمان، إلى العائلة، إلى الوطن، إلى نفسي. لكن في المنفى ليس هنالك خيار بالعودة والحرب مستمرة وأنت لا تشعر بالأمان ولا بالجمال ولا بالانتماء إلّا للماضي القريب والحاضر الضبابيّ المتجمّد كالقطب الجليديّ لا ينفع. ثمّة أسئلة وثغرات هائلة الضغط على رثتيك: ماذا ستفعل؟ وهل لو امتلكت الخيار ستكون صاحب حقّ في الاختيار؟ هل الخيمة خيار أم مصير؟ وما دُمنّا فقدنا الحزن والحاضنة، وبات أهلنا جوعى هائمين في شوارع مدينة لم تعدّ تعرفهم بعد كلّ هذا النزف، هل هنالك متّسع من الأسئلة والجوارات الهامشيّة والجوهريّة: مَنْ نكون ومَنْ نحن ومتى سنتجاوز وجهًا لوجه بعد أن فقدنا ملامحنا؟ تلك ليست مناظرة ولا منصّة للوقوف. إنّها عوالم تتباين وتنال صفحات وسائل التواصل

الاجتماعي من هشاشتك أمام أسئلة الوطن والهوية والحدود والتحرر والمقاومة والاستلاب الثقافي والعولمة والأكاذيب، الكثير من الأكاذيب التي لا تصمد أمام التجويع والقتل. فهل الكتابة قادرة على تحمّل كل تشوّهات الوطن والتشظّي لهويّاتنا رغم أنّنا من أمّ واحدة وأرض واحدة؟ رحلة البحث عن ظلّنا قد تدلّنا على بعض الإشارات، لكن أصواتنا المكتومة لم تُعدّ صامتة بفعل الإبادة. لقد مزّقت أصواتنا العديد من التابوهات، ولن تقبل بإعادة تشكيلها مرّة أخرى بالتقرّم نفسه. إنّنا الآن أكثر هشاشة لكننا أكثر عقلانيّة. ورغم أنّ عاطفتنا تُغلبنا، ثمة ما يجب أن يقال رغم سوط الاحتلال وأعوانه. الكتابة فعل تُعزّز للجميع من أيديولوجيّاته؛ فإمّا أن تكون أو لا تكون. إمّا أن تنتهي للأصوات الجريحة وصوت الوطن المكبوم، أو تكشف أوراقك للعلن وتنتهي للمقتلة والسارقين والصوص. هذا وقت الاعتراف، ولا رماديّ بينهما؛ فإمّا الأبيض أو الأسود!

إنّ صراعاً مخيفاً ينشأ رغماً عن الأنا. فمن جهة، أريد أن أحتفظ بكلّ ذكرى في البيت والشارع والطريق والأرجوحة الصدئة ولفّة الشوارع وأسماء المحلّات. ومن جهة أخرى، فرض واقع الإبادة واقعاً قاسياً؛ فلا معالم سابقة ولا أسماء شوارع كما كانت، بل لقد غدت بعض مناطق السكن شوارع بفعل نسف المربّعات السكنيّة، وبُقرت بطون العديد من الشوارع، حتّى الرئيسيّة منها، لتصبح هنالك خريطة مغايرة. حتّى في التوصيف لمناطق القصف برزت مسمّيات ومعالم جديدة قُرنّت بالإبادة. هذا الصراع في نفسي أكثر التوصيفات قسوة؛ فالحنين هو أن تتذكّر الأشياء الجميلة كما هي، مكاناً أو طعمًا أو لونًا أو صورة، لكن أن تنال الإبادة من هذه الصورة، أن تلاحقني في الغربة وتسرقها منها وتحطّمها وأنا ما زلت حائرة بين الكتابة عن الماضي أم الحاضر أم أنّي سأراوح مكاني في هذا الصراع الذي كنتيجة حتميّة سينال من مستقبلي ومستقبل عائلتي. إنّ الكتابة بوعي لما فقدناه تعني الإقرار بفقده، وهي عمليّة صعبة ومعقّدة ولا ينقصها تشويهات تغيير هذا الجمال الذي لم تُعدّ العودة إليه بالحنين ذاته، فحتّى الحنين بات معركة، والذكريات هي معركة أخرى، وقبول المانشطات في الصحف العالميّة أنّ هنالك مدينة كانت تسوّى رفح هي خنجر في صدري كابنة لهذه المدينة. لقد طالني جبروت الإبادة ولا إنسانيّتها لتلاحقني في منفاي، حتى إنّني أذكر جيّدًا إجابتي لأحدهم مهنّئًا بوصولي إلى هذا المكان، إذ قلت بعمق أخافني أنا أيضًا: "لو أنّ هنالك مكانًا أبعد لابتعدت". لم أدرك لحظتذاك مفهوم الفرار من الإبادة التي تنشب أظافرها في رقبتني وتضيق صدري مع كلّ نفس وكأنيّ ناجية إجبارية رغماً عنها، فبدأت تلاحقني حيثما ذهبت. أشعر بغزّة هنا، وأشعر أنّي داخل غزّة أشعر بالقيود والدماء التي تلتخّ أحرفي كلّ دقيقة. لست بعيدة، إنّما أنا في بُعد يسمح لي بعض الأحيان بالتنفّس لأكون أكثر قدرة على احتمال الموت، على احتمال الفجيعة، على تقبّل

أن جذور أشجاري قُطعت لكُنّي أمدّ بكتابتني جذورًا أكثر صلابةً ومتانةً. ليس الأمر اختياريًا مطلقًا. إنّها معركة الكتابة ومعركة البقاء كفلسطينيّة على هذه الحياة؛ فلا شيء يضاهي حبّك لمدينتك ولطفولتك ووطنك، ولا شيء جميل أبدًا في الغربة ما دام وجه مدينتك ما زال لا يبتسم، لكنّي بالكتابة أجدد شفائي وتعلّقي أكثر فأكثر بسرديتنا وقصص أطفالنا الناجين والراجلين، بحكايات النساء التي يجب أن تحلّق رغم الإبادة ورغم الحصار.

إنّها حالة تشابكيّة معقّدة تمرّ بها الكاتبات اللواتي يكتبن عن الإبادة في غزّة ويدركن أنّ مدينتهنّ باتت بلا عيون، وبقلب مجروح، وبلا بحر يقوّهنّ على التشافي بعد أن غداً لونه أحمرَ قانيًا. الشعور بالعجز عن التعبير لشدة المعاناة وتعقيداتها قد يجعل الكتابة أكثر تعقيدًا وأكثر إلحاحًا كي تكسر دائرة الصمت والمحاربة المتواصلة لكلّ ما هو فلسطيني.

كتبت الصّحافيّة آلاء البرعي (من غزّة)، وهي في أحد المطارات خارج الوطن، عن شعور الاغتراب وعدم القدرة بسبب الإبادة على العودة إلى غزّة، في محاولة منها لقول الحقيقة المطلقة؛ فالبيت في واقعها الجديد حقيبة تحاول أن تغرس جذوره حيثما كانت، وبعض مقتنيات قد تجعلها تقرّبه ممّا تعرفه عن البيت بداخلها، كتبت تقول:

أنا حاليًا أعيش في حقيبة.

ليست استعارة شاعريّة، بل حقيقة رماديّة

كلّ شيء يخصّني كان مطويًا بترتيب دقيق داخل مساحة لا تتجاوز ذراعيّ مفتوحتيّن: جواز سفر، ملابس بثلاثة فصول، دفتر مذكرات، ومفتاح لا يفتح شيئًا في أيّ مكان.

في كلّ مدينة أمرّ بها، أفتح حقيبتني وكأني أمدّ جذوري في الأرض.

أضع قميصي الأزرق على الكرسيّ، كتابي بجانب السرير، زجاجة عطر قديمة على النافذة.

أقنع نفسي: هذا بيت مؤقت. لكنني في البيت.

في البداية، كنت أظنّ أنّي أهرب.

من الحرب.

من الظلم.

من الأسئلة التي لا إجابات لها.

ثمّ أدركت أنّي لم أكن أهرب، بل أبحث

عن بيت ليس جدرانها إسمنت، بل صوت مألوف في الصباح.

عن بلد لا يحتاج أن أشرح له لهجتي.

عن طاولة يمكنني ترك فنجان قهوتي فوقها دون أن أرتبك.³²

الرغبة إلى نهاية الحرب بحثاً عن التشافي والنجاة

الحرب تبدو بعد اقترابها من العامين كأنها صديقة وعدوة، فتخاطبها الكاتبة وكأنها إنسانة لها رأس وتريدها أن تخفض رأسها كي تتمكن من فتح نافذة الحياة من جديد، تريدها أن تصمت لتسمع صوت العصافير وأن تذهب لكي تتمكن من زيارة القبر وكأن أهل غزة ينتظرون حرباً أخرى ويدركون أنهم بانتظار طويل لكي يحزنوا وكي يزوروا محبيهم ويتمكنوا من عيش طقوس الوداع والعزاء وزيارة المقابر ولو لمرة بعد الحرب؛ فهناك من يريد أن يبحث عن العظام والرُّفات كي يصنع قبراً. حتى صناعة القبر باتت أمراً عبثياً في غزة في ظلّ الإبادة. وماذا غير الكتابة يمكنه أن يكون قادراً على إيقاظ واستلهم الذبذبات الإنسانية الناجية من الإبادة لإعادة التشافي رغم الكارثة.

اخفضي رأسك أيّتها الحرب

أريد أن أفتح النافذة

اصمتي، لأسمع صوتَ العصافير

توقّفي،

لأعبر الطريق

مُوتي...

لأزور قبرك

وأفرح قليلاً.³³

كذلك تعلن الكاتبة أنّها لن تخاف من الكثير من الأشياء العابرة العادية التي لا يلتفت إليها أحد، لكنّها في غزة وفي ظلّ الإبادة إنّما هي مخاطرة جسيمة وقد تدفع فيها ثمنًا باهظًا:

حين تنتهي الحرب:

لن أخاف من المطر

³² البرعي، آلاء [Alaa Reiad Bora3y]. (2025، 9 أيلول). أنا حاليًا أعيش في حقيبة. فيسبوك. [آلاء البرعي](#).

³³ Al Qatrawi, Alaa. 31 مرجع رقم.

لن أخاف الوقوف على النافذة، ولن أغلق الستائر، وسأمسحُ الغبار عن عتبة منزلنا، وإذا لم أجدّه فسأحتضن ركامه، فكلّ حجرٍ فيه هو بيتي.³⁴

تؤكد فداء زياد بالكتابة على تمجيد الحياة، ونجاة القلب الذي ما زال يحتفظ بالأمنيات المؤجلة، تعالج الحرب/ الوحش بكلّ عنفوان الكاتبة وتمجد الحياة نكاية بالحرب، وهي شهادة للقادمين بعدنا؛ فالإبادة الجماعية رغم بشاعتها وجبروتها لم تمنح الأمل في الحياة والتجدد لمن عايشوها:

المجد للحياة.. نكاية في الوحش

أسناني تلوك الحسرة

لساني نحو الوحش أغيظه بأنّه لم يقتلني

جسدي معي أحتفظ به كأشلاء

الحرب تفتت المدينة وجسدي!

لكنّه قلبي يحتفظ بأمنيات ما بعد النجاة

يظلّ ولا يضلّ الطريق عنها وأغنيات

"المجد للحياة" نكاية بكلّ الذين أرادوا منعها عن مدينتي الجسد!³⁵

أمّا أميرة حمدان، فرسالتها هي رسالة النساء جميعاً في غزّة. لم تكن تبحث عن منصّة أو ميكرفون محاصر مكبّل مطحون في الإبادة لتأخذه وتصوغ رسالتها بكلماتها كيفما راقها ذلك فحسب، بل هي تخاطب الموت الذي لم يعد مخيفاً ولم يعد فاجعة وحيدة؛ فالحياة والبقاء في عذاب الإبادة والموت متعدداً الأشكال. أمّا كهف غزّة الذي بات درباً للقلوب الناجية، فهي تخبره، وتعلن له بجبروت المرأة، أنّها لم تعد تكثر ما إذا كانت هي الضحية التالية؛ فالموت بات أدنى من حبل الوريد لكلّ من يعيش في غزّة: كم أنا قويّة.

اكتشفت ذلك كلّما اقترب الخطر وعلا صوت الموت حولي.

ماذا لو كنت أنا ضحيته التالية؟

لن يغيّر هذا شيئاً من حقيقة روعي سوى أنّني سأنتقل حيث كنت أحلم دوماً،

³⁴ القطراوي، آلاء [د.آلاء القطراوي]. (2025، 19 كانون الأول). حين تنتهي الحرب. فيسبوك. [آلاء القطراوي](#).

³⁵ زياد، فداء. (2023، 27 تشرين الثاني). المجد للحياة.. نكاية في الوحش. [المنصة](#).

سماء مفتوحة ومدى يتسع لفيض ما يسكنني من حبٍ وأغنيات.
سأجوب العالم بخفة عصفورٍ وسرعة صقرٍ وسأبدلُ ارتفاعاتي صعودًا وهبوطًا، فرحًا وتجريبًا
لشعوري الجديد بهذه الحرية المطلقة.
سأتحرّر من الاحتمالات المنطقية الأرضية التي طالما أرهقتني،
وأرقصُ كنورسٍ هائمٍ في بحرٍ خياليه الممتدّ،
سأصيرُ لحنًا صاعدًا من أعماق الكون السحيقة نحو جنّته العالية.³⁶

³⁶ حمدان، أميرة. (2023، 23 تشرين الثاني). كم أنا قوية. [المنصة](#).

جندرة الإبادة: سياسات الأرحام والعنف الإنجابي في السياق الفلسطيني

سفانة أبو صافية

سفانة أبو صافية- أكاديمية وباحثة في
القانون الجنائي الدولي، وأستاذة في
جامعة الزرقاء. تركّز في أبحاثها ونتائجها
العلمي على قضايا العدالة الانتقالية،
وجندرة الجرائم الدولية، وتفكيك
المفاهيم الجنائية من منظور نقدي
نسوي.

"كلّ ما نعرفه عن الحرب، نعرفه من خلال صوت الرجل... أمّا النساء فلنُذَن بالصمت"¹ ينسحب قول
الكاتبة سفيتلانا ألكسييفتش هذا على أدوات القانون الجنائي الدولي² والدراسات القانونية التقليدية في
مسألة العنف المسلّح الواقع على النساء، وعلى وجه التحديد في ما يمسّ قدراتهنّ وخياراتهنّ الإنجابيّة.

¹ ألكسييفتش، سفيتلانا. (2016). ليس للحرب وجه أنثويّ. (ترجمة عيون السود، نزار). دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع.

² وهو فرع دقيق من فروع القانون الدوليّ العامّ، يشمل مجموعة النصوص القانونيّة التي تحظر أنماطاً سلوكيّة معيّنة وتعتبرها جرائم خطيرة، وتنظّم إجراءات التحقيق في هذه الجرائم وإجراءات المحاكمة والمعاقبة عليها، وتحمل مرتكبي هذه الجرائم المسؤولية الجنائيّة الفرديّة عن ارتكابها. راجعوا: اللجنة الدولية للصليب الأحمر. (2021، 21 أيار). المبادئ العامة للقانون الجنائيّ الدوليّ. [اللجنة الدولية للصليب الأحمر](#). وتشمل الفئات الرئيسيّة للجرائم الدوليّة الإبادة الجماعيّة، والجرائم ضدّ الإنسانيّة، وجرائم الحرب، وجريمة العدوان. راجعوا: IHL Centre. [n. d]. International Criminal Law. [IHL Centre](#).

وانطلاقاً من هذه الفجوة، يهدف هذا المقال إلى تفكيك القصور الجسيم في نصوص القانون الدولي. يظهر هذا القصور في كون اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية يُختزل نطاق تجريمها في استهداف الوظيفة البيولوجية المتمثلة في "فرض تدابير ترمي إلى الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة" (وفقاً للفقرة "د" من المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية ومعاقبتها)، في حين تُغفل تماماً استهداف الكرامة والخيارات الإنجابية الحرة للنساء من منطلق الحماية الجنائية المتحققة ضمناً في تجريم الإبادة الجماعية تحت مظلة أدوات القانون الجنائي الدولي، الأمر الذي ينقل الفعل العنيف الذي يستهدف الخيارات الإنجابية من ميدان التجريم في القانون الجنائي الدولي وحدود اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية، إلى ميدان القانون الدولي لحقوق الإنسان. وتدعي المقالة أنّ هذا الانتقال يطمس الفعل الإبادي اللصيق بالعنف الإنجابي في حالات كثيرة، من بينها الحالة الفلسطينية، وذلك لكونه يُخرج العنف الإنجابي من دائرة الإبادة الجماعية إلى دائرة جرائم دولية أخرى قد تكون أسهل في الإثبات، لكنّها تطمس النية: نية محو الجماعة.

وفي محاولة لتفكيك العنف المسلح المتخذ شكل الإبادة الجماعية، يؤصّل المقال لمفهوم "الإبادة الإنجابية" وما يتخللها من عنف إنجابي مباشر وغير مباشر. ويحلّل المقال بنويّة بُعد النوع الاجتماعي في سياسات الاحتلال الإسرائيلي ضدّ الأرحام الفلسطينيين في قطاع غزة كأداة عسكريّة مُمنهجة ترمي إلى تدمير مقوّمات البيئة الرحمة وسلب الخيار والقدرة الإنجابية لدى الضحايا، وكذلك يتناول المقال بالتحليل وجّه الإبادة الإنجابية الصامتة في الضفة الغربية، ويخلص إلى ضرورة جندرة الجرائم الدولية وإعادة صياغة المفاهيم الجنائية لتوفير حماية حقيقية للكرامة والاستقلالية الإنجابية للفلسطينيات تحت الاحتلال الاستيطاني.

من احتكار المظلّمة إلى الإبادة الإنجابية: تفكيك بنويّة المحو في قطاع غزة

بدأ تال بيكر، المندوب المشارك لإسرائيل، مرافعته في القضية المرفوعة من قبل دولة جنوب أفريقيا، باستهلال لإبادة اليهود. أخبرهم في قاعة المحكمة أنّهم أعرفُ الناس في معنى الإبادة؛ فهي جريمة لم تحظَ بتسمية تصفها إلا بسبب مظلّمتهم. وذكر الحاضرين بأنّ مصطلح الإبادة لم تعرفه البشرية إلا بفضل الشهيد اليهودي البولندي ليْمِكِين. سار الفريق الإسرائيلي بالتناوب في سياق الدفوع القانونية المقدّمة أمام محكمة العدل الدولية بقيادة البروفيسور مالكوم شو إلى إستراتيجية تجريد الأفعال الماديّة من النية الجرميّة المبيّنة. فقد اعتبر شو أنّ التوصيف الذي قدّمته جنوب أفريقيا حول وجود نية للإبادة

الجماعية ما هو إلا صورة مشوهة للواقع تفتقر إلى الدقة القانونية، مؤكّداً أنّ العمليات العسكرية تندرج ضمن سياق الدفاع عن النفس وتستهدف منظّمة إرهابية محدّدة لا الشعب الفلسطيني كجماعة محمية -وهي الجماعات التي حدّتها المادة الثانية من اتفاقية منع الإبادة الجماعية لعام 1948 على سبيل الحصر بوصفها جماعات قومية، إثنية، عرقية، أو دينية، ويندرج الفلسطينيون تحت صفّي الجماعة القومية والإثنية منها-³ وفي محاولة لتفسير حجم الكارثة الإنسانية والدمار الشامل في قطاع غزة، جادل الدفاع بأنّ هذه المعاناة هي نتيجة مأساوية وحتمية لظروف الحرب والقتال في بيئة حضرية شديدة التعقيد، وليست نابعة من أية نية منهجية لتدمير الجماعة أو محوها بيولوجياً وفق ما تنصّ عليه المادة الثانية من اتفاقية عام 1948.⁴

صاغ ليمنكين، اليهودي الديانة والبولندي الجنسية، مصطلح الإبادة الجماعية، وعرف ويالات الهولوكوست، لكنّه صاغ هذا المصطلح متأثراً بالدرجة الأولى -بإبادة الأرمن لا بمظلمة اليهود وحدها. وقد حدّا به ذلك التأثير إلى استحداث مصطلح يصف هذه الجريمة، دمجاً للفظ اليوناني "genos" (الذي يعني الجنس أو العرق) باللفظ اللاتيني "cide" (الذي يعني القتل) ليجمعهما في لفظ واحد: "Genocide" أي إبادة جماعية. واعتبرها جريمة الجرائم.⁵

فقد كان يستحضر أساساً المذابح التاريخية التي تعرّض لها الشعب الأرمني، غير أنّ هذه الحقيقة تُغيب عمداً؛ لأنّ إسرائيل تمارس احتكاراً معرفياً للمظلمة، لتحوّلها إلى أداة تُشرعن أفعالها وتمنحها أسباب الحصانة بينما هي في واقع الأمر قوّة احتلال. وفي هذا السياق التوظيفي للمظلمة، تتجسّد آليات تسييس القانون الجنائي الدولي؛ إذ تُعيد إسرائيل إنتاج خطابات مظلوميّتها لتأويل النصوص القانونية وصناعة غطاء يبرّر ممارساتها ضدّ الشعب الفلسطيني، وبخاصّة عبر الاستناد الهشّ إلى حقّ الدفاع الشرعيّ المكفول للدول بموجب المادة (51) من ميثاق الأمم المتّحدة. بيّد أنّ هذا الحقّ لا يُفعل قانوناً إلا في حالات تعرّض الدولة لعدوان عسكريّ صادر من دولة أخرى، وفقاً لما قرّره الجمعية العامة للأمم المتّحدة في قرارها رقم (3314) لعام 1974 الخاصّ بتعريف جريمة العدوان؛ إذ انطلقت الحالات السبع الواردة في

³ الجمعية العامة للأمم المتّحدة. (1948). اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها- المادة الثانية. [الأمم المتّحدة](#).

⁴ International Court of Justice. (2024, January 12). Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel) Verbatim Record No. CR 2024/2. [International Court of Justice](#).

⁵ القهوجي، علي عبد القادر. (2002). القانون الدولي الجنائي. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية.

المادة الثالثة منه من فرضية وجود فعل عسكري من دولة ضدّ دولة أخرى. وتأسيساً على ذلك، فإنّ الدفع بحالة الدفاع الشرعيّ ينهار من جهتين: الأولى أنّ فصائل المقاومة الفلسطينية ليست دولة بالمعنى القانوني الدوليّ؛ الثانية أنّ إسرائيل هي "قوة احتلال" عسكريّ للإقليم. وبناء على هذا، فإنّ تدّرع فريق الدفاع الإسرائيليّ بحالة الدفاع الشرعيّ يسقط بالمعنى القانوني، ويسقط معه الغطاء الذي حاولت إسرائيل عبّره تجريد أفعالها من نية الإبادة الجماعية وتحويل الكارثة إلى مجرد أضرار جانبية للقتال، وكذلك يسقط تباعاً الاستهلال العاطفيّ في قاعة محكمة العدل الدولية في الدعوى المرفوعة من قبل جنوب أفريقيا، الاستهلال الذي مُلخّصه أنّ مَنْ عانى من إبادة لا يمكن أن يرتكبها.

وعلى الرغم من هذا القصور، وفي ظلّ فقدان جيل كامل إيمانه بالآليات الدولية، والوعي العام أنّها قوانين صاغها المنتصرون في الحرب العالمية، وفي ظلّ العجز التامّ عن إيقاف شلال الدم، أ طرح محاجتي أنّه علينا أن نتمسّك أكثر بالقانون الجنائيّ الدوليّ؛ فحين يؤوّل القانون بطريقة تؤدّي على التخلّي عن مظلومية الضحايا، ينبغي على الضحايا أن يتمسّكوا به أكثر، وأن نمارس ليّ عنق هذه النصوص الجافة والجامدة لتؤشّر قسراً نحو البلاد وحقوقها. ومن هذا المنطلق المعرفي، تبرز الحاجة إلى تفكيك أشكال العنف المسلّح وتطويع الأدوات القانونية المتاحة لتستوعب الفظائع غير المسبوقة التي يشهدها قطاع غزّة.

فاضت الجريمة الإسرائيلية في القطاع عن اتّساع الموادّ المؤطّرة لفعل الإبادة، ولو كنّا في عالم يسوده الإنصاف، لما أنصفت تلك القوانين حجم المظلمة. فما حدث في قطاع غزّة قد لا تكفيه كلمة إبادة. فالاحتلال فضلاً عن تدمير الشعب مارس صوراً متخصصة في الإبادة؛ ففي الاستهداف الكليّ للكلّ الفلسطينيّ ثمة استهدافات جزئية تظهر في أبشع تجلياتها حين تتحوّل الجريمة إلى هندسة دقيقة للمحو، فنحن أمام إبادة عمرانية لا تهدم الجدران فحسب، بل تلاحق الذاكرة في مآذن الجامع العمريّ لتجعل المكان غريباً عن أهله، تتبعها إبادة بيئية تقتل الأرض قبل الإنسان، فتجتثّ محاصيل الفراولة وتُسَمّم التربة لتنفي أيّ فرصة للحياة. ولا يتوقّف الأمر عند الجغرافيا، بل يمتدّ ليمارس إبادة معرفية تغتال العقل الفلسطينيّ في جامعاته ومفكره، مع إبادة ثقافية تهدف إلى حرق الأرشيف وتزوير الهوية، وإبادة مكانية تجعل من فكرة البيت مستحيلاً وذكرى للرماد، لتتوجّ كلّ هذه الممارسات بالصورة الأكثر وحشية، ألا وهي الإبادة الإنجابية؛ إذ لا يُستهدف الحاضر فحسب، بل يُضرب المستقبل في مكّمه عبر استباحة الرحم الفلسطينيّة بالقتل والحرمان الممنهج، في محاولة بانسة لقطع نسل الحكاية وضمان ألا يولد غد جديد. لأجل ذلك كلّ، كانت هذه المحاولة التحليلية لجندرة الإبادة.

سياسات الرحم في الفكر الاستعماري الصهيوني

طوال سنوات المقارعة الطّوال، اتّسعت ساحة مقاومة المحتلّ وضاقّت، وبلغ الاتّساع مداه حين امتدّت جغرافيّة اللجوء إلى عواصم عربيّة، وامتدّت معها المحاولة الفلسطينيّة إلى أن صارت ثورة تترك أثرها في مطارات العالم وتجبره على سنّ أهمّ بروتوكولات القانون الجنائيّ الدوليّ الجوّي كاتّفاقيّة لاهاي عام 1970،⁶ الاتّفاقيّة التي ركّزت تحديداً على قمع الاستيلاء غير المشروع على الطائرات، والتي شكّلت ردّاً مباشراً على تزايد عمليّات الاختطاف السياسيّ، واتّفاقيّة مونتريال عام 1971، والتي وسّعت نطاق التجريم ليشمل "أعمال العنف" ضدّ سلامة الطيران المدنيّ. وتكشف هذه المحطّة التاريخيّة عن قدرة القانون الدوليّ على التمدّد والابتكار الفوريّ متى ما تعلّق الأمر بفرض الأمن وملاحقة الفعل الفلسطينيّ وتجريمه دوليّاً لحماية المصالح الاستعماريّة. بيّد أنّ المفارقة الصارخة تكمن في انكماش هذه المنظومة وتواطؤها بالعجز عن إنفاذ الأطر القانونيّة أمام الإبادة الجماعيّة في قطاع غزّة.

ثمّ ضاقت على الفلسطينيّ الأرض بما رحّبت، فضاقت ساحة المقاومة بالمقابل في كلّ مناحي الحياة؛ إذ لم تكن العسكرة في الفضاء الجوّي الميدان الوحيد، فمنذ قيام الدولة الإسرائيليّة استهدفت هذه الدولة الجسد الفلسطينيّ والرحم الفلسطينيّ كساحة حرب لا تقطعها الهدنات ولا اتّفاقات وقف إطلاق النار. ومع انحسار الجغرافيا والملاذات الآمنة، تمركزت السياسة الصهيونيّة لتستقرّ في أضيق حيّز حيويّ ممكن: الأرحام، سياسة تسير في مصادرة جغرافيا الأرض بالتوازي مع استهداف بيولوجيا الجسد استهدافاً جنديّاً ممنهجاً يرمي إلى سلب النساء الفلسطينيّات سيادتهنّ على أجسادهنّ وقراراتهنّ؛ حيث تتحوّل الخيارات الإنجابيّة من شأن شخصيّ وحقّ إنسانيّ إلى مسرح عنف بنيويّ يسعى إلى هندسة الوجود الديمجرافيّ عبر السيطرة القسريّة على الحياة والموت. وهي جريمة تستهدف الهويّة الجندريّة كأداة لإبادة الجماعة، يتواطأ معها عجز القانون الدوليّ ذاته الذي اتّسع يوماً لحماية الطائرات، وضاق اليوم عن حماية أجساد الفلسطينيّات.

⁶ Cheng, Bin. (1972, September 4). The Hague Convention on Hijacking of Aircraft 1970: The legal aspects. *The Aeronautical Journal*, 76 (741). Pp. 529- 535.

آمنت إسرائيل منذ سبعينيات القرن الماضي بـ "القنبلة الديمجرافية الموقوتة"،⁷ واصفةً بهذا التعبير الخصوبة الفلسطينية، ومنتجةً -انطلاقاً من هذا الإيمان- سلوكيات وسياسات العنف الإنجابي المباشرة وغير المباشرة ضد الفلسطينيين والفلسطينيات بما يعدمهم خياراتهم/ن وصحتهم/ن الإنجابية على المدى الطويل. وذلك جزء من معركة ديمجرافية أوجدت فيها إسرائيل لنفسها ثلاثة مسارات لضمان الغلبة الديمجرافية في فلسطين التاريخية: الهجرة اليهودية؛ تهجير الفلسطينيين؛ إدارة السكان. وهذا المسار الأخير يتضمن -في الكثير من خطواته- الهيمنة الاستعمارية على الأجساد الفلسطينية، وعسكرة الفعل الإداري الاستعماري عبر عسكرة الأرحام. فالرحم الفلسطينية عدو أساسي للمحتل؛ إذ هي رمز استمرار النسل الفلسطيني، وليس عرضاً جانبياً للحروب كما تروج الهسباراه الإسرائيلية "الدعاية الإسرائيلية السياسية الموجهة"، بل هي نية إبادة تُترجمها أفعال الجنود.

وفي تجلٍ لهذا الهاجس صارخ، وفي ما أسمته عملية عُوفيرت يتسوكاه "الرصاص المصبوب" عام 2008 ضد قطاع غزة، انتشر بين الجنود الإسرائيليين قميص يحمل رسماً تعبيرياً يشير إلى امرأة حامل، ذات هوية فلسطينية المظهر، وفي منتصف تكوير بطنها رسمٌ تعبيرى لهدف قنّاص، متبوعٌ بعبارة "برصاصة واحدة، اقتل اثنين".⁸ تكررت هذه الفكرة في عام الإبادة، إذ انتشرت بين قطعان المستوطنين (هودي) يحمل الرسمة ذاتها! هكذا يصبح الرحم وجسد المرأة ساحة قتال، حيث يجري استهداف الآتي (الجنين) عبر استهداف الآتي (الأم).

يشكل هذا البناء التحريضي نية الإبادة المؤجلة في علنيّتها في المجتمعات الاستيطانية. فالإبادة ليست وليدة اللحظة. هي محض تنويع فعلي لسلسلة الأعمال العدائية. في هذا، نشير -على سبيل المثال- إلى حادثة اختطاف ستة من المستوطنين الطفل محمد أبو خضير من منزله. بعد اختطافه، قاموا بحرقه حيّاً. كان الشاهد التحريضي على هذه الجريمة منشورٌ وزيرة القضاء في الكيان آنذاك عبر منصة فيسبوك، أيليت شاكيد، التي شاركت منشوراً مقتبساً عن أوري أليّتسور، الكاتب الصحفي اليميني والمستشار السابق لنتنياهو، وجاء فيه: "وراء كلّ إرهابي يقف عشرات الرجال والنساء الذين لولاهم لما انخرط في الإرهاب. إنهم جميعاً مقاتلون أعداء، ودماؤهم في أعناقهم. وهذا يشمل أيضاً أمّهات الشهداء،

⁷ Kanaane, Rhoda Ann. (2002). *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley: University of California Press.

⁸ حنبلي، ليث. (2025). استهداف الخصوبة في حرب الإبادة: محاولة لتدمير مستقبل فلسطين. *مجلة الدراسات الفلسطينية*، 143. ص.ص. 49-

اللواتي يرسلهم إلى الجحيم بالورود والقبلات. عليهنّ أن يلحقن بأبنائهنّ؛ إذ ليس ثمة ما هو أعدل من ذلك. يجب أن يختفوا، وكذلك البيوت التي ربّوا فيها الثعابين. إن لم يحصل هذا، فستنمو هناك ثعابين صغيرة".⁹ ردّدت شاكيد هذا الكلام مع وصف الأمّهات الفلسطينيات بأنّهنّ يلدن الثعابين. هكذا تنظر العقلية الصهيونية إلى الفلسطينيات بكونهنّ مصنع الإرهاب.

وأمام هذا المنطق الاستعماريّ الذي يسعى إلى حظر الحياة واستئصالها قبل ولادتها، لم يقف الفلسطينيّ في مربّع الضحيّة المستسلمة، بل أعاد تعريف أدوات الصراع ليتحوّل الجسد المستهدّف بحرمانه من التناسل إلى جبهة مواجهة وجوديّة. هنا أصبحت الرحم سلاحًا، وانزلق الوعي الجمعيّ نحو تأطير الدور الإنجابي للنساء ضمن ثنائية: الإنجاب مقابل المحو. فعلى سبيل المثال، يختزل المشهد بين تهريب النّطف الفلسطينيّة وتجميد النّطف الإسرائيليّة جوهر هذه المواجهة؛ إذ ثمة مقاومة فلسطينيّة تحاول من خلف قضبان الأسر تمرير استمراريتها عبر ما يُعرّف بسفراء الحرّيّة. هذه التجربة نوقشت بين كبار الأسرى من ذوي المحكوميات المديدة ولقيت استحسان زوجاتهم المنتظرات للمجهول منذ التسعينيات، فتبلورت أول تجربة علنيّة ناجحة في معركة الاستمرار الإنجابي في وجه التطهير العرقيّ، بإنجاب مهند ابن عمّار ودلال الزين، رغمًا عن حكم المؤبد.¹⁰ واستمرّ تكرار التجربة مع أسرى كثيرين من ذوي الأحكام العالية والمؤبدة، حتّى بلغ عدد الولادات الناتجة عن النّطف المحرّرة مئة وثلاث عشرة ولادة بحلول عام 2013.¹¹

في المقابل، ظلّ الخطاب القوميّ الإسرائيليّ يربط الولادة بالوجود الاستيطانيّ، فكانت نقاشات ما يُعرّف بـ "قانون الاستمراريّة" منذ عام 2022 على الطاولة، وهي المتعلّقة باستخراج الحيوانات المنويّة من الجنود القتلى وتجميدها لاستمرار نسلهم بعد وفاتهم. وكانت معالّجة هذا النقاش في قمّة الجديّة لطرح قانون هو الأوّل من نوعه في العالم. وفي قراءة الواقع الإسرائيليّ الإنجابي، نجد أنّ عدد عيادات الخصوبة للفرد الواحد يفوق نظيره في أيّ دولة أخرى في العالم، كما أنّها تتمتّع بأعلى معدّل عالميّ لإجراءات التلقيح الصناعي للفرد الواحد. وتُعطى علاجات الخصوبة بالكامل من خلال التأمين الصحيّ الوطنيّ الإسرائيليّ،

⁹ شاكيد، أيليت [אילית שאקיד]. (2014، 30 حزيران). خلف كل إرهابي يقف عشرات الرجال والنساء. فيسبوك. [أيليت شاكيد](#).

¹⁰ فروانة، عبد الناصر. (2021، 11 تشرين الأوّل). النّطف المحرّرة كفعل مقاوم. [مؤسسة الدراسات الفلسطينية](#).

¹¹ المركز الفلسطيني للإعلام. (2023، 30 نيسان). ارتفاع عدد سفراء الحرّيّة من أبناء الأسرى إلى 113 طفلًا. [المركز الفلسطيني للإعلام](#).

وهي متاحة لجميع الإسرائيليين، بصرف النظر عن الدين أو الحالة الاجتماعية. ولا تُعزى هذه الظاهرة إلى ارتفاع معدلات العقم في إسرائيل، بل تعكس مركزية الإنجاب في اليهودية وثقافتها.¹²

هذه المعطيات برمتها تعكس أن النظام القانوني والطبي في إسرائيل يعمل كآلة للإنتاج القومي، حيث يجري الاستثمار في المخصصات المالية وبرامج الادّخار (توفير لكل طفل) بجعلها أدوات سياسية تهدف إلى تنمية الكتلة البشرية اليهودية، في مقابل سياسات إقصائية وتضييقية تجاه التناسل الفلسطيني.

وبالعودة إلى الغلبة الديمجرافية، تأتي الهندسة الديمجرافية جزءاً من سياسات إدارة السكّان بمسارين أساسيين؛ الأول يخاطب الداخل الاستيطاني، والثاني يستهدف استمرار الوجود الفلسطيني. فعلى سبيل المثال، ركّزت إسرائيل -وخاصة بعد انخراط جنودها في ما تسمّيه القتال في قطاع غزة (ونسّميه القتل)- على إقرار فعلي للقانون الإسرائيلي الذي يسمح باستخراج نُطف الجنود القتلى وتجميدها بغية استمرار التناسل القومي الاستيطاني، كمَهمة وطنية ومورد إستراتيجي يضمن التفوق العددي. وحين كانت إسرائيل تُقرّ هذا الحقّ للأُم المتوفّية زوجها باعتبار ذلك أمراً بديهيّاً، كانت تناقش في الخطاب الداخلي بجدية توسيع النصّ ليشمل خيارات التجميد بالنسبة للأجداد البيولوجيين، للجنود غير المتزوجين، وكان المجتمع الطبي الإسرائيلي منخرطاً على نحوٍ حقيقيّ في مناقشة مدى أخلاقية فعل كهذا.¹³ يمثل مشروع القانون جدالاً قديماً حديثاً انخرط فيه الاحتلال بعد فترة وجيزة ممّا أسماه بعملية مِفْتَساع حُومات مَچين "السور الوافي" في جنين، ثمّ جدّد قطاع غزة عام 2023 السؤال حوله.

في المقابل، لم يناقش أيّ من هؤلاء المشتغلين في الحقل الطبي لدى الكيان مدى أخلاقية استهداف مركز البسمة للإخصاب في قطاع غزة خلال الإبادة، وهو مركز لتخصيب الأجنة بطبيعة الحال لا اليورانيوم! باستهدافه دمّرت آليات الاحتلال الإسرائيلي أكبر بنك للأجنة في قطاع غزة؛ فقد استهدفته بثلاث قذائف، اثنتان منها استهدفتا أهمّ مرافق المركز: مختبر الوراثة ومختبر الأجنة.¹⁴

¹² Kahn, Susan Martha. (2000). **Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel**. Durham: Duke University Press.

¹³ Siegel-Itzkovich, Judy. (2003, November 22). Israel allows removal of sperm from dead men at wives' request. [BMJ](#).

¹⁴ أبو قورة، ظريفة. (2026، 1 شباط). تدمير أكبر بنك للأجنة في غزة: عندما تستهدف الميركافا حاضنات الأمل. [أريج](#).

وبذا، بعنف إنجابي¹⁵ مباشر، فَقَدَ الْقِطَاعُ أربعة آلاف جنينٍ مجمّدٍ، وألّفًا من التُّطَفِ والبُؤْيُضاتِ، وما ينطوي عليه كلّ هذا من أحلام الأمومة والأبوة المشتّاهة. وما يضاعف أثر الجريمة أنّ هنالك مراكز إخصاب عديدة في القِطَاعِ كانت تحتفظ بالأجنّة المجمّدة في حافظات مركز البسمة لعدم امتلاكها لحافظات أساسًا في ظلّ الحصار الطيّ المطبّق منذ سنوات عديدة.¹⁶ وهكذا تمتلك إسرائيل سبعة عشر مركزًا مرخّصًا ومدعومًا من الدولة للإخصاب، بينما تمتلك قِطَاعُ غزّة مركز البسمة فقط، ودمّرتة إسرائيل عمدًا بقذائف الدبّابات.

اعتبرت لجنة التحقيق الدوليّة المستقلّة بشأن الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة أنّ جميع الأفعال السابقة التي تعرّض لها المركز تُشكّل جريمة الإبادة الجماعيّة الموصوفة بحدود المادّة الثانية من اتّفاقية منع الإبادة الجماعيّة، وكذلك بموجب نظام روما الأساسي. وهو ما أكّدته كذلك المقرّرة الخاصّة فرانشيكا ألبانيز في تقريرها.¹⁷ ولكن كلّ هذا كان تحت بند الإبادة الجماعيّة، والمحو الاستعماريّ، وهو إنصاف متقدّم في ظلّ الصمت والتواطؤ الدوليّين. لكنّه ليس الإنصاف المنشود. اليوم، بتطوّر أداة الجناة، لا بدّ من تطوير أدوات العدالة. انتزاع حكم في القضية المرفوعة من قبل جنوب أفريقيا ضدّ إسرائيل بارتكابها جريمة إبادة جماعيّة قد يبدو هو غاية الغاية، وعدالة العدالة. ولكن في تشريح التفاصيل... وفي الوقوف على حقيقة أنّ أكثر من اثني عشر ألف امرأة قتلها آلة الاحتلال في القِطَاعِ منذ عام 2023، يبدو وصف ما حدث بالإبادة الجماعيّة فحسب وصفًا يهضم السردية. من هنا تبرز الحاجة الملحة لا إلى توصيف الأفعال كإبادة جماعيّة فحسب، بل كذلك لتفكيكها بوصفها إبادة جندريّة؛ حيث يجري استهداف المرأة لا كفرد في الجماعة فحسب، بل بصفتها البيولوجيّة والاجتماعيّة التي تضمن بقاء هذه الجماعة.

¹⁵ يمثّل ذلك الممارسات، والسياسات، والجهود المبذولة من قبل الدولة أو الكيانات ابتغاء فرض السيطرة، أو المعاقبة، أو التقليل، أو الإضعاف، أو قمع القدرات الإنجابيّة للجماعات المهمّشة محلّ الاستهداف؛ انظروا:

Chadwick, Rachelle; & Mavuso, Jabulile Mary-Jane Jace. (2021). On reproductive violence: Framing notes. [Agen-da](#), 35 (3).

¹⁶ مجلس حقوق الإنسان- الأمم المتّحدة. (2025، 13 آذار). "أكثر ممّا يمكن أن يتحمّله إنسان": استخدام إسرائيل المنهجيّ للعنف الجنسيّ والإنجابيّ وغيره من أشكال العنف القائم على نوع الجنس منذ الـ 7 من تشرين الأوّل/أكتوبر عام 2023. [مجلس حقوق الإنسان- الأمم المتّحدة](#).

¹⁷ الأمم المتّحدة- الجمعية العامّة. (2024، 1 تشرين الأوّل). تقرير المقرّرة الخاصّة المعنية بحالة حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة منذ عام 1967. [الأمم المتّحدة- الجمعية العامّة](#).

الإبادة الإنجابية... ما وراء النص القانوني (دراسة حالة قطاع غزة)

من بين البنود الخمسة الواردة في المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية، تبرز الفقرة (د) بوصفها الإطار القانوني الأقرب إلى مفهوم العنف الإنجابي؛ إذ تنص صراحة على تجريم "فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة". ويتطابق هذا النص تمامًا مع فلسفة العنف الإنجابي الذي يستهدف بالأساس القدرة أو الخيارات الإنجابية لدى الأفراد، ويقوّض استقلاليتهم الإنجابية بغية تدمير بنية الجماعة المستهدفة جزئيًا أو كليًا.¹⁸

وللعنف الإنجابي صور متعددة، مثل الحمل القسري، والتعقيم القسري، والإجهاض القسري، والفصل القسري بين الذكور والإناث لمنع التزاوج ومن ثمّ الإنجاب في الجماعة، أو فرض القوانين أو السياسات المقيدة للإنجاب، بحيث يُسمح بعدد محدّد من الأطفال، وتقييد الاستقلالية الإنجابية. صور أفعال العنف الإنجابي هذه جميعها من الممكن أن تكون هي ذاتها التدابير التي تعبّر عنها الفقرة (د) إذا ارتكبت في سياق تدمير جماعة.

هذه التدابير تستهدف -في أساس ما تستهدف- القدرة الإنجابية أو الاستقلالية الإنجابية؛ فعند عطيها أو تعطيلها أو التأثير عليها نكون أمام عنف إنجابي في سياق إبادة جماعية، بحيث يمكن القول إنّ العنف الإنجابي هو أحد أشكال الإبادة إذا ارتكبت بقصد تدمير الجماعة. وهذا التحليل يبدو كما لو أنّه يشير إلى إبادة تُرتكب داخل الإبادة الجماعية، إبادة تستهدف القدرة الإنجابية لدى الأفراد، داخل الإبادة الجماعية التي تستهدف الجماعة ككل.

بيد أنّ ذلك كلّه غير كافٍ في إنصاف ضحايا العنف الإنجابي في سياق إبادة الشعوب، فالمادة السابقة الذكر تعالج أشكالا مباشرة من العنف الإنجابي (تدابير تبتغي الحيلولة دون إنجاب الأطفال) تشمل الأفعال التي تنصبّ بشكل مباشر على منع الإنجاب، كما في جريمتي التعقيم القسري والحمل القسري، أو في تمثيلات الفقرة (د) من المادة الثانية من اتفاقية منع الإبادة الجماعية. هذه الأفعال تُعبّر عن محاولة لتهديد الخصوبة والقدرة على التناسل بشكل مباشر، وفي الماضي يمكن القول إنّ الإبادة الجماعية

¹⁸ الأمم المتحدة. [د. ت.]. اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (1948) - المادة 2 (د). [الأمم المتحدة](#).

الإنجابية وقعت بصورة مباشرة في المعسكرات النازية، وفي معسكرات الاغتصاب في البوسنة والهرسك، أو في ما عايشته نساء الإيجور في الصين.¹⁹

بيد أن العنف الإنجابي مظلة واسعة، أوسع من أن تُختزل بالحرمان من الإنجاب، الذي هو في كثير من الأحيان نتيجة بعيدة المدى، وليست من ذاتية الفعل الجرمي. وفي الجرائم الدولية، تجنح الدولة المرتكبة لأفعال تدور حولها شبه ارتكاب جريمة الإبادة إلى اعتماد سياسات العنف الإنجابي غير المباشر، وذلك بحيث ترتبط الأفعال الجرمية - في الغالب الأعم - بالظروف التي تعطل عملية الإنجاب على نحو غير مباشر، مثل ما نجد في تدمير البنية التحتية الصحية؛ فهذا حيز يمكنهم من ارتكاب أقصى درجات انتهاك الجسد مع أقل احتمالات الملاحقة لتحقيق العدالة الدولية. ومن السياسات المركزة للعنف الإنجابي غير المباشر ما ورد في الشهادات المروعة من السودان خلال الحرب المستمرة منذ عام 2023، حيث استُخدمت أجساد النساء من خلال عسكرتها كساحات قتال عبر الاغتصاب والاعتداءات الجنسية المباشرة، والتي يُتوقع أن تترك أثراً على القدرة الإنجابية على المدى البعيد، فإن تحقق ذلك الأثر نكون أمام عنف جنسي مباشر، قاد الضحايا نحو عنف إنجابي غير مباشر، ولن نكون أمام أضرار جانبية بل إزاء سلاح حرب يرقى إلى إبادة إنجابية.²⁰ وبذا تُعتبر الإبادة الإنجابية في السودان غير مباشرة، وذلك أنها لا تستهدف منع التناسل لدى الجماعة بصورة مباشرة، أي إنه لا يحدث استهداف للقدرة الإنجابية عبر العنف الإنجابي، وإنما يحدث ذلك كنتيجة متراكمة للعنف الجنسي المركب، حيث يؤدي الاغتصاب الجماعي المكرر، وحمل القاصرات الناجم عنه، إلى إلحاق أضرار جسيمة ودائمة بالأجهزة والخيارات الإنجابية لدى الضحايا.

وعندما أدركت النسويات أن التوصيف القانوني لأفعال العسكر على أجسادهن لا ينظر إلى مدى جندرة الأفعال الجرمية، ولا يتسع ليشمل أشكال العنف غير المباشرة، مثل فقر الدورة الشهرية، والحرمان من الخدمات الطبية اللازمة، والتعرض للعنف الإنجابي أو الجنسي أو الجسدي الذي يؤدي إلى اعتلالات تحول دون الإنجاب على المدى الطويل، عندما أدركن كل ذلك صُغْنَ مصطلح "الإبادة الجماعية الإنجابية" الذي يتسع بحسب الأدبيات النسوية الفلسطينية ليشمل مجموعة السياسات والممارسات بل

¹⁹ أبو صافية، سفانة. (2025). المسؤولية الجنائية الدولية عن ارتكاب العنف الإنجابي. [رسالة ماجستير، جامعة عمان الأهلية].

²⁰ UNFP. (2024، 18 حزيران). العنف الجنسي والصراع في السودان: حرب على أجساد النساء والفتيات. UNFP.

حتى الخطابات، تلك التي تصدر عن القادة، والتي تحدّد أو تقيّد أو تستهدف أو تقلّل من القدرات الإنجابية والخيارات الإنجابية المستقلة، والوصول إلى رفاه صحيّ على المدى القصير الأجل، وعلى المدى الطويل كذلك، وكلّ ما يستهدف فرص استمرار الحياة والنسل في المجتمعات التي أصبحت عرضة للخطر بسبب العنف العسكريّ المنهجيّ أو الوقوع تحت قوّة الاحتلال أو الحصار أو الاستعمار الاستيطانيّ.²¹ هذا التوصيف القانوني رسخته النسويّات القانونيّات في ظلّ قصور النصوص القانونيّة الجنائيّة الدوليّة، وعجز آليات العدالة الدوليّة عن فهم البعد الجنديّ المرافق لصور الجريمة، وقد تضمّن بيانُ تجمّع النسويّات الفلسطينيّات (2024) إدانةً صريحةً لمُجمل تلك الجرائم التي ارتكبتها الاحتلال ضدّ النساء والفتيات الفلسطينيّات بصورة مُمنهجة، واصفاتٍ إيّاها بالإبادة الإنجابيّة.

هذا جوهر ما يحدث في قطاع غزّة عبر عنف إسرائيل المسلّح ضدّ القطاع، وهو ما يرقى إلى وصف الإبادة الجماعيّة الإنجابيّة، الإبادة التي تبدأ من استهداف للنظام الصحيّ بلغ حدّ الانهيار، حيث أكثر من 690 ألف امرأة وفاتة في سنّ الحيض يعانين من فقر الدورة الشهرية وانعدام المقدرة الماديّة (بسبب الحرب) للحصول على المستلزمات الطبيّة والصحيّة، في ظلّ التقييد على المساعدات في ظروف إغلاق المعابر المفروض.²²

تتبدّى صور العنف الإنجابيّ الشامل غير المباشر كذلك في قطاع غزّة عبر هندسة استعماريّة تسعى إلى تحويل فعل الحياة إلى مخاطرة بالموت، وذلك من خلال التدمير المُمنهج للمنظومة الصحيّة الإنجابيّة واستهداف مستشفيات الولادة الذي يتجاوز كونه ضرراً جانبياً ليصبح فعلاً جنائياً يقطع شريان الحياة عن الجماعة، وما يرافق ذلك من إجبارٍ للنساء على الولادة القسريّة في ظروف غير إنسانيّة تفتقر إلى التعقيم والخصوصيّة، أو إجراء العمليّات القيصريّة دون تخدير، وهو ما يمثّل انتهاكاً جسديّاً ونفسياً يستهدف كسر إرادة البقاء. ويتكامل هذا المشهد مع ما يحمله استخدام المجاعة كسلاح إضافيّ له بعد جنديّ، عبر تجويع الأمّهات الحوامل والمرضعات للتسبّب لهنّ في إجهاضات تلقائيّة أو إنجاب أطفال غير قابلين للحياة، وصولاً إلى اغتيال المستقبل الجينيّ من خلال التدمير المتعمّد لمراكز الإخصاب وبنوك

²¹ Palestinian Feminist Collective. (2024, January 25). The Palestinian Feminist Coalition condemns the reproductive genocide in Gaza. Official website of the Palestinian Feminist Coalition. [Palestinian Feminist Collective](https://palestinianfeministcollective.org/).

²² UNFPA. (2024, January 20). UNFPA calls for scale up of humanitarian aid and improved access to sexual and reproductive health care. [UNFPA](https://www.unfpa.org/).

الأجنّة، وهي أفعال تتضافر جميعها لتشكّل إبادة إنجابيّة متكاملة الأركان تسعى إلى استئصال إمكانية استمرار الجماعة وترميم خسارتها الديمجرافيّة مستقبلاً.²³

ومثل هذه السلوكيّات هي عنف إنجابي بالضرورة، لكنّها بعيدة عن أن تحوّل دون إنجاب أطفال في الجماعة بصورة مباشرة. فقر الدورة الشهرية -على سبيل المثال- خلال فترة العمليّات العسكريّة العدائيّة يمثل هندسة لهدم الرفاه الصّحيّ للنساء والفتيات، وقد يؤثر على الإنجاب وقد يبطئه وقد يؤخّره، لكن ذلك كلّ ليس نتائج حتميّة بالمعنى الذي ترمي إليه الفقرة (د) في المادّة الثانية من اتّفاقيّة منع الإبادة الجماعيّة، وبذلك تفلت من حيّز التجريم الكثير من الأعمال العدائيّة الموجهة ضدّ أرحام النساء. فضلاً عن ذلك، هذه المادّة، وكلّ موادّ اتّفاقيّة منع الإبادة الجماعيّة، تفتقر إلى مراعاة الهيكلية في جندرة الإبادة؛ فمحلّ العنف الإنجابي ليس مجرد الدور الإنجابي، وليس الإنجاب ذاته، وليس استمرار التناسل في الجماعة فحسب. ثمة أفعال كثيرة هي دون النتيجة المؤثّرة على الوظيفة الإنجابيّة، لكنّها من صوّر العنف الإنجابي. فالعنف الإنجابي يتّسع ليشمل الخيارات الإنجابيّة والقدرة الإنجابيّة، بخلاف النصّ القانوني الدوليّ الذي يتناول القدرة على التكاثر ويهمل الخيارات الإنجابيّة. إنّ النصّ القانوني الحاليّ يحمي وظيفة الجماعة البيولوجيّة، لكنّه يترك إرادة المرأة الإنسانيّة وخيارات المرأة الإنجابيّة دون حماية جنائيّة كافية.

فالخيار الإنجابي يعكس رحلة الشركاء في اتّخاذ قرار تكوين النسل، بدءاً من لحظة تشكّل الدوافع، والمواقف، والمعتقدات الوجدانيّة للأمومة والأبوة، وصولاً إلى الممارسة الفعلية للسلوك الإنجابي.²⁴ وبما أنّ هذا الخيار مرتبط بالحرية الفردية، فإنّ الخيارات الإنجابيّة في السياق الفلسطينيّ تظلّ مقيدة ومسلوبة بفعل السلوك الاستعماريّ الإحلاليّ؛ إذ إنّ القدرة على اتّخاذ القرار الإنجابي -أو اللا إنجابي- لدى الفلسطينيّات والفلسطينيّين ليست حرة، بل هي مرتّنة ومحاصرة بسياسات إبادة إنجابيّة ممنهجة تُنفذ ضدّ الجسد والرحم الفلسطينيّين. وكنتيجة حتميّة لأدوات العنف الإنجابي المؤدية إلى استلاب الخيار الإنجابي ابتداءً، فإنّ القدرات الإنجابيّة للشعب الفلسطينيّ انتهت بتقلّص باستمرار عبر استهداف

²³ أبو صافية، سفانة. (2024). حول عسكرة أجساد الفلسطينيّات في حرب الإبادة على غزة. مجلة طبية، 21. ص.ص. 13-25.

²⁴ Miller, Warren. (1994). "Reproductive decisions: how we make them and how they make us". In: Severy, Lawrence J. (Ed.). *Advances in Population: Psychosocial Perspectives, Vol. 2*. Pp. 1- 27.

الخصوبة؛ وهو ما يترجمه الواقع عملياً في رصد وزارة الصحة في قطاع غزة لـ 921 حالة إجهاض خلال شهر واحد فقط.²⁵

وبالعودة إلى تحليل الجمود الذي يعتري المادة الثانية في فقرتها الرابعة من اتفاقية منع الإبادة الجماعية لعام 1948، نشير أنه لم يعد هذا الجمود مجرد فجوة قانونية عابرة، بل أصبح ثغرة تمنح الجناة حصانة ضدّ المحاسبة على أفعال العنف الإنجابي الهيكلي، وإن بدت آليات العدالة الجنائية الدولية بعيدة عن الشعوب الواقعة ضحية جريمة الإبادة عامّة، وعن الشعب الفلسطيني على وجه الخصوص. إنّ اقتصار التجريم على الأفعال المادية المباشرة (كالتعقيم القسري والحمل القسري- على سبيل المثال) يتجاهل حقيقة أنّ هندسة البيئة القاتلة للصحة الجنسية والإنجابية والجوع الممنهج وتدمير البنية التحتية الصحية هي أدوات إبادة جندرية أكثر فتكاً واستدامة في سياق الاستعمار الاستيطاني. وبناءً على هذا، ليس لنا إلاّ التأصيل الأكاديمي من أجل تبني تفسير غرضي وشامل لنظام روما الأساسي واتفاقية منع الإبادة، بحيث يجري إدراج التدمير المتعمد للمقومات الإنجابية وعسكرة الرفاه الصحي كأركان مادية مستقلة لجريمة الإبادة الجماعية. إنّ العدالة المنشودة تقتضي الانتقال من حماية القدرة البيولوجية المجردة للجماعة إلى حماية الاستقلالية والكرامة الإنجابية للمرأة الفلسطينية كشرط وجودي لمنع اندثار الجماعة، إذ لا يمكن وقف الإبادة الجماعية دون تفكيك الإبادة الجندرية التي تسبقها وتمهد لها في فكر وفعل المستعمر.

الإبادة الصامتة (الهندسة الديمجرافية في الضفة الغربية)

ترتكب إسرائيل صور الإبادة بإجرام صاحب في قطاع غزة، وفي الوقت نفسه ترتكب إبادة أخرى في الشق الآخر من البلاد بهدوء وبطء، هناك حيث مناطق الضفة الغربية تشهد إبادة صامتة مستمرة وبطيئة.

منذ السابع من أكتوبر 2023 حتى الربع الأول من عام 2026، قتلت إسرائيل 1,125 شهيداً في الضفة الغربية.²⁶ لا إحصاءات تفصيلية بخصوص هذا العدد من الشهداء، إلاّ بخصوص أنّ 210 من إجماليّ الشهداء هم من الأطفال. خلافاً لشهداء وشهيدات القطاع، حيث يُفرد الجهاز المركزي للإحصاء

²⁵ أبو قمر، محمّد. (2026، 19 حزيران). 921 حالة خلال شهر.. الإجهاض وتشوّه الأجنة وجه آخر لحرب الإبادة على غزة. [الجريدة نت](#).

²⁶ الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. [د.ت]. عدوان الاحتلال الإسرائيلي على فلسطين منذ 2023/10/07. [الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني](#).

الفلسطيني بياناتٍ تفصيليةً، مستندةً إلى وزارة الصحة، تُظهر عدد الشهداء من الأطفال والنساء والمسنين والطواقم الطبيّة والصحفيّة والتعليميّة والدفاع المدنيّ وموظّفي الأوروا. إنّ غياب البيانات التفصيليّة الجندريّة بشأن شهداء الضفّة الغربيّة هو في حدّ ذاته جزء من "تغيب الجريمة" ومنع ملاحقتها جنائيًا عبر طمس هويّة الضحايا وخصوصيّة استهدافهم.

والتفصيل مهمّ لتحليل حيثيات الاستهداف، وتسمية الجريمة باسمها، من منطلق قانونيّ سليم، فضلاً عن مقاومة التماهي مع الكارثة، وذلك أنّ صخب الإبادة في القطّاع عمّق الإبادة الصامتة في الضفّة الغربيّة، فتجاوز عدد الشهداء الألف. ذاك رقم بسيط لا يتناول الأمر بالإحصاء التفصيليّ، في ظلّ الاعتياد على سفك الدم الفلسطينيّ والمقدّر بآلاف الشهداء في القطّاع- وقد تخطّى العدد السبعين ألفاً، من بينهم 12,400 من النساء.

خلاصة الأمر أنّه بالرغم من غياب تقارير إحصائيّة تفصيليّة لعدد النساء، ومن ثمّ غياب تقارير استقصائيّة تتبّع ظروف الاستهداف، المؤكّد أنّ كلّ الدلائل تشير إلى وقوع حالات عنف إنجابي غير مباشر عليهنّ. وعلى الرغم من ندرة الإحصائيّات الدقيقة في ظلّ التصعيد العسكريّ المستمرّ منذ تشرين الأوّل 2023، تؤكّد تقارير صندوق الأمم المتّحدة للسكّان (UNFPA) الصادرة عام 2024 أنّ تقييد الحركة في الضفّة الغربيّة وضّع في دائرة الخطر حياة أكثر من 50,000 امرأة حامل، نتيجة تعدّر الوصول الآمن إلى مراكز الولادة. والحال امتدّ حتّى آذار 2026 حيث تضرب إيران عمق إسرائيل، فتجتاز امرأة فلسطينيّة في مخاضها الحاجز الإسرائيليّ العسكريّ سيراً على الأقدام في سلفيت، بعد أن أجبرها الجنود على ذلك، للوصول إلى مستشفى التوليد.²⁷ تلك ليست الحالة الأولى ولن تكون الأخيرة؛ فالمخاض (بل الولادة كذلك) على الحاجز بات شائعاً متكرّراً في عسكرة المخاض الذي تمارسه إسرائيل على الفلسطينيّات الحوامل.

حتّى السابع من أكتوبر 2023، كان الاحتلال الإسرائيليّ يقيم أكثر من 550 حاجزاً عسكريّاً في عموم الضفّة الغربيّة، بطريقة تُقطّع أوصال البلاد، بل تفصل المدن عن ريفها، وبعد ذلك التاريخ زاد الاحتلال عدد الحواجز العسكريّة إلى ثلاثة أضعافٍ ما كانت عليه سابقاً على الأقلّ،²⁸ وذاك واقع أنتج من كلّ

²⁷ OCHA. (2026, 6 آذار). تقرير الحالة الإنسانية | 6 آذار/مارس 2026. [OCHA](https://www.ocha.org/).

²⁸ أبو سيف، فؤاد. (2024, 15 نيسان). دموع على الحواجز. [مؤسسة الدراسات الفلسطينية](https://www.msr.org/).

مساحة جغرافية جيتو قائماً بحد ذاته. هي جيتوات صغيرة، وليست مجرد كانتونات؛ فلا سيادة ولا حكم ذاتي في الضفة الغربية، بل ثمة سجن مفتوح من جهة واحدة، جهة السماء. بطبيعة الحال، تضاعفت تقاطعات العنف على النساء والفتيات.

وفي صدد رصد الأثر المباشر لسياسات الإبادة الإنجابية غير المباشرة على الحق في الوجود في الضفة الغربية، تؤكد البيانات الصادرة عن وزارة الصحة الفلسطينية والحركة العالمية للدفاع عن الأطفال حصول تحول بنيوي في جغرافية الولادة، منذ ما يربو على عشرين عاماً في معظم مناطق الضفة الغربية؛ إذ لقد تسببت منظومة الحواجز والإعاقات العسكرية في نقل عملية المخاض من الحيز الطبي الآمن إلى الطرقات الوعرة، مسجلةً بذلك ولادة 68 امرأة فلسطينية على الحواجز العسكرية خلال الفترة الممتدة بين عام 2002 وعام 2005، مما أدى آنذاك إلى وفاة 35 جنيناً و 5 أمهات نتيجة غياب الرعاية الطبية.²⁹ وتؤكد الدراسات أن نسبة المواليد على الطرقات بلغت 4.8% من إجمالي المواليد في مدن الضفة الغربية،³⁰ مع بروز محافظة نابلس كنموذج صارخ لهذا النمط من الإبادة بتسجيلها المعدلات الأعلى للولادات القسرية نتيجة الكثافة الاستثنائية التي تتسم بها الثكنات العسكرية المحيطة بها، وهو ما يثبت فرضية البحث بشأن استخدام الاحتلال للمكان كأداة لممارسة عنف إنجابي غير مباشر يهدف إلى التحكم بعمليات البيولوجية للجماعة الفلسطينية وإجهاض شروط بقائها واستمرارها من خلال الحؤول دون الوصول الآمن للحياة.

لا تتوقف صور الإبادة الإنجابية غير المباشرة والصامتة في الضفة الغربية عند هذا الحد، بل تمتد إلى ملقات لا تُفكك في المعتاد من زاوية العنف الإنجابي البنيوي. فعلى سبيل المثال، تنظر معظم الأدبيات إلى قانون منع لم الشمل باعتباره انتهاكاً لخيارات الحياة الزوجية والعائلية، بما يشمل عوائق اختيار مكان السكن، وصعوبة التنقل، والخوف وانعدام الأمان.³¹ يُنظر إلى هذا القانون باعتباره محض سياسات بيروقراطية تهدد بنية الأسرة الفلسطينية ومن ثمّ التكوين الديمجرافي في ما بين النهر والبحر. وفي ذلك

²⁹ العيسى، فردوس عبد ربه. (2023). التحكم الحيوي في أجساد زوجات المعتقلين السياسيين الفلسطينيين وأمومتهم. [عمران](#)، 46. ص.ص. 149-175.

³⁰ دغلس، عاطف. (2009، 22 تشرين الأول). "أولاد الحواجز" صورة لتعنّت الاحتلال. [الجزيرة نت](#).

³¹ غيث، لينا محمد. (2023). تأثير إجراءات لم الشمل على النساء الفلسطينيات المتزوجات من حملة هوية القدس في منطقة كفر عقب. [رسالة ماجستير، جامعة بيرزيت].

عدم التفات إلى تقاطع هذا القانون مع الخيارات الإنجابية لآلاف العائلات الفلسطينية، إذ يُحوّل هذا القانون قرارَ الإنجاب نفسه إلى مخاطرة قانونية ومعيشية مرعبة. إنّ مسألة العنف الإنجابي لا تنطوي على استهداف القدرة الإنجابية فحسب، بل تنطوي كذلك على التحكم في الخيار الإنجابي؛ ففي حالة انعدام لمّ الشمل يواجه الزوجان معضلاتٍ تعسّفية حقيقية عند التفكير في الإنجاب، من بينها الرفض الإسرائيلي لتسجيل المواليد الجدد في السجلّ السكانيّ، وحرمانُ الشريك/ة غير الملموم/ة شمله/ا من التأمين الصحيّ والمتابعة الطبيّة الآمنة للحمل والولادة، فضلاً عن الملاحقة الدائمة بخطر الترحيل وتشيت الأطفال. آلاف العائلات قد تمتنع عن الإنجاب، أو قد تُقلّص تخطيطها المرتبط بعدد الولادات. وكلّ قرار إنجابي مدفوع بقوة قانون تفرضه سلطة احتلال هو تجلٍ لمعنى العنف الإنجابي، كلّ قرار كهذا يكون مؤداه إحداث إبادة إنجابية ذات طابع بطيء وصامت، لكن بأثر ديمجرافيّ طويل المدى؛ فالمحو الاستعماريّ يحدث بغير الدبابة.

إنّ التأكيد على "الإبادة الإنجابية" في قطاع غزة والضفة الغربية لا يعني بأيّ حال من الأحوال حصر دور النساء في كونهنّ أوعية إنجابية أو أدوات لضمان الاستمرارية العددية اللازمة لتحرير الأرض. فالرحم ليست دوراً جندريّاً مفروضاً، والجسد الفلسطينيّ ليس مصنعاً لإنتاج المقاومين كما يحاول الخطاب الصهيونيّ تصويره لتبرير قتله. إنّ نضال المرأة الفلسطينية اليوم هو في جوهره استعادة للمكّيتها على جسدها؛ فقراؤها بشأن الإنجاب أو عدمه، وقدرتها على الوصول إلى ولادة آمنة وكرامة صحيّة، هما من الحقوق الفردية الأصيلة التي تُنتهك اليوم تحت مسمّى "عسكرة المخاض" و"هندسة البيئة القاتلة".

ختاماً، إنّ العدالة التي نسعى إليها عبر أدوات القانون الجنائيّ الدوليّ، يجب أن تتجاوز حماية الكتلة البشرية للجماعة، لترتقي إلى حماية الإرادة الحرة لدى المرأة. فالعدالة الحقيقية تبدأ من تفكيك النظرة التي ترى في المرأة وسيلة لغاية أسمى تتمثّل في الدور الإنجابي، سواء أكانت هذه النظرة قادمة من أدوات المحو لدى المستعمر، أم من تنميط الدور في المواجهة. إنّ الردّ الأمثل على هذه الإبادة الشاملة هو في التمسك بحق المرأة الفلسطينية في الوجود كذاتٍ حرة، تمتلك وحدها قرارها وجسدها ومستقبلها، بعيداً عن قيود الوظيفة البيولوجية وعنصرية الحسابات الديمجرافية.

الباب الثالث

مقالة رأي

أجساد النساء مرآة للحرب: بين المحو والمقاومة

مريم محمّد الخطيب

مريم محمّد الخطيب- طالبة طب
أسنان، وشاعرة وكاتبة مقالات باللغتين
العربية والإنجليزية، تهتم بقضايا المرأة
والإنسان والطفل، وتسعى من خلال
كتاباتهما إلى تسليط الضوء على قضايا
العدالة والكرامة الإنسانية.

في قطاع غزة، حيث تحوّلت الأرض إلى رماد والسماء إلى مرآة متكرّرة للقصف، يتبدّى الجسد الأنثويّ كأخر أرشيف حيّ للحياة، وكشاهد متجذّر في الحاضر على عنف لا يكتفي بالقتل المباشر، بل يعيد تشكيل شروط البقاء اليومية. لم يعدّ الجسد مجرد كيان بيولوجي، بل غداً خريطة ممتدّة للعنف الاستعماريّ؛ مسرحاً تتقاطع فيه سياسات الاحتلال مع هشاشة البنى المجتمعيّة وصمت العالم. هنا، يصبح الجسد الأنثويّ ميداناً معلّناً وغير معلن في الحرب، تُختبر فيه سياسات المحو، وتُصاغ فيه أشكال المقاومة الأكثر بدائيّة وحميميّة.

* يُنشر هذا المقال، كونه مقال رأي، بصيغته الأصلية وبأسلوبه الحر، وقد أُبقيت الاقتباسات الواردة فيه منسوبةً إلى أصحابها في المتن، دون إحالات أو هوامش توثيقية، حفاظاً على طابعه ككتابة حجاجيّة لا ككتابة بحثيّة.

منذ تشرين الأول 2023 حتى اليوم، تشير تقارير الأمم المتحدة إلى أن أكثر من 60 ألف امرأة حامل عشن تحت القصف المستمر، في وقت جرى فيه تدمير أو تعطيل أكثر من 70% من المستشفيات. هذا التدمير لم يكن مجرد أثر جانبي للعمليات العسكرية، بل كان أداة مُمنهجة تُحوّل الولادة نفسها إلى معركة بقاء. آلاف النساء وجدن أنفسهن مضطّرات إلى إنجاب أطفالهن في ظروف غير إنسانية: على الطرقات، أو في الخيام، أو داخل مدارس مكتظة تحوّلت إلى ملاجئ جماعية. تقول أم أحمد (وهي نازحة من بيت لاهيا)، في شهادة مسجلة لـ "أطباء بلا حدود": "وضعتُ طفلي على بلاط المدرسة الباردة، بلا ماء ولا بطانية. قصّصتُ الحبل السريّ بقطعة معدنية صدئة. شعرت أن ابني بدأ حياته في مقبرة لا في بيت". هذه التجربة - وإن بدت فردية - ليست إلا مثالا متكررا لعشرات آلاف النساء اللواتي تحوّل إنجابهن لأطفالهن إلى فعل يُكتب بالدمع والدم معًا.

بيد أن الحرب لا تستهدف الأرحام فقط، بل تتسلّل إلى تفاصيل أكثر صمتًا وخصوصية. في الخيام المكتظة، حيث تشارك مئات النساء دورة مياه واحدة، يتحوّل الحيض إلى جرح مضاعف. النساء محرومات من القُوط الصحيّة، فيلجأن إلى استخدام قطع قماش ممزّقة أو ورق جرائد، وهو ما يعرضهنّ لالتهابات وأمراض نسائية خطيرة. تشير تقارير منظمات الإغاثة إلى أن أكثر من 80% من النساء النازحات لا يحصلن على مستلزمات نظافة أساسية. تقول سارة (23 عامًا - من دير البلح): "أخفيت دم الحيض بقطع من الخيمة الممزّقة. كنت أبكي خوفًا من أن يلاحظ أحد. شعرت أنني أعاقب مرتين: مرة من الحرب، ومرة من جسدي". في مجتمع يُحاصر فيه الكلام عن الحيض بالصمت والوصمة، يتحوّل مجرد الحديث عنه وسط الحرب إلى فعل مقاومة، وإعلان أن الجسد الأنثوي يستحقّ الاعتراف والحماية لا الخزي.

ومع انهيار الاقتصاد وتفكك الأسر، يبرز الزواج كآلية نجاة قسريّة، لا بوصفه اختيارًا حرًا، بل كعملة لتدبير البقاء. في بعض المخيمات، أصبح المهر كيس طحين أو بضع علب طعام، وتزوّجت فتيات في سن السادسة عشرة هربًا من الجوع لا بحثًا عن حياة. إحدى الأمّهات روت لإحدى المنظمات الحقوقية قائلة: "زوّجت ابنتي وهي تبكي. قالت لي إنها تريد أن تكمل دراستها، لكننا لم نملك حتى الخبز. شعرت أنني أدفعها إلى حياة لم تخترها". في هذه اللحظة، يتحوّل الجسد الأنثوي إلى موقع مقايضة قسري، حيث تفرض الحرب شروطها على الحبّ والعلاقات الإنسانية، وتحاصر النساء بين الجوع والزواج القسري.

لكن الاحتلال لا يكتفي بتفكيك الحياة الأسريّة، بل يلاحق حضور النساء في المجال العامّ. الصحفيات والطبيبات والطالبات أصبحن أهدافًا مباشرة للقصف والاعتقال. وثّقت نقابة الصحفيين استشهاد أكثر من 40 صحفية منذ بدء الحرب، كثيرات من بينهن قُتلن مع أسرهن داخل البيوت، فيما وُصفت

استهدافات أخرى بأنّها ممنهجة لإسكات الصوت النسائيّ. الطبيبات والممرضات لم يكنّ أقلّ عرضة لمثل ذلك؛ فالمستشفيات التي تحوّلت إلى ساحات قتل جماعيّ شهدت استهدافاً متكرّراً للكوادر النسائية. الطبيبة نجلاء البطش، اختصاصيّة النساء والولادة، استُشهدت تحت أنقاض منزلها بعدما قضت أسابيع تعمل في مستشفى مكتظّ بلا كهرباء ولا أدوية، تساعد النساء على الولادة بيدَيْن عاريتين تقريباً. إحدى زميلاتهما وصفتها قائلة: "كانت تقول لنا دائماً: لن أترك امرأة تلد وحدها، حتّى لو ولدت أنا الموت". هذه الشهادات تفضح أنّ الحرب تستهدف النساء لا كأجساد إنجابيّة فحسب، بل كذلك كفاعلات في المجتمع، كأصوات مهنيّة وصحفيّة وأكاديميّة تهدّد الاحتلال بكشف الحقيقة.

في الخيام التي نُصبت على عَجَلٍ في رفح أو خان يونس، يُستهدف الوجود النسائيّ استهدافاً أكثر قسوة. النساء يتعرّضن لتحرّشات، لغياب الأمان، ولانعدام الخصوصية في أماكن الإيواء. أمّ محمد (45 عاماً) من مدينة غزّة روت لمنظّمة إغاثة: "ننام فوق بعضنا البعض. الرجال والنساء والأطفال في غرفة واحدة. حتّى سَتر الجسد أصبح رفاهية مفقودة. نحن نعيش بلا أبواب ولا جدران". هذه الظروف لا تعكس مجرّد إهمال، بل تعكس كذلك استمراراً لعقيدة استعماريّة ترى في تدمير النسيج الاجتماعيّ جزءاً من الحرب الشاملة.

وتتجلّى سياسة الاحتلال في دفع الإنسان الغزّيّ إلى المساومة على حياته اليوميّة: على حقّه في الولادة الآمنة، وعلى نظافته الشخصية، وعلى حرّيّته في الحبّ وتلقّي التعليم، بل حتّى على سَتر جسده. إنّ تحويل الضرورات البيولوجيّة إلى موضوع مساومة سياسيّة واقتصاديّة هو في حدّ ذاته شكل من أشكال العنف الاستعماريّ. الجسد الأنثويّ، في هذا السياق، لا يُترك ليعيش أو يموت على نحوٍ طبيعيّ، بل يُدار ويُراقب ويُحصّر كوثيقة سياسيّة.

كلّ هذا يجعل من الجسد الأنثويّ أرشيفاً مركّباً: فهو في آن واحد موقع للمحو وموقع للمقاومة. يُمحي بالصمت والإقصاء والوصمة، ويقاوم عبّر الإنجاب والاستمرار في الحياة رغم شروط الموت، عبّر صوته حين يصرّ على السرد، وعبّر ذاكرته التي تفضح أنّ ما يحدث ليس "أضراراً جانبية"، بل هو سياسة مُمنهجة. النساء في قطاع غزّة، بأرحامهنّ المثقّلة، بأجسادهنّ المنهكة، بدمائهنّ المخفأة، يصنعن أرشيفاً لا يكتبه التاريخ الرسميّ، لكنّه يتسرّب في الشهادات والهمسات والدموع.

إنّ استعادة هذه الأصوات ليست مجرّد واجب أخلاقيّ، بل فعل سياسيّ. إدماج شهادات النساء وتجاربهنّ يعني فضح بنية العنف الاستعماريّ الكاملة، وكشف أنّ الحرب ليست مجرّد تدمير للأبنية والجغرافيا، بل هي إعادة صياغة قسريّة لعلاقة الإنسان بجسده. النساء في قطاع غزّة لا يمثّلن "الهامش الإنسانيّ"

للحرب، بل جوهرها المكشوف: أنّ الاحتلال يستهدف كلّ أشكال الوجود، من رحم يلد، إلى دم حيض خفيّ، إلى صحفية تحمل كاميرا، إلى طبيبة تحمل مشرطاً، إلى طالبة تحمل كتاباً.

وهنا، ينهض الجسد الأنثويّ كوثيقة وجود في مواجهة المحو. ليس مجرد ضحيّة صامتة، بل هو نصّ مفتوح يقاوم بالنزيف والصوت والذاكرة. ففي كلّ لحظة يُعلن هذا الجسد أنّه لا يزال، رغم كلّ ما يُفرض عليه من قهر وتجويع ووصم، يصرّ على أن يكون حيّاً، شاهداً، ومقاوماً، حتّى حين يتحوّل العالم بأسره إلى مقبرة.

يقوم هذا الكتاب على مقارنة نسوية فلسطينية مناهضة للاستعمار، وهي بذلك مقارنة تُواجه وتفضح آلة القتل الاستعماري، في الوقت نفسه الذي تؤكد فيه على المقاومة المتضمنة في أصوات النساء الفلسطينيات التي يقوم عليها هذا الكتاب. تبحث هذه المقاربة النسوية عن الحياة في كلمات النساء؛ إذ ليس لدينا امرأة نموذجية، ولا صوت أرقم أنثوي معياري نسعى إلى تثبيته في صورة منزوعة الحياة ومرسومة مسبقاً. تأخذ المقالات التي يتضمنها الملف أشكالاً متعددة؛ فمنها ما هي مقالة تحليلية، ومنها ما هي مقالات تستند إلى دراسات أكاديمية، ومنها ما هي مقالة رأي أو تأمل. وتحمل المقالات في هذا الملف أصواتاً متعددة، وقصصاً مختلفة: عن النساء الفلسطينيات في مواجهة الإبادة؛ عن الكتابة؛ عن الأمومة؛ عن النزوح والتهجير؛ عن المنفى والحنين والغربة؛ عن خذلان "المواثيق الإنسانية"؛ عن تواطؤات النسوية وإمكانات انتصارها. تظهر النساء الفلسطينيات في النصوص المتضمنة في هذا الملف بمواقع مختلفة، وبمواجهات مختلفة لمشروع المحو والاقتلاع الصهيوني. هذا التعدد وهذا الاختلاف يؤكدان على مقارنة نسوية ترى في الاختلاف والتعدد أساساً لتضامن نسوي يتجاوز الأسس المعرفية والسياسية التي تقضي بالمماثلة والتوحيد، بينما تؤكد على فكرة الشعور معاً والوقوف معاً -وهي فكرة يحاول أن يكون هذا الملف بمقالاته المختلفة في أصواتها لكن المشتركة في مقاربتها النسوية أحد تجسيدات الممكنة.

