

דומה אפוא שסיפורו של כנפאני הוא נקודת מוצא מצוינת לדיון מעמיק בהתפתחות תודעת הזמן הפולסטינית כתזת-נגד למסגרת הזמן הציונית, המרוקנת את הפולסטינים מזמנם וחותרת להשליכם אל מחוץ להיסטוריה או להשהות את התפתחותם הטמפורלית במטרה לקדם את עצמה. כדי להבהיר נקודה זו, נתעכב תחילה על חשיבות התודעה הטמפורלית לכינון תודעה לאומית. כמו-כן, נבהיר את ההבדלים בין תודעות זמן שונות, כמסגרות מושגיות המצדיקות מציאות פוליטית זו או אחרת. תודעת הזמן היא גורם מרכזי בתודעה הלאומית, ומכאן – אחד המישורים המרכזיים של מאבקים לאומיים. המאבק בין הציונות ללאומיות הפולסטינית הוא גם מאבק טמפורלי, המתבטא בניסיונות לאכוף מסגרת זמן אחת, במקום אחרת, על המרחב הטריטוריאלי והאנושי בגבולות מה ששני הצדדים רואים כמולדתם ההיסטורית.

נפתח בעיון במקום המרכזי שתופס הזמן בהווה האנושית ונציג שתי תפישות זמן שונות ואת ניצולן לקידום תודעה זו או אחרת ולהצדקת מציאות זו או אחרת. התפישה הראשונה רואה בשליטה בזמן ביטוי מרכזי להתנהלות האנושית, ובחתימה לקיום בזמן, בניגוד לתחושת היעדרות או התרוקנות, את אחד מממדי הקיום האנושי. מרטין היידגר גורס כי בהווייתו כקיום זמני, החתימה המתמדת להנחת העצמי בזמן היא מביטוי הקיום האנושי.² סוציולוגים רבים מתרגמים זאת לחתימה למיסוד הזמן ולהפיכתו למוסד חברתי.

התפישה האחרת נובעת מראייה קונפליקטואלית של הקיום האנושי ומתמקדת במאבקים שמנהלות קבוצות חברתיות שונות על מסגרת הזמן הדומיננטית. לשיתתה, תפישת ההיסטוריה, יחידות הזמן, המיקום בזמן והשליטה בו הם תוצר של מאבק – בעיקר לאומי – ממושך בין קבוצות חברתיות שונות.³ מושגיו של היידגר על ריקון הזמן והשהייתו ישמשו אותנו כדי להצביע על המאבק על הזמן הרלוונטי להתפתחות היסטורית מסוימת או למקום גיאוגרפי מסוים. מכאן נעבור לתפישת הזמן הציונית-ישראלית ולחתימה להבנייה-עצמית בזמן או, בעגת חוקרי הציונות, ל"חזרה להיסטוריה", אגב ריקון הזמן הפולסטיני, השהייתו, ושליטה בו. הציונות, שראתה בעצמה תנועה לאומית מודרנית בעלת תפישת זמן תרבותית מודרנית, ביטלה את הזמן הפולסטיני כחף ממשמעות ולפיכך סברה כי אפשר להשהותו ולהמירו בזמן היהודי.⁴

בפרק השלישי, נעסוק בטמפורליות הפולסטינית בעקבות הנכבה ובאופן שבו השתנתה תפישת הזמן הפולסטיני במשך השנים. בהקשר זה, נעמוד על שלוש תפישות זמן מרכזיות שהתפתחו בתודעה הפולסטינית ואפיינו את המאבק הפולסטיני ואת חתימת הפולסטינים לחזור להיסטוריה: הזמניות הזמנית, הזמניות הממושכת והזמניות הנורמלית. שלוש מסגרות זמן אלה רואות בנכבה ארוע מכונן ונקודת התייחסות מרכזית בהבניית הזהות הפולסטינית. הנכבה כארוע בזמן מאפשרת יצירת זמן פולסטיני טרנס-לוקלי, הגובר על המקומיות בהווה הפולסטינית שלאחריה. התפוזרות החברה הפולסטינית לכל עבר הביאה לתהליך של הבניית מסגרת זמן המבוססת על החוויה הטראומטית של הנכבה והמאפשרת גישור על מרחקים גיאוגרפיים ומתיחת גשרים תודעתיים בין כל הקהילות הפולסטיניות. תהליך זה התפתח בשלבים: מהפגמת ארוע העקירה והתגברות על הדיסוננס הקוגניטיבי שנבע ממנו, עבור דרך תפישת

בסיפורו "גברים בשמש",¹ מציג ע'סאן כנפאני שלב היסטורי במציאות הפולסטינית האכזרית שלאחר הנכבה ומדגיש את חוסר-האונים הטרגי של הפולסטינים לנוכח המבוי הסתום שאליו נקלעו. פרשנויות רבות ניתנו לסיפור בספרות המקצועית, ובעיקר לסופו הטרגי – מותם של שלושה פולסטינים, המייצגים שלושה דורות חברתיים וחותרים להגיע בדרכים-לא-דרכים לאחת מנסיכויות הנפט כדי לעבוד שם ולהיחלץ מהמצוקה שפקדה את רוב הפולסטינים אחרי הנכבה. "גברים בשמש" היה ועודו מעמודי התווך של תהליך הבניית הזהות הפולסטינית שלאחר נכבת 1948 ותבוסת 1967.

אולם המחקר הענף על הסיפור אינו מקדיש די תשומת-לב לתרומתו לאפיון הזמן הפולסטיני ולשאיתו לחולל שינוי קוסמולוגי לא רק במציאות החברתית הפולסטינית, אלא גם במערכת היחסים בין הפולסטינים להיסטוריה. הספר משקף מודעות טמפורלית עמוקה המסרבת להשלים עם המציאות וחותרת לתמרן את הזמן ולפרוץ את מסגרתו הסתומה, שנוצרה בעקבות נכבת 1948. גיבור הסיפור, "אבו-ח'יזראן", הנמשל לעם הפולסטיני בכללו, איבד בעקבות הנכבה את פוריותו, ומכאן – את הסממן המרכזי של גבריותו ואנושיותו. האופן שבו הוא מוביל אל מותם את הגיבורים האחרים מרמז לאי-יכולתו לפעול במציאות כסובייקט היסטורי "נורמלי". חוסר-אוניו ההיסטורי מוביל אותו ואת נוסעיו למבוי סתום ולעתיד העומד בסימן המוות. מכאן שאפשר לראות בסיפורו של כנפאני סמן ראשוני לתודעת הפולסטינים למחיר שגובות הוצאתם ממסגרת הזמן המודרני הפתוח והשלכתם למסגרת זמן חפה מפרספקטיבה לעתיד ומושהית לטובת מסגרת חלופית המנסלת אותם מבתם, מארצם ומשליטה בזמנם.

"גברים בשמש" לא רק מסמל את הדחת הפולסטינים ממסגרת הזמן הפתוח והמתפתח והפקרתם לחסדי המוות; הוא קריאה רועמת להחזרת השליטה בזמן לידיהם-הם ולהפיכת השליטה בזמן לזרז של הבנייה-עצמית מחודשת של הזהות הפולסטינית כתנאי מקדים לחזרתם למולדת שממנה גורשו. לכן, ממשיך הסיפור את ההתרחקות מפולסטיין ואת היציאה למדינות הנפט הפניית עורף למאבק האמיתי, היינו: החתימה נגד ההשלכה מההיסטוריה והשאירה לחזור אליה ולא המולדת האבודה.

כנפאני היה ממבשרי תיאוריית "החיים החשופים", כפי שהיא משתקפת בפגיעות החיים הפולסטיניים ובשבריריותם. סיפורו זה מציג תמונת-מצב סמלית של מציאות פולסטינית המאופיינת כמוות קליני ותרבותי כל עוד היא נכנעת לתנאי הקיום האישיים במצב שנוצר אחרי 1948, ומרמז למציאות המסורסת של העם הפולסטיני כל עוד אינו מצליח לפרוץ את מגבלות העת ולקרוע צוהר לעתיד חדש, שרק ניהול מאבק עיקש על שינוי תנאי המציאות יאפשרו. כנפאני יוצא נגד ההווה וחותר לחיבור מחודש של העבר והעתיד הפולסטיניים. הוא מתנגד לרוטיניזציה של תודעת הזמן במחשבה הפולסטינית שלאחר הנכבה וחותר לבנות תודעת זמן חדשה שתגשר על הפער בין עבר לעתיד באמצעות חיזוק ההתנכרות לעכשוויות. בכך ביסס כנפאני תשתית רעיונית חשובה להוגים פולסטינים שהלכו בעקבותיו ושכללו את תפישותיו עד כדי חציית גבולות הזמן ההיסטורי הדומיננטי ופתיחת אופקים טמפורליים נזילים המציעים מקור כוח ושחרור מהתלות במושגי היסוד של הציונות המעשית.

1 ע'סאן כנפאני, "גברים בשמש", גברים בשמש (ירושלים 1980): 15-86.

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

3 כמו-כן, נודעת חשיבות לחתימה לחזרה למציאות חיי היומיום כאות להיות האדם ייצור בעל-משמעות ולשאיתו של קבוצות חברתיות לחצוב לעצמן מקום בזמן ומכאן בטופוגרפיה הטמפורלית של סביבתן. ראו: Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York 1967).

4 להרחבה בעניין זה ובעניינים אחרים הנידונים במאמר, ראו מאמרי, "תלאות הזמן המוגזע" בתוך: יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), *גזענות בישראל* (ירושלים 2008): 348-380.

הזמן הסתום שהולידו הייאוש והגלות המתמשכת, וכלה בחתירה לפיתוח תפישת זמן לאומי וחזרה להיסטוריה באמצעות מאבק על התודעה ההיסטורית וערעור הלגיטימציה והתמיכה הרחבה שמהן נהנית תפישת ההיסטוריה היהודית בארץ ובעולם. לבסוף, נדגים כי השתהות הזמניות הפלסטיות הובילה לפיתוחה של תפישת זמן זמני המהווה מקור כוח ומאפשרת לחצות את גבולות הזמן המודרני אל מסגרות זמן פתוחות שמציעות סוג חדש של פיוס והתפייסות. בסיוכום, נעמוד על הקשר בין סיפורו של כנפאני להתפתחות הזמניות כנורמליות, כאפשרות טמפורלית התפייסותית, המאפשרת ליהודים ופלסטינים לפרוץ את גבולות הביטול ההדדי.

מסגרת אפיסטמולוגית

חשיבות הזמן בחברה האנושית נגזרת בעיקר ממודעותם של בני־אדם לסופיותם. מודעות זו הפכה את ארגון הזמן ותמרונו לרכיב חשוב בדפוס ההתנהגות האנושית. בני־אדם שואפים למלא בתוכן את זמנם כחלק מרצונם לשלוט בו, לנצלו עד תום, להאריכו ואף לעקוף את סופיותו. סוגיית השליטה בזמן עברה גלגולים רבים לאורך ההיסטוריה. העידן המודרני, על תפישתו את האדם כייצור נאור וחופשי, הצמיח מנגנונים לארגון הזמן האישי והקבוצי בשאיפה להפיק את המירב מקיומו הארעי של האדם, ובמקביל גם שכלל את מנגנוני הענישה השוללים מהאדם את שליטתו בזמן.⁵ אביתר זרובבל מציין כי כדי שהזמן יהיה משותף כמצאות חברתית אינטר־סובייקטיבית עליו לעבור סטנדרטיזציה. לשטנתו, אחד הצעדים החברתיים המרכזיים משתקף בארגון הזמן באופן המאפשר לבני־אדם להתייחס לעצמם באופן אינטר־סובייקטיבי. כמו־כן, מציין זרובבל כי ארגון הזמן הוא מרכיב מרכזי בהבנייתו של זהות קבוצתית ייחודית ומדגים זאת באמצעות לוחות־השנה בעלי ההדגשים השונים שמנהיגות קבוצות חברתיות/לאומיות שונות.⁶ מכאן שזמן איננו מתחלק מאליו וחלוקתו בידי האדם נגזרת מתפישה ערכית המארגנת את המציאות הטבעית והחברתית באופן היררכי, ערכי ופוליטי. מאחר שהשליטה בזמן והיכולת לחלקו הן משאב חשוב בעל השלכות קיומיות מרחיקות־לכת, מרבה ההגות האנושית לעסוק בקשר בין תנועה, מהירות, ארעיות וזמן.

בני־אדם ממיניים את הזמן בצורות שונות ומעניקים לו משמעויות שונות. מיון זה משקף את התפישה העצמית ואת מערכת היחסים בין הסובייקט הממין לסביבתו הטבעית והאנושית. דפוס חלוקת הזמן ומיונו, ובעיקר האנשתו על־ידי הפיכתו להיסטוריה או לתודעה, ממלאים תפקיד חשוב במערכות יחסים בין פרטים ובין קבוצות חברתיות שונות. וכך בעוד שמדעני הטבע מדגישים את הזמן הטבעי והקוסמי, מדעני הרוח והחברה עוסקים במרכזיות ארגון הזמן כחלק מהתודעה וממבנה הנפש האנושית.

מיוני תרבויות־זמן במונחים חומריים, סמליים וערכיים הם דפוס מקובל במדעי החברה והאדם. חלוקות הזמן שמציעים אנתרופולוגים שונים – זמן טקסי וזמן יומיומי, זמן היסטורי וזמן מיתי, וזמן לינארי ממושך וזמן מעגלי סטטי – ממחישות את חשיבותה של הבניית הזמן בתודעה האנושית, בעיקר כשגורמים חיצוניים לחברה או לתרבות הנחקרות הם שמבצעים וכופים אותן עליהן כאילו היו חלק מטבען האנושי. רוברט יאנג מכנה מיונים אלה "מיתולוגיות לבנות", כינוי המדגיש את ממדו המגזיע.⁷

הזמן ממלא תפקיד חשוב ביותר באידיאולוגיות העידן המודרני. תרבותית והיסטורית, הזמן הוא משאב חשוב ומרכזי ביחסי כוח אנושיים במודרניות. ההגות המודרנית ממקמת את עצמה במעלה ההיררכיה ההיסטורית, בין היתר, בהדגישה את שליטת האדם המודרני בזמנו. הסובייקט המודרני, הקפיטליסטי או הסוציאליסטי, נתפש כנאור ומודע יותר לעצמו מאחיו הטרנס־מודרני. מנגנוני ייצור הסובייקט המודרני והבניית תודעתו ההיסטורית באמצעות כלים חברתיים מגוונים – חינוך, סוציאליזציה, שיטור, משמוע וכו' – נתפשים כנעלים יותר ממנגנוני העבר, בעיקר בגלל נטייתם לשלול את הממדים הטרנסצנדנטליים בהוויתו של הסובייקט הטרנס־מודרני. שכלול מכשירים למדידת זמן ומיסודם כחלק אינטגרלי של ההווה החברתית המודרנית – דברים הבאים לביטוי בדייקנות, בתיאום, בשליטה ובלוחות־זמנים ידועים מראש – מעידים בבירור על יחסו האובססיבי והמושרש לזמן של הסובייקט המודע לעצמו.

אובססיה זו נעשתה חלק חשוב הן ממשמוע הסובייקט המודרני במסגרת יחסי הכוחות בחברה, והן מהבידול התרבותי והבניית היחסים הבין־תרבותיים. רוח הזמן המודרנית מגולמת בסובייקט המצליח "להתעלות" מעל לטבע, למקום ולתרבות ומסוגל לפנות בהתפתחות ההווה האנושית כמו היתה סרטי־ע תלת־מדי. מכאן שפילוסופי המודרניות מאפיינים את התרבות המערבית כבעלת תפישת זמן לינארית, דינמית ופרוגרסיבית. הם תופשים את הזמן כנחצי ואת בני־האדם כמי שפועלים ומתקדמים בו מעידן פרימיטיבי לעידן נאור יותר על־ידי העמקת השליטה האנושית במציאות הפוזיטיבית. בהקשר זה, המהירות והקדמה היו לערכים מרכזיים המדגישים את חשיבות הטכנולוגיה, וחברת המערב – ה"טכנופולין"⁸ – הפכה לאידיאל, שתרבויות אחרות צריכות לשאוף אליו ושימשא האדם הלבן" הוא לעודדן בכך. אחד מתווי־ההכר הבולטים של תהליך זה הוא הבירוקרטיזציה של מדינות העולם השלישי כאות למודרניזציה והתייעלות.

הבניית הזמן על־פי מדדים של מודרניות ויעילות משמרת את שליטתן של אותן מדינות שהציבו את אמות־המידה השולטות לאומדן הזמן. תרבויות ולאומים נמדדים על־פי מרחקם מתפישת הזמן המודרנית המערבית, ולפיכך תרבויות לא־מערביות ממוקמות בתחתית הסולם הערכי. על סמך מיון זה התפתחו משטרי הצדקה לקולוניזציה של תרבויות "פרימיטיביות", שמטרתה לסייע בידיהן ולהנדסן על־פי אמות־המידה "הנכונות" באמצעות אוניברסליזציה של הזמן המערבי.

היידגר ייחס משמעות מיוחדת למושגי הזמן ולשליטה בהם כביטוי לעוצמה הפוליטית הפועלת בארגון המציאות החברתית. התייחסותו להוויה, הבאה לביטוי באמצעות ניגודה, מבהירה את הקיום האנושי כקיום טמפורלי ויוצרת קשר אימננטי בין עצם הקיום האנושי המודע, המשמעי, לתודעת הזמן. הקיום בזמן הוא לא רק חלק מההווה האנושית, אלא עצם מהותה של הוויה זו. היידגר מנתץ את המוסכמות המטפיזיות העולות מתפישת הזמן האידיאליסטית, שאפיינה את הרומנטיקה הגרמנית, ומפנה את תשומת־לבנו למשמעות קיומו של האדם בזמן. השליטה בזמן היא מקור רב־עוצמה עבור הפרט ומשפיעה על יכולתו לממש את עצמו כפרט. מכאן שחוסר־שליטה בזמן מונע את ארגונו

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]: 284–289

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

8 ניל פוסטמן, *טכנופולין: כניעתה של התרבות לטכנולוגיה* (תל־אביב 2003).

להיסטוריה של הנכבש. גם יצירה תרבותית היא כלי חתרני שמטרתו להפוך על פיה את קערת השליטה בזמן. יתר-על-כן, ניצול הזמן המושהה הופך לסוג של חתרנות המנשלת את הכובש משליטה בזמן ומהיכולת לרוקן ממשמעות את זמנו של הנכבש.

הקשר הדיאלקטי השלילי בין זמן הכובש לזמן הנכבש יוצר סימביוזות אנושיות מורכבות החוצות את גבולות הדיכוטומיה הבינארית ששני הצדדים חותרים לבסס כחלק מהצדקת יישנותם הנפרדת. המאבק על ההיסטוריה ועל הזמן הופך לזירה מרכזית של הוויות טרגיות, זירה המדגימה את שבריריות היישנות האנושית ואת הבנליות של הכפפתה למנגנוני כוח המשעבדים ומרוקנים אותה ממשמעות. עודף הכוח הפיזי של הכובש משמש אמנם כלי שליטה מרכזי בהבניית הזמניות כמציאות בלתי-יציבה של הנכבש, אך גם טמון בו פוטנציאל חתרני חזק שאותו יכול לממש הנכבש.

בהקשר הפלסטיני-ישראלי, עציירתם של בני-אדם במחסומים מרוקנת את זמנם, הופכת את חייהם ל"חסר-ערך" ומתירה את דמם שעה שאינם נשמעים להוראות הריבון. מדיניות המחסומים כביטוי לחסימת הזמן, ולא רק המרחב, היא דוגמה מובהקת למה שאגמבן מכנה מצב האנומיה או "שטח הפקר".¹¹ מדיניות ישראל בשטחים הפלסטיניים הכבושים מאפינת מערכות יחסים קולוניאליות, שבהן חיי הנשלטים הופכים להפקר ודמם מותר. מנגד, תהליכי ריקון והשהיית הזמן מייצרים חרדה קיומית עמוקה אצל הפלסטינים, אך גם דוחקים אותם להתנגדות הבאה לביטוי בטווח רחב של תופעות, החל בחתרנות טמפורלית וכלה בביטול גבולות הזמן ובחתימה להתגבר על הסטנדרטיזציה שלו. כלומר, בהמתנה הכפויה, שהיא לחם חוקם של הפלסטינים, גם טמון פוטנציאל מהפכני.

הדמיון הטמפורלי הציוני

ניתן לאפיין את הציונות כחתימה קולקטיבית לחזרה להיסטוריה המודרנית וקביעת סטנדרטים טמפורליים חדשים לקיום היהודי. לחתימה זו נודעו השלכות קיומיות לא רק על היהודים, שנועדו להיות נשאי הזמן הלאומי המודרני, אלא גם על הפלסטינים, שעתידיהם היו לשלם את המחיר באמצעות הוצאתם מההיסטוריה, ריקון זמנם והשהייתו. המיקום בזמן והשאיפה לשנותו היו רכיב חשוב בהגות הלאומית היהודית. הוגים ציוניים יצרו קשר מובהק בין מודעות לאומית לקיום בזמן ההיסטורי.¹² הם פיתחו תפיסת זמן מודרנית, ומכאן היסטוריה מודרנית השונה מהשקפת-העולם התיאולוגית של כתבי הקודש והמסורת היהודית.¹³ הוגים ציוניים חתרו לחולל מהפכה בזמן, בהציגם דמיון טמפורלי שלפיו, בניגוד לדטרמיניזם התיאולוגי היהודי, המציאות החברתית פתוחה להתערבות רצונית וניתן לנהלה על-פי תוכנית אנושית. הזמן הציוני הובנה מחדש כזמן פתוח, במקום זמן הנשלט בידי ישות קדושה הפועלת לגאולתו של "עם ישראל". השיח הלאומי הציוני עסק אפוא בנטרול ההיסטוריה וניתוקה מכוחות עליונים ומסופיות דטרמיניסטית בהניחו כי השליטה בזמן נתונה בידי בני-אדם וצריך להחזירה לעם היהודי, שאיבד אותה בנסיבות היסטוריות שלא היו בשליטתו. החזרה להיסטוריה הפכה למיתוס מרכזי בהגות הפוליטית הציונית והושתתה על כמה הבחנות אפסטימולוגיות ופרקטיות חשובות:

1. זמן היסטורי וזמן א-היסטורי

כמו בכל שיח לאומי, תפיסת הזמן הציונית היא טליאולוגית, ולפיה הציונות היא התעוררות הלאומיות היהודית במסגרת זמן מודרנית ופרוגרסיבית. הציונות משתמשת בהיסטוריה המקראית כדי להצדיק את זיקתו של העם היהודי לארץ והופכת אותה למרכיב

ומחבל בתחושת מודעות היישנות של האדם ושל החברה. אדם או חברה שניטלת מהם השליטה בזמנם מאבדים ממד חשוב מאוד של התהוות המודעות העצמית כיישנות נפרדת מפרטים או חברות אחרות. השליטה בזמן משקפת את תחושת ההיות בעולם, ואובדנה או ניגודה חושפים את מרכזיותה להתפתחותן של משמעות ותודעה-עצמית.

כדי להבהיר נקודה זו, מציב היידגר שני מבנים נגדיים של זמן – זמן ריק וזמן מושהה. מבנים אלה של הזמן הם הניגוד של שליטה בזמן ודרכס קולט האדם את משמעות ומרכזיות ההיות בזמן. בני-אדם מתוודעים למרכזיות הזמן בהווייתם משהם נתקלים בארוע העוצר את זרימת הזמן. הערעור על הקיום בזמן פוגע במשמעות הקיום כיישנות אנושית. מכאן שהשליטה בזמן היא, בין השאר, תהליך התוודעותם של בני-אדם לעצמם כיישניות נפרדות מיישניות אחרות במישור האישי והקיבוצי. היציאה מהזמן מערערת את היישנות, ומכאן – את אחד ממושגי היסוד הקיומיים של בני-אדם. תהליך זה חמור במיוחד כשאובדן השליטה נובע מכפייה ולא מבחירה. ריקון הזמן או השהייתו בכפייה הם אפוא מעשה בלתי-אנושי המדגיש את המשמעות של הוויית הקיום, כשם שהחתימה לחזרה לזמן או להיסטוריה היא מאפיין חשוב של תחושת היישנות של האדם או הקולקטיב.

חשיבות השליטה בזמן והמאבק עליה בולטת במיוחד במערכות יחסים קולוניאליות. גירגיו אגמבן⁹ מבהיר זאת כשהוא משליך את מונחי הזמן של היידגר על העולם הפוליטי, מחברם למושגי הריבונות והחידום של קרל שמיט¹⁰ ומתמקד במושגי ריקון הזמן והשהייתו ב"מצב החידום", ממאפייניו המרכזיים של המצב הקולוניאלי. הוא דן במשמעות הפוליטית, החוקית והקיומית של השהיית הסדר החוקי במצבי חידום ובזירת האנומיה הנוצרת כתוצאה מכך, שבה הריבון, המשהה את החוק, מוסיף להיות מעוגן בסדר החוקי ופועל בשם החוק מבלי לציית לו. הזירות השונות של הפעלת כוח החוק על-ידי הריבון מתבטאות במסגרות זמן שונות לשליט ולנשלט. הזמן נעשה משאב שליטה וביטוי של הכוח הפוליטי הריבוני. אגמבן גם משתמש בהבחנתו של היידגר בין בני-אדם לחיות על בסיס הפתיחות לעולם ויכולתם של הראשוניים למקם את עצמם ביחס לעולם מבחינת הזמן. השהיית הזמן או ריקונו מפקיעים מהנשלטים את אחד ממאפייני אנושיותם ופוגעים במשמעות חייהם בעיני השולטים בהם ולעתים אף בעיני עצמם. היינו, משהבדל בין אדם כייצור טמפורלי לחיה כייצור א-טמפורלי מתאייד, אפשר להתייחס אל בני-אדם כאילו היו חיות.

בהקשר זה, במאבק נגד כיבוש קולוניאלי, הנכבש גם תובע לעצמו את חזרתו להיסטוריה באמצעות פיתוח והבניית תודעת זמן חלופית המאתגרת את הריבונות הטמפורלית של הכובש וחותרת להחיל במקומה ריבונות טמפורלית אחרת. כמו החתימה לחזור להיסטוריה, גם העמידה על ההיות בזמן הופכת לאחד מעמודי התווך של המאבק בקולוניאליזם ובכיבוש. חיקוי הכובש אגב היפוך תודעתו ההיסטורית והטמפורלית נעשה חלק חשוב מהבניית הזהות הלאומית של הנכבש. המאבק נגד ריקון הזמן והשהייתו הופך לאסטרטגיה חשובה במאבק בכללי היסוד של מצב-החידום. ערעור יסודותיו של מצב-החידום והצבת חלופות לעצם הגדרותיו הופכים לכלים מרכזיים לא רק בהתנגדות הפעילה לו, אלא גם בהבנייה הסבילה של העצמיות כיישנות עמידה שאינה נגזרת מצווי החידום. חתרנותו של הנכבש הופכת להנכחה עצמית במרחבי קיום שאין לריבון הטמפורלי אפשרות לחדור אליהם או לשלוט בהם. הבניית תודעה טרנס-טמפורלית באמצעות נקיטת צעדים חתרניים נגד הכובש הקולוניאלי הופכת ל מרכזי בחזרה

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

10 קרל שמיט, *תיאולוגיה פוליטית* (תל-אביב 2005).

11 Agamben, *State of Exception* 13; 1

12 שני אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), *הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש* (ירושלים 1999).

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

עיקרי בחירתה להקנות את הסובייקט ההיסטורי היהודי ולהחזירו להיסטוריה באמצעות חיבורו מחדש לממלכתיותו במסגרת מדינת ישראל. הציונות מגשרת על כמעט אלפיים שנות העדרות יהודית מוחלטת מן "המולדת" ומנכיחה את הקשר בין העם לארץ באמצעות הצגת מסגרת זמן טרנס־היסטורית הומוגנית.

הבניית הזמן הציוני על־פי ההיסטוריה המקראית משמעה שהיית הזמן הפלסטיני או ריקונו, המתבצעים באמצעות הפשטת הפלסטינים ממאפיינים לאומיים. הפלסטינים הלא־מודרניים נפקדים מההיסטוריה האוניברסלית מבית־מדרשה של תנועת ההשכלה היהודית. הזמן הפלסטיני חסר־ערך משום שאינו לאומי ואינו אנושי; והוא א־היסטורי משום שאינו מוכל במסגרת הזמן המודרנית. מאכן נובע שהפלסטינים הם קבוצה נחותה, נחותה מהעם הנבחר, שבחירתו בידי האל היא נצחית. בהתבטאויות רבות של הוגים ציוניים ניכרים יחס מזלזל בפלסטינים ושליטת אנושיותם מחמת "העדרם" ממסגרת זמן מודרנית/היסטורית וקיומם הא־היסטורי וה"ית־אנושי" הלא־מודרני.

תפישה זו מציגה את עצם קיומם הפיזי של הפלסטינים כאב־נגף על דרך מימוש החזרה היהודית להיסטוריה המצדיקה את הוצאתם אל מחוץ להיסטוריה של ארץ זו. ומאחר שזמנם ריק מכל תוכן ואינו נמדד בכלים של המודרנה, הרי שממילא הם נוכחים בטבע ולא בהיסטוריה. ית־על־כן, לשיטתה של הציונות, הם לא תרגמו את נכוחותם לתרבות ולא תרמו לפיתוח הארץ, לא נפתחו לעולם ולא שינו את הטבע כבני־תרבות אמיתיים, ולפיכך אינם ראויים שיינהגו בהם כשוויים בין שווים. הואיל ובעיני הציונים היתה פלסטין "מוזנחת ומלוכלכת" ורחוקה מלהיות "ארץ זבת חלב ודבש", נחשב העם החי בה לעובר אורח בתוכה. הבנייה זו של הפלסטינים "מתירה" את גירושם, הריגתם או כליאתם.

בצד הגזעת העם הפלסטיני, עוברת ארץ פלסטין טרנספורמציה עמוקה כדי למקמה בציר הזמן הציוני, לא כמות שהיא, אלא בהתאם לפנטזיה הציונית על תקופת בית שני ההופכת מקור עיקרי להצדקת זכות העם היהודי על המקום והפיכת הארץ ל"מולדת". הזמן הפלסטיני הא־היסטורי, חסר־המשמעות והלא־עקרוני אינו מתרגם לזכויות על המקום. הפלסטינים לא רק נדחקים אל מחוץ להיסטוריה, אלא גם מוצגים כנעדרי היסטוריה. כל הזכויות שצברו מתוקף חיי היומיום שלהם במציאות הממשית של הארץ מתבטלות בפני מימוש הזמן היהודי.

2. זמן דינמי וזמן סטטי

בנרטיב הציוני, הזמן היהודי הוא דינמי ובה לביטוי בחילוף הזהות הלאומית היהודית ממעמקי ההיסטוריה והצבתה במסע ההיסטורי המודרני. הריבונות היהודית היא ביטוי לחתירת העם היהודי להפוך לעם מופת, האחראי באופן מלא לגורלו. מנגד, מבנה הנרטיב הציוני את הזמן הפלסטיני במונחים סטטיים, המשתקפים בהשתמרות הפרימיטיביות כמאפיין תרבותי מהותני. הפלסטינים מיוצגים כתקועים בעבר. ההמחשה הטובה ביותר לעניין זה היא מצב הבראשית שבו שרויה הארץ, כפי שהדבר עולה מדבריהם של הוגים יהודים ציוניים מתחילת המאה ה־20 ומאוחר יותר, שתיארוהו במושגים מקראיים.¹⁴ טענה עיקרית המובלעת בדבריהם היא שהמרפא היחיד לארץ, שתושביה הפלסטינים הזניחוה, טמון בתקומת האומה היהודית על אדמתה.

במונחי השיח המודרניסטי, הציונות נתפשת כתהליך של התבגרות אנושית. לעומת זאת, הפלסטינים שרויים בילדות נצחית, דבר המצדיק את חינוכם ומשומעם, על־פי שיקול דעתם של העמים הבוגרים. מובן שלפי שיח זה, הזמן הדינמי המיוחס לציונות

עדיף מהזמן הסטטי המיוחס לפלסטינים. כך מתכוננת היררכיה ערכית בין שני העמים, המזוהים עם מסגרות זמן שונות. לפיכך לגיטימי להדיר את הפלסטינים ממסגרת הזמן, וחובה עליהם לאפשר לציונות להתמש במולדתם כאקט של גאולה עצמית. אולם הציונות וההגירה היהודית לפלסטין מוצגות כמועילות לא רק ליהודים אלא גם לפלסטינים, הנהנים מהקדמה היהודית שמביאה איתה מדינת ישראל הנתפשת עד היום כאי של קדמה ואור במזרח התיכון. המחיר שגובה מהפלסטינים עקירתם ממולדתם ומההיסטוריה של עצמם מוצג כמחיר זעום לעומת התועלת שהם מפיקים מהמפעל הציוני. טענות כאלה, הנשמעות בשיח הציבורי הישראלי גם היום, מושרשות עמוק בתודעה הציונית מאז ימי תיאודור הרצל, שנמנה עם יוצרי שיח הקדמה לעמים שנשארו מאחור.¹⁵ התנגדות פלסטינית לתפישה זו, היא בגדר חטא על פשע במושגיה של הציונות: התנגדות לא רק לעקרונות הצדק האוניברסליים או לצורך של היהודים בהגנה עצמית במדינתם הריבונית, אלא גם למימוש ייעודה המוסרי של היהדות.

מנהיגים ציוניים רבים, לפני 1948 ואחריה, חרתו על דגלם את הנורמליזציה היהודית ומחקו את הקיום האנושי של הפלסטינים באמצעות נשיעתם בזמן עבר והנכחת היהודים בהווה ובעתיד, אגב סימון היחס הטרנס־היסטורי בין העם היהודי למולדת המובטחת. בכתבים ציוניים רבים, מוצגים היהודים כמי שהוצאו אל מחוץ להיסטוריה בכפייה וכמי שזכותם להנכיח את עצמם היסטורית משתקפת בחידוש הקשר הרוחני והפיזי בין העם למולדתו ההיסטורית.¹⁶ הרצל והוגים ומנהיגים ציוניים מאוחרים יותר לא העלו בדעתם שהפלסטינים עשויים להתנגד להגירה היהודית לפלסטין.¹⁷

ההתעלמות מהתנגדות פלסטינית אפשרית להגירה יהודית ולריבונות יהודית מסמלת יותר מכל את מחיקת הרצון ההיסטורי הפלסטיני ואת ההתכחשות לאפשרות קיומו של סוכן פוליטי פלסטיני רציונלי ומודע לאינטרסים הלאומיים העצמיים שלו. הפלסטינים מוכּנים ומוצגים כמי שקפאו בזמן ורק מושיע מבחוץ יכול להצילם מעצמם. הסטטיות הופכת למסגרת זמן ביולוגית ולחלק מהסדר הטבעי של המקום, כשאת הפלסטינים, החסרים תחושת היסטוריה משלהם, ואת ראייתם היסטורית יכול לבטא רק הסוכן היהודי, המצויד באמצעים "מאגיים" לשחררם ממגבלותיהם ולהתאימם לרוח הזמן. משהפלסטינים מגלים התנגדות לפרויקט הציוני, הם מואשמים בהמטת שואה על עצמם. ה"פרימיטיביות" שלהם מוצגת כגורם מרכזי המונע מהם לזהות את מה שמוצג בהגות הציונית כרווח אישי וקולקטיבי. דפוס זה חוזר על עצמו בכל הנוגע להתנגדות הפלסטינית לכיבוש הישראלי מאז 1967, שאחד ממנגנוני שליטתו המרכזיים הוא הזמניות. גם בהקשר זה, מוסריות המדיניות הציונית אינה מוטלת בספק. היא אינה נתפשת כגורם מוליד־התנגדות, אלא להפך. הפעילות ה"חיתית" הפלסטינית מוצגת כמחייבת תגובה ציונית הולמת – דיכוי אלימ, עקירה, נישול והרג. לאור תפישה זו, כפיפות הפלסטינים לנסיבות ה"קדמה" הציונית וקבלת מסגרת הזמן שלה הן תנאי מוקדם להתחשבות באנושיותם, אם בכלל.

3. זמן ממושך וזמן מקוטע

בשוך קרבות 1948, החלה מדינת ישראל בקטגוריזציה של הפלסטינים על־פי מיקומם בזמן ובמרחב, והקשר בין המקום לזמן נעשה למסמן ברור של הפרדה גזעית־לאומית בין יהודים לפלסטינים. החוק קובע כמה קריטריונים לקבלת אזרחות ישראלית: לידה, תושבות, זכאות על־פי חוק השבות והתאזרחות. על־פי החוק,

14 ראו: א' שביד, מולדת וארץ יעודה: ארץ ישראל בהגות של עם ישראל (תל־אביב 1979).

15 תיאודור הרצל, אלטנוילנד (תל־אביב 1997): 89-99.

16 ראו: עזמי בשארה, "זכרון והיסטוריה", אל־כרמל 50 (חורף 1997) ואמנון דר־קרקוצ'ין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (1993): 23-54.

17 יוסף גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית: זרמים מדיניים־אידיאולוגיים בציונות ביחסם אל הישות הערבית בארץ־ישראל בשנים 1882-1948 (תל־אביב 1985).

שקיבלו אזרחות ישראלית בהליך מדורג, נראה שפסיקת בג"ץ שמה לכך קץ. היא קיבעה את עמדת המדינה המשהה איחוד משפחות פלסטיניות לזמן בלתי־מוגבל. השהייה זו של מעמד החוקי והמשפטי של פלסטינים/יות מהגדה המערבית ורצועת עזה הנשואים לאזרחים ישראלים היא ביטוי מובהק להגזעה טמפורלית מתמשכת, המונעת ממושאייה לנהל חיים נורמליים. במושגיו של אגמבן, מדיניות זו ממחישה את משמעות הריבונות המדינתית המגולמת ביכולתה להכריז על "מצב־חירום", להשהות את הסדר המשפטי הנורמלי, להנהיג סדר חוקי חריג ולנרמלו באמצעות הארכת תוקפו.

4. זמן איטי וזמן מהיר

אחת מפרקטיקות הכוח המושטות על מיד הזמן ומבנות את ההבחנה הפוליטית בין זמן מהיר לאיטי היא יצירת הפרדות ומעברים פיזיים בין עם האדונים לעם הנשלטים. הסרגציה הלאומית בין יהודים לפלסטינים משקפת, מאז תחילת הקולוניזציה היהודית, את תהליך סימון הזמן באמצעות חסימות טכניות, פיזיות ותרבותיות כקו מפריד גזעי בין יהודים לערבים, אגב האצת זרימת זמנם של הראשונים והשהיית זמנם של האחרונים. החתירה לנורמליזציה יהודית המוצגת בהגות ובפרקטיקה הציונית מתורגמת להבחנות טמפורליות, המתבטאות בהבטחת זרימת הזמן היהודי המהיר וקוטעו הזמן הפלסטיני, האטתו והשהייתו. תחילה, נדרשה סרגציה גיאוגרפית בין יהודים לערבים כדי לשמור על "טוהר הגזע" (יהוד הארץ) מצד אחד, ולסמן תפישות זמן שונות מצד אחר. אחר, החלה מכונת התכנון הישראלית מעתיקה את המרחב הפיזי הלאומי ממסגרת זמן ערבית־פלסטינית למסגרת זמן יהודית ויוצרת היררכיות פיזיות וטמפורליות ביניהן.

הביטוי הראשון לפרקטיקות אלה הוא סגירת כפרים ערביים במחסומים כדי לבדודם במובלעות גיאוגרפיות מלאכותיות ולמנוע תנועה חופשית מיושביהם. בשנים 1948-1966, נאכפה מדיניות החסימה, שהשלכותיה החמורות ניכרות לא רק במישור הפיזי אלא גם במישור הטמפורלי, על האזורים הערביים בשטח מדינת ישראל, ומאז 1967 – על השטחים הפלסטיניים הכבושים.

קווי התיחום הגיאוגרפיים בין שטחים שהיו בשליטת ישראל לשטחים שהיו בשליטה ערבית בתקופה שבין ההכרזה על תוכנית חלוקת פלסטין בנובמבר 1947 ועד לאחרון הסכמי שביתת הנשק מיולי 1949 הפכו לקווי תיחום טמפורליים בעלי השלכות משפטיות ומדיניות מכריעות. מנגנוני שליטה ופיקוח פיזיים ואחרים נעמדו, בין היתר, להקפיא את זרימת הזמן הפלסטיני ולדקונו מתוכו כדי לאפשר לזמן היהודי להוסיף לזרום. להבניית פגרי הזמן, תרמו גם אישורי העבודה הסלקטיביים, שאפשרו לאחדים להשתלב בשוק העבודה ומנעו זאת מאחרים, והעוצר, שמנע מאוכלוסיות שלמות לנוע במרחב ובזמן. פרקטיקות אלה קיבעו את ההבדלים בין המרחבים היהודיים הפתוחים לזמן למרחבים הערביים הקופאים על שמריהם וזמנם מושהה. גם מדיניות תכנון ובנייה מתחכמת הבטיחה הגמוניה יהודית במרחב הפיזי ואזורי מחייה רציפים ליהודים עם מובלעות ערביות, שיהודים יכולים לעקפן. החלוקה לשטחי שיפוט ערביים ויהודיים ותכנון והקמת תשתיות הכבישים המהירים בגבולות המדינה מבוססים, כאז כן עתה, על שיסוע האזורים הערבים והבטחת רצף טריטוריאלי יהודי.

תפישת זמן מרובדת זו הועתקה לשטחים הפלסטיניים בגרסתה הנוקשה אחרי 1967. מייד בתום המלחמה, הנהיגה ישראל ממשל צבאי בשטחים אלה, שהתבטא, בין השאר, במשטר זמן נוקשה. מחסומים פיזיים הוקמו בין אזורים שונים והוטל עוצר לילה שקיצר

כל יהודי זכאי לאזרחות, וחד הוא מה מיקומו במרחב הגיאוגרפי או בזמן (כלומר, אם היה בארץ אי־פעם או לא). לעומת זאת, הפלסטינים חייבים לעמוד בתנאים של נוכחות במקום ובזמן. שהייתם של פלסטינים באזורים, שהשלטונות הישראלים קבעו באופן שרירותי, אחרי מועד שהוגדר בחוק שללה מהם את אפשרות האזרחות. הגדרת מסגרת הזמן בחוק באה להמעיט ככל האפשר את מספר הפלסטינים הזכאים לאזרחות. חוק נכסי נפקדים תש"י 1950 מגדיר את מסגרת הזמן שנעשתה רלוונטית בחוק האזרחות כעבור שנתיים, ולפיו נפקד הוא מי שלא היה באזורים שבשליטה ישראלית בין "יום ט"ז בכסלו תש"ח (29 בנובמבר 1947) ובין היום בו תפורסם אכרזה, בהתאם לסעיף 9 (ד) לפקודת סדרי השלטון והמשפט, תש"ח־1948, 2, כי מצב החירום שהוכרז ע"י מועצת המדינה הזמנית ביום י' באייר תש"ח (19 במאי 1948) 3 חדל מהתקיים".

ניסוח מסגרת זמן מוגדרת בהתאם ללוח־זמנים ישראלים־מדינתי מבטא הבחנה גזעית ברורה בין יהודים לפלסטינים. החוק הפך את הזמן לקו מפריד בין שני סוגי בני־אדם הנעים בזמן כרונולוגי שונה. הקבוצה האחת (היהודים) אינה מוגבלת בזמן ובמקום ויכולה לנוע בחופשיות על ציר ההיסטוריה מבלי שהדבר יפגע בקשרה האינהרנטי למולדתה. מנגד, הקבוצה האחרת (הפלסטינים) מתוחמת בזמן קטוע ומשוסע, שכופות עליה מבחוץ התנועה הציונית ומדינת ישראל. יתר־על־כן, החוק יצר קבוצות סטטוס חוקיות פלסטיניות שונות על־פי מפתחות זמן. בקבוצה הראשונה, כלולים פלסטינים שנעשו אזרחי המדינה, "ערבים ישראלים", שההיסטוריה שלהם מתחילה ב־1948; בשנייה, כלולים נתינים הנוכחים פיזית אך נפקדים חוקית – משמע, נתונים לריבונותה של מדינת ישראל בכל האמור בחובותיהם החוקיות, אך נעדרים ממנה בכל האמור בזכויותיהם על נכסיהם – ה"נוכחים נפקדים", שזמנם לא־זדאי, לא־רציף ולא־משכי. הם מוקפאים ברצף הזמן הישראלי־הציוני, אך ממשיכים לזרום בזמן הטבעי־בילוגי בדיסוננס קוגניטיבי בעל השלכות פסיכולוגיות, חברתיות ופוליטיות כאחד. לשון אחר, ה"נוכחים נפקדים" מוגזעים באמצעות ייחוס תרבותי – המתבטא בחוק – של זמן מושהה, והאפוטרופוס על נכסי נפקדים משמר אותם במצבם זה עד היום הזה; בשלישית, כלולים פליטים החיים מחוץ למסגרת הזמן הישראלית ואף מחוץ למסגרת הזמן ההיסטורי, מושכחים מההיסטוריה של מולדתם ומועתקים למסגרות זמן שאינן נגזרות מההיסטוריה העצמית שלהם, אלא מפנטזיה ציונית החותרת ליישבם מחוץ לגבולות מולדתם.

אל מול "המציאיות" הפלסטינית, מובנה הזמן היהודי כהומוגני ורציף. הנורמליזציה של הזמן הלאומי היהודי באה לביטוי בכרונולוגיה היסטורית חדשה. הזמן הכרונולוגי הרציף מחבר את היהודים – כלאום בעל מאפיינים אתניים מוגדרים – לארץ בחיבור נצחי, ומכאן לזכויות האזרחיות במדינה היהודית. המונחים "נצח ישראל" או "נצח נצחים" מדגימים את תפישת הזמן הנצחית, הממושכת וההומוגנית של הפרדיגמה הציונית. מנגד, הזמן הפלסטיני המקוטע הוא גורם מרכזי למניעת אזרחות פלסטינים רבים שחיו בגבולות ישראל. מנגנון "העדרות" הפלסטינים ממד הזמן ו"הנכחתם" בו הוא כלי פוליטי שנועד לשרת את מסגרת הזמן הציונית. לפיכך הקטגוריה "נוכחים נפקדים" אינה קטגוריה משפטית או מרחבית בלבד, אלא בעיקר קטגוריה טמפורלית המסמנת הגזעה ברורה על בסיס שייכות לאומית.

המשכה של מדיניות זו מתבטא בתיקון לחוק האזרחות שאושר לאחרונה בבג"ץ.¹⁸ תיקון זה יוצר חיץ־זמן ברור בין פלסטינים על־פי מעמדם האזרחי. אם בעבר, היו פלסטינים המשטחים הכבושים

תכנון עולם החיים אפשרי והקומוניקציה מתקיימת. מנגד, היישובים הפלסטיניים מבודדים במובלעות בעלות תשתית כבישים משלהן המשוסעת במחסומים וחסומות שתכליתם למנוע זרימה חופשית של התנועה, ומכאן – של הזמן. שני מרחבים אלה קרובים פיזית, אך תרבותית ותכנונית מדובר בקיום מקביל של עולם המייחס "משמעות" לעצמו ו"חסור משמעות" לוולתו. הראשון הוא בעל מודעות וחשיבות עצמית מפותחות, דבר המתורגם לארגון ולסדר חברתי דינמיים וצפויים מראש, ואילו האחר נחשב לחסר מודעות עצמית, דבר המתורגם לאנדרלמוסיה ולאידואות אינהרנטית. השליטה המלאה של הציבור היהודי בזרימת הזמן לעומת אובדן השליטה בזרימת הזמן ובניידות במרחב הפלסטיני מולידים את אי-הוודאות המבחינה את המצב הנורמלי ממצב-החירום. במצב-החירום, הופכת אי-הוודאות למצב "הנורמלי", הביטחון העצמי מתערער, יכולת התכנון נעצרת, התקשורת נשברת והזמן מושהה ללא התראה או מועד סיום ידוע מראש. מצב זה משרת משטר שליטה הבנוי על אי-הוודאות והחרדות הקיומיות שהוא גורם. אי-הוודאות נגזרת לא רק מהמתנה, אלא מעצם אי-היכולת לצפות את משכה. הפלסטינים הממתנים במחסום הופכים לייצורים שזרימת זמנם מושהית, ומנושלים מייחודיותם כסובייקטים. חייהם חשופים למניפולציות ולגחמות שאינן בשליטתם. במחסום, שהוא ביטוי למצב-החירום, הזמן עצמו מוכרז כיוצא מן הכלל. "במקום זה", כותב עדי אופיר, "אפשר להעמיד את ההבדל בין ידיד לאויב על ההבדל בין מי שדמו מותר וחייו מתכנסים להתרת הדם הזאת לבין מי שחייו נחשבים ביחס לחוק".¹⁹ השהיית הזמן במחסומים מובילה אפוא לשלילת ערך זמנם של הנשלטים, ומכאן לשלילת ערך חייהם, וסופה שהיא הופכת את חייהם לחיים חשופים.

חיי הפלסטיני, לאחר שהופשטו מהגנת החוק, חשופים ופרוצים לכל התערבות על-ידי שיקול דעתו של החייל הישראלי בשטח, שהמחסום הוא לדידו אתר מלחמה. הקיום הפלסטיני נוכח שם במלוא כובד סופיותו, בפגיעותו האינסופית, במוות שכבר רוחש בו. הקמת המחסום – פעולה של הוצאה מן הכלל המנכיחה את הריבון בחוק למרות השהייתו – מאפשרת לו לקבוע אילו מקרים הם חריגים ומותר להפקיע בהם חיים באין מעניש.

בשנים האחרונות, עוברים חלק מהמחסומים בשטחים הכבושים תהליך של שכלול והופכים ל"מעברים", כפי שהם מכונים בעגת הכיבוש. המעברים, הדומים למסופי מעבר בינלאומיים הממוקמים בגבול בין מדינות שכנות, מבצרים את שיח הזמניות של הכיבוש באצטלה של רצון ישראלי להגיע להפרדה אמיתית בין ישראל לפלסטין. במקום החיכוך הפיזי הישיר בין פלסטינים לחיילים במחסום רגיל, מוקמים במעברים מרחבים סטריליים המפרידים פיזית את החיילים מהפלסטינים. כמו-כן, מצוידים המעברים באמצעי בקרה אלקטרוניים משוכללים: הפלסטינים נאלצים לעבור במנהרות שהחיילים צופים בהן מחדרי זכוכית ממוזגים. החלפת המחסומים במעברים יוצרת רושם של ביטול מצב-החירום כתוצאה מהפיכת תנאי המעבר ל"אנושיים" ומתחשבים יותר. הם נראים כמרחב הכפוף לחוקים רגילים. ואולם מדובר רק בנורמליות למראית עין, שכן המעברים מנציחים את "זמניות" הכיבוש ואת חשיפות חיי הפלסטינים, בעיקר מאחר שהם זירת מלחמה סטרילית, כמקובל במלחמות פוסט-מודרניות, שבהן ההרג מתבצע ממרחק ובלי נקיפות מצפון.

המחסומים היו נתונים בעבר לביקורת ולפיקוח של ארגוני זכויות אדם למיניהם, בעוד שהמעברים, המבודדים יותר, רחוקים מעינם המפקחת של ארגונים אלה. המתרחש במעברים אינו שקוף, ולפיכך זהו מצב-החירום במסווה של נורמליות. יתר-על-כן, התבוננות

למינימום את יומם של התושבים הפלסטינים. אחרי שבמשך שנים חלה הרפייה במדיניות זו, בעיקר כחלק מהשאיפה לנרמול חיי המתנחלים היהודים בשטחים הכבושים, היא התחדשה במלוא עוזו בתחילת שנות ה-90. המחסומים שירתו בהצלחה שתי מטרות מרכזיות: מניעת תנועה חופשית בשטחים הכבושים והפרדה פיזית וטמפורלית ברורה בין מדינת ישראל לשטחים הפלסטיניים במטרה לצמצם את כוח העבודה הפלסטיני במשק הישראלי.

משטר המחסומים מסגיר, בין היתר, אי-הכרה בקיומו של זמן פלסטיני אוטונומי. הזמן הפלסטיני אינו נמדד במונחים של איכות חיים, ולכן הקמת מחסומים והטלת עוצר נעשו חלק מסדר נורמטיבי ומובן מאליו. סדר זה בולט במיוחד בעוצר ובסגרים שישראל מטילה על השטחים בחגים ומועדים יהודיים. מדיניות זו ממחישה שהמשך זרימת הזמן היהודי במרחב הנורמליות מובטח על חשבון ובתמורה לעצירת הזמן הפלסטיני במרחב האנורמליות. הניגוד בין שתי תפישות הזמן מובנה אפוא כנוסחה דומיננטית במערכת היחסים בין שני העמים, נוסחה ההופכת את הכפפת התפישה האחת לאחרת להכרח קיומי, ולפיכך למוצדקת מוסרית.

ההבדל המהותי בין "עם האדונים" לעם הנשלט גם בא לידי ביטוי בארגון המרחב הטמפורלי. במחסומים, שהדוחק וההמתנה הממושכת בהם הופכים את חוויית המעבר בהם לבלתי-אנושית, מתבצעת הבחנה בין פלסטינים ליהודים. מכאן שזה אינו מחסום אוניברסלי שוויוני, אלא מכשול סלקטיבי שנועד למיין אוכלוסיות שונות על בסיס השתייכות לאומית-גזעית: המיון הנעשה במסגרת הזמן הדיפרנציאלית שכופה הריבון מושתת על שרטוט דיוקן על-ידי חזות חיצונית, צבע עור ומבטא. ההבחנה בין ישראלים לפלסטינים מגיעה לשיאה במצב-החירום; במקרים שבהם אישה יולדת, חולה או פצוע חייבים לעבור במחסום במהירות מירבית, נקבע הזמן במפורש על-ידי צבע העור, המראה החיצוני והמבטא. בעוד שזמנו של "עם האדונים" מוסיף לדרום בשובה ובנחת, היחס אל הנשלטים, המעוכבים והמושפלים בגסות, הוא לא-אנושי. יתר-על-כן, זמנם של שלוחי הריבון (החיילים) במחסומים נחשב יקר, ולכן הזמן המושקע בטיפול בעוברים ושבים נתפש כהפגנת "אכפתיות". במחסומים בשטחים הכבושים נוצר אפוא מצב אירוני: הריבון רואה ערך מוסרי רב בהקצאת זמנו לטיפול בקשיי הנשלטים, קשיים הנובעים מחסימת זרימת הזמן שהוא עצמו כופה.

מדיניות העיכוב במחסומים משקפת יחס כפול לזמנם של הפלסטינים. מצד אחד, מזלזלים בזמנם על בסיס התפישה הגורסת שהם איטיים מטבעם, תפישה הנאמנה להשקפת-העולם האוריינטליסטית המייחסת לעמים לא-מעבריים אופי תרבותי איטי ואינה רואה בהשהיית זמנם בזבז של משאב קיומי חשוב. מצד אחר, מייחסים חשיבות לזמנם, אך משתמשים בו כככלי לעיכוב התפתחות החברה והכלכלה ולענישה פוליטית-קולקטיבית. שתי האפשרויות האלה מתקיימות זו בצד זו. אם מתרגמים את הזמן הפלסטיני המושהה או המרוקן במחסומי הצבא והמשטרה הישראליים לשעות עבודה, מגלים שהן עשויות היו לפרנס אלפי אם לא עשרות אלפי משפחות החיות בתנאים משפיליים ותת-אנושיים. אך, כאמור, זמנם המושהה של הנשלטים הוא חסר-ערך, לעומת הזמן הקולוניאלי רבי-הערך. כל נסיון של הנשלטים לעכב את זרימת הזמן הקולוניאלי משמש הצדקה להשהות ולרוקן עוד יותר את זמנם-שלהם.

השטחים הכבושים בגדה המערבית חולקו לשני מרחבי מחייה נבדלים בהתבסס על לאומיות תושביהם. המרחבים היהודיים, ההתנחלויות, מחוברים למרכזי הערים הישראליות בכבישים מהירים שרק יהודים רשאים לנוע בהם. במישור זה, הזמן זורם,

19 עדי אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא להומו טאקר", בתוך: טכנולוגיות של צדק (תל-אביב 2003): 358.

בנרטיב ההיסטורי הציוני לבין המאבק היומיומי על הישגות הפלסטינית, המשתקף בעמידותם של כל פלסטיני ופלסטינית, כיישיות היסטוריות, ובעצם ביצועותם היומיומית כפלסטינים. כינון הפלסטיניות הוא כלי מרכזי בהתעמתות עם העקירה מהזמן, מההיסטוריה ומהמקום, שלא תמה בשוך קרבות 1948, אלא נמשכת עד היום, שכן הנכבה אינה ארוע שתם ונשלם, אלא רצף ארועים מכוני-תודעה.

ההיסטוריה הפלסטינית, הזכרון הפלסטיני והשלכות הציונות על הקיום ההיסטורי הפלסטיני מעסיקים חוקרים והוגים פלסטינים, שהדגישו ומדגישים, לפחות מאז שנות ה-80, את האופן שבו מוחק הנרטיב הציוני את הפלסטינים מההיסטוריה של פלסטין ומכפיף את זהותם לסדר-יום ציוני. ספרו של אדוארד סעיד, **שאלת פלסטין**, היה הסנונית הראשונה בתחום זה.²² אולם, כפי שטוען זכריא מחמד, העיסוק הפלסטיני בהיסטוריה העצמית היה בבואה או הד של הנרטיב הציוני ובכך הנכיח ואולי אף אשרד אותו.²³ כמו-כן, עד לא מכבר ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית והעיסוק בזהות הפלסטינית התמקדו ברובם באליטות הפלסטיניות והתעלמו מההוויה היומיומית של המוכפפים הפלסטינים, שהיו ועודם רוב העם הפלסטיני.

קולם של המוכפפים החל נשמע לאחרונה כתוצאה מהתפתחות ההיסטוריה האוראלית הפלסטינית, הנשענת על עדויות חיות של פליטים ועקורים. חיבור המבט ההיסטוריוגרפי למעקב אחר התפתחות תודעת ההיסטוריה והזמן של המוכפפים מעלה תרומה נכבדת להארת מורכבות המאבק הפלסטיני לחזרה להיסטוריה ולזמן ולהבנת התפתחות הטליאולוגיה הפלסטינית ומרכיביה השונים. זאת משום שההנכחה העצמית הפלסטינית אינה מתמצה בספרי היסטוריה, אלא גם, ובעיקר, בעמידות הפלסטינית היומיומית מול מה שכינו ריקון הזמן או השהיית באמצעים פרקטיים ויומיומיים. חשוב לציין שבינוגוד לתיאורים ההיסטוריוגרפיים והפוליטיים הישראליים, המאפיינים את המציאות הפלסטינית מ-1948 ועד סוף שנות ה-60 כמצב של "תודעה",²⁴ חתרו הפלסטינים בהתמדה לשוב לבתיים והתנגדו למציאות החדשה שכפתה 1948. מאמצים אלה השתקפו בניידות העקורים והפליטים הפלסטינים, בנסיונותיהם להדוף את מאמצי ישראל לקבע את פליטותם ובחיתירתם לחזור לבתיים או לפחות לקרבת יישוביהם. המקרים של איקרית, ברעם, אל-גאבסיה, עילבון ואחרים ממחישים את מאבקם של הפליטים והעקורים נגד הזמן ונגד חתירת ישראל לשנות את פני ההיסטוריה המקומית באמצעות מדיניות המבוססת על עקירת פלסטינים ובנייה יהודית, אגב "שחזור" העבר המיתי הרחוק על חשבון ההווה החומרי. תקציר היריעה מלהתעכב על כל פרטי החזרה הפלסטינית לזמן ולמקום מאז 1948, ולכן, נסתפק בתיאור המאבק הפלסטיני בנדבכי העקירה השונים מנקודת-מבט קיומית ותודעתית ונתמקד בשלבי ההתפתחות של תודעת הזמן ודרכי ההתמודדות עם אתגר הזמניות או השהיית הזמן הפלסטיני.

דברי דרוויש שזה עתה צטטנו מאירים את אחת ההשלכות המרכזיות של המציאות הציונית בארץ המתבטאת בהפיכת חיי הפלסטינים בכללם למושאים או לארעיים, גם בעיני עצמם. ארעיות זו מעידה על אי-השלמה עם תוצאות הציונות מצד אחד, אך גם על מצוקה, חוסר-אונים ואובדן עצות מצד אחר. אי-השלמה היא בחלקה פסיכולוגית אינסטינקטיבית, ובחלקה פוליטית. המצוקה, חוסר-האונים ואובדן העצות הם ביטוי לכמיהה להתממשות העבר בעתיד או למה שקוזלק מכנה "אופק הציפיות" המבנה את העבר וההווה.²⁵ כמיהה זו טומנת בחובה סתירה מעצם הבלבול שהיא זורעת במבנה הזמן ובתרגומו לזמניות ממושכת.

מקור במעברים מלמדת על העמקת ההבדלים בחוויות הזמן של החיילים ושל הפלסטינים העוברים בהם. הפלסטינים נאלצים לבטל חלק ניכר מזמנם בהמתנה לפתיחת המעברים בידי החיילים ומוסיפים לחוות את ריקון זמנם והשהייתו. תזמון פתיחת המעברים מתבצע על-פי שיקול ישראלי אוטונומי ללא התחשבות בזמנם ובתנאי המתנתם של הפלסטינים, שבהעדר מגע אנושי נשללת מהם אפילו האפשרות ליידע את החיילים לחוויית הסבל הנגרם להם. מיקום החיילים בחדרי הזכוכית חוסך מהם את ההתלבטות המוסרית הנובעת ממגע ישיר איתם. במושגים פנומנולוגיים מדובר בפיצול החוויה המשותפת לשתי חוויות נפרדות. אמנם הציודק שמספק המנגנון הקולוניאלי להפרדה פנומנולוגית זו הוא בטחוני, אך מאחוריו מסתתרת המכניזציה של הפיקוח כאמצעי להשתקת מצפון החיילים ולשיכוך הלחץ הנפשי שהם נתונים בו כתוצאה מנוכחותם במקום כה לא-אנושי כמחסום. ואולם דווקא הניתוק מחוויית הזמן של הפלסטינים מקשיח את השליטה בהם. הפער בין תנאי ההמתנה של הפלסטינים – במקום צר תחת כיפת השמיים כשהם נתונים לחסדי מזג האוויר וסובלים מן הדוחק והצפיפות המרובים – לבין תנאי העבודה של החיילים מנכר את האחרונים למשמעות הזמן של המושאים, ולפיכך גם למשמעות חייהם.

הזמניות כמרחב תודעה והתנגדות פלסטינית

הפלסטינים לא נותרו אדישים להחלת הזמן הציוני. התנגדותם למהלך זה התבטאה, בין היתר, באימוץ מסגרת זמן חלופית שהתפתחה בהדרגה, אך לא באופן לינארי. בספר הפרוזה האחרון שלו שנתפרסם לפני מותו, **בנוכחות ההעדרות**, כתב מחמוד דרוויש:

"אין הגעגוע מעשה זכירה, אלא מה שנבחר ממוזיאון הזכרון. הגעגוע הוא ברדני כמו גן טוב, והוא הישגות הזכרון לאחר שנוקה מההפרעות. לגעגוע תסמיני לוואי, ובהם: התמכרות הדמיון להסתכלות לאחור, והמבוכה מההיפטרות מהמחויבות להווה, וההגומה בהפיכת ההווה לעבר, אפילו באהבה. הגעגוע הוא צלקת בלב וטביעת מולדת על גוף. אך אף אחד אינו מתגעגע לפצעו, אף אחד אינו מתגעגע לכאב או לסיוט, אלא למה שהיה לפני הסיוט, לזמן נטול כאב מעבר לכאב ההנאות הראשונות, הממיסות את הזמן כקוביית סוכר בכוס תה, לזמן בעל חזות של גן עדן."²⁶

דברים מורכבים אלה משקפים תחושות קולקטיביות רבות ומגוונות, ובהן תחושת משבר הזמן המאפיין את התודעה והמציאות הפלסטינית בעקבות השהיית הזמן מאז הנכבה. דברי דרוויש גם מבטאים את ההבחנה העמוקה בתודעה ובשיח הפלסטיניים בין הקיום והזכרון לפני הנכבה והקיום והחוויות אחריה. בהקשרנו, אפשר לקשור הבחנה זו שטענתו החשובה של ולטר בנימין: "לנסח כהיסטוריה את מה שחלף אין פירושו להכירו 'כפי שאכן היה'. פירושו ניכוס זכרון כפי שהוא מבזיק ברגע של סכנה."²⁷ העבר הפלסטיני, ככל עבר אחר, הוא פרי אילוצי ההווה. מכאן נובעת סלקטיביות הזכרון המשתקפת במאמצים האינטלקטואליים והתודעתיים הכבירים שמשקיעים הפלסטינים במאבק נגד הוצאתם מההיסטוריה ומהזמן.

הזכרון, הגעגועים, הנוסטלגיה וכתובת ההיסטוריה הם כלים מרכזיים במאבק נגד הגירוש מגן העדן של ההיסטוריה – המולדת. הייחוד הפלסטיני טמון בכך שאי-אפשר להפריד בין המאבק

20 מחמוד דרוויש, פי חדרת אל-ג'אב (נמאן 2006).

21 ולטר בנימין, הרהורים (תל-אביב 1996): 312.

22 אדוארד סעיד, שאלת פלסטין (ירושלים 1981).

23 זכריא מחמד, פי קדאיא אלתקאפה אלפלסטיניה (רמאללה 2002).

24 יהושפט הרב, הפלסטינים מתרדמה להתעוררות (ירושלים 1979).

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

- הנכבה ובעיקר מצביעים על המשבר הנפשי, שבו שרויים פלסטינים רבים עד היום בעקבות אובדן המקום והבית. מעדויות של פליטים ואחרים, מתחורר שנכתב ב-1948 הפתיחה את הפלסטינים.²⁹ רבים ראו במהפך הדמוגרפי ובאובדן הבית אסון שלא ניתן היה לחזותו. בעוצמת ההפתעה, איבדו רבים את האיזון הנפשי כתוצאה מהמכה האנושה שספגה יישנותם הבסיסית של מרבית בני-העם הפלסטיני, שבתקופה קצרה יחסית איבדו את התנאים הבסיסיים לקיום אנושי נורמלי.
- את עומק הטרומה מדגימים מחקריהן של הלנה שולץ-לינדהולם על הפזורה הפלסטינית, ג'ולי פטיט ולאילה חלילי על הפליטים בלבנון ואילנה פלדמן על הפליטים בעזה ומחקרי שלי על העקורים בישראל.³⁰ מחקרים אלה ואחרים מצביעים על מרכזיות העקירה, אובדן הבית והמקום בתודעה ובפסיכולוגיה של הפליטים בפרט ושל הפלסטינים בכלל ומאשישים את ממצאיהם של חוקרי הפסיכולוגיה של המקום והעקירה.³¹
- באלפי ראיונות שנערכו עם פליטים פלסטינים, חוזרים כחוט השני הנוסטלגיה והגעגוע לעבר האבוד, שספק אם יחזור אי-פעם. הדבר עולה בקנה אחד עם אבחנתו של פטר פריצשה ולפיה הנוסטלגיה "מבטאת תרבות של קורבנות המציעה גרסה אלטרנטיבית של ההיסטוריה כקטסטרופה".³² הגעגוע לעבר והכאב על האובדן בבחינת הנכחת הפלסטיניות בהיסטוריה גם מוצאים ביטוי מאז הנכבה ועד היום בספרות, באמנות ובשירה הפלסטיניות של יוצרים פלסטינים מרכזיים הפועלים במולדתם ומוחץ לה.³³ השירה והספרות משחזרות את העבר במושגים נשגבים שעברו זיקוק עמוק של הזמן והזכרון ומעלות את הכאב העמוק המהדהד בתודעת הפלסטינים שנעקרו מבתיים בן-לילה ומאז חולמים להתחבר מחדש לעברם המדומיין.
- ספרו האוטוביוגרפי של אדוארד סעיד עקור³⁴ מבטא, למשל, את עומק משבר העקירה גם מקץ עשורים רבים של חיים במקום אחר וגם לאחר התפוגגות ההשלכות הכלכליות של העקירה. סעיד מביע את עומק השבר הנפשי לא רק בעקבות העקירה, אלא גם בעקבות השינוי שעבר הבית המקורי וחוסר היכולת לא רק לחזור אליו, אלא גם לשוב ולהתחבר אליו לאחר החזרה. על שבר זה גם מעידים שני סופרים פלסטינים נודעים אחרים, מוריד אל-ברגותי ופואז תורכי,³⁵ המתעדים את חזרתם למולדת בעקבות הסכמי אוסלו ומתארים את המשבר הנפשי שחוו במגע מחדש עם המולדת והמקום שהשתנו מקצה לקצה. לתחושת הניכור שהם מתארים, שותפים גם סופרים ומשוררים גולים אחרים, כמו איחסאן עבאס וזכריא מחמד, או כאלה שנתרו במולדת, אך חיו כפליטים פנימיים, כמו מוחמד עלי טאהא ורג'י שחאדה, או כזרים במולדתם, כמו אמיל חביבי.
- חווית העקירה היא, ללא ספק, תופעה כלל-פלסטינית עמוקה, המספקת גורמי עומק רבים להתנגדות למדיניות הפרגמנטציה הישראלית, שחותרת מאז 1948 להמציא פתרונות שונים ומנותקים לקהילות הפלסטיניות השונות, בעיקר במקומות מגוריהן העכשוויים, ואגב כך למסד את ההבדלים ביניהן. בהקשר זה, חשוב להצביע על הדמיון בחוויית האובדן והזרות של הפלסטינים באשר הם, כולל בישראל, דבר המשתקף בדמיון הקולקטיבי הפלסטיני המשותף חוצה-הגבולות שנוצר בעקבות הנכבה וברא קהילה מדומיינת רציפה וממושכת, לפחות במישור התודעה התרבותית והסולידריות הפוליטית.
- מאפיינו בולט של העיסוק בעקירה הפלסטינית בשנים האחרונות הוא הדגש הכמעט בלעדי על המקום או המרחב כממד מרכזי של המשבר הקיומי הפלסטיני. מרבית העיסוק בעקירה הפלסטינית חקר המציאות הפלסטינית לאחר הנכבה הדגיש ברובו את העקירה והפליטות כבעיה קיומית. דגש זה נאמן למציאות הקשה שנוצרה בעקבות העקירה: מאות אלפי פלסטינים נדחקו מבתיהם ומכפריהם למקומות מרוחקים והפכו בן-לילה מאנשים – שרבים מהם חיו בתנאים חברתיים-כלכליים סבירים – לנזקקים ולחסרי-בית. אולם ספרות המחקר מיעטה לעסוק בדחיקת הפלסטינים מההיסטוריה וביחס בינה לבין עקירתם ממולדתם. רק בעשורים האחרונים, ובעיקר בעקבות הופעתן של תיאוריות היסטוריוגרפיות ביקורתיות ותיאוריות נרטיביות ודיסקורסיביות חדשות, החלה בחינה מחדש של ההיסטוריוגרפיה הציונית ושל החוויות האנושיות שהנכבה גררה בעקבותיה. גישות בין-תחומיות חדשות היוצרות חיבורים היסטוריוגרפיים, ספרותיים, פסיכולוגיים, סוציולוגיים ופוליטיים מציעות תמונה שלמה יותר של הנכבה והשלכותיה ומעמיקות את הבנתן. תרומת הגותו של אדוארד סעיד בהקשר זה היא מרכזית, אך בהמשך למסורת שביסס נדרש עתה חיבור של הממד האינטלקטואלי עם הממד העממי כדי לשקף תמונה "אמיתית" יותר של המציאות. הבנת התמודדותם של הפלסטינים עם הנסיגות לסלקם מההיסטוריה ומהזמן מחייבת התבוננות מעמיקה בהתפתחות ההיסטוריה והזכרון הפלסטיניים, כמו גם בהתמודדותם עם תפישות הזמן הציוניות השולטות.
- ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית צברה בשנים האחרונות תאוצה גדולה, במיוחד בעקבות הופעת השיח ההיסטוריוני החדש בישראל.²⁶ שחשף מידע חדש על התהוות והתפתחות התנועה הציונית ומדינת ישראל. היסטוריוגרפיה זו מצביעה על סתירות פנימיות בנרטיב ההיסטורי הציוני ומציעה נרטיב היסטורי חלופי המערער על צדקת הנרטיב הציוני ומבסס את הקיום הפלסטיני בפלסטין על רצף היסטורי בן מאות אם לא אלפי שנים. אמנם מחקרים אלה לא מצליחים לבסס את התפתחות הלאומיות הפלסטינית במובנה המודרני, אך הם, ללא ספק, בגדר נסיון מוצלח להמחיש את מופרכותה של תיאוריית "הארץ ללא עם" לעם ללא ארץ" – מעמודי התווך של האידיאולוגיה, המיתולוגיה והתעמולה הציוניות. המחקר ההיסטורי וההיסטוריוגרפי הפלסטיני חותר לקעקע, בסיוע מחקרים ארכיאולוגיים והיסטוריים מערביים ביקורתיים, הנחות יסוד שלטות בנרטיב הציוני, היוצרות זיקה טרנס-היסטורית בין מדינת ישראל לעבר המקראי וממקמות/מצדיקות את הקמתה במנחים של חזרה למולדת לאחר גלות כפויה.
- אם כי רבות מן העבודות ההיסטוריות וההיסטוריוגרפיות הפלסטיניות והערביות הן תמונת ראי של ההיסטוריוגרפיה הציונית ואף מאששות חלק מיסודותיה והנחותיה, הן מעוררות פולמוס עמוק סביב הוצאת הפלסטינים אל מחוץ להיסטוריה, השתקתם והשהיית זמנם. עיקר כוחה של ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית החדשה טמון בחתירתה לבחון את מידת תלותה של התגבשות הזהות הפלסטינית בהגירה היהודית ובהתפתחות התנועה הציונית. ממצאי המחקר ההיסטוריוגרפי בסוגיית הזהות מפרכים את טענת התלות באמצעות מידע חדש הממחיש את קיומה של תודעה פלסטינית עמוקה עוד מימי שלטונו של מוחמד עלי בפלסטין, היינו: לפני "הגירוי" הציוני.²⁷ מחקר זה מעיד על חתימה עמוקה להחזרת הפלסטינים ופלסטין להיסטוריה במישורי התודעה האינטלקטואלית והשיח האקדמי.
- לצד העבודות ההיסטוריוגרפיות, מתגבר העיסוק בהיסטוריה אוראלית המתבססת על עדויות פלסטינים, שגורשו או שכפו עליהם להתפנות מבתיים עד שוך הקרבות.²⁸ מחקרים אלה מספקים עדויות חיות לדפוסי הפעולה של כוחות ההגנה הפלסטינית בזמן

26 תום שגב, **הציונים החדשים** (ירושלים 2001); אורי רם, **הזמן של הפוסט:**

לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל (תל-אביב 2006).

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

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

29 Rosemary Sayigh, *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (London 1979)

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);

Laleh Khalili 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 ראו, לדוגמה: 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 ראו: כמאל בולאטה, **איסטיחאד אל-מקאן: דראסה פי אל-פאן אל-תשקילי אל-פלסטיניה אל-מועשר** (טוניס 2000); אסמעיל שמוט, **אל-פאן פי פלסטין** (כווית 1989); Gannit Ankori, *Palestinian Art*, (London 2006)

34 אדוארד סעיד, **עקור: לא מורח ולא מערב** (תל-אביב 2001).

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

תופעות מורכבות המתבטאות בביצועיות (performance) או בתחושות דחופות שונות בהתייחס לפתרון הבעיה הפלסטינית או למשמעות החיים הנורמליים. הדבר משתקף בתפישות העומדות על הדחופות למצוא פתרון לבעיה הפלסטינית לאור הקרקע הממושך של יסודות קיומם במקום ובזמן, לעומת תפישות המניחות שהזמן פועל לטובת הפלסטינים ומחבל בהתממשות היעד המרכזי של הציונות – הקמת ישות מדינית יהודית ריקה מפלסטינים. לדעת האחרונים, המשך הנוכחות הפלסטינית מעקר את הציונות מיסודה ומחייב להשהות כל הסכם עימה.

ממאפייניה הבולטים של התפתחות התודעה הלאומית הפלסטינית בעקבות הנכבה, ובעיקר אחרי 1967, היא החתירה לסטנדרטיזציה מחודשת של הזמן הפלסטיני ולסינכרוניזציה של הקיום הפלסטיני למרות המציאות הדמוגרפית-גיאוגרפית המשוסעת. השליטה בהמשכיות הזמן, בתכיפותו, בעקביותו, בתזמונו ובחלוקתו הפכה לאחת ממטרות המאבק הלאומי הפלסטיני המרכזיות. חתירה זו היא חלק ממסע ההתנגדות לשליטה הציונית/הישראלית בזמן הפלסטיני. תהליך מורכב זה תחילתו בהתפתחות תודעת האובדן מייד לאחר הנכבה והתבססותה של תודעה זו כמרכיב מרכזי בהווה הקיומית הפלסטינית וביישנות הפלסטינית, החותרת להנכיח את עצמה בקיום ההיסטורי, האנושי והלאומי. החתירה להנכחה חושפת את חשיבות תפישת הזמן הפלסטיני כממד קיומי המעמיד את הזמן הציוני בסימן שאלה ובד בבד חותר להשתחרר מהתלות בו. ההנכחה העצמית בזמן אינה אפשרית ללא שימור הזמניות הקיומית כמרכיב מרכזי במאבק על החזרה להיסטוריה ולזמן הלאומי במולדת האבודה. כך הופכים ההווה הפלסטיני – לשבוי בעבר הפלסטיני, וארועי הפלסטיני זמני. הזמניות היא מאפיין תודעתי שהלך והתפתח בזיקה לחיבור בין תנאי הקיום הפיזיים מצד אחד, והמשכיות הוויית העקירה ואף העמקתה מצד אחר. הזמניות הפלסטינית מתפתחת אפוא כחוויה קיומית נירוטית, אך גם כמקור לאנרגיה מהפכנית, המזין את ההתגייסות העממית ואת רוח ההקרבה והעמידות הקולקטיביות.

זמניות זמנית

לא מייד תפשו הפלסטינים את הנכבה ככזו. רבים מהעוקרים חשבו שזוהי עקירה זמנית עד יעבור זעם. תובנת הזמניות הקלה על מאות אלפי פלסטינים את תהליך העקירה ואפשרה להם להתמודד עם הדיסוננס הקוגניטיבי שהוליד הפער הגדל והולך בין תחושת הביתיות למצב הקיומי של הפליטות. על כך מעידים פליטים החיים היום בלבנון, בגדה המערבית ובצהר, פליטים פנימיים החיים בקרבת בתיהם המקוריים וגם פלסטינים שנשארו בבתייהם.

ממד הזמניות פעל כמנגנון שגישר על הפער בין הציפייה הטבעית להישאר בבית לבין ההפתעה של העקירה והסבל. במובן זה, היתה תחושת הזמניות, גם אם משמעה אובדן שליטה על הסדר הטמפורלי, גורם "קונסטרוקטיבי" בתודעת הפליטים והעוקרים, שלא יכלו להשלים מיידית עם אובדן הבית ונתלו בתקווה הטמונה בזמניות. בהקשר זה, בולטות הציפייה כמרכיב מרכזי בתפישת הזמן של בני-אדם והשאפה לגשר על הפער בין "אופק הציפיות" ו"מרחב הנסיון", כפי שמתאר זאת קולזק.²⁶ אמנם הציפייה התחלפה בגעגועים לעבר, אך היא מוסיפה להתקיים כמרכיב מרכזי בקיום הפלסטיני עד היום, במיוחד בקרב מי שעדיין חיים במציאות קיומית קשה מנשוא במחנות פליטים, שהזמניות והחריגה מהסדר "הטבעי" של הקיום האנושי הן מסימניה הכר הבולטים שלהם. הנוסטלגיה

נדרש – בצדק – לקשר למקום, לבית, ולמשבר הנפשי, החברתי, הכלכלי והפוליטי שנבע מהעקירה. המושג בית בשפה הערבית נגזר אטימולוגית מהשורש "באת" שמשמעו נהיה, התהווה, נם, ישן ועוד. הבית או, במובן הקולקטיבי, המולדת הם עדות בסיסית ביותר לעצם הקיום והיישנות האנושיים המגולמים בעצם שינון תודעת הביתיות והקשר החוזר על עצמו עם אותה סביבה פיזית, ההופכת לחלק בסיסי מהתודעה וההכרה. הבית הוא לא רק מחסה או קורת-גג, אלא בעיקר סביבה וההתוודעות אליה מכוח ההרגל, שאובדנו, הבא לביטוי באובדן היישנות, מחולל זעזועים תודעתיים וחרדות קיומיות רבות. כמו-כן, השם הנרדף לבית "אל-מסקן" נגזר משורש "סקן", שמשמעו נדם או מת, דבר המשקף את חשיבות הבית כמקום מרגוע לאחר תלאות החיים. הבית ערב לכך שאדם יגיע לסופו בסביבה בטוחה ורגועה, והעדרו מוליד חרדות קשות ונירוזות קיומיות שרק החזרת הבית או לפחות החתירה להחזרתו יכולות להפיגן.

אולם הדגש על המקום מאפיל על ממדים אחרים של חוויית העקירה המזינים את תחושת המשבר והאנומליה של המציאות הפלסטינית והופך להבחנה מובלעת בין חוויית האובדן של פליטים ועוקרים לזו של פלסטינים שנותרו בבתייהם לאחר הנכבה או לאחר מלחמת 1967. ההבדלים בחווייתיהן של קבוצות אלה הם חשובים מאוד, אך אינם מצדיקים התעלמות מממדים אחרים של הקיום הפלסטיני המגשרים על שוני זה כתוצאה מהפיכת המולדת לגלות וכתוצאה מהוצאת כל הפלסטינים מההיסטוריה ומהזמן.

גם פלסטינים החיים במולדתם חווים תחושה יומיומית של הגליה מהמקום ומהזמן, וזרות במולדתם. חד הוא מהי החוויה הספציפית שעברו פלסטינים בעקבות הנכבה, לכולם משותפת חוויית הזמן המושהה, החיים בהמתנה שאין להם שליטה עליה וקיום במצב חף מקביעות נורמליות. כל הקהילות הפלסטיניות באשר הן, וללא קשר לאיכות חייהן, מתמודדות עם משבר ואתגר הזמן המרוקן או המושהה וחיות במצב של המתנה. ככולן מבעבעת תחושת זמניות והמתנה לשינוי לטובה בעתיד האמור להפוך על פיה את המציאות העכשווית. זמניות זו גם משתקפת ביצירתם של סופרים ואמנים פלסטינים העוסקים במרץ בחוויית האובדן, ההזרה, הניכור ואתגרי הזמניות בכל מקומות מושבם.

הקהילות הפלסטיניות כולן שסועות בין הרצון לנרמל את חייהן ואת חיי הדורות הבאים לבין הרצון לא לקבע את מצבן העכשווי, שמא קיבועו משמעו ויתור על החזרה למצב השתייכות המקורי. חוויית הזמן המושהה היא חוויה קיומית משברית שפירושה אי-שליטה בזמן וחוסר יכולת לבוא לידי ביטוי בתוכו, בעוד שנרמולו סותר את הקיום הנורמלי המקורי. טענתי זו מבוססת על התפשה ולפיה בני-אדם חיים לא רק בזמן, אלא את הזמן. עצם קיומם הוא הזמן ולכן אי-התממשות עצמית כזמן יוצרת משבר המתבטא בתחושת השהייתם מהזמן או הדרתם מזרימתו הנורמלית. הפער שהלך ונוצר בין מציאות שבה הפלסטינים חיו את הזמן לבין חייהם בזמן שאול, שאינם שולטים בו והוא זר לקיומם, הופך לחלק מההווה הקיומית של כל הפלסטינים, גם של אלה שנותרו בבתייהם, אך קיומם במקום נותק מקיום בזמן משלהם.

בעיני מרבית הפלסטינים, ביתור המציאות הפלסטינית שהתקיימה במולדת עד 1948 יצר מציאות קיומית חדשה, זמנית, שבמסגרתה הם מושהים מהזמן ואינם חיים אותו. לכן, הקיום הפלסטיני מאז הנכבה בנוי על חתירה מובלעת לחזרה למצב של קיום "נורמלי", "אותנטי", וגם להתגברות על אובדן רצפי הזמן השונים ולחזרה להומוגניות של הזמן הסימולטני. הקיום במקביל של רצפי זמן שונים, בצד הזמניות המשותפת לכולם, מוליד בקרב הפלסטינים

ממישור המקום למישור המרחב. מרחב המולדת עובר תהליך "זיקוק", המבטא מאבק ל"הצלת הזמן משלטון העכשוויות והפיכת המולדת ל"מיתולוגיה" משותפת החוצה את גבולות הזמן המידי. טקסי יום האדמה, שכל הקהילות הפלסטיניות, במולדת ומחוץ לה, מקיימות מדי שנה ב־30 במרס הם אחת העדויות להומוגניזציה של הזמן הפלסטיני המושהה ולעמידה על זמנית זמנית השוללת את הנורמליזציה המלאה של הזמניות הממושכת.

ההמתנה הארוכה והציפייה שמשעה יקרה הופכות למאפיין חוצה־גבולות של הפלסטינים. הזמניות הממושכת נעשית מרכיב תודעתי מרכזי בהווייתם הקיומית. אולם הימשכות הזמנית הזמנית משהה את הנורמליות הקיומית ולכן מתגבשת תודעה חדשה המשלבת את הזמניות והנורמליות, לא כניגודים העלולים לערער את האיוון הנפשי, אלא כמאפיינים שניתן ליישבם בשילוב מיוחד. מדובר בתהליך ממושך, שאפשר להכתירו כזכות התהוות תודעה חדשה של נורמליות זמנית. במילים אחרות, הזמניות כאנורמליות מתחלפת בנורמליות כמשהו זמני שיחלף עם החזרה למולדת. הנורמליות הזמנית הופכת את המולדת לפנטזיה או ל"גן עדן" אבוד שהשבתו מצדיקה כל קורבן, לרבות הקרבת החיים עצמם. ובניסוחו של מחמד דרוויש, "המולדת נולדה בגלות, וגן העדן נולד מאימת ההעדרות"³⁷.

תודעת הנורמליות הזמנית באה לביטוייה המבוהק בביצועיות הפלסטינית. גם כאן ניתן לדבר על שונות מרחבית: מקום המגורים ותנאיהם. ברם, כל הקהילות הפלסטיניות, ללא קשר למקום מגוריהן, שאפו לנרמל את חייהן כזמניים. לנורמליות זו היו שני פנים: מצד אחד, שחזור החיים הנורמליים מהתקופה שקדמה לנכבה באמצעות בנייה מחדש של הכפרים והשכונות האבודים במחנות הפליטים תחת שמותיהם הקודמים. לשון אחר, חיקוי המקור הפך לדפוס ביצועי עיקרי של הקהילות הפלסטיניות השונות. מצד אחר, נרמול החיים הותנה בזמניותו כדי לא לבטל את מקור החיים הנורמליים. התשוקה העמוקה לנורמליות בהווייתה כחיים בכפר או בשכונה מסוימים ויחד עם שכנים מסוימים נעשתה מקור השראה להתנהלות הפלסטינית. פליטים ממקומות שונים מצביעים על רצון עז להחזיר לקדמותם את דפוסי הקיום המקוריים במקום המגורים החדש, אך מבלי להמיר את המקור בחיקוי. כלומר, הפלסטינים הביעו התנגדות עמוקה ויסודית להשהיית זמנם, ולאחר שמשבר הזמניות התברר כמושך, החלו מביעים התנגדות באמצעות שחזור המקור כנורמליות זמנית. אין זה אומר שעלה בידיהם לעשות כן בכל מקום ובאותה מידה של הצלחה. אבל התשוקה לנורמליות, כסובייקטיבית השולטים בזמנם, ללא ספק, מאפיינת את הקהילות הפלסטיניות השונות, מאחדת אותן ואף משמרת את יכולתן לראות בעצמן קבוצה החולקת לא רק אותה חוויית עבר בפלסטין, אלא גם אותם הווה זמני ועתיד מצופה. מאמצים אלה באים לביטוי, בין היתר, בתהלוכות הנערכות ביום הנכבה לכפרים המקוריים, שפוננו ונהרסו בידי השלטונות הישראליים.

זמניות כנורמליות

לשלב השלישי בהתפתחות תודעת הזמן הפלסטינית והמאבק נגד השהיית הזמן שייך נרמול הזמניות. הזמניות בשלב זה היא לא רק חלק אינטגרלי מהיישנות הקיומית, אלא בעיקר תנאי להמשכיות הקיום כסובייקט היסטורי. הפלסטינים, בעיקר הפליטים והעקורים, קיימים כסובייקטים, כל עוד קיומם זמני. נרמול קיומם במקומות מגוריהם הופך לאיום קיומי, היות שהוא שומט את הקרקע מתחת לתביעותיהם כיצירי הנכבה וכסובייקטים היסטוריים ופוליטיים אוטונומיים ונשאי זכויות היסטוריות שיש לממשן במציאות. לאור

לעבר היא כעין גישור על פערי זמן והתגברות על האובדן, וגם סוג של הנכחת העבר בהווה כדי לגבור על צער האובדן שבבסיס ההכרה, הלא־מודעת עדיין, כי העבר לא יחזור כפי שהיה.

הזמניות התנתה את דפוסי ההתנהגות של הפלסטינים במקומות ובתנאי מגוריהם החדשים לאחר הנכבה. היות שהזמניות היא מרכיב תודעתי קיומי מרכזי, גם החיפוש אחר פתרונות למשבר העקירה הוא זמני. רבים מהפליטים והפלסטינים שנשארו במדינת ישראל תרו אחר פתרונות זמניים. הם חיפשו מקלט זמני, לא החשיבו את מציאת המחסה לפתרון קבע, וראו עצמם כאורחים לרגע אצל פלסטינים אחרים או אלתרו לעצמם מקומות מגורים ארעיים במקומות מרוחקים. גם "מארחיהם" בכפרי הגליל, בגדה המערבית או בעזה ראו בכך צעד זמני עד שיימצא פתרון. הזמניות לא הציעה אמנם פתרון למשבר הקיומי, אך מעדויות פליטים חיצוניים ופנימיים רבים עולה כי ראיית המצב החדש כזמני סייעה בידיהם להמשיך להתקיים בתקווה שמשעה יקרה וישתנה.

תודעת הזמניות הפכה למנגנון הגנה פסיכולוגי חזק שאפשר את המשך רציפות התודעה. ללא מנגנון הזמניות, ספק אם פלסטינים שאיבדו את בתיהם בן־לילה ובהפתעה גמורה היו מצליחים להתמודד עם מצבם הקשה, וגם כך היו מי שהתבוסה, ההשפלה, העקירה וחוסר האונים מוטטו אותם, פיזית או מנטלית. בשלב זה, הזמניות הציעה אפוא מנגנון קונסטרוקטיבי להתגברות על הזעזוע הקיומי שהרעיד את אמות הסיפים של היישנות הבסיסית של מאות אלפי פלסטינים. זמניות זו גם משתקפת בספרות ובאמנות הפליטות והעקירה הענפה של סופרים ואמנים כמו כנפאני, חביבי, גברא, חליפה, עלי טאהא, אסמאעיל שמוט, סלמאן מנסור, תייסיד ברקאת, נביל ענאני, עבד עאבדי, איברהים נובאני, אוסאמה סעיד, אסד עזי, עאסם אבו שקרה ועוד.

זמניות ממושכת

כשהולך ומתחוויר כי זמניות העקירה היא פתוחה וסופה אינו נראה, מתחילה להתפתח תפישת הזמניות הממושכת בקרב פלסטינים רבים. זהו שלב שבו מעמיק המשבר הקיומי הפלסטיני ועוטה אופי חדש. משהזמניות המגשרת על הדיסוננס הקיומי מתבררת כזמניות לא־זמנית, נעשית ההמתנה והציפייה למאפיין עיקרי ובר־קיימא של התודעה הקיומית הפלסטינית. ממצאי מחקרים על המחסומים זורים אור על משמעות ההמתנה בתנאים כלכליים וקיומיים תת־אנושיים ותחת לחץ, פיקוח ודיכוי פוליטיים מתמידים. ההמתנה הופכת לבת־לווייתו הקבועה של הפלסטיני ומכתיבה דפוסי ביצוע המבטאים את הקיום החרגי, ורק חזרה לעבר, האמור להפוך לעתיד, נתפשת כערוכה לנורמליות.

להמתנה האינסופית נודעות שתי השלכות חשובות על המציאות הפלסטינית: א. תחושת משבר עמוק, המודגמת, למשל, ב"גברים בשמש" של כנפאני. תחושה זו מצביעה לכאורה על סוג של השלמה עם המציאות ועם המצב הקיומי שנוצר בעקבות האובדן. ההבדלים העמוקים בקשר עם המקום הופכים למנגנון מבדיל בין הפלסטינים, גם בכל הנוגע לסוגיית ההמתנה. הפליטים מחוץ למולדת מנועים מנקיטת אמצעים אלימים כדי להתגבר על משבר ההמתנה, אך גם הפלסטינים במולדת נתונים לשלטון דיכוי המונע מהם כל אפשרות להתקומם נגדה ולו רק באמצעות ביטוי תסכוליהם הנפשיים והקיומיים. ב. התהוות תודעה פלסטינית משותפת למרות הבדלי המקום או אפילו בגללם. הזיקה למקום או מרחב המחייה החדש לאחר הנכבה נדחקה לשוליים, ובמקומה הופכים חוויית העקירה, האובדן והפליטות והקשר הקיומי לפלסטין למקורות התודעה המרכזיים. תהליך זה מצביע על מעבר המולדת המשותפת

מאבד מערכו ומכוחו מעצם הוויתור על המשכיות קיומו במציאות הפיזית. הוא מונכח באופן עקבי בדמיון הקולקטיבי ואף מחוזק מעצם הפיכתו לנוסטלגי. מכאן שהתשוקה לעבר הופכת לגורם תודעתי המניע את העתיד מבלי להמשיך לגבות את מחירו של אותו עבר. זהו שלב בהתפתחות תודעת הזמן הפלסטית שטרם קיבל לגיטימציה מלאה ועדיין לא נוסח מעבר למילים הפיזיות של שירת דרוויש או לאמנות החזותית המצליחות להינתק מכבלי הכאב המוחשי והמיידית של העקירה והגלות ולהרהר במטפיזיות של הקיום האנושי בכלל, והפלסטיני בפרט. הספרות והאמנות הפלסטיות אינן משקפות נרמול של הזמניות, אלא מנסחות אותה ומבנות תודעה הנוטעה עמוק בכאב העקירה, אך מצליחה לרחף מעל ליישנותה הפיזית ולהביט בעין בוחנת בנפתולי חציית גבולותיה.

סיכום

סיפורו של כנפאני שהתפרסם ב־1963 ממחיש את מצב הייאוש שנקלעו אליו הפלסטינים הכלואים בתנאי חיים מזוועים וסומכים על כוחות חיצוניים שיצילו אותם ויחזירו להם את "גן העדן האבוד" שלהם. הסיפור הובן כמסמן את הטרגיות של אובדן הדרך בגלות ומשקף את התודעה ההיסטורית המוצקה של מרבית העם הפלסטיני. בקריאה זו, נחשב המסר של הספר כהזמנה מהפכנית לשינוי המצב הפלסטיני והערבי, ומכאן דימויו האוונגרדי בעיני פלסטינים וערבים רבים עד עצם היום הזה. אך הסיפור נשאר שבוי במושגי המציאות דאז, ובעיקר מציג תמונת ראי של מה שהציונות חתרה ליצור בקרב הפלסטינים. הסיפור מביע מצב של ייאוש מהמציאות וקורא להתגייס לשינויה מבלי להצביע על הדרך. סיפורי המאחרים יותר, כמו "מה שנוותר לכם" או "השיבה לחיפה"³⁹, כבר מצביעים על הדרך. הם מציגים את הסימביוזה בין העמים היהודי והפלסטיני ואת הטרגיות של הגלות הגורמת לכל אחד מהם לחתור לנורמליות באמצעות עקירת האחר. כנפאני מצליח אפוא לחצות גבולות, להצביע על הטרגיות הטמונה בתפישות זמן לאומיות לינאריות ולבסס שיח חוצה־זהויות. זוהי גם דרכם של דרוויש, סעיד ואמנים פלסטינים רבים המתמודדים עם הוצאת הפלסטינים מההיסטוריה, ריקון זמנם והשהייתו. דרכם אינה מחקה את הנרטיב ההיסטורי או הזהותי הציוני, אלא פורצת ממרחבי הזמן הלאומי ומסגרות החשיבה הטמפורלית המודרנית לספירות גבוהות יותר. הם מבהירים לפלסטינים וליהודים שהתעקשות על חזרה להיסטוריה על־פי המושגים המודרניים משמעה המשך הטרגדיה המשותפת. מבלי להתעלם מעוולות העבר ומפגעי ההווה, הם מציעים לגבור על הנרקיסים הטמפורלי הלאומי, החותר לנצחיות באמצעות ריקון זמנו של האחר או השהייתו. הם ממחישים שדווקא הנצחיות מחייבת ויתור על בלעדיות, על סגירות ועל דיכוי וקוראים להתבוננות עצמית עמוקה יותר, במטרה לחלץ את העצמיות מכבלי החתירה הבלתי־מודעת להנצחת היישנות, ולתפישת הטמפורליות כמקור כוח ולא ככלי דכאני המשמש להשהיית האחר ולהנכחת העצמיות. תפישת הזמן כזמניות הופכת למתכון להתפייסות, המאפשר קיום הדדי לא־בלעדי בנוסחת היחס החשוב שבין היסטוריה, זמן ומולדת.

זאת, מתחזקת התחושה שהכול זמני וחייב להישאר כך עד החזרת זמן העבר להווה בעתיד. כתוצאה מכך, הנזילות של סדרי הזמן והיעלמות מסגרות הזמן הנוקשות הבנויות על הבחנות ברורות בין עבר, הווה ועתיד הופכות למאפייני עמוק של פלסטינים רבים. בתארו את מצב הנדידה וזמניות הפתרונות הקיומיים, מגדיר מוריד ברגותי את הזמניות הקבועה כאחד הממדים המאפיינים את חיי הפלסטינים.³⁹ הזמניות הקבועה נתפשת אמנם כבעיה או כקושי קיומי, אך היא טומנת בחובה פוטנציאל מהפכני להשבת העבר בעתיד ולהתגברות על מכשולי החזרה להיסטוריה.

הפוטנציאל המהפכני של הזמניות משתקף בדבריו פורצי־הדרך של אדוארד סעיד על הגלות כמקור עוצמה חזק ומרחב קיום "נורמלי". הוויית הגלות מתקבעת בתודעה כמאפיין של יישנות שאינה מעידה על חסרון. הגלות מזמנת הזדמנות להכיר בערך המולדת וביופיה. בעידן הגלובליזציה שבו יחסי זמן־מקום עוברים שינויים כבירים, בעידן שבו מעברי בני־אדם ממקום למקום הופכים לתופעה נרחבת, בעידן שבו גם המולדת הופכת לגלות, נעשית הזמניות למקור השראה וכוח בעיני סעיד, כמו גם בעיני אבי תודעת היישנות הפלסטית, מחמוד דרוויש.³⁹ ההשתקעות בזמן "הקבוע" הופכת לתעתוע שאינו ברי־מושג, לא רק בגלל זמניות הזמניות, אלא בשל עצם השגרתה. מחמוד דרוויש מבטא את השלב הזה בתודעה הפלסטית בצורה העמוקה והטובה ביותר כשהוא מעלה בספרו **בנוכחות ההדרות** את הסכנה הנשקפת להווה מפלישת העבר, ואת הסכנה הנשקפת לעבר מתעתוע ההווה. הוא מהרהר בזהות העצמית ביחס לזכרון ולזמן, בשאלו "האם אתה מה שהיית או מה שהנך עכשיו?"⁴⁰ דבריו אלה ממוטטים את מערכות המושגים הבינאריים זמניות־קביעות, מולדת־גלות, המשכיות־קייטוע, מהירות־איטיות, דינמיות־סטטיות וכו'.

סעיד מעמיד אופק טמפורלי מנוגד למסגרת הזמן הסתום של "גברים בשמש" ומציע לחצות את גבולותיה הנוקשים והסגורים של הזהות הלאומית אל מרחבי תודעה נזילים שיאפשרו הכרה מלאה באחרות והתפייסות איתה. הכרה זו רואה בניזילות הזמן מקור כוח והשראה המקעקע את הדחיקה מההיסטוריה ואת ריקון הזמן והשהייתו. לדידו, תחושת האובדן, ההדרה והדחיקה משרתת את התנועה הציונית ומדינת ישראל, ורק ההשתחררות ממנה תהפוך את החולשה לכוח ותאפשר יציאה משיעבוד לחירות. עמים חופשיים הם עמים המסוגלים להתגבר על האובדן, הכעס והנקמה, לחצות את גבולות הנוסטלגיה ולחזור ולעלות על רכבת הזמן וההיסטוריה כנוסעים חופשיים ולגיטימיים. סעיד מציע לזהויות הנאחזות במושכות הזמן עולם מושגים חדש הבנוי על ספירות קיומיות משותפות המכירות בשונות כתו־הכר של המציאות. לדידו, העקירה והפליטות הגלובליות מעניקות לזמניות הפלסטית הממושכת משמעויות חדשות ופותחות אופק להתפייסות לא רק עם הזהות העצמית החדשה, אלא גם עם האחראים לאובדן הנורמליות ולגירוש הפלסטינים מההיסטוריה, מהמולדת ומהזמן.

פלסטינים רבים בישראל, בעיקר עקורים, הפנימו את סכנות מכמונות הזמן שהניחו התנועה הציונית ומדינת ישראל בדמות ההמתנה למציאת פתרון למשבר העקירה והגלות. רבים נרמלו את זמנם באמצעות חציית גבולות הנכבה והגבולותיה, אך לא ויתרו על הדרישה לגבות את מחיר תוצאותיה. בהקשר זה, ניתן לטעון שמושג הזמניות עובר טרנספורמציה מתודעה הנגזרת מתנאי קיום תת־אנושיים במחוזות העקירה לתודעה הנגזרת מהחייאת הזכרון והזכירה כאמצעי תודעתי המאפשר להשיב מלחמה שגרה. הזמניות הנורמלית מאפשרת התפייסות עם צורכי החיים המידיים מבלי לוותר על זכויות ודרישות העבר. העבר אינו

Barghouti, *I Saw Ramallah*: 92 38

סעיד, עקור; דרוויש, פי חדית 39

אל־ג'אבי.

דרוויש, שם: 154. 40

כנפאני, "מה שנוותר לכם", גברים 41

בשמש: 87-141; ריסאן כנפאני,

"השיבה לחיפה", החדרים האחרים:

שלוש נובלות [אור יהודה 2001].