الصراع على الزمن وقوة "المؤقت": اليهود والفلسطينيون في متاهة التاريخ

أمل جمال
جامعة تل أبيب

في قصته رجال في الشمس،[1] يعرض غسان كنفاني مرحلة تاريخية في الواقع الفلسطيني الصعب بعد النكبة، ويؤكّد العجز التراجيدي للفلسطينيين في ضوء الطريق المسدود التي دخلوها. كثيرة هي التفسيرات التي أعطيت للقصة في الأدبيات المهنية وبالتحديد، لنهايتها المأساوية ـ موت الفلسطينيين الثلاثة، الذين يمثلون ثلاثة أجيال اجتماعية يسعون إلى الوصول عبر طرق ضالة إلى إحدى أمارات النفط الخليجية للعمل هناك والتخلص من الضائقة التي أصابت غالبية الفلسطينيين بعد النكبة. رجال في الشمس كانت ولا تزال من الأركان الأساسية لبناء الهوية الفلسطينية ما بعد نكبة العام 1948 ونكسة العام 1967.

إلا أن الأدبيات البحثية المتشعّبة حول القصة لا تكرّس ما يكفي من اهتمام لإسهامها في تعريف خصائص الزمن الفلسطيني وسعيها إلى إحداث تغيير كوسمولوجي. ليس في الواقع الاجتماعي الفلسطيني فحسب، بل في منظومة العلاقات بين الفلسطينيين والتاريخ، أيضا. فالكتاب يعكس وعيا مؤقتيًّا عميقا يرفض التسليم بالواقع ويسعى إلى المناورة بالزمن واختراق إطاره المسدود الناتج عن نكبة العام 1948. بطل القصة، "أبو خيزران"، الذي يمثل الشعب الفلسطيني برمته، فقد بعد النكبة خصوبته، الرمز الأساس لذكورته وإنسانيته. فالشكل الذي يقود فيه الأبطال الآخرين إلى موتهم يرمز إلى عدم قدرته على الفعل في الواقع كذات تاريخية "طبيعية". عجزه التاريخي يُفضي به وبالمسافرين معه إلى طريق مسدودة وإلى مستقبل يحفّ به الموت. من هنا فإنه يُمكن أن نرى في قصة كنفاني إشارة أولى لوعي الفلسطينيين للثمن الذي يسجله إخراجهم من إطار الزمن الحديث المفتوح ورميهم في إطار زمني يعدم الأفق المستقبلي، معلّق لصالح إطار زمني بديل يحرمهم من بيتهم وأرضهم ومن التحكم بزمنهم.

رجال في الشمس ـ ليس أنه يرمز فقط إلى إقصاء الفلسطينيين عن إطار الزمن المفتوح المتطور وتركه تحت رحمة الموت؛ بل هو دعوة مدوّية لاستعادة السيطرة على الزمن وتحويل هذه السيطرة إلى محرّك للبناء الذاتي المتجدد للهوية الفلسطينية كشرط تمهيدي لعودتهم إلى الوطن الذي طُردوا منه. ومن هنا فإن القصة تؤشر على الابتعاد عن فلسطين والخروج إلى دول النفط على أنهما إدارة ظهر للنضال الحقيقي، وهو: السعي ضد الإقصاء من التاريخ والسعي للعودة إليه وإلى الوطن المفقود.

كان كنفاني من المبشرين بنظرية "الحياة المستباحة" (الحياة التي تكون عُرضة للانتهاك من قوة خارجية)، كما تتجسّد في هشاشة الحياة الفلسطينية وكونها ريشة في مهبّ الريح. فقصته هذه تعرض صورة وضع رمزية للواقع الفلسطيني الذي يتمّ تشخيصه على أنه موت سريري وثقافي، طالما أنه يخضع لشروط الوجود الذاتية في الوضع الذي نشأ بعد العام 1948، وتشير إلى الواقع المحصيّ للشعب الفلسطيني طالما أنه لم يُفلح في اختراق حدود الوقت، وأن يفتح نافذة لمستقبل جديد ممكن فقط من خلال تغيير شروط الواقع.

يخرج كنفاني ضد الحاضر، ويسعى إلى الربط من جديد بين الماضي والمستقبل الفلسطينيين. فهو يعارض حالة رَوْتَنة وعي الزمن في الفكر الفلسطيني بعد النكبة، ويسعى إلى بناء وعي جديد للزمن يجسّر بين الماضي والمستقبل من خلال التنكّر للآنية. وهكذا شيّد كنفاني أساسا هاما لمفكرين فلسطينيين ساروا في أعقابه وطوروا مفاهيمه وصولا إلى عبور حدود الزمن التاريخي المهيمن وفتح آفاق زمنية جارية توفر مصدر قوة وتحرير من التبعية للمصطلحات الأساسية للصهيونية العملية.

يُحيّل إذن، أن قصة كنفاني هي نقطة انطلاق ممتازة لنقاش معمّق في تطور وعي الزمن الفلسطيني كنظرية مضادة لإطار الزمن الصهيوني الذي يُفرغ الفلسطينيين من زمنهم، ويسعى إلى رميهم خارج التاريخ أو تأخير تطورهم الزمني بهدف تطوير ذاته. ولتوضيح هذا المحور، سنتوقف بدايةً على أهمية الوعي المؤقت لبناء الوعي القومي. سنوضح، كذلك، الفروق بين أنواع مختلفة من وعي الزمن، كأطر مفاهيمية تبرر هذا الواقع السياسي أو ذاك. وعي الزمن هو العامل الأساس في الوعي القومي، ومن هنا ـ فإنه أحد المستويات الأساسية للصراعات القومية. فالصراع بين الصهيونية والقومية الفلسطينية هو، أيضا، صراع زمني يتجسّد في محاولات فرض إطار زمني بدل إطار آخر على الحيّز الجغرافي والإنساني في حدود ما يراه الطرفان على إنه وطنهم التاريخي.

ونبدأ بمراجعة الموقع الأساس الذي يحتله الزمن في التجربة الإنسانية، ونقترح فهمين مختلفين لمصطلح الزمن واستثمارهما في دفع هذا الوعي أو ذاك لتبرير هذا الواقع أو ذاك. التوجّه الأول يرى في السيطرة على الزمن تعبيرا أساسيا للسلوك الإنساني، والسعي إلى التواجد ضمن الزمن، خلافا للشعور بتعليقه أو إفراغه، أحد أبعاد الوجود الإنساني. يجزم مارتن هايدجر على أن الوجود المؤقت في تجربته، يُشكّل السعي الدائم إلى استحضار الأنا في الزمن أحد أشكال التعبير عن الوجود الإنساني.[2] كثير من السوسيولجيين يترجمون ذلك إلى السعي لمأسسة الزمن وتحويله إلى مؤسسة اجتماعية.

التوجّه الآخر ينبع من رؤية صراعية للوجود الإنساني ويتمحور على صراعات تخوضها مجموعات اجتماعية مختلفة على إطار الزمن المهيمن. وبموجبها، فإن فهم التاريخ ووحدات الزمن والموقع في الزمن والسيطرة عليه، هي محصّلة صراع ـ قومي بالأساس ـ متواصل بين مجموعات اجتماعية مختلفة.[3] سنستعمل مصطلحات هايدجر عن إفراغ الزمن وتعليقه للإشارة إلى الصراع حول الزمن المناسب لتطوّر تاريخي أو مكان جغرافي محدّدين.

ومن هنا ننتقل إلى فهم الزمن الصهيوني ـ الإسرائيلي وسعيه إلى البناء الذاتي في الزمن، أو بلغة باحثي الصهيونية إلى "العودة للتاريخ"، بعد إفراغ الزمن الفلسطيني وتعليقه والسيطرة عليه. فالصهيونية التي رأت في نفسها حركة قومية حديثة ذات وعي ثقافي حديث للزمن، ألغت الزمن الفلسطيني على أنه خال من المضمون، ومن هنا اعتقادها أنه بالإمكان تعليقه أو استبداله بزمن يهودي.[4]

1 غسان كنفاني، "رجال في الشمس". رجال في الشمس (القدس 1980): 15-86.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1963).

3 كذلك، من المعروف أهمية السعي للعودة إلى واقع حياة يومي كإشارة لأن يكون الإنسان ذا معنى ولتستطيع مجموعات اجتماعية حفر موقع لأنفسها في الزمن، في توبوغرافيا الزمن في بيئتها. أنظروا: Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York 1967).

4 للتوسّع في هذا الموضوع ومواضيع أخرى يبحثها مقالنا هذا أنظروا مقالي "תלאות הזמן המוגדע" في: יהודה שנהב ויוסי יונה (محرران)، **גזענות בישראל** (القدس 2008): 348-380.

نناقش في الفصل الثالث "المؤقت" الفلسطيني إثر النكبة وبالشكل الذي تغيّر فيه فهم الزمن الفلسطيني عبر السنوات. سنقف في هذا السياق على ثلاث مفاهيم أساسية للزمن تطورت في الوعي الفلسطيني وميزت النضال الفلسطيني وسعي الفلسطينيين إلى العودة للتاريخ: "المؤقتية المؤقتة" و"المؤقتية المتواصلة" و"المؤقتية الطبيعية". ترى هذه الأطر الزمنية الثلاثة في النكبة حدثا مصمما ونقطة قياس أساسية في بناء الهوية الفلسطينية. النكبة كحدث في الزمن تُتيح إنتاج زمن فلسطيني عابر للمكان يطغى على المحلويّة في التجربة الفلسطينية التي أعقبتها. فتشتت المجتمع الفلسطيني في كل اتجاه أفضى إلى سيرورة بناء إطار زمني يقوم على تجربة الصدمة الناجمة عن النكبة وتُتيح جسورا إدراكية بين كل التجمعات الفلسطينية. وقد تطورت هذه السيرورة على مراحل: من تذويت حدث الاقتلاع والتغلّب على الصراع الداخلي الذي نجم عنه، مرورا بفهم الزمن المسدود الذي ولّده اليأس والمنفى المستمران وانتهاء بالسعي لتطوير فهم لزمن قومي والعودة إلى التاريخ بواسطة الصراع على الوعي التاريخي، وتقويض الشرعية والدعم الواسع اللذين تتمتع بهما الرواية اليهودية في البلاد والعالم. وفي النهاية سنمثّل على أن تعليق المؤقت الفلسطيني أفضى إلى تطوير فهم للزمن المؤقت يُشكّل مصدر قوة يتيح تجاوز حدود الزمن الحديث إلى أطر زمنية مفتوحة توفّر نوعا جديدا من خطاب المصالحة والتصالح. ونقف في التلخيص، عند العلاقة بين قصة كنفاني وبين تطور "المؤقت" كـ"طبيعي" وكإمكانية زمنية تصالحية تتيح لليهود والفلسطينيين تجاوز حدود الإلغاء المتبادل.

الإطار المعرفي

أهمية الزمن في المجتمع الإنساني تأتي، بالأساس، من وعي الإنسان إلى نهايته. وقد جعل هذا الوعي تنظيم الوقت واستثماره للمناورة مركّبا هاما في أنماط السلوك الإنساني. فالناس يتطلعون إلى ملء وقتهم بالمضامين كجزء من محاولتهم السيطرة عليه، واستثماره حتى النهاية، وإطالته والقفز فوق خاتمته. وقد مرت مسألة السيطرة على الوقت أطوارا عدة على مرّ التاريخ. فالعصر الحديث، على اعتباره الإنسان مخلوقا متنورا وحرا، أنشأ منظومات لتنظيم الوقت الشخصي والجمعي بهدف كسب الحد الأقصى من الوجود المؤقت للإنسان. وبالمقابل، حسّن منظومات إجراءاته التي تسلب الإنسان سيطرته على الوقت.[5] يشير أفيتار زروبابل إلى أنه حتى يكون الوقت مشتركا كواقع اجتماعي داخل الذات عليه أن يمرّ عملية مَعيَرة. ووفق ادعائه، فإن أحد الخطوات الاجتماعية الأساسية التي تتجسّد في تنظيم الوقت بشكل يُتيح للإنسان أن يتعامل مع نفسه بشكل داخل ـ ذاتي. ويشير زروبابل، كذلك إلى أن تنظيم الوقت هو عامل أساسي في بناء الهوية الجمعية المميزة ويمثّل على ذلك بواسطة الروزنامات السنوية ذات الإشارات المختلفة التي تعتمدها مجموعات اجتماعية/قومية مختلفة.[6]

من هنا فإن الزمن لا يتوزع من تلقائه وإن توزيعه بأيدي الإنسان مشتقّ من توجّه قِيَمي ينظّم الواقع الطبيعي والاجتماعي بشكل هرمي وقيمي وسياسي. وبما أن السيطرة على الوقت والقدرة على توزيعه هما مورد هام ذو أبعاد وجودية بعيدة المدى، فإن الفكر الإنساني يُكثر من الاهتمام بالعلاقة بين الحركة والسرعة والمؤقت والزمن.

يصنّف بنو الإنسان الوقت بأشكال مختلفة ويمنحونه معاني مختلفة. وهذا التصنيف إنما يعكس الفهم الذاتي ومنظومة العلاقة بين الذات المصنّفة وبين بيئته الطبيعية والإنسانية. تلعب أنماط تقسيم الوقت وتصنيفه، وبالأساس من خلال أنسنته وتحويله إلى تاريخ أو إلى وعي، دورا مهما في منظومة العلاقة بين الأفراد وبين مجموعات اجتماعية مختلفة. وهكذا، فيما يؤكّد علماء الطبيعة على الزمن الطبيعي والكوني، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية معنية بأهمية تنظيم الوقت كجزء من الوعي الإنساني ومبنى النفس الإنسانية.

تصنيف ثقافات الوقت بمصطلحات مادية أو رمزية أو قِيَمية هو نمط مقبول في العلوم الاجتماعية والإنسانية. التوزيعات المختلفة للوقت والتي يقترحها الأنتربولوجيون ـ زمن شعائري وزمن يومي، زمن تاريخي وزمن أسطوري، زمن تطوّري متواصل وزمن دائري ثابت ـ تجسّد أهمية بناء الوقت في الوعي الإنساني. بالأساس عندما تفعل ذلك جهات خارجية للمجتمع أو للثقافة موضوع البحث، وتفرضه عليهما كأنها جزء من طبيعتهما الإنسانية. ويسمي روبرت يانغ ذلك "أساطير بيضاء"، وهي تسمية تؤكّد بُعدها المُعرْقن.[7]

يلعب الوقت دورا مهما جدا في الأيديولوجيات الحداثية. ويشكّل الزمن موردا هاما وأساسيا في توازن القوى الإنسانية في خطاب الحداثة، من الناحيتين الثقافية والتاريخية. يُموْضِع الفكر الحداثي ذاته في قمة الهرمية التاريخية بالتأكيد على سيطرة الإنسان الحديث على وقته. الذات الحداثية، الرأسمالية والاشتراكية تُعتبر أكثر تنوّرا ووعيا لنفسها من ذات ما قبل الحداثة. إن منظومات إنتاج الذات الحداثية وبناء وعيها التاريخي بواسطة أدوات إجتماعية متنوعة ـ تعليم، جَتمعة، ضبط وتدجين وما إلى ذلك ـ تُعتبر أكثر سموّا من منظومات الماضي وبالأساس بسبب ميلها إلى سلب الأبعاد الغيبية في تجربة الذات ألـ"ما قبل حداثية". إن تطوير أدوات قياس الزمن ومأسستها كجزء من التجربة الاجتماعية الحداثية ـ وهو ما يتمّ التعبير عنه بالدقة والتنسيق والتحكّم وفي الجداول الزمنية المعروفة مسبقا ـ تثبت بوضوح العلاقة الهجاسية المتجذّرة مع الزمن لدى الذات الواعية لذاتها.

لقد حوّل هذا الهجاس إلى جزء هام من تدجين الذات الحداثية في إطار علاقات القوة في المجتمع، ومن التمايز الثقافي وبناء العلاقات البين ـ ثقافية. إن روح الحداثة تتجسّد في الذات التي تستطيع أن "تسمو" فوق الطبيعة وفوق المكان والثقافة، وتستطيع توقّع تطوّر التجربة الإنسانية كأنها شريط متحرك ثلاثي الأبعاد. من هنا فإن فلاسفة الحداثة يعرّفون الثقافة الغربية على أنها تقضي بفهم

5 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York 1977).

6 Eviatar Zerubavel, "Easter and Passover: On Calendars and Group Identity," *ASR* 47 (1982): 285 [284-89].

7 Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London 1990).

الزمان على أنه تصاعدي دينامي ونامٍ. فهم يفهمون الزمن على أنه أزلي وبني الإنسان على أنهم ينشطّون ويتقدمون فيه من حقبة بدائية إلى حقبة متنورة أكثر من خلال تعميق سيطرة الإنسانية على الواقع الوضعي. وفي هذا السياق فإن السرعة والتقدم هما قيمتان مركزيتان تؤكّدان أهمية التكنولوجيا ومجتمع الغرب ألـ"تكنوبولين"[8] ـ تحوّلت إلى مثال ينبغي على الثقافات الأخرى أن تتطلع إليه وأن "غاية الإنسان الأبيض" أن يشجعها على ذلك. أحد خطوط التعريف البارزة لهذه السيرورة هي بَرَقْرَطَة دول العالم الثالث باعتبارها مؤشرا على التحديث والترشيد.

إن بناء الوقت بمقتضى معايير الحداثة والنجاعة يكرّس سيطرة تلك الدول التي وضعت المعايير السائدة لحساب الوقت. تُقاس الثقافات والشعوب تبعا للمسافة بينها وبين فهم الزمن الحدائي الغربي، وعليه فإن ثقافات غير غربية تقع في أدنى السلّم القيمي. ووفق هذا التصنيف تطورت منظومة لتبرير فرض الأنماط الاستعمارية على الشعوب "المتخلّفة"، وغايتها المساعدة وهندستها وفق المعايير "السليمة" بواسطة جعل الزمن الغربي زمنا عالميا.

أعطى هايدجر معنى خاصا لمصطلحات الزمن والسيطرة عليها كتعبير للقوة السياسية الفاعلة في تنظيم الواقع الاجتماعي. التعاطي مع التجربة المعبّر عنها بواسطة نقيضها، توضّح الوجود الإنساني كوجود زمني وتخلق علاقة حلول جوهرية بين مجرّد الوجود الإنساني المُدرِك لذاته، وبين وعي الزمن. الوجود في الزمن هو ليس فقط جزءا من التجربة الإنسانية، وإنما هو جوهر هذه التجربة. ينسف هايدجر الفرضيات الميتافيزيقية الناجمة عن فهم الزمن المثالي والتي ميّزت الرومانسية الألمانية، ويلفت انتباهنا إلى معنى وجود الإنسان في إطار الزمن. إن السيطرة على الزمن مصدر هائل القوة بالنسبة للفرد، تؤثّر على قدرته على تحقيق ذاته كفرد. ومن هنا فإن عدم السيطرة على الزمن بمنع تنظيمه ويُعطّل شعور ووعي الكينونة عند الإنسان والمجتمع. إنسان أو مجتمع سلبت منهما قدرتهما على السيطرة على الوقت يفقدان بُعدا هاما جدا في صيرورة الوعي الذاتي ككيان مستقلّ عن أفراد أو مجتمعات أخرى. إن السيطرة على الوقت تعكس الشعور بالوجود في العالم، وفقدانها أو نقيضها يكشفان محوريتها لتطور المعنى والوعي الذاتيين.

ولتوضيح هذه المسألة، يقابل هايدجر مبنيين متناقضين للزمن ـ الزمن الفارغ والزمن المعلّق. هذان المبنيان للوقت هما نقيض السيطرة على الوقت، ويفهم الإنسان عبرهما معنى الوجود في الزمن. يتعرّف بنو البشر على مركزية الوقت في تجربتهم عندما يصطدمون بحدث يوقف سريان الوقت. الاستئناف على الوجود في الوقت يمسّ بمعنى الوجود ككيان إنساني. من هنا، فإن السيطرة على الزمن، فيما تعنيه، هي سيرورة تعرّف بني البشر على ذواتهم ككيانات منفصلة عن كيانات أخرى في المستوى الشخصي والجمعي. الخروج من الوقت يقوّض الكينونة، ومن هنا ـ أحد المصطلحات الوجودية لبني البشر. وتصبح هذه السيرورة خطيرة بشكل خاص عندما يتمّ فقدان السيطرة بالإكراه وليس بالاختيار. إن تفريغ الوقت أو تعليقه بالإكراه هما عمليا فعل غير إنساني يؤكّد معنى تجربة الوجود مثلما السعي للعودة إلى الزمن أو التاريخ هو ميزة هامة للإحساس بكينونة الإنسان أو الجماعة.

أهمية السيطرة على الزمن والصراع من أجلها تبرز في منظومات العلاقات الكولونيالية. يوضح ذلك جورجيو أغمبين[9] عندما يُسقط مصطلحات الزمن لدى هايدجر على العالم السياسي ويربطها بمصطلحات السيادة والطوارئ لدى كارل شميط[10]، ويتمحور في مصطلحات الزمن وتعليقه في "حالة الطوارئ"، باعتبار ذلك من خصائص الوضع الكولونيالي. فهو يبحث في المدلولات السياسية والدستورية والوجودية لتعليق التسوية القانونية في حالات الطوارئ وفي المجال غير الطبيعي الذي ينشأ عن ذلك، حيث إن السلطة ذات السيادة التي تُعلّق القانون تواصل وجودها ضمن إطار القانون وتعمل باسمه دون أن تمتثل له! الحقول المختلفة التي يتّم فيها إعمال القانون بأيدي السلطة صاحبة السيادة تتجسّد في أطر زمنية مختلفة بالنسبة للحاكم والمحكوم. إذ يتحول الوقت إلى مورد تحكّم وتعبير عن القوة السياسية ذات السيادة. ويستعمل أغمبين الفرق الذي يُقيمه هايدجر بين بني البشر وبين الحيوانات على أساس انفتاحهم للعالم وقدرة الأوائل على مَوْضَعة أنفسهم قياسا بالعالم من حيث الزمن. تعليق أو تفريغ الزمن يُصادر من المسيطَر عليهم أحد ميزاتهم الإنسانية وينتهك معنى حياتهم في أعين المسيطرين عليهم، وأحيانا في أعينهم هم، بمعنى، أنه عندما يختفي الفارق بين الإنسان كمخلوق تاريخي وبين الحيوان كمخلوق غير تاريخي يلجأ البعض إلى التعامل مع بني البشر كأنهم حيوانات.

في هذا السياق، وفي النضال ضد الاحتلال الكولونيالي، يُطالب الخاضع للاحتلال لنفسه بالعودة إلى التاريخ بواسطة تطوير وبناء وعي للزمن يفرض تحديا على السيادة التاريخية للمحتل والتي تسعى إلى فرض سيادة تاريخية أخرى. الإصرار على الكينونة/التواجد في الوقت مثل السعي للعودة إلى التاريخ يتحول إلى أحد أعمدة النضال ضد الكولونيالية والاحتلال. تقليد المحتلّ إثر انعكاس وعيه التاريخي والزمني يتحول إلى جزء هام من بناء الهوية القومية لدى الخاضع للاحتلال. إن النضال ضد تفريغ الوقت أو تعليقه يتحوّل إلى استراتيجية هامة في النضال ضد القواعد الأساس لحالة الطوارئ: تقويض أساسات حالات الطوارئ ووضع بدائل لمجرّد تعريفاتها، تتحول إلى أدوات أساسية ليس في مقاومته فحسب بل كذلك في بناء مواطنية الذات ككينونة ثابتة لا تنبع من أوامر الطوارئ. السعي السري الذي يبادر إليه الخاضعون للاحتلال يتحول إلى استحضار الذات في مجالات وجود لا تستطيع السلطة ذات السيادة أن تتسرب إليها وتفرض السيطرة عليها. إن بناء الوعي العابر للمكان بواسطة اتخاذ إجراءات سرية ضد المحتلّ الكولونيالي تتحول إلى أداة أساسية في عودة الخاضع للاحتلال إلى التاريخ. كذلك العمل الإبداعي هو أداة سرية هدفه قلب معادلة السيطرة على الزمن رأسا على عقب. بل أن استغلال الزمن المُعلّق يتحوّل إلى نوع من السعي السري الذي يسلب المحتلّ سيطرته على الوقت وقدرته على إفراغ زمن الخاضع للاحتلال من المعنى.

إن العلاقة الجدلية السالبة بين زمن المحتل وزمن الخاضع للاحتلال يخلق تكوينات مركبّة تتجاوز حدود الثنائية المزدوجة التي يسعى الطرفان إلى ترسيخها كجزء من تبرير كينونتيهما المنفصلتين. فالصراع على التاريخ والزمن يتحوّل إلى حلبة أساسية لتجارب تراجيدية، حلبة تجسّد هشاشة الكينونة الإنسانية ويُسر إخضاعها لمنظومات قوة تستعبدها وتفرغها من مضمونها.

8 نيل بوستمان، **تكنوبولين: خضوع الثقافة للتكنولوجيا** (تل أبيب 2003).

9 Giorgio Agamben, *The State of Exception* (Chicago 2005); idem., *The Open: Man and Animal* (Stanford 2004).

10 كارل شميط، **"تيؤولغيا بوليطيت"** (تل أبيب 2005).

صحيح أن فائض القوة المادي لدى المحتلّ يشكّل أداة سيطرة أساسية في بناء المؤقت كواقع غير مستقرّ للخاضع للاحتلال، لكنه ينطوي، أيضا، على طاقة سرية قوية يستطيع الخاضع للاحتلال أن يستعملها.

في السياق الفلسطيني ـ الإسرائيلي، فإن احتجاز أشخاص على الحاجز يشكل تفريغا لوقتهم ويحوّل حياتهم إلى "عديمة القيمة"، ويهدر دمهم لحظة عدم امتثالهم لتعليمات السلطة ذات السيادة. سياسة الحواجز كتعبير عن حجز الوقت وليس فقط كمكان، هو مثال واضح لما كان أغمبين أسماه "أنوميا" أو "مساحة مشاع".[11] سياسة إسرائيل في المناطق الفلسطينية المحتلة تميّز منظومات لعلاقات كولونيالية حيث تتحول حياة المحكومين إلى مشاع ودمهم إلى مهدور. بالمقابل، تخلق سيرورة إفراغ الوقت وتعليقه قلقا وجوديا عميقا لدى الفلسطينيين، ولكن تدفعهم، أيضا، إلى المقاومة المعبّر عنها بأشكال واسعة من الظواهر، بدءا من العمل السريّ في الزمن وانتهاءً بإلغاء حدود الزمن والسعي الحثيث للتغلب على مَعْيَرَته، بمعنى أن في الانتظار المفروض عليهم، وهو كفاف يومهم، تكمن، أيضا، طاقة ثورية.

الخيال الزمني الصهيوني

يُمكن أن نعرّف الصهيونية على أنها سعي جمعي للعودة إلى التاريخ الحديث ووضع معايير زمنية جديدة للوجود اليهودي. وكان لهذا السعي أبعاده الوجودية ليس فقط بالنسبة لليهود الذين قُيّض لهم أن يكونوا حملة الزمن القومي الحديث، بل بالنسبة للفلسطينيين أيضا، الذين كان من المفترض ان يدفعوا الثمن من خلال إقصائهم من التاريخ وتفريغ زمنهم. المَوْضَعة في الزمن والتطلّع إلى تغييره مركّب أساس في الفكر القومي اليهودي. فقد أقام مفكرون صهيونيون صلة واضحة بين الوعي القومي وبين الوجود في الزمن التاريخي.[12] وقد طوّروا فهما حداثيا للزمن. ومن هنا فهو فهم يختلف عن وجهة النظر اللاهوتية في الكتب المقدسة والموروث اليهوديين.[13] سعى مفكرون صهيونيون إلى إحداث ثورة في الزمن، من خلال اقتراحهم خيالا متسلسلا يكون الواقع الاجتماعي بموجبه، وخلافا لحتمية اللاهوت اليهودي، مفتوحا لتدخّل إرادي ويُمكن إدارته من خلال مخطط تضعه يد الإنسان. فقد بُني الزمن الصهيوني من جديد كزمن مفتوح، بدل الزمن الذي تحكمه سلطة مقدّسة تعمل من أجل خلاص "شعب إسرائيل". الخطاب القومي الصهيوني اهتم إذن في تحييد التاريخ وفصله عن قوى عليا وعن نهائية حتمية بافتراضه أن التحكّم بالزمن هي بأيدي بني البشر، وينبغي إعادته للشعب اليهودي الذي فقدها في ظروف تاريخية لم تكن تحت سيطرته. فالعودة للتاريخ تحولت إلى أسطورة مركزية في الفكر السياسي الصهيوني وقامت على عدة تشخيصات معرفية وتطبيقات هامة:

1. الزمن التاريخي والزمن اللا – تاريخي

كما في كل خطاب قومي، فإن فهم الزمن الصهيوني هو فهم غائي تكون الصهيونية بموجبه بعث القومية اليهودية في إطار زمن حديث ونام. تستثمر الصهيونية التاريخ التوراتي لتبرير ارتباط الشعب اليهودي بالبلاد وتحولها إلى مركّب أساس في السعي لبناء الذات التاريخية اليهودية وإعادتها إلى التاريخ بواسطة ربطها من جديد إلى وجوده الرسمي في إطار دولة إسرائيل. فالصهيونية تجسّر تقريبا على حوالي ألفي سنة من الغياب اليهودي التام عن "الوطن" وتستحضر العلاقة بين الشعب وبين البلاد بواسطة اقتراح إطار زمني عابر للتاريخ ومتجانس.

إن بناء الزمن الصهيوني بموجب التاريخ التوراتي معناه تأجيل الزمن الفلسطيني أو تفريغه من خلال نزع الخصائص القومية عنه. فالفلسطينيون "غير الحدائيين" غائبون من التاريخ الكوني كما قالت به حركة التنوير اليهودية. التاريخ الفلسطيني لا قيمة له لأنه غير قومي ولا إنساني؛ وهو لا ـ تاريخي لأنه ليس مشمولا ضمن إطار الزمن الحدائي. من هنا ينتج أن الفلسطينيين هم مجموعة دنيا، أدنى من الشعب المختار، الذي يشكل اختياره بأيدي الله اختيارا أبديا. يمكننا أن نقرأ في كتابات كثيرة لمفكرين صهيونيين تعاملا مُستخِفّا بالفلسطينيين ونفي إنسانيتهم بسبب "غيابهم" عن إطار الزمن الحديث/التاريخي ووجودهم اللا ـ تاريخي والـ"التحت إنساني" غير الحدائي.

تطرح هذه الرؤية مجرّد الوجود المادي للفلسطينيين كحجر عثرة على طريق تحقيق العودة اليهودية إلى التاريخ ويبرر إخراجهم خارج تاريخ هذه البلاد. وبما أن زمانهم فارغ من أي مضمون ولا يُقاس بأدوات الحداثة، فإنهم أصلا موجودون في الطبيعة وليس في التاريخ. إضافة إلى ذلك، وحسب الصهيونية، فإنهم لم يترجموا حضورهم إلى ثقافة ولم يسهموا في تطوير البلاد، لم ينفتحوا للعالم ولم يغيروا الطبيعة كأبناء حضارة حقيقيين. ولذلك فهم غير جديرين بأن يتمّ التعامل معهم كمتساوين مع الآخرين. بما أن فلسطين كانت في عيون الصهيونيين "مهملة وقذرة" وبعيدة عن أن تكون "أرض الحليب والعسل"، فإن الشعب الذي يعيش فيها اعتُبر ضيفا عليها. وهذا التصوير للفلسطينيين "يسمح" بطردهم وقتلهم أو سجنهم.

إلى جانب عَرْقَنة الشعب الفلسطيني، فإن أرض فلسطين تمرّ عملية تحويل عميقة لغرض مَوْضَعتها على محور الزمن الصهيوني وليس كما هي وإنما بما يتفق مع الفانتازيا الصهيونية حول فترة البيت الثاني التي تتحول إلى مصدر أساس لتبرير حق الشعب اليهودي في المكان وتحويل الأرض إلى "وطن". فالزمن الفلسطيني اللا ـ تاريخي الفارغ من المضمون واللا ـ مبدئي لا يُترجم إلى حق على المكان. والفلسطينيون ليس فقط أنهم يُقصون خارج التاريخ وإنما يتم تصويرهم على أنهم بغير تاريخ. كل حقوقهم التي اكتسبوها بحكم المعيشة اليومية في الواقع الحقيقي للبلاد تُلغى أمام تحقيق الزمن اليهودي.

2. الزمن الدينامي والزمن الثابت

في الرواية الصهيونية، الزمن اليهودي هو الدينامي ويتجسّد في تخليص الهوية القومية اليهودية من معارج التاريخ ووضعها ضمن المسار التاريخي الحداثي. والسيادة اليهودية هي التعبير لسعي الشعب اليهودي نحو التحوّل إلى شعب منارة للشعوب مسؤول بشكل كامل عن مصيره. بالمقابل، تبني الرواية الصهيونية الزمن الفلسطيني بمصطلحات ثابتة تتجسّد في البقاء ضمن البدائية كمركّب ثقافي جوهري. يتمّ تصوير الفلسطينيين على أنهم عالقون في الماضي. والتعبير الأفضل عن هذا الموضوع هو الوضع الهيولي كما في رواية التوراة الذي كانت تعيشه البلاد كما يظهر من أقوال مفكرين يهود صهيونيين من بداية القرن العشرين

11 Agamben, *State of Exception*: 1; 13

12 ش.ن آيزنشتادت وموشي ليسك (محرران)، **الصهيونية والعودة إلى التاريخ: تقييم من جديد** (القدس 1999).

13 Eyal Chowers, "Time in Zionism: The Life and Afterlife of Temporal Revolution," *Political Theory* 26:5 (1998): 652-86.

وبعده والذين وصفوها بمصطلحات توراتية.[14] ادعاء أساسي مضمر في أقوالهم هو أن الشفاء الوحيد للبلاد، التي أهملها الفلسطينيون، يكمن في إحياء الأمة اليهودية على أرضها.

في مصطلحات الخطاب الحديث، تُفهم الصهيونية كسيرورة نضوج إنسانية. بالمقابل، فإن الفلسطينيين موجودون في طفولة أزلية، الأمر الذي يستدعي تربيتهم وتدجينهم وفق وجهة نظر الشعوب الناضجة. من الواضح وفق هذا الخطاب، إن الزمن الدينامي المنسوب للصهيونية أفضل من الزمن الثابت المنسوب للفلسطينيين. هكذا تتأسس الهرمية القِيَمية بين الشعبين اللذين ينتميان إلى إطارين زمنيين مختلفين. وحسب ذلك من الشرعي إقصاء الفلسطينيين من إطار الزمن ومطالبتهم بأن يُتيحوا للصهيونية أن تتحقق في وطنهم كفعل للخلاص الذاتي. ولهذا فالصهيونية والهجرة اليهودية إلى فلسطين تُصوّران على أنهما مفيدتان، ليس لليهود فحسب بل للفلسطينيين، أيضا، الذين ينعمون بالتقدم اليهودي الذي تأتي به دولة إسرائيل التي تُعتبر إلى الآن واحة التقدّم والإشعاع في الشرق الأوسط. أما الثمن الذي يدفعه الفلسطينيون المتجسّد في اقتلاعهم من وطنهم ومن تاريخهم فيتم تصويره على أنه لا يُذكر مقابل الفوائد التي يحصلون عليها من المشروع الصهيوني. هذه الإدعاءات التي يُمكن أن نسمعها في الخطاب العام الإسرائيلي اليوم، أيضا، متجذّرة عميقا في الوعي الصهيوني منذ أيام تيودور هرتسل الذي يُحسب على مُنشئي خطاب تصدير التقدم للشعوب التي تخلفت عن الركب.[15] خروج الفلسطينيين ضد هذه المقولة هو خطأ مزدوج بمصطلحات الصهيونية: فهي معارضة ليس فقط لمبادئ العدل الكوني أو لحاجة اليهود إلى حماية ذاتية في دولتهم ذات السيادة، وإنما معارضة لتحقيق الغاية الأخلاقية لليهودية.

كثير من القادة الصهيونيين قبل العام 1948 وبعده، رفعوا لواء الطبيعية اليهودية، ومحوا الوجود الإنساني للفلسطينيين بواسطة زرعهم في زمن مضى، وإحلال اليهود في الحاضر والمستقبل على الرغم من التأشير على العلاقة العابرة للتاريخ بين الشعب اليهودي ووطنه الموعود. في الكثير من الأدبيات الصهيونية يتم تصوير اليهود كمجموعة أُخرجت من التاريخ قسرا يتجسّد حقها في استحضار نفسها تاريخيا، في تجديد العلاقة الروحانية والمادية بين الشعب ووطنه التاريخي.[16] لم يخطر ببال هرتسل ومفكرين وقادة صهيونيين متأخرين أكثر أنه يُمكن أن يعارض الفلسطينيون الهجرة اليهودية إلى فلسطين.[17]

تجاهل إمكانية معارضة فلسطينية محتملة للهجرة اليهودية ولسيادة يهودية تشير أكثر من أي شيء إلى محو الإرادة التاريخية الفلسطينية والتنكّر لإمكانية وجودها كوكيل سياسي فلسطيني عقلاني وواع لمصالحه القومية الذاتية. يتم بناء الفلسطينيين ويُصوّرون كمجموعة جمدت في الزمن ويُمكن لمخلص من خارجها فقط أن يخلصها من أنفسها. جمود الزمن يتحول إلى إطار زمني بيولوجي وإلى جزء من النظام الطبيعي للمكان، بحيث إن الفلسطينيين عديمي الإحساس التاريخي الخاص بهم، يستطيع الوكيل اليهودي فقط التعبير عن رؤيتهم التاريخية كونه المزود بأدوات أسطورية لتحريرهم من قيودهم وملاءمتهم لروح العصر. عندما يُبدي الفلسطينيون معارضة للمشروع الصهيوني فإنهم يُتهمون باستقدام كارثة على أنفسهم. يتمّ تصوير "بدائيتهم" كعامل مركزي يمنع منهم أن يروا ما يتم تصويره في الفكر الصهيوني كربح شخصي وجمعي لهم. مثل هذا النسق يعود على نفسه في كل ما يتعلّق بالمقاومة الفلسطينية للاحتلال الإسرائيلي منذ العام 1967، بحيث أن إحدى منظومات السيطرة فيه هو المؤقت. وفي هذا السياق فإن أخلاقية السياسة الصهيونية لا يطالها الشك. فهي لا تُفهم على أنها عامل يثير المقاومة وإنما العكس. بل إن الفعل "الحيواني" الفلسطيني يصوّر على أنه يستدعي ردا صهيونيا مناسبا ـ قمع عنيف واقتلاع، سلب وقتل. في ضوء هذه الرؤية، فإن اعتماد الفلسطينيين لـ "التقدمية" الصهيونية وقبول إطار الزمن الصهيوني هو شرط مسبق لمراعاة إنسانيتهم، إذا كان ذلك ممكنا أصلا.

3. زمن متواصل وزمن متقطع

مع انتهاء المعارك في العام 1948، بدأت دولة إسرائيل بتصنيف الفلسطينيين بموجب موقعهم في الزمان والمكان، وتحولت العلاقة بين المكان والزمان إلى مؤشر واضح على الفصل العنصري ـ القومي بين اليهود والفلسطينيين. ويحدد القانون عددا من المعايير للحصول على الجنسية الإسرائيلية: الولادة، السكن، الأحقية وفق قانون القدوم/الهجرة والمواطنة. فبموجب القانون، كل يهودي يستحق المواطنة بصرف النظر عن موقعه في الحيز الجغرافي أو في الزمان (أي كان في البلاد في وقت من الأوقات أم لا). بالمقابل، فإن الفلسطينيين ملزمون باستيفاء شروط التواجد في المكان والزمان. مكوث الفلسطينيين في مناطق حدّدتها السلطات الإسرائيلية بشكل تعسفي، بعد موعد حُدّد في القانون، سلبهم إمكانية المواطنة. فتحديد الإطار الزمني في القانون أتى للتقليل قدر الإمكان من عدد الفلسطينيين الذين يستحقون المواطنة. فقانون أملاك الغائبين ـ 1950 مثلا يحدّد الإطار الزمني الذي صار نافذا في قانون المواطنة بمرور سنتين. الغائب، بموجبه، هو مَن لم يكن في مناطق تحت السيطرة الإسرائيلية في المدة بين "التاسع والعشرين من تشرين الثاني 1947، وبين اليوم الذي يتمّ فيه نشر الإعلان، بموجب بند 9 (د) لأمر ترتيبات الحكم والقضاء، 1948 2، لأن حالة الطوارئ التي أعلنها مجلس الدولة المؤقت يوم [19] أيار 1948 3 لم يعد قائما".

وضع إطار زمني محدّد بما يتفق مع جدول زمني إسرائيلي دَوْلِوي (من دولة) يعبّر عن تفرقة عنصرية بين اليهود والفلسطينيين. حوّل القانون الزمن إلى خط فاصل بين نوعين من البشر الذين يتحركون في زمن جارٍ مختلف. المجموعة الأولى (اليهود) محررة من قيود الزمان والمكان وتستطيع التنقل بحرية على محور التاريخ بدون أن يمسّ ذلك علاقتها التي لا تنفصم عُراها بالوطن. بالمقابل، فإن المجموعة الأخرى (الفلسطينيون) محدودة بزمن متقطع ومقطّع تفرضه عليه من الخارج الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. إضافة إلى ذلك، فقد أوجد القانون مجموعات فلسطينية ذات مكانة قانونية متباينة وفق مفتاح الزمن. في المجموعة الأولى، فلسطينيون صاروا مواطني الدولة، "عرب إسرائيليون"، ويبدأ تاريخهم في العام 1948؛ المجموعة الثانية، تشمل أفرادا حاضرين فعليا لكنهم غائبون قانونيا ـ بمعنى، خاضعون لسلطة دولة إسرائيل في كل ما يتعلّق بالواجبات القانونية، لكنهم غائبون

14 أنظروا: أ. شبيد، **مولدת ואדמה יעודה: ארץ ישראל בהגות של עם ישראל** (تل أبيب 1979).

15 تيودور هرتسل، **ألتنويلند** (تل أبيب 1997): 89-99.

16 أنظروا: عزمي بشارة، "ذاكرة وتاريخ"، **تيؤوريا وبيكورت** 4 (1993):23-54.

17 يوسف غورني **השאלה הערבית והבעיה היהודית: זרמים מדיניים-אידיאולוגיים בציונות ביחס אל הישות הערבית בארץ-ישראל בשנים 1882-1948** (تل أبيب 1985).

منهـا في حقوقهم وأملاكهم ـ ألـ "الحاضرون الغائبون"، ووقتهم ليـس أكيـدا ولا متواصلا ولا مسـتمرا. وهم عالقـون على محور الزمن الإسرائيلي ـ الصهيوني لكنهم يواصلون الجريان في الزمن الطبيعـي ـ البيولوجـي من خـلال تخبط إدراكي ذي إسـقاطات نفسـية اجتماعية وسياسية في الوقت ذاته. بكلمات أخرى، يتمّ عَرقنـة "الحاضرين الغائبين" بواسـطة التنسـيب الثقافي ـ الذي ينعكـس في القانون ـ للزمن المُعلّـق، بينما حارس أملاك الغائبين يُبقيهـم في هـذا الوضع إلى يومنا هذا؛ المجموعـة الثالثة، تضم لاجئـين يعيشـون خارج إطـار الزمن الإسـرائيلي بل وخـارج إطار الزمـن التاريخي، منسـيون من تاريخ وطنهـم ومنقولون إلى أطر زمنية غير مشتقّة من تاريخهم الذاتي وإنما من فانتازيا صهيونية تسعى إلى توطينهم خارج حدود وطنهم.

مقابـل "الواقـع" الفلسـطيني، فـإن الزمـن اليهـودي مبني كمتجانـس ومتواصـل. عملية تطبيـع الزمن القومـي اليهودي تجسّـدت في تسلسـل تاريخي جديد. والزمن المتسلسل المتواصل يصل اليهود ـ كقومية ذات مكوّنات عرقية محددة ـ بالأرض برابط أزلـي، ومن هنا بالحقوق المدنية فـي الدولة اليهودية. مصطلحات مثـل "أبد إسـرائيل ـ נצח ישראל" أو "أبـد الآبدين" تمثّل فهم الزمن الأزلي المتواصل والمتجانس للنسـق الصهيونـي. بالمقابل، فالزمن الفلسـطيني المتقطـع هـو عامل أساسـي لحرمـان الكثير من الفلسـطينيين الذين عاشوا ضمن حدود إسـرائيل من المواطنة. نظام "تغييب" الفلسطينيين من البُعد الزمني و"استحضارهم" فيه هو أداة سياسـية تسـعى إلى خدمة إطار الزمن الصهيوني. وعليه، فإن مجموعة "الحاضرين الغائبين" ليست مجموعة قانونية أو مكانية فقط، بل هي أساسـا مجموعة زمنية تجسّـد العَرْقنة واضحة على أساس الانتماء القومي.

تتمة هذه السياسة معبّر عنها في تعديل قانون المواطنة الذي تمّ التصديـق عليه فـي المحكمة العليا مؤخرا.[18] يخلق هذا التعديل فاصلا زمنيا واضحا بين الفلسطينيين وفق مكانتهم المدنية. فإذا كنا شـهدنا في الماضي فلسطينيين من المناطق المحتلة يحصلون على مواطنة إسرائيلية تدريجيا فإن قرار المحكمة العليا المذكور قد وضـع حدا لذلك. فقد ثبّتت المحكمة موقف الدولة الذي يؤجّل لمّ شمل عائلات فلسطينية إلى وقت غير محدد. ويشكّل هذا التأجيل للمكانة القانونية والقضائية لفلسـطينيين وفلسـطينيات من الضفـة الغربيـة وقطاع غزة المتزوجين من مواطنين إسـرائيليين، تجسـيدا واضحا لعَرْقنة زمنية متواصلة تمنع ضحاياها من ممارسة حيـاة طبيعية. بمصطلحات أغمبين، فإن هذه السياسـة تجسّـد معنى السـيادة السياسـية المتمثّلة في قدرتها على إعلان "حالة ـ طـوارئ"، على إرجـاء النظام القانوني الطبيعـي واعتماد نظام قانوني استثنائي وتحويله إلى طبيعي من خلال تمديد سريانه.

4. زمن بطيء وزمن سريع

إحـدى تطبيقـات القوة القائمة علـى عامل الزمـن، والتي تبني التمييز السياسـي بين الزمن السـريع والزمـن البطيء، هي خلق فواصل ومعابر مادية بين الأسـياد وبين المسودين. الفصل القومي بـين اليهـود والفلسـطينيين يعكـس، منـذ بـدء الكولونيالية اليهوديـة، عملية ترسـيم الزمن بواسـطة حواجـز تخطيطية، مادية وثقافية كخط فاصل بين اليهود والعرب، إثر تسـريع جريان الزمن اليهودي وتأجيل الزمن الفلسطيني. السعي إلى معقولية يهوديـة متمثلـة في الفكـر والتطبيقـات الصهيونية مترجمة إلـى تسـميات زمنية معبّر عنهـا بضمان جريـان الزمن اليهودي السريع وقطع الزمن الفلسطيني وإبطائه وتعليقه. وقد كان من المطلوب بدايةً الفصل الجغرافي بين اليهود والعرب لغرض الحفاظ على "نقاء العرق" (تهويد الأرض) من جهة، والتأشير على مفاهيم مختلفـة للزمن، من جهـة ثانية. بعد ذلك، بـدأت آلة التخطيط الإسـرائيلية بنقل الحيز الجغرافي القومي من إطار الزمن العربي ـ الفلسـطيني إلى إطار الزمن اليهودي وخلق هرمية مادية وزمنية بينهما. وكانت الترجمة الأولى لهذه التطبيقات إغلاق قرى عربية بالحواجز لعزلها في جيوب جغرافية اصطناعية، ومنع التنقل الحرّ للسـكان منها. وقد تمّ تطبيق سياسـة الحواجز بـين 1948 و 1966 بحيـث أن إسـقاطاتها الخطيرة ظاهرة ليس فقط في المسـتوى المادي وإنما في المسـتوى الزمني أيضـا، على المناطق العربية داخل إسرائيل، ومنذ العام 1967 ـ على المناطق الفلسطينية المحتلة.

تحوّلت خطوط ترسـيم الحدود الجغرافية بـين المناطق الخاضعة للسـيطرة الإسـرائيلية وبين المناطق التي كانت تحت السـيطرة العربية، في الفترة بين الإعلان عن خطة تقسـيم فلسـطين في تشرين الثاني 1947 وحتى آخر اتفاق لوقف النار في تموز العام 1949، إلى خطوط الحدّ الزمني التي لها إسقاطاتها القانونية والسياسية الحاسـمة. وقد كرّست منظومات التحكّم والمراقبة المادية وغيرها لتعليق جريان الوقت الفلسطيني وتفريغه من مضمونه لتمكين الزمـن اليهـودي من مواصلة جريانه. وقد أسـهم فـي بناء فوارق الزمـن تصاريـح العمل الانتقائية التي أتاحـت للبعض الانخراط في سـوق العمل ومنعت ذلك من آخرين. وحظر التجول الذي منع مجموعات كاملة من التنقل الحرّ في المكان والزمان. كرّست هذه التطبيقات الفوارق بين المجالات اليهودية المفتوحة على الزمن وبين المجالات العربية الجامدة في مكانها وزمانها المُعلّق. كذلك ضمنت سياسـات محكمة في مجال البناء والتنظيم هيمنة يهودية في الحيز المـادي ومناطق العيش المتواصلة لليهـود على جيوب عربية يسـتطيع اليهـود الالتفـاف عليها. إن الفصل بـين مناطق نفوذ عربية ويهودية إضافة إلى تخطيط وإقامة البُنى التحتية للشوارع السـريعة فـي حدود الدولـة قائمة، اليوم كما في السـابق، على تقطيع أوصـال المناطق العربية وضمان تواصـل جغرافي يهودي.

هـذا الفهم للزمن المكـوّن من طبقات تمّ نسـخه إلى المناطق الفلسـطينية في صيغته المتشـددة بعد العام 1967. فور انتهاء الحرب، فرضت إسـرائيل حكما عسـكريا على هـذه المناطق الذي تجسّـد بسـلطة زمنية شـديدة القبضة. أقيمـت حواجز فعلية بـين مناطق مختلفة وفُـرض حظر التجول الليلي الذي قصّر نهار الفلسـطينيين إلى الحدّ الأدنى. وبعد أن طرأ تراخ في هذه السياسة امتـدّ سـنوات، وبالأسـاس كجزء مـن تطبيع حياة المسـتوطنين اليهـود فـي المناطق المحتلة، تم اسـتئنافها بكامل قوتها في بداية التسـعينيات. وقد خدمـت الحواجز بنجاح هدفـين مركزيين: منع التنقل الحرّ في المناطق المحتلة والفصل الجغرافي والزمني الواضح بين دولة إسرائيل وبين المناطق الفلسطينية بهدف تقليص القوى العاملة الفلسطينية في الاقتصاد الإسرائيلي.

إن نظـام الحواجـز يكشـف، فيمـا يكشـف، عـدم الاعتـراف بوجود زمن فلسـطيني مسـتقل. والزمن الفلسـطيني لا يُقاس

18 محكمة عدل عليا 7052/03، عدالة وآخرون ضد وزير الداخلية، 2006/5/14.

بمصطلحات جودة الحياة، وعليه فإن إقامة الحواجز وفرض منع التجول جاءا كجزء من نظام مألوف ومفهوم ضمنا. يتجسّد هذا النظام خاصة في منع التجول والإغلاق اللذين تفرضهما إسرائيل على المناطق في الأعياد والمناسبات اليهودية. تؤكّد هذه السياسة أن استمرار جريان الوقت اليهودي في حيز الطبيعي مضمون على حساب الزمن الفلسطيني وبدله من خلال تعليقه في الحيز اللا ـ طبيعي. وينبني التناقض بين هذين الفهمين للزمن إذن كمعادلة سائدة في منظومة العلاقات بين الشعبين، معادلة تحوّل إخضاع الفهم الأول للثاني إلى ضرورة وجودية، وعليه، إلى مبرّرة من الناحية الأخلاقية.

إن الفارق الجوهري بين "شعب الأسياد" وبين الشعب المسود مُعبّر عنه كذلك في تنظيم الحيز الزمني. عند الحواجز، حيث يجعل الازدحام والانتظار المتواصل من تجربة العبور فيها لا إنسانية، يتمّ التمييز بين الفلسطينيين واليهود. من هنا فإن الحاجز ليس حيّزا عاما يضمن المساواة وإنما حاجز انتقائي مخصّص لتصنيف سكان مختلفين على أساس انتمائهم القومي ـ العرقي: التصنيف الذي يتمّ في إطار الزمن المتفاوت الذي تفرضه السلطة ذات السيادة يقوم على رسم صورة ذات ملامح خارجية، لون البشرة واللهجة. ويصل الفصل بين الإسرائيليين والفلسطينيين إلى ذروته في حالات الطوارئ؛ في حالات إجْهاض الحوامل، وجود مريض أو مصاب ينبغي مروره عبر الحاجز بسرعة قصوى، هنا يتحدّد الوقت بوضوح وفق لون البشرة والمظهر الخارجي واللغة. ففي حين أن وقت "شعب الأسياد" يواصل جريانه بحرية فإن التعامل مع الخاضعين للسيطرة المحتجزين والمهانين بفظاظة، لا إنساني. إضافة إلى ذلك، فإن زمن مبعوثي السيادة (الجنود) في الحواجز يُعتبر غالي الثمن. وعليه فإن الوقت المبذول في معالجة أمر العابرين على الحواجز يُعتبر نوعا من "الاهتمام". تنشأ على الحواجز في المناطق المحتلة إذن، حالة مثيرة للسخرية المرّة: فالسلطة ذات السيادة ترى قيمة أخلاقية كبيرة في تخصيص وقتها لمعالجة مصاعب المسودين، مصاعب تنشأ من إيقاف جريان الوقت الذي تفرضه هي بنفسها.

إن سياسة التأخير على الحواجز تعكس تعاملا مزدوجا مع زمن الفلسطينيين. من جهة، يستهترون بزمنهم على أساس الفهم الجازم بأنهم بطيئون بطبيعتهم، وهذا فهم مطابق لوجهة النظر الاستشراقية التي تنسب للشعوب غير الغربية طبيعة ثقافية بطيئة، فلا ترى في تأخير زمنهم إهدارا لمورد وجودي هام. من جهة ثانية، يعطون أهمية لزمنهم هم، لكنهم يستعملونه لتأخير تطور المجتمع والاقتصاد ولفرض عقوبات سياسية جمعية. تتعايش هاتان الإمكانيتان جنبا إلى جنب. وإذا ما ترجمنا الزمن الفلسطيني المُرجأ أو المفرّغ عند حواجز الجيش والشرطة الإسرائيليين إلى ساعات عمل، سيتضح لنا أنها كان يُمكن أن تُعيل آلاف، إذ لم يكن عشرات آلاف العائلات، التي تعيش في ظروف مهينة ولا إنسانية. ولكن، كما ذُكر، فإن الزمن المشوّه للمسودين لا قيمة له، مقابل الزمن الكولونيالي الثمين. وكل محاولة للمسودين لتأخير جريان الزمن الكولونيالي يشكل تبريرا لمزيد من تعليق وتفريغ زمنهم هم.

تم تقسيم المناطق المحتلة في الضفة الغربية إلى حيزين منفصلين للمعيشة استنادا إلى قومية السكان. المجالات اليهودية، المستوطنات، المرتبطة بمراكز المدن الإسرائيلية بشوارع سريعة يحقّ لليهود فقط التنقل عبرها، على هذا المستوى، فإن الزمن جارٍ وتخطيط سير الحياة ممكن والاتصالات قائمة. بالمقابل، هناك البلدات الفلسطينية المعزولة في جيوب ذات شبكة شوارع خاصة بها مقطّعة بالحواجز والموانع، هدفها منع الجريان الحرّ والتنقّل، ومن هنا ـ الزمن. هذان الحيزين متجاوران جغرافيا، لكن من الناحية الثقافية والتخطيطية، فإن الحديث هو عن وجود مزدوج لعالم يُقيم "معنى" لذاته و"انعدام المعنى" لغيره. الأول هو ذو وعي وأهمية ذاتية متطورة، الأمر المترجم إلى تنظيم ونظام اجتماعيين ديناميين ومتوقعين مسبقا، بينما يُعتبر الآخر عديم الوعي لذاته، الأمر المترجم إلى فوضى وعدم وضوح راسخين. السيطرة التامة للجمهور اليهودي على جريان الوقت مقابل فقدان السيطرة على جريان الوقت في الحيز الفلسطيني يخلقان عدم الوضوح الذي يفرّق بين الوضع "الطبيعي" وبين حالة الطوارئ؛ في حالات الطوارئ يتحوّل عدم الوضوح إلى الوضع "الطبيعي"، فتضعضع الثقة بالنفس، وتتوقف القدرة على التخطيط، تنقطع الاتصالات ويتأجل الزمن دون سابق إنذار أو نهاية معلومة مسبقا. عدم الوضوح لا يأتي من الانتظار فحسب، وإنما من عدم القدرة على توقّع مدّته. فالفلسطينيون المنتظرون على الحاجز يحوّلون إلى مخلوقات يُعلّق جريان زمنها وتُسلب منها خاصيتها كذوات. وتصير حياتهم خاضعة تماما لمناورات ونزعات غير خاضعة لسيطرتهم، على الحاجز، الذي يعبّر عن حالة طوارئ، يتمّ الإعلان عن الوقت نفسه كخارج عن القاعدة. "بدل ذلك" ـ يقول عادي أوفير ـ "يُمكن إقامة الفارق في حالة الطوارئ بين الصديق والعدو على أساس الفارق بين مَن أُهدر دمه وأُدخلت حياته في حدود إهدار الدم هذا، وبين مَن تقَيّم حياته نسبة للقانون"19. تعليق الوقت على الحواجز يُفضي إذن، إلى مصادرة قيمة الوقت لدى المَسودين، ومن هنا نفي قيمة حياتهم وتحوّل حياتهم في نهاية المطاف إلى حياة مُستباحة.

تصير حياة الفلسطينيين، بعد تجريدها من حماية القانون، مستباحة لكل تدخّل وفقا لقرار جندي إسرائيلي في الميدان يشكل الحاجز بالنسبة له موقعا حربيا. يتجلّى الوجود الفلسطيني هناك بكامل ثقل نهايته، بكونه عرضة للانتهاك اللانهائي وفي الموت الذي يتحرك في داخله. إقامة الحاجز ـ فعل إخراج عن القاعدة يستحضر السيادة بموجب القانون رغم تعليقه ـ يُتيح لنا أن نحدّد أي حالات هي استثناء يُسمح بها مصادرة حياة الفلسطيني دون حسيب أو رقيب.

يخضع قسم من الحواجز في المناطق المحتلة في السنوات الأخيرة لعملية تطوير ويتمّ تحويلها إلى "معابر" كما تسمى بلغة الاحتلال. المعابر التي تشبه نقاط العبور الدولية الواقعة على الحدود بين دول مجاورة، تعزز خطاب مؤقتية الاحتلال بذريعة الرغبة الإسرائيلية في الوصول إلى فصل حقيقي بين إسرائيل وفلسطين. بسبب من الاحتكاك الفعلي المباشر بين الفلسطينيين والجنود على الحاجز العادي، تُقام في المعابر مجالات واقية تفصل بين الجنود والفلسطينيين. كذلك فإن المعابر مجهّزة بوسائل ضبط ألكترونية متطورة؛ إذ يضطر الفلسطينيون إلى المرور في أنفاق بينما الجنود يراقبونهم من غرف زجاجية مكيّفة. إن استبدال الحواجز بمعابر تخلق انطباعا بإلغاء حالة الطوارئ من خلال جعل شروط العبور "إنسانية" وتتسم بمزيد من المراعاة. فهي

19 عادي أوفير، "بين تقديس الحياة وإهدارها: بدل مقدّمة لهومو ساكر". في "טכנולוניה של צדק" (تل أبيب 2003)، 358.

تبدو مواقع تخضع لقوانين عادية. إلا إن الأمر بشأن "طبيعية" ظاهرية، إذ أن المعابر تكرّس "مؤقتية" الاحتلال وكشف خصوصية حياة الفلسطينيين، بالأساس لأنها موقع حرب نظيفة، كما هو متبع في حروب ما بعد الحداثة، التي يحصل القتل فيها من بعيد وبدون تأنيب ضمير.

خضعت الحواجز في السابق لنقد ومراقبة منظمات حقوق الإنسان على اختلافها، في حين أن المعابر، المعزولة أكثر، بعيدة عن العيون المراقبة لهذه المنظمات. إن الذي يحصل في المعابر غير بيّن، وعليه فإن الوضع هو بمثابة حالة طوارئ تحت ستار الطبيعي. إضافة إلى ذلك فإن تأمل المعابر من قريب يكشف تعميق الفوارق في تجربة الوقت بين الجنود وبين الفلسطينيين المارين هناك. فالفلسطينيون مضطرون لإلغاء جزء هام من وقتهم في الانتظار لفتح المعابر بأيدي الجنود ويواصلون الخوض في تفريغ وقتهم وتعليقه. فمواعيد فتح المعابر تتحدد وفق قرار إسرائيلي مستقلّ دون مراعاة وقت وشروط انتظاره الفلسطينيين، بحيث أنه مع غياب الاحتكاك الإنساني يُحرمون حتى من إمكانية أن يُعلموا الجنود بتجربة المعاناة التي يعيشونها. إن موقع الجنود في الغرفة الزجاجية يوفّر عليهم المعضلات الأخلاقية التي قد تنجم عن التماس المباشر مع الفلسطينيين. بمصطلحات ظاهراتية فإن الأمر بشأن فصل التجربة المشتركة إلى تجربتين منفصلتين. صحيح إن التبرير الظاهراتي الذي يوفّره النظام الكولونيالي لهذا الفصل هو أمني، لكن تحتجب وراء ذلك ميكانيكية المراقبة كأداة لإسكات ضمير الجنود وتقليل الضغط النفسي الذي يتعرضون له كنتيجة لوجودهم في مكان لا إنساني بهذا القدر، كالحاجز. بل إن الانفصال عن تجربة الوقت بالذات يشدّد من السيطرة على الفلسطينيين. فالفارق بين شروط انتظار الفلسطينيين ـ في مكان ضيق تحت قبة السماء رهينة لحالة الطقس يعانون من الاكتظاظ والازدحام الشديدين ـ وبين شروط "عمل" الجنود يغرّب الأخيرين عن معنى زمن المرجأين، وتبعا لذلك، عن قيمة حياتهم.

المؤقت كحيز للوعي والمقاومة الفلسطينيين

لم يبق الفلسطينيون لا مبالين أمام فرض الزمن الصهيوني. ومن تجسيدات مقاومتهم لهذه الخطوة، تبنيهم سياقا زمنيا بديلا، تطور بشكل تدريجي، ولكن ليس بخط تصاعدي. كتب محمود درويش في كتابه النثري في حضرة الغياب والذي نشر قبل موته:

"ليس الحنين ذكرى، بل هو ما ينتقى من متحف الذاكرة. الحنين انتقائي كبستاني ماهر، وهو تكرار للذكرى وقد صفيت من الشوائب. وللحنين أعراض جانبية من بينها: إدمان الخيال النظر إلى الوراء، والحرج من رفع الكلفة مع الممكن، والإفراط في تحويل الحاضر إلى ماض، حتى في الحبّ.

"الحنين ندبة في القلب، وبصمة بلد على جسد. لكن لا احد يحنّ إلى جرحه، لا احد يحنّ إلى وجع أو كابوس، بل يحنّ إلى ما قبله، إلى زمن لا ألم فيه سوى ألم الملذات الأولى التي تذوّب الوقت كقطعة سكر في فنجان شاي، إلى زمن فردوسيّ الصورة." [20]

تعكس هذه الأقوال المركّبة مشاعر جمعية كثيرة ومتنوعة، فيها الإحساس بالزمن المأزوم الذي يُميّز الوعي والواقع الفلسطينيين إثر إرجائهم من الزمن منذ النكبة. تعبّر أقوال درويش، أيضا، عن التمييز العميق في الوعي والخطاب الفلسطيني بين الوجود والتذكّر قبل النكبة، والوجود والتجارب ما بعدها. وفي سياقنا، من الممكن ربط هذه الملاحظة بادعاء وولتر بنيامين المهم: "صياغة ما مضى كتاريخ لا يعني معرفته "كيفما كان بالفعل". معناه امتلاك الذاكرة كما تلمع في لحظات الخطر."[21]

الماضي الفلسطيني، مثل أي ماض آخر، هو ثمرة قيود الحاضر. ومن هنا تنبع انتقائية الذاكرة والتي تتجسّد في الجهود الفكرية والإدراكية الكبيرة التي يستثمرها الفلسطينيون في النضال ضد إقصائهم عن التاريخ والزمن.

الذاكرة والحنين والنوستالجيا وكتابة التاريخ هي أدوات مركزية للنضال ضد الطرد من جنة عدن التاريخ- الوطن. تكمن الخاصية الفلسطينية في حقيقة أنه من غير الممكن الفصل بين مقاومة الرواية التاريخية الصهيونية وبين المقاومة اليومية من أجل الوجود الفلسطيني، والذي يتجسد في صمود كل فلسطيني وفلسطينية، ككيانات تاريخية، وفي أدائهم اليومي كفلسطينيين. ممارسة فلسطينيتهم هي أداة مركزية لمواجهة الاجتثاث من الزمن، من التاريخ والمكان، الأمر الذي لم ينته في مواجهات العام 1948، وإنما متواصل حتى يومنا هذا. فالنكبة ليست بحدث مضى وانقضى، وإنما سلسلة أحداث مُمأسِسة للوعي.

التاريخ والذاكرة الفلسطينيان وتأثيرات الصهيونية على الوجود التاريخي الفلسطيني تُشغل باحثين ومفكرين فلسطينيين، أكدوا ويؤكدون، على الأقل منذ الثمانينيات، الطريقة التي تقوم فيها الرواية الصهيونية بمحو الفلسطينيين من تاريخ فلسطين وتفرض على هويتهم جدولا زمنيا صهيونيا. كتاب ادوارد سعيد مسألة فلسطين هو الإشارة الأولى في هذا المجال.[22] ولكن، وكما يدعي زكريا محمد، الانشغال الفلسطيني في التاريخ الذاتي كان ظلا أو صدى للرواية الصهيونية، وبهذا أكّدها أو أعطاها الشرعية.[23] كذلك، منذ زمن ليس ببعيد، تمحورت الهيستوغرافيا الفلسطينية والانشغال بالهوية الفلسطينية في النخب الفلسطينية وتجاهلت الوجود اليومي للمكبوتين الفلسطينيين، والذين كانوا ولا يزالون أغلبية الشعب الفلسطيني.

صوت المكبوتين هذا بدأ يُسمع مؤخرا نتيجة تطور التاريخ الشفوي الفلسطيني، والذي يعتمد شهادات حيّة للاجئين ومهجرين. دمج النظرة التأريخية لتتبع تطور الوعي التاريخي والزمني لدى المكبوتين يسهم إسهاما هاما في تسليط الضوء على تعقيد النضال الفلسطيني من أجل العودة للتاريخ وللزمن وفهم الثيولوجيا الفلسطينية ومركباتها المختلفة. وذلك لأن الاستحضار الذاتي الفلسطيني لا يُختزل في كتب التاريخ، وإنما أيضا، وبالأساس، في الصمود الفلسطيني اليومي أمام ما أطلقوا عليه تفريغ الزمن أو إرجائه بواسطة تطبيقات عملية وبومية. من المهم الإشارة إلى أنه، وبعكس السرد التأريخي والسياسي الإسرائيلي، والذي وصف الواقع الفلسطيني منذ 1948 وحتى نهاية الستينيات، كوضع "سبات",[24] ناضل الفلسطينيون بمثابرة من أجل العودة إلى بيوتهم وقاوموا الواقع الجديد الذي فرضته وقائع العام 1948. وتجسّدت هذه الجهود في تنقّل المهجرين واللاجئين الفلسطينيين، في محاولاتهم لصد جهود إسرائيل من أجل تثبيت حالة اللجوء وفي محاولتهم العودة إلى بيوتهم

20 محمود درويش، **في حضرة الغياب**، دار رياض الريس 2006، ص 124.

21 وولتر بنيامين، **الدرجات** (تل أبيب 1996)، 312.

22 ادوارد سعيد، **مسألة فلسطين** (القدس 1981).

23 زكريا محمد، **في قضايا الثقافة الفلسطينية** (رام الله).

24 יהושפט הרכבי, **הפלסטינים מתרדמה להתעוררות** (ירושלים 1979).

أو على الأقل قريبا من بلداتهم. حالات إقرث وبرعم والغابسية وعيلبون (عيلبون، هُجّر أهلها وعادوا إليها) وغيرها تجسّد جهود اللاجئين والمهجرين ضد الزمن وضد سعي إسرائيل لتغيير وجه التاريخ المحلي بواسطة اقتلاع فلسطيني وبناء يهودي، اثر "استحداث" الماضي الأسطوري البعيد على حساب الحاضر المادي. لا نملك هنا متسعا للخوض في كلّ تفاصيل العودة الفلسطينية للزمن وللمكان منذ العام 1948، ولهذا، سنكتفي بوصف النضال الفلسطيني لمواجهة أسس التهجير المختلفة من وجهة نظر وجودية وإدراكية، وسنركّز على مراحل تطور الوعي للزمن وطرق التعامل مع تحدي المؤقتية أو تعليق الزمن الفلسطيني.

أقوال درويش التي تمّ اقتباسها آنفا تلقي الضوء على إحدى الانعكاسات المركزية للواقع الصهيوني في البلاد والتي تتجسد في تحويل حياة الفلسطينيين ككل لمُرجأة أو مؤقتة، في نظرهم هم، أيضا. هذه المؤقتية تشهد على عدم تقبل نتائج الصهيونية من جهة، ولكن على أزمة، أيضا، على عجز ويأس من جهة أخرى. جزء من عدم التقبل نفسي – غرائزي، وجزء آخر سياسي. الأزمة، العجز واليأس تعبر كلها عن التطلّع لتحقق الماضي في المستقبل أو ما يسميه كوزلاك "أفق التوقعات" الذي يبني الماضي والحاضر.[25] ويشتمل هذا التطلع على تناقض ينبع من البلبلة التي يزرعها في مبنى الزمن وفي ترجمته لمؤقتية مستمرة.

أكّدت دراسة الواقع الفلسطيني بعد النكبة بغالبيتها على التهجير واللجوء كمشكلة قومية. وهذا التأكيد مخلص للواقع الصعب الذي حصل جرّاء التهجير: مئات آلاف الفلسطينيين هجروا من بيوتهم ومن قراهم إلى أماكن بعيدة وتحوّلوا بين ليلة وضحاها من أناس يعيش كثيرون منهم في ظروف اجتماعية ـ اقتصادية مقبولة، إلى أناس معوزين بلا بيوت. ولكن أدبيات البحث قلّلت من التعامل مع إخراج الفلسطينيين من التاريخ ومع العلاقة بين ذلك وبين اقتلاعهم من وطنهم. فقط في العقود الأخيرة، وخاصة إثر ظهور نظريات تأريخية نقدية ونظريات سردية تفكيكية جديدة، بدأت عملية فحص من جديد للرواية الصهيونية وللتجارب الإنسانية التي حدثت جرّاء النكبة. إن توجّهات بين حقلية جديدة تُنتج روابط سردية وأدبية وسيكولوجية واجتماعية وسياسية قادرة على اقتراح صورة أكثر تكاملا للنكبة وإسقاطاتها وتعمّق فهمها. إسهام فكر ادوارد سعيد في هذا السياق أساسي، ولكن مطلوب الآن، وتتمة للموروث الذي أسسه، ربط الجانب المتنور مع الجانب الشعبوي لتجسيد صورة "حقيقية" أكثر للواقع. إن فهم تعامل الفلسطينيين مع محاولات إقصائهم عن التاريخ والزمن تستدعي التأمل العميق في تطور التاريخ والذاكرة الفلسطينيين، في تعاملهم مثلا مع مفاهيم الزمن الصهيونية المسيطرة.

اكتسبت عملية التأريخ الفلسطينية دفعا كبيرا في السنوات الأخيرة، وخاصة إثر ظهور خطاب المؤرخين الجدد في إسرائيل،[26] والذي كشف معلومات جديدة عن تكوّن وتطور الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل. تشير عملية التأريخ هذه إلى تناقضات داخلية في الرواية الصهيونية وتقترح رواية تاريخية بديلة تستأنف على صِدقية الرواية الصهيونية وترسّخ الوجود الفلسطيني في فلسطين على محور تاريخي من مئات إن لم يكن آلاف السنين. صحيح إن هذه الأبحاث لا تستطيع أن ترسخ تطوّر القومية الفلسطينية في مفهومها الحديث، ولكنها، دون شك، تشكّل محاولة ناجحة لتجسيد بطلان نظرية "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" – والتي هي من الأعمدة الأساس للأيدولوجيا والميثولوجيا والدعاية الصهيونية. يسعى البحث التاريخي والتأريخي الفلسطيني، بالاستعانة بأبحاث أثرية وتاريخية غربية نقدية، إلى تقويض فرضيات أساس مسيطرة في الرواية الصهيونية، والتي تخلق علاقة عابرة للتاريخ بين دولة إسرائيل والماضي التوراتي وتبرّر قيامها بواسطة مصطلحات العودة للوطن بعد شتات قسريّ.

مع إن الكثير من الحقائق التاريخية والتأريخية الفلسطينية والعربية تشكّل مرآة للتأريخ الصهيوني وتثبت صحة جزء من أسسها وفرضياتها، فإنها تثير نقاشا عميقا حول إخراج الفلسطينيين خارج التاريخ وإسكاتهم وتعليق زمنهم. يكمن أساس قوة عملية التأريخ الفلسطينية الجديدة في سعيها لفحص علاقة التبعية بين تبلور الهوية الفلسطينية وبين الهجرة اليهودية وتطوّر الحركة الصهيونية. تدحض بيّنات البحث التأريخي في مواضيع الهوية ادعاء التبعية بواسطة معرفة جديدة تجسّد وجود الوعي الفلسطيني العميق منذ أيام حكم محمد علي في فلسطين، أي: قبل "الحفز" الصهيوني.[27] يُثبت هذا البحث السعي الراسخ من أجل إعادة الفلسطينيين وفلسطين للتاريخ في سياقات الوعي الفكري والخطاب الأكاديمي.

إلى جانب الحقائق التاريخية، يزداد الاشتغال بالتاريخ الشفوي الذي يستند إلى شهادات الفلسطينيين، الذين هجروا أو أُجبروا على مغادرة بيوتهم حتى انتهاء المعارك.[28] تزوّدنا هذه الأبحاث بالشهادات الحيّة حول أنماط عمل قوات الدفاع الفلسطينية إبان النكبة وتدلّ بالأساس على الأزمة النفسية، والتي لا يزال يعاني منها الكثير من الفلسطينيين حتى يومنا هذا إثر فقدان المكان والبيت. من شهادات لاجئين وآخرين، يتضح إن نكبة العام 1948 فاجأت الفلسطينيين.[29] رأى الكثيرون أن التحوّل الديموغرافي وفقدان البيت مصيبة لم يكن بالإمكان توقّعها. وقد أفضى وقع المفاجأة إلى فقدان الكثيرين التوازن النفسي نتيجة الضربة القاضية التي تلقتها الكينونة الأساسية لغالبية الشعب الفلسطيني، إذ أنهم في فترة قصيرة نسبيا فقدوا الشروط الأساسية لحياة إنسانية طبيعية.

ينعكس عمق الصدمة في أبحاث هيلانه شولتس ـ ليندهولم عن الشتات الفلسطيني وأبحاث جولي بتيت ولالا خليلي عن اللاجئين في لبنان، وأبحاث إيلانة فيلدمان عن اللاجئين في غزة وبحث الكاتب حول المهجرين في إسرائيل.[30] تشير هذه الأبحاث وغيرها إلى مركزية الاقتلاع، فقدان البيت والمكان في وعي ونفسية المهجرين خاصة والفلسطينيين عامة، وتثبت بيّنات باحثي علم نفس المكان والاقتلاع.[31]

في آلاف المقابلات التي أجريت مع لاجئين فلسطينيين، تظهر كخيط الحرير الحنين للماضي المفقود، والذي يشك في إمكانية عودته في يوم من الأيام. يتفق هذا الأمر مع تشخيص بيتر فريتسشا والذي يقول أن النوستالجيا "تعكس ثقافة ضحايا تقترح صيغة بديلة للتاريخ كدمار شامل"[32] الحنين إلى الماضي والألم نتيجة الفقدان كاستحضار للفلسطينية في التاريخ يُعبّر عنها منذ النكبة وحتى يومنا هذا في الأدب والفن والشعر الفلسطيني عند أدباء فلسطينيين مركزيين ينشطون في وطنهم وخارجه.[33] الشعر والأدب يستعيدان الماضي بمصطلحات

25 Reinhardt Koselleck, *Futures Past: on the Semantics of Historical Time* (Cambridge, Mass. 1985): 75-255.

26 توم سيجف، الصهيونيون الجدد (القدس 2001). أوري رام، **הזמן של הפוסט: לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל**. (تل ابيب 2006).

27 Mahmud Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864-1914: A Muslim City in Transition* (Leiden 1998).

28 Rosemary Sayigh, "Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return?" *Middle East Policy* 8:1 (2001): 95-105.

29 انظروا مثلا: Rosemary Sayigh, "Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return?" *Middle East Policy* 8:1 (2001): 95-105.

30 Helena Schultz-Lindholm, *The Palestinian Diaspora: Formation of identities and Politics of Homeland* (London and New York 2003); Julie Peteet, *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps* (Philadelphia 2005); Khalili, Laleh and n/a, "Places of Mourning and Memory: Palestinian Commemoration in the Refugee Camps of Lebanon," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25:1 (2005): 30-45; Ilana Feldman, "Home as a Refrain: Remembering and Living Displacement in Gaza," *History & Memory* 18:2 (Fall/Winter 2006): 10-47.

31 انظروا مثلا: Mindy Thompson Fullilove, "Psychiatric Implications of Displacement: Contributions from the Psychology of Place," *American Journal of Psychiatry* 153:12 (December 1996): 1516-1523.

32 Peter Fritzsche, "Spectres of History: On Nostalgia, Exile, and Modernity," *American Historical Review* (December 2001): 1592.

33 انظروا: كمال بُلاطة، **استحضار المكان: دراسة في الفن التشكيلي الفلسطيني المعاصر** (تونس 2000)؛ اسماعيل شموط، **الفن في فلسطين** (الكويت 1989)؛ Gannit Ankori, *Palestinian Art* (London 2006).

سامية خضعت لتطهير عميق للزمن والذاكرة وتستثير الألم العميق الذي يدوي في وعي الفلسطينيين الذين اقتُلعوا من بيوتهم بين ليلة وضحاها ليحلموا من يومها بالتواصل من جديد مع ماضيهم المتخيّل.

كتاب إدوارد سعيد الأوتوبيوجرافي، المهجر[34] يجسّد، مثلا، عمق أزمة التهجير حتى بعد عقود كثيرة من العيش في مكان آخر، وبعد زوال الانعكاسات الاقتصادية للتهجير. يعبر إدوارد سعيد عن عمق الأزمة النفسية ليس فقط نتيجة التهجير، وإنما، أيضا، إثر التغيير الذي حصل للبيت الأصلي وانعدام القدرة ليس فقط على العودة إليه وإنما على التواصل معه من جديد بعد العودة. عن هذه الأزمة يشهد أديبان فلسطينيان معروفان آخران، مريد البرغوثي وفواز تركي،[35] اللذان يوثقان عودتهما إلى الوطن إثر اتفاقية أوسلو ويصفان الانكسار النفسي الذي عاشاه لحظة التواصل المتجدد مع الوطن والمكان اللذين تغيرا من النقيض إلى النقيض. إحساس الغربة الذي يصفانه، هو إحساس مشترك لأدباء وشعراء منفيين آخرين، مثل إحسان عباس وزكريا محمد، أو كأولئك الذين بقوا في وطنهم، لكنهم عاشوا فيه كلاجئين، مثل محمد علي طه ورجا شحادة، أو كغرباء في وطنهم، مثل إميل حبيبي.

تجربة التهجير هي، دون أدنى شك، ظاهرة فلسطينية عامة عميقة، تزوّد مقاومة سياسة التجزئة الإسرائيلية بمركبّات عُمق كثيرة، وتسعى، منذ العام 1948، إلى إيجاد حلول مختلفة وغير واقعية للجماعات الفلسطينية المختلفة، في مكان سكناهم الراهن بالأساس، وبهذه الطريقة، إلى مأسسة الاختلافات بينهم. من المهم الإشارة، في هذا السياق، إلى تجربة الفقدان والغربة عند الفلسطينيين حيث هم، بما في ذلك إسرائيل، والذي ينعكس في المخيّلة الجماعية الفلسطيني المشتركة العابرة للحدود والذي تكّون إثر النكبة، وخلق مجتمع متخيّل متواصل ومستمر، على الأقل في مستوى الوعي الثقافي والتضامن السياسي.

سمة بارزة للاشتغال بقضية التهجير الفلسطينية في السنوات الأخيرة هو التأكيد الحصري تقريبا على المكان أو الحيز كبعد مركزي في الأزمة الوجودية الفلسطينية. فمعظم الاشتغال الفلسطيني بالتهجير تطرق- وبحق- إلى العلاقة مع المكان، البيت، الأزمة النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تطوّرت جراء التهجير. مصطلح "بيت" في اللغة العربية مشتق من الجذر "بات" والذي يعني وجد، تكون، أغفى، نام وغيرها. البيت أو، في المعنى الجماعي، الوطن هما الشاهدان الأساسيان للوجود والكينونة الإنسانية المتجسدة في إنتاج وعي حميمية البيت والعلاقة التي تنتج نفسها مع البيئة المادية نفسها، التي تصبح جزءا أساس من الوعي والإقرار. البيت ليس فقط ملجأ أو سقف للاحتماء، وإنما هو بالأساس بيئة يسبب التعرّف إليها بحكم العادة، وفقدانه، الذي يتجسد في فقدان الوجود، يُحدث صدمات في الوعي ومخاوف وجودية كثيرة. كذلك، الكلمة المرادفة لبيت وهي "المسكن"، مشتقة من الجذر "سكن"، ومعناه توقف عن الحركة أو مات، والشيء الذي يعكس أهمية البيت كمكان يوفر السكينة في نهاية عذابات الحياة. يضمن البيت بيئة آمنة وهادئة للإنسان في نهاية المطاف، وفقدانه يوّلد مخاوف شديدة وحالات عصبية وجودية. واستعادة البيت فقط، أو على الأقل السعي إلى استعادته، يُزيل هذه المخاوف أو يُهدئها.

لكن التأكيد على المكان يظلل أبعادا أخرى من تجربة التهجير والتي تُذكي الشعور بالأزمة ولا طبيعية الواقع الفلسطيني، ويتحول إلى تشخيص مضمر بين تجربة الفقدان عند اللاجئين والمهجرين وتلك عند الفلسطينيين الذين بقوا في بيوتهم بعد النكبة أو بعد حرب العام 1967. الفروقات بين تجارب هذه المجموعات مهمة جدا، ولكن لا يبرر ذلك تجاهل أبعاد أخرى في الوجود الفلسطيني والتي تجسّر على هذا الاختلاف نتيجة تحويل الوطن إلى منفى ونتيجة إخراج كلّ الفلسطينيين من التاريخ والزمن.

كما أن الفلسطينيين الذين يعيشون في وطنهم يعيشون، أيضا، مشاعر النفي عن المكان والزمان بشكل يومي والغربة في وطنهم، واحدة هي التجربة العينية التي عاشها الفلسطينيون اثر النكبة، تجربة الزمن المُرجأ هي تجربة مشتركة للجميع، الحياة على هامش الانتظار دون أن يكون لديهم سيطرة عليها، والوجود في وضع خال من استقرار طبيعي. جميع المجتمعات الفلسطينية أينما كانت، وبصرف النظر عن جودة حياتها، تواجه أزمة وتحدي الزمن المُفرغ أو المُرجأ وتعيش حالة انتظار، عند جميعها تتأجّج مشاعر المؤقتية وانتظار التغيير للأفضل في المستقبل الذي من المفروض أن يقلب الواقع الحالي رأسا على عقب. هذه المؤقتية تتجسّد في إبداعات أدباء وفنانين فلسطينيين ممن يتابعون بنشاط تجربة الفقدان والاغتراب وتحديات المؤقت في كلّ أماكن تواجدهم.

إن المجتمعات الفلسطينية جميعها، محتارة بين رغبتها في تطبيع حياتها وحياة الأجيال اللاحقة وبين الرغبة في عدم تثبيت وضعها الحالي، خوفا من أن يكون ذلك تنازلا عن وضع الانتماء الأصلي.

تجربة الزمن المعلّق هي تجربة وجودية مأزومة وتعني عدم القدرة على السيطرة على الزمن، وانعدام القدرة على الحضور فيه، في حين أن تطبيعه يتنافى مع الوجود الطبيعي الأصلي. يقوم ادعائي هذا على النظرية القائلة أن بني البشر يعيشون ليس فقط في الزمن، وإنما يعيشون الزمن، أيضا. حقيقة وجودهم هي الزمن ولهذا فإن عدم تحقيق الذات كزمن يوّلد أزمة تتجلّى في الشعور بإرجائهم خارج الزمن أو إقصائهم عن جريانه الطبيعي. الفجوة التي بدأت بالتكوّن بين الواقع الذي عاش فيه الفلسطينيون الزمن وبين حياتهم في زمن مُستَقطَع، لا يسيطرون عليه وغريب عن وجودهم، تصبح جزءً من التجربة الوجودية لكلّ فلسطيني، بمن فيهم الذين بقوا في بيوتهم، أيضا، حيث انقطع وجودهم في المكان عن الوجود في زمنهم.

من وجهة نظر غالبية الفلسطينيين، خلق تقطيع أوصال الواقع الفلسطيني الذي كان في الوطن حتى العام 1948 واقعا وجوديا جديدا، مؤقتا، أصبحوا في إطاره مؤجلين من الزمن ولا يعيشونه، ولهذا، فالوجود الفلسطيني، منذ النكبة، مبنيّ على السعيّ المضمر للعودة إلى وضعية الوجود"الطبيعي"، "الأصيل"، كما أن التغلب على فقدان وصلات الزمن المختلفة والعودة إلى انسجام الزمن التعبيريّ. وجود أزمنة أخرى في الوقت ذاته، إلى جانب المؤقتية المشتركة للجميع، يوّلد عند الفلسطينيين ظواهر مركبة تنعكس في تجسيدات أو مشاعر مختلفة تشكّل حالة طوارئ تتعلق بحلّ المشكلة الفلسطينية أو بمعنى الحياة الطبيعية. يتجسد الأمر في المفاهيم التي تسعى إلى إيجاد حلّ للمشكلة الفلسطينية بشكل طارئ على ضوء التقويض المستمر لأسس وجودهم في المكان والزمان، مقابل مفاهيم

34 ادوارد سعيد، **المهجر: لا شرق ولا غرب** (تل ابيب 2001).

35 Murid Barghuthi, *I Saw Ramallah* (New York 2003); Fawaz Turki, *Exile's Return: The Making of a Palestinian American* (New York 1994).

ترى أن الزمن يعمل في صالح الفلسطينيين ويقوض تحقيق هدف الصهيونية المركزي – قيام كيان سياسيّ يهودي خال من الفلسطينيين. وحسب رأيهم، فان استمرار الوجود الفلسطيني يجتث الصهيونية من أساسها ويلزم تعليق أي اتفاقية معها.

من السمات البارزة لتطور الوعي الفلسطيني إثر النكبة، وخاصة بعد العام 1967، هو السعي من أجل مَعْيَرة الزمن الفلسطيني من جديد ومواءمة الوجود الفلسطيني رغم الواقع الديموغرافي ـ الجغرافي المتشرذم. السيطرة على استمرارية الزمن ونفاذه وتسلسله وتقسيمه بات أحد أهداف النضال القومي الفلسطيني الأساسية. هذا السعي هو جزء من رحلة المقاومة للسيطرة الصهيونية/الإسرائيلية على الزمن الفلسطيني. بداية هذه السيرورة المركبة كانت مع تطور إدراك معنى الفقدان فورا حصول النكبة وترسيخ هذا الوعي كمركّب أساس في الكيان الوجودي الفلسطيني وفي الحضور الفلسطيني الذي يطمح إلى استحضار نفسه في الوجود التاريخي والإنساني والقومي. السعي وراء الاستحضار يعكس أهمية مفهوم الزمن الفلسطيني كبُعد وجودي يضع الزمن الصهيوني ضمن علامة استفهام، ويسعى رويدا رويدا من أجل التحرّر من التبعية له. الاستحضار الذاتي في الزمن غير ممكن دون الحفاظ على المؤقتية الوجودية كمركب أساس في النضال من أجل استعادة التاريخ والزمن القوميين في الوطن المفقود. وهكذا يصبح الحاضر الفلسطيني ـ أسير الماضي الفلسطيني، وأحداث العام 1948 نكبة مستمرة: من أجل مواجهة النكبة، يصبح الحاضر الفلسطيني مؤقتا. المؤقتية هي سِمة إدراكية أخذت بالتطور متصلةً بالعلاقة بين الظروف المادية للوجود من جهة، واستمرار تجربة التهجير وتعميقها، من جهة أخرى. المؤقتية الفلسطينية إذن، تتطور كتجربة وجودية عُصابية، ولكن في الوقت ذاته كمصدر للطاقة الثورية، التي تغذّي التحشيد الشعبي وروح التضحية والصمود الجمعي.

مؤقتية مؤقتة

لم يدرك الفلسطينيون في البداية النكبة بوصفها كذلك. الكثير من المهجرين اعتقدوا إن هذا التهجير هو مؤقت حتى تهدأ الأمور. الإدراك أن الأمر بشأن مؤقتية خفّف من وطأة التهجير على آلاف الفلسطينيين ومكنهم من التعامل مع الصراع الإدراكي الذي ولّد فارق آخذ بالازدياد بين شعور بالتواجد في البيت وبين الوضع الوجودي للجوء. هذا ما يشهد عليه لاجئون يعيشون، اليوم، في لبنان والضفة الغربية وغزة، ولاجئون في الداخل يعيشون على مقربة من بيوتهم الأصلية وكذلك فلسطينيون بقوا في بيوتهم.

عامل المؤقتية عمل كمنظومة تجسير على الفارق بين التطلّع الطبيعي للبقاء في البيت وبين مفاجأة التهجير والمعاناة. في هذا المفهوم، كان الشعور بالمؤقتية، حتى وإن كان معناها فقدان السيطرة على النظام الزمني، عامل "بناء" في وعي المهجرين واللاجئين، الذين لم يتمكنوا من التسليم بفقدان البيت بشكل فوري وتعلّقوا بالأمل الموجود بالمؤقتية. في هذا السياق، يبرز التوقع كمركب أساس في مفهوم الزمن لدى الإنسان والرغبة في التجسير على الفارق بين "أفق التطلّعات" و"حيز التجربة". كما يصف ذلك كوزلاك.[36] مع أن التطلّع استبدل بالحنين، ولكنه لا يزال موجودا كعامل أساس في الوجود الفلسطيني حتى اليوم، وخاصة بين صفوف الذين لا يزالون يعيشون في واقع وجودي لا يمكن احتماله في مخيمات اللاجئين، حيث "المؤقتية" والانحراف عن النظام "الطبيعي" للوجود الإنساني من المؤشرات الدالّة على وجودهم. الحنين إلى الماضي هي محاولة للتجسير على فوارق الزمن والتغلب على الشعور بالفقدان. وكذلك طريقة إحلال الماضي في الحاضر من أجل التغلب على ألم الفقدان الموجود في أساس الوعي، غير الواعي حتى الآن، لأن الماضي لن يعود كما كان.

حدّدت "المؤقتية" أنماط تصرف الفلسطينيين في أماكن وشروط سكناهم الجديدة بعد النكبة. كون المؤقتية مركبا إدراكيا وجوديا مركزيا، كذلك هو البحث عن حلول لأزمة التهجير، مؤقت هو. الكثير من الفلسطينيين الذين بقوا في اسرائيل سعوا وراء حلول مؤقتة. فقد بحثوا عن ملجأ مؤقت، ولم يعتبروا إيجاد الملاذ حلا دائما، واعتبروا أنفسهم ضيوفا مؤقتين عند فلسطينيين آخرين أو قاموا ببناء مواقع سكن مؤقتة في أماكن بعيدة. كذلك "مضيفوهم" في قرى الجليل والضفة الغربية أو في غزة، رأوا بذلك خطوة مؤقتة ريثما يتوفّر لها حلّ. لم تقترح المؤقتية حلا للأزمة الوجودية، ولكن من شهادات كثيرة للاجئي الخارج والداخل، نرى أن رؤية الوضع الحالي كمؤقت ساعدتهم على الاستمرار في البقاء على أمل أن يحصل شيء وأن تتغيّر الأمور.

وعي المؤقتية أصبح منظومة دفاع سيكولوجية قوية مكنت من استمرار استدامة الوعي. يشك في أن الفلسطينيين الذين فقدوا بيوتهم بين ليلة وضحاها، وعلى نحو مفاجئ، كانوا سينجحون لولا منظومة المؤقتية، في التعامل مع وضعهم الصعب. وكان هناك، أصلا، مَن انهار جسديا ونفسيا نتيجة الهزيمة والإذلال والتهجير والعجز. في هذه المرحلة، وفّرت المؤقتية إذن، منظومة بناءة للتغلّب على الزلزال الوجودي الذي هزّ أركان الوجود الأساسي لمئات آلاف الفلسطينيين. تتجسّد هذه المؤقتية في أدب وفن اللجوء والتهجير المزدهر عند أدباء وفنانين مثل كنفاني وحبيبي وجبرا وخليفة وعلي طه وإسماعيل شّموط وسليمان منصور وتيسير بركات ونبيل عناني وعبد عابدي وابراهيم نوباني وأسامه سعيد وأسد عزي وعاصم أبو شقرا وغيرهم.

مؤقتية متواصلة

عندما يتضح أن مؤقتية التهجير مفتوحة وأن نهايتها غير مرئية، يبدأ توجّه المؤقتية المتواصلة بالتطور عند فلسطينيين كثر. في هذه المرحلة تتعمق الأزمة الوجودية الفلسطينية وتكتسي طابعا جديدا. عندما يتضح أن المؤقتية التي تجسّر على الصراع الوجودي هي مؤقتية غير مؤقتة، يصير الانتظار والترقّب مكوّنا أساسيا ومستداما للوعي الوجودي الفلسطيني. تلقي نتائج الأبحاث التي تناولت الحواجز الضوء على معاني الانتظار في ظروف اقتصادية ووجودية لا إنسانية في ظلّ الضغوطات وتحت المراقبة والقمع السياسي الدائمين. يصير الانتظار المرافق الدائم للفلسطيني ويحدّد أنماط السلوك التي تعكس الوجود غير العادي، وفقط العودة إلى الماضي، الذي من المفروض أن يصبح مستقبلا، تُفهم على أنها ضمانة للطبيعي.

للانتظار اللانهائي انعكاسان هامان على الواقع الفلسطيني: أ. شعور مأزوم عميق، متمثل، مثلا، في رجال في الشمس لغسان

36 انظر المصدر السابق، ص 22.

كنفاني. يعكس هذا الإحساس نوعا من تقبّل للواقع والوضع الوجودي الذي نتج إثر الفقدان. وتصبح الفروقات العميقة في العلاقة مع المكان منظومة تميّز بين الفلسطينيين، كذلك في كلّ ما يتعلق بقضية الانتظار. اللاجئون خارج الوطن ممنوعون من اعتماد وسائل عنيفة من أجل التغلب على أزمة الانتظار، ولكن الفلسطينيين في الوطن، أيضا، يخضعون لسلطة قمعية تمنعهم من كل محاولة للمعارضة حتى لو كان مجرّد التعبير عن إحباطاتهم النفسية والوجودية، فحسب. ب. تكّون وعي فلسطيني مشترك رغم الفروقات في المكان أو ربما بسببها. فالعلاقة بين المكان أو حيز العيش الجديد بعد النكبة يُدفع إلى الهامش، فتحلّ بدله تجربة التهجير والفقدان واللجوء كمصادر الوعي المركزية. تشير هذه السيرورة إلى تحّول الوطن المشترك من مستوى المكان إلى مستوى الحيّز. ويخضع حيّز الوطن إلى سيرورة "تنقية". تعكس النضال من أجل "إنقاذ الزمن من سيطرة الآنية" وتحويل الوطن إلى "أسطورة" مشتركة تعبر حدود الزمن الفوري. مراسيم يوم الأرض، التي تقوم بها كل المجتمعات الفلسطينية في ألـ 30 من آذار كلّ عام، في الوطن وخارجه، هي إحدى الأدلّة على توحيد الزمن الفلسطيني المؤجّل والتمسك بالمؤقتية المؤقتة التي تنفي التطبيع الكامل للمؤقتية المتواصلة.

الانتظار الطويل وترقّب حدوث شيء يُصبحان من ميزات عابرة للحدود عند الفلسطينيين. تصبح المؤقتية المتواصلة مركبا إدراكيا أساسيا في تجربتهم الوجودية. ولكن استمرارية المؤقتة تؤجل الطبيعية الوجودية ولهذا، يتكون وعي جديد يدمج المؤقتية والطبيعية، ليس كمتناقضين يُمكن أن يقوّضا التوازن النفسي، وإنما كسمات يُمكن الدمج بينها في توليفة خاصة. ونتحدّث هنا، عن سيرورة مستمرة، يُمكن أن نطلق عليها أسم تكون وعي جديد للطبيعية المؤقتة. بكلمات أخرى، تتبدل المؤقتية كفعل لا طبيعي بالطبيعي، وكشيء مؤقت سينتهي مع العودة إلى الوطن. تحّول الطبيعية المؤقتة الوطن إلى فانتازيا أو "فردوس" مفقود يستحق كل تضحية في سبيل استرجاعه، بما في ذلك التضحية بالحياة ذاتها. بكلمات محمود درويش،" ولد الوطن في المنفى. ولد الفردوس من جحيم الغياب".[37]

وعي الطبيعية المؤقتة يتجسد بكلّ وضوح في العمليات الفلسطينية. هنا، أيضا، نستطيع التحدث عن اختلافات حيّزية: مكان وشروط السكن. من المعروف، أن جميع المجتمعات الفلسطينية، دون علاقة لمكان السكن، تطلعوا إلى تطبيع حياتهم كمؤقتة. كان لهذه الطبيعية وجهان: من جهة واحدة، استعادة الحياة الطبيعية للفترة التي سبقت النكبة عن طريق البناء من جديد للقرى والحارات المفقودة في مخيمات اللاجئين تحت أسمائها السابقة. بلغة أخرى، تقليد الأصل أصبح نمطا تمثيليا أساسيا لدى المجتمعات الفلسطينية المختلفة. من جهة أخرى، كان تطبيع الحياة مشروطا في مؤقتيتها لكي لا يتم إلغاء مصدر الحياة الطبيعي. وأصبحت الرغبة العميقة للطبيعية في وجودية حياة القرية أو الحارة مع جيران معينين مصدر إلهام لتصريف الأمور. يعبّر لاجئون من أماكن مختلفة عن رغبتهم القوية في استعادة أنماط الوجود الأصلية في مكان سكناهم الجديد، ولكن دون تغيير الأصلي بالتقليد. أي، عبّر الفلسطينيون عن معارضة عميقة وأساسية لإرجاء زمنهم، وبعد أن اتضح إن أزمة المؤقتية مستمرة، بدأوا بالتعبير عن معارضتهم لطريق إعادة بناء الأصلي كطبيعية مؤقتة. هذا لا يعني أنهم نجحوا في ذلك في كل مكان بنفس القدر من النجاح. ولكن الرغبة في الطبيعية، كذوات تسيطر على زمنها، دون شك، تميّز المجتمعات الفلسطينية المختلفة، توحّدها وتحفظ قدرتها على رؤية نفسها كمجموعة لا تتقاسم نفس الماضي في فلسطين فقط وإنما تتقاسم، أيضا، حاضرا مؤقتا ومستقبلا منظورا. تنعكس هذه الجهود، كذلك، في المسيرات التي تحدث في يوم النكبة للقرى الأصلية، التي دمّرتها السلطات الإسرائيلية.

المؤقتية الطبيعية

يقع تطبيع المؤقتية في المرحلة الثالثة من تطور الوعي للزمن الفلسطيني والنضال من أجل إرجاء الزمن. في هذه المرحلة لا تكون جزء لا يتجزأ من الكينونة الوجودية فقط، وإنما بالأساس شرط لاستمرارية الوجود كذات تاريخية. الفلسطينيون، اللاجئون والمهجرون منهم على وجه التحديد، موجودون كذوات طالما أن وجودهم مؤقت. تطبيع وجودهم في أماكن سكناهم يصبح تهديدا وجوديا، كونه يفرّغ مطالبهم من الشرعية كوجود ناتج عن النكبة وكذوات تاريخية وسياسية مستقلّة تحمل حقوقا تاريخية ينبغي تحقيقها في الواقع. على ضوء هذا، فإن الإحساس بأن كل شيء مؤقت يزداد قوة ويجب أن يبقى كذلك حتى إعادة الزمن الماضي إلى الحاضر والمستقبل. نتيجة لذلك، تصبح السيولة في أنظمة الزمن واختفاء أطر الزمن الصلبة المبنية على اختلافات واضحة بين الماضي والحاضر والمستقبل خاصية عميقة عند فلسطينيين كثر. في وصفه حالة التّنقل والمؤقتية في إيجاد حلول وجودية، يعّرف مريد برغوثي المؤقتية الثابتة على أنها إحدى الميزات التي تميّز حياة الفلسطينيين.[38] رغم أن المؤقتية الثابتة تشكل مشكلة أو عائقا وجوديا، إلا أنها تحمل في طياتها إمكانية ثورية لاستعادة الماضي في المستقبل والتغلب على حواجز العودة للتاريخ.

تتجلى الطاقة الثورية للمؤقتية في أقوال ادوارد سعيد الرائدة عن المنفى كمصدر للقوة الهائلة وحيّز وجود "طبيعي". كينونة المنفى تتشكل في الوعي كميزة للوجود لا تدلّ على نقص. يمنح المنفى فرصة للتعرف على قيمة الوطن وجماله. في زمن العولمة التي تمرّ فيه علاقة الزمكانية بتغييرات لا تُحصى، في زمن يصبح فيه انتقال الناس من مكان إلى آخر ظاهرة واسعة، في زمن يصبح فيه الوطن منفى، أيضا، وتصير المؤقتية مصدرا للإلهام والقوة بالنسبة لسعيد، وبالنسبة لأب وعي الوجود الفلسطيني، محمود درويش.[39] التوطّن في الزمن "الثابت" يصبح متاهة لا يمكن تحقيقها، ليس فقط بسبب مؤقتية المؤقت، وإنما بسبب تحويلها إلى مألوف وعادي. يجسد محمود درويش هذه المرحلة في الوعي الفلسطيني بالطريقة الأعمق والأمثل حينما يتطرق في كتابه في حضرة الغياب إلى الخطر الذي يهدد الحاضر متمثلا في هجوم الماضي، والخطر الذي يهدد الماضي متمثلا في وهم الحاضر. يفكر في الهوية الذاتية والعلاقة بين الذاكرة والزمن، حين يسأل "هل أنت ما كنت أم ما أنت عليه الآن؟"[40] تنسف أقواله هذه منظومات المصطلحات الثنائية مؤقتية – ثبات، وطن– منفى، استمرارية– انقطاع، سرعة– بُطء، دينامية– ثبات وما إلى ذلك.

يضع سعيد أفقا مؤقتا مناقضا لإطار الزمن المنغلق عند رجال

37 درويش، **في حضرة الغياب**: 141.

38 Barghouti, *I Saw Ramallah*: 92

39 سعيد، **مهجر**: درويش، **في حضرة الغياب**.

40 درويش، المصدر نفسه: 154.

في الشمس ويقترح عبور حدود الهوية القومية الصلبة والمنغلقة إلى مساحات وعي سائلة، تفسح مجالا للاعتراف الكامل بالآخر والتصالح معه. هذا الاعتراف يعتبر سيولة الزمن مصدرا للقوة والإلهام اللذين يقوضان عملية الإخراج من التاريخ وتفريغ الزمن وتأجيله. أي، بحسب اعتقاده، تخدم مشاعر الفقدان، التهميش والإقصاء الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، بينما التحرر منها فقط يحوّل الضعف إلى قوة ويجعل الخروج من العبودية إلى الحرية ممكنا. الشعوب الحرة هي الشعوب التي تتمكن من التغلب على الفقدان والغضب والرغبة في الانتقام، وتتمكن من عبور حدود النوستالجيا والصعود إلى قطار الزمن والتاريخ مجددا كمسافرين أحرار وشرعيين. يقترح سعيد للهويات التي تتعلّق بحبال الزمن عالما جديدا من المصطلحات مبني على فضاءات وجودية مشتركة تعترف بالاختلاف كمؤشر دال على الواقع. ففي رأيه، يمنح التهجير واللجوء العالميان المؤقتية الفلسطينية المستمرة معاني جديدة، وتفتح أفقا للمصالحة ليس فقط مع الهوية الذاتية الجديدة، بل مع المسؤولين عن فقدان الحياة الطبيعية وعن طرد الفلسطينيين من التاريخ والوطن والزمن.

الكثير من الفلسطينيين في إسرائيل، المهجرون منهم على وجه التحديد، ذوّتوا مخاطر كمائن الزمن التي وضعتها الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل في صورة انتظار إيجاد حلّ لأزمة التهجير والنفي. كثيرون طبّعوا زمنهم بواسطة عبور حدود النكبة وقيودها، ولكن لم يتنازلوا عن مطلب تلقي ثمن نتائجها. في هذا السياق من الممكن الادعاء أن مصطلح المؤقتية يمّر بتحويل من وعي ينبعث من شروط وجودية لا إنسانية في مناطق التهجير، إلى وعي ينبثق من إحياء الذكرى والتذكّر كأداة إدراكية تمّكن من الرّد بحرب شعواء. تفسح المؤقتية الطبيعية المجال لحدوث مصالحة مع احتياجات الحياة الفورية دون التنازل عن حقوق ومطالب الماضي. لا يفقد الماضي من قيمته وقوته من جراء التنازل عن استمرارية وجوده في الواقع المادي. انه مستحضر بشكل مستمر في الخيال الجمعي وأكثر من ذلك: إنه يزيد قوة من جراء تحويله إلى نوستالجي. من هنا فان الحنين إلى الماضي يتحول إلى عامل إدراكي يحرّك المستقبل دون الاستمرار بدفع ثمن الماضي نفسه. إنها مرحلة في تطور الوعي الفلسطيني لم تحظ بالشرعية الكاملة حتى الآن، ولم يتمّ التعبير عنها سوى بكلمات محمود درويش الشعرية أو الفنون المرئية التي تنجح في التحرر من قيود المحسوس وفورية التهجير والمنفى والتفكير في ميتافيزيقية الوجود الإنساني عامة، والفلسطيني خاصة. لا يعكس الأدب والفن الفلسطينيان تطبيع المؤقتية، وإنما يعيدان صياغتها ويقومان ببناء وعي متجذر عميقا في ألم التهجير، ولكنها تنجح بالتحليق فوق كينونتها الحسيّة والنظر بعين فاحصة في معارج عبور حدودها.

تلخيص:

يجسّد كتاب كنفاني الذي نشر عام 1963 حالة اليأس التي أحاقت بالفلسطينيين المحجوزين في شروط حياتية بشعة، ويعتمدون على قوى خارجية لإنقاذهم وإعادة "الفردوس المفقود" لهم. فهمت الرواية على أنها ترمز إلى تراجيدية إضاعة الطريق في المنفى وتجسيد الوعي التاريخي الراسخ لدى غالبية الشعب الفلسطيني. تعتبر رسالة الرواية، وفق هذه الرواية، دعوة ثورية من أجل تغيير الوضع الفلسطيني والعربي، ومن هنا المفهوم الطلائعي لهذه الرواية بالنسبة لفلسطينيين وعرب كثيرين حتى يومنا هذا. ولكن الرواية تبقى أسيرة مصطلحات الواقع في تلك الفترة، وبالأساس تجسّد انعكاسا لصورة ما حاولت الصهيونية خلقها عند الفلسطينيين. تعكس القصة حالة يأس من الواقع وتدعو للتجند من أجل تغييرها دون الإشارة إلى الطريقة إلى ذلك. رواياته اللاحقة، مثل ما تبقى لكم أو عائد إلى حيفا،[41] تشير إلى الطريقة، إنها تشير إلى انضفار بين الشعبين اليهودي والفلسطيني وإلى تراجيدية المنفى التي تدفع كل واحد منهما إلى السعي إلى الطبيعي بواسطة تهجير الآخر. ينجح كنفاني إذن، باختراق الحدود، من خلال الإشارة إلى التراجيدية الكامنة في مفاهيم الزمن القومية التصاعدية وتأسيس خطاب عابر للهويات.

هذه، أيضا، طريقة درويش وسعيد ومُبدعين فلسطينيين كثر يواجهون إخراج الفلسطينيين من التاريخ وتفريغ زمنهم وتعليقه. لا تحذو طريقتهم حذو الرواية التاريخية أو الهويتية الصهيونية، وإنما تشّق فضاءات الزمن القومي وأطر التفكير المؤقتة الحديثة نحو فضاءات أكثر سموا. إنهم يوضّحون للفلسطينيين ولليهود أن الإصرار على العودة إلى التاريخ وفق المصطلحات الحديثة تعني استمرارية التراجيديا المشتركة. ويقترحون من دون تجاهل آثام الماضي وغبن الحاضر، التغلب على النرجسية الزمنية القومية، التي تسعى إلى الخلود من خلال تفريغ زمن الآخر أو تعليقه. إنهم يجسّدون بإبداعهم الادعاء أن تخليد الذات يستدعي التنازل عن الحصرية، عن التقوقع وعن القهر ويدعون إلى ضرورة تأمل ذاتي أكثر عمقا، بهدف تخليص الذات من قيود السعي غير الواعي من أجل تخليد الكينونة، وإدراك المؤقتية كمصدر قوة وليس كأداة قهر تستعمل من أجل إرجاء الآخر واستحضار الذاتية. فهُم الزمن كمؤقتية تتحول إلى صيغة للمصالحة، تتيح عيشا متبادلا وليس حصريا وفق معادلة الرابط الهام القائم بين التاريخ والزمن والوطن.

41 كنفاني، **ما تبقى لكم**، **رجال في الشمس**: 87-141، غسان كنفاني، **عائد الى حيفا**، **الغرف الاخرى: ثلاث روايات** (اور يهودا 2001).