

الخرونوتوب لعودة اللاجئين

يهوده شهاب
ترجمه من العبرية: مرزوق حلبي

للإفك

مجلة النكبة التي لم تنته

نحو عودة لاجئين فلسطينيين
العدد ٦، أيار ٢٠١١

الخرونوتوب لعودة اللاجئين

أحاول هنا، من خلال قصة الشوق إلى الأرض الطيبة لمحمود الريماوي، ومن خلال ثلاثة مشاريع، هي أيضا، صدرت هنا - "مختبر للعودة" من مشروع نزع كولونياالية التصميم لسندي هلال وإلسندرو بتي وأيال فايتسمن، موديل للتصحيح لحنا فرح كفر برعم وورشة "الترسيم المضاد" لعينات منوف مع نشطاء يهود وفلسطينيين - أحاول التفكير في النكبة والعودة، وفي العلاقة بينهما وبين التاريخ والسياسة. وتشكل هذه النصوص نقطة انطلاق للبحث في موديل سياسي للعودة غير خاضع للرواية الحدائية المتأالية التي يُمكن تسميتها "من الدمار إلى الخلاص". لغرض صياغة موديل سياسي للعودة علينا أن نبدأ بالتفكير بشكل نظري عن "الزمن" و"الحيز" للنكبة والعودة وعن بنيتيهما التحتيتين. وهي أسس النقاش الوارد في الصفحات التالية.

"من الدمار إلى الخلاص"

حلم العودة مؤسس على رواية "من الدمار إلى الخلاص". ويتمّ، ضمن هذه الرواية، الحديث عن الماضي بلغة الدمار (النكبة) بينما يتمّ الحديث عن المستقبل بلغة الخلاص (العودة). في الخطاب القومي اليهودي، أيضا، صيغت العلاقة بين الماضي والمستقبل بلغة الدمار (خراب الهيكل، شتات، محرقة) والخلاص (إقامة دولة إسرائيل). في السياقين القوميين شكلت فكرة "من الدمار إلى الخلاص" رواية مجنّدة ذات طاقة هائلة؛ إلا أنها في الوقت ذاته قائمة على أساس أوتوبي، يُخرج النقاش حول العودة خارج حدود سياقها السياسي. في سياق القومية الفلسطينية تفترض الرواية أن النكبة حصلت في العام ١٩٤٨ كحدث صادم منفرد، وأن هناك طريقا واحدة، قناة واحدة، للحديث عن عودة اللاجئين: العودة إلى "المكان الكبير" الذي هجّروا منه. تحتاج هذه الفرضية إلى إعادة الدراسة لأنها تستند إلى فهم للزمن يُجمّد المأساة والعودة كحدثين أسطوريين خارج الزمن، ويُجمّد الحيز في الموقعين كمنفردين تربط بينهما علاقة صارمة وتصاعدية. بكلمات أخرى، يفترض هذا المفهوم أن العودة ستكون مرآة عاكسة بدقة للدمار الذي حصل، وأنها تسمّي المستقبل بشكل أسخاطالوغي، لا - تاريخي ولا - سياسي. وقد سمّى ميرتشا إلياده Mircea Eliade هذا المفهوم - وإن في سياق آخر - "أسطورة العودة الأزلية":

"في كل لحظة يبدأ كل شيء من البداية. الماضي ليس سوى توقع مسبق للمستقبل. ما من حدث غير قابل للتحول، وما من تحويل مطلق [...] لا شيء جديد ينتج في العالم، إذ أن كل شيء ليس سوى عودة على تلك الأرخيتوبات الهيولية (ميرتشا ٢٠٠٠، ص ٨٢).

في خطاب فوكو، مُكenna أن نرى رواية "من الدمار إلى الخلاص" كرواية مواجهة أسخاتالوغية بين "الذرّية المتشددة للوقت وبين الساكنين المنعصبين للحيز". وتفرض هذه المواجهة على الذرّية المتشددة للوقت، اللاجئين الذين ينتظرون العودة إلى بيوتهم، "مؤقتا بغير وقت". إنها حالة من انتظار يأكل ذاته. حلم "الخلاص" هام. إنه يحركّ ويُغذي العملية السياسية. لكن بالمقابل، ينبغي الفصل بينه وبين العودة كهدف سياسي ملامحه العامة أكثر تركيبا تقتضي أن يكون منصوفا عليها في الفكر السياسي.

لا شك في أن دمار العام ١٩٤٨ مفصل تاريخي هام جداً في سيرة القومية الفلسطينية. وقد بلغ عدد الفلسطينيين الذين تحولوا إلى لاجئين في العام ١٩٤٨ نحو ٥٢٠-٦٥٠ ألف لاجئ حسب المصادر اليهودية، ونحو ٨٠٠ ألف لاجئ حسب المصادر الفلسطينية، ونحو ٧١٠ آلاف حسب المصادر البريطانية. أما اليوم، فيبلغ عدد اللاجئين على ذريتهم نحو ٤,٥ إلى ٦,٥ مليون، تبعا للمصدر الذي يتم اعتماده. هؤلاء تم تهجيرهم من نحو ٤٢٠ بلدة غالبيتها هُدمت وتم محوها من الخريطة، فيما تم توطين يهود في بعضها. عدا اللاجئين الذين هجّروا من بيوتهم وتشتتوا في جهات الدنيا، فإن نحو ١٥٪ من السكان الفلسطينيين داخل الخط الأخضر هم مهجرون يسمون بـ"لاجئي الداخل"، غالبيتهم من بلدات في الجليل (كوهن ٢٠٠٠). أملاك اللاجئين، بما في ذلك "الاجنو الداخل"، صودرت بأيدي حارس أملاك الغائبين الإسرائيلي. هناك شهادات تتجمع عن مجازر وتهجير خلال عملية يُمكن وصفها على أنها "تطهير عرقي" في العام ١٩٤٨، مثلا: مجزرة الطنطورة، في الليلة بين ٢٢ و- ٢٣ أيار ١٩٤٨؛ أو تدمير قرية بيت دجن في ٢٥ أيار ١٩٤٨. ومع هذا ينبغي الإقرار بأن المأساة لم تحصل في وقت واحد وموقع واحد عيني. فالنكبة هي سيرورة متواصلة تكتسب وتتخذ أشكالا مختلفة، وليست حدثا منفردا تجمّد في لحظة زمن (Sadı and Abu-Lughod, 2007). لذلك فإنه ينبغي التعامل مع العودة ليس على أنها حدث منفرد كأنه تجمّد عند لحظة من الزمن. مرة أخرى بلغة إلياده، ينبغي أن لا يُفترض أن "المستقبل يجدد الوقت" وأنه " سيمنحه مجددا طهارته وكماله الأصليين" (إلياده، ٢٠٠٠، ص ٩٣).

من هنا فإننا مطالبون بالاعتراف بالامتداد التاريخي والحَيَزي للنكبة: الاعتراف بالمأساة الكبرى التي حصلت في العام ١٩٤٨، وإلى جانب ذلك الاعتراف بأن المأساة تواصل حدوثها في الزمن الحاضر. وعلينا بالمماثلة الاعتراف بالتغير الجغرافي للحيز. هناك ما هو مؤسف في حقيقة أننا مطالبون بالخضوع لمنظومات القوة المفسّرة هذه؛ إلا أن عدم الاعتراف بالجغرافيا المتغيرة معناه نزع الصفة السياسية عن الموضوع لأنها تحوّل السعي للعودة إلى لاهوت. سأدعي في الصفحات التالية أن العودة ينبغي أن تكون منصوفاً عليها في مبنى سيادي جديد أسميه "بوست - وستفالي": وهو موقف يرفض تعريف السيادة على أنها

احتكار امتيازي للجغرافي، لصالح موديل سيادي متقاطع مشترك بشكل مركّب من فضاءات مختلفة للوجود في الحيز. الموديل السيادي البوست - وستفالي يسعى إلى مَوْصَعَة العودة في الزمن الحاضر، وأن يشمل في داخله اليهود، أيضا، وجغرافيتهم. في إطار هذا المبنى يكون على اليهود أن يتنازلوا عن الامتيازات التي تم اكتسابها بالعنف لصالح مبنى سياسي موزّع القوة ذي سيولة وأكثر عدالة. في إطار مبنى سيادي كهذا، يُمكن التفكير في عودة اللاجئين بشكل لا يأتي بالدمار على الحيز اليهودي. موديل السيادة البوست - وستفالي يقتضي تفكيراً مجدداً حول الوقت والحيز والعلاقة بينهما.

الوقت، الحيز وخرونوتبيا العودة

اقتрحت فلسفة العلوم موديلات مختلفة لوصف العلاقات بين الزمان والمكان. فنظريتا النشوء والبنوية هما موديلان متطرفان اعتبرا "الدياخروني" و"السينخروني" كمتعارضين جذريين. في سيرورة النشوء يُفرغ الزمان المكان إلى حدّ لا يُفهم عنده سوى أنه تجמיד لجريان الوقت. والحيز الخاضع للوقت يُعرّف على أنه حركة يتمّ إبطاؤها إلى ما لا نهاية، ليس إلا. إن تلاشي المكان في نظرية الارتقاء أتاحَت لأنتروبولوجيي الإمبراطورية الأوروبية أن يعرّفوا اللقاء بين الإمبريالي وبين الأصليي المحتلّ على أنه لقاء في الزمن، يرُى الأصليي فيه على أنه ذرية مبكرة للإنسان الحدائي قبل أن يخضع لسيرورة اجتماعية - ثقافية. وبشكل مماثل، فإن نظريات النشوء الحدائية قد أخضعت علاقات القوة للتطور على محور الزمن فقط، وخلال ذلك احتوت أو غيّبت علاقات القوة في الحيز الاقتصادي والسياسي.

من الجهة الأخرى، فإن الفلسفة البنوية تقوم على منطق معكوس بشكل جذري. فقد أفرغت الزمن من خلال تحويله إلى مكان: في إطار هذه الفلسفة فإن العلاقات الاجتماعية تصاغ بشكل تواؤمي، دائما في الوقت ذاته، من خلال تشويه ملامح الزمان أو التاريخ. في هذين الموديلين المتطرفين - لنظرية النشوء، من جهة، والبنوية، من جهة أخرى - فإنه يتم تشويه ملامح العلاقات بين الدياخروني والسينخروني وتغيّب علاقات القوة.

خطاب النكبة يقضي بفتح نقاش صريح بين علاقات القوة المغيبة في هذه النظريات الجذرية. فاستمرار حصول المأساة يلزم فهم الزمن "التروخروني" على نحو يكون فيه الحاضر محتوى في الزمن الحاضر. وهو يلزم بصياغة فهم "هتروتوبي" للحيز، بموجبها تكون النكبة والعودة أيضا حدثين متعددي الأبعاد، تشملمان الحيز الفلسطيني قبل العام ١٩٤٨، وذكرياته، وحيز دولة إسرائيل اليوم ومخيّمات اللاجئين. في ضوء هذا التعدد فإنني أقترح محاولة صياغة ما أسميه "خرونوتوب" العودة.

خرونوتوب هو في أساسه مصطلح فيزيائي مأخوذ عن النظرية

النسبية، التي تعرّف الزمن على أنه البُعد الرابع للحيز. وقد اعتمد باختين هذا المصطلح لتحليل حلقات الزمان والمكان في الأدب. وقد كتب:

" في أل "خرونوتوب الأدبي - الفني تمتزج معالم المكان والزمان في كمال فعلي امتلاً بالمعنى. الزمان هنا يتكتّف يصير سميكا يُرى بالعين، يُعرض بوسائل فنية؛ بينما المكان يتم تضخيمه ويمتزج بحركة الزمن والحدث والتاريخ. ملامح الزمان تتمظهر في الحيز المكاني؛ يكتسب المكان معنى بقوة الزمن ويتم قياسه بالزمن. (باختين، ٢٠٠٧)

لمثل هذا الإدراك معانٍ سياسية مركّبة سأحاول أن أفصلها بواسطة قراءة قصة الريماوي ، الشوق إلى الأرض الطيبة.

الشوق إلى الأرض الطيبة

تصف القصة مساءً واحداً في حياة أبو العبد في مخيّم اللاجئين الصويلح الذي اضطر للانتقال إليه في العام ١٩٦٧. أبو العبد يريد النوم كل الوقت. والنص مليء بتوصيفات للنسيان والنوم الدائم. مثلاً، "أحسّ بالنعاس يتسلل إلى عينيهِ، ولم يكن هناك ما يدعو للمقاومة فاستسلم له بكلّيته"; "رويداً رويداً كان وعبه ينحسر إزاء مدّ النعاس الذي يجتاح أهدابه"; "عاد ليرتمي مرة أخرى على البِطانية وكأنه يود أن يهرب من أمر مجهول يتربّصه"; "عزم أن ينام نوماً طويلاً، حتى لو أدى ذلك إلى نومه الأخير"; "كان ذهنه متعباً ومختلطاً من إفراط التفكير والتذكر"; "وقد وصل الآن ذروة الاشتباك فلم يعد يفكر بشيء أو تخطر على باله ذكرى. هش لهذه الحالة، فعالباً ما تكون توطئة للتوغل في غابة النوم والنسيان". أبو العبد لا يحضر كذات منظمّ لحياته؛ بل العكس - خلافا لابنه حسن الذي انضمّ إلى الكفاح المسلّح، فإن أبو العبد هو إنسان سالب، كل أفعاله في الحيز أولية تماماً.

الوضع المأساوي لأبو العبد مركّب. فالنسيان والنوم هما سمات ما بعد المأساة، لمن عاش دمار العام ١٩٤٨، ويحمل نتائجَه في جسده وروحه إلى يومنا هذا. المصطلح "ما بعد المأساة" يتعلق بالمأساة التي حصلت في زمن ماض ولا تزال نتائجها بادية في الحاضر؛ إلا أن في وضعه المأساوي بُعداً إضافياً: استمرار مصادر العنف في حاضر القصة، أي في العام ١٩٤٨، في العام ١٩٦٧ وما بينهما؛ المأساة ذاتها تحصل في الزمن الحاضر المتواصل. مأساة ليس لها نقطة بداية أو نقطة نهاية واحدة.

هنا أريد أن أحدو حدو آفي زيف، التمييز بين "المأساة النهائية" و"المأساة المستعصية". يحاول زيف أن يعرّف من جديد مصطلح المأساة المتداول في الأدبيات النفسية حتى يشمل فيه المأساة التي لا تتعلق فقط بأحداث وقعت في الماضي. خلافاً لحالة ما بعد المأساة التي تتعلق لأثر المأساة المتأتية من حدث منفصل في الماضي على الحاضر، ففي "المأساة العنيدة" يواصل الحدث حدوثه في الحاضر. ينبغي إذن، التمييز بين

تجربة مستمرة للمأساة التي وقعت في العام ١٩٤٨ (ما بعد المأساة) وبين استمرار المأساة (المأساة المستعصية):

المأساة [المستعصية] لا تتعلق فقط بحدث بروزه للعيان وحدوده كامنان في استثنائيته (مثلا كوارث طبيعية، حوادث طرق، أو حروب) [...] تعريف كهذا يقتضي ظهوراً للعيان لتجارب مأساوية متواصلة، وهي بطبيعتها تتسم بكونها لا مرئية أو بالإنكار [...] وهذا هو السبب المركزي الذي سأعرّف بسببه المأساة كفنّة اجتماعية وثقافية، [...] كصدمات مستعصية (insidious traumas)، لغرض التأكيد بوجه خاص على التكرار غير المساوم لمآسي مصدرها اجتماعي. (زيف، على وشك الصدور).

إن مفهوم زيف للصدمة هو مناسبة لتوصيف ذكريات الفلسطينيين التي لا تتعامل فقط مع الحدث الاستثنائي في العام ١٩٤٨، بل تتعامل مع التجميد المتواصل من خلال التكرار المميّص: واقع المأساة لم ينته أبدا بالنسبة لهم، وتواصل حدوثها بعد العام ١٩٤٨ في "عمليات رد الفعل" خلال سنوات الخمسين، في الحياة تحت قبضة الحكم العسكري، في حرب العام ١٩٦٧ التي سمّيت "النكسة" (النكبة الصغرى) وإلى يومنا هذا، طبعاً. ففي أثناء كتابتي هذه السطور تهدم دولة إسرائيل بمساعدة مفتشي دائرة أراضي إسرائيل ونحو ١٥٠٠ شرطي، عشرات المباني "غير القانونية" في القرية البدوية غير المعترف بها، العراقيب، التابعة لعشيرة الطوري، شمال بئر السبع. وقد ذكر سكان القرية أن المفتشين أشاروا بـ"٧" بيدهم خلال الهدم. هدم العراقيب اعتبر، وفق صحيفة الجارديان البريطانية، "تطهيراً عرقياً للنقب"، ووفق آخرين "نكبة العام ٢٠١٠" (قاسم، ٢٠٠٦). لا يُمكن فصل هذه الأحداث عن مأساة العام ١٩٤٨، ولا شك أنها جزء من سلسلة الكوارث المسماة "النكبة"، حتى وإن كانت الأدوات التي تستعملها الدولة "قانونية" وأن الحقبة التاريخية مختلفة. مثال آخر لغياب التمييز بين الأزمان يطالعنا من مقابلات أجرتها في السنوات الأخيرة فاطمة قاسم مع نساء فلسطينيات من اللد والرملة. تصف المستجوبات اللحظات الدراماتيكية في عملية تهجير سكان المدينتين الفلسطينيين في إطار خطة "د" لمنظمة الهاجاناة. ويبدو جلياً في شهاداتهم عدم التمييز بين "يهود" و "إسرائيليين" أو بين "ماضٍ" و"حاضرٍ": "دخل اليهود"، "أخذونا اليهود"، "أخذتنا إسرائيل". ويخلدن اللحظة الدراماتيكية بواسطة الفعل "هاجرنا"، ويصفن "زمن الهجرة" بواسطة تعابير "طردوهم اليهود"، "هاجرنا"، "هاجروا"، "قبل ما نطلع"، "قبل ما طلعتا" (قاسم، ٢٠٠٦). هذه التوصيفات ليست توصيفات "الماضي" فحسب، إنما هي توصيفات الماضي المستقدّم إلى الزمن الحاضر المتواصل. تصوغ ذلك إحدى المستجوبات وتقول بوضوح: "تعود الأيام"، وهي تقصد إحدى الهجمات الإسرائيلية على غزة، "ليس للناس ما تأكله... [الإسرائيليون] يضربونهم [للفلسطينيين] من السماء".

الرواية التاريخية للمأساة التي تختزل النكبة في حدث منفرد، حدث في الماضي، يجد صعوبة في احتواء التواريخ المتعددة للنكبة وأشكال تكرار الصدمة في الحاضر. وتدلنا على ذلك شهادة خولة أبو بكر، التي تحكي سيرة عائلتها وسيرتها هي، يوم اندلاع حرب العام ١٩٦٧. فوفق تعريف زيف، فإن أبو بكر تكشف "صدمة مستعصية" ترى في العام ١٩٦٧ عودة، استمرارية لظاهرة متواصلة وليس صدعا من الماضي:

"مع اندلاع الحرب جمع محمد وندى أبو بكر أولادهما الخمسة. [...] كان كلاهما مكسور الخاطر: أشهر قبل ذلك فقدا بكراً، أصغر أولادهما، في حادثة لعب في بيت الجيران. الأولاد - شهزاد الكبيرة، ابنة الـ ١٤ في حينه، خولة ابنة الـ ١٢، أحمد ابن التاسعة والتوأمين أسماء وباسمة ابنتا السابعة - أمروا بترديد أسمائهم الكاملة: الأسم الشخصي، بعدها أسماء آباء الأسرة، ستة أجيال إلى الورا، ومن ثم اسم العائلة وأخيراً عنوان البيت في عكا. (راينوفيتس وأبو بكر، ٢٠٠٢).

تصف أبو بكر لحظة القشعريرة هذه بالتحدث عن نفسها بالضمير الغائب: " خولة تتذكر جيداً كيف حفظت عن ظهر قلب: "أنا بنت عرب. اسمي خولة محمد أحمد داود طه ياسين أبو بكر. بيتي في حارة اليهود ثلاثتّعش، عكا". والداها، هدى ومحمود لم يخاطرا وأعدّا أبناءهما للمأساة التي توشك أن تقع: "أرادا أن يتأكّدا من أن كل واحد من أولادهم يعرف كيف يعرف نفسه بالشكل المتعارف عليه في العالم العربي. إذا ما تم، خلال الحرب أو بعدها، تهجيرهم أو إضاعتهم، سيكون بإمكانهم أن يستعينوا بالبالغين من حولهم". عند الريماوي، أيضاً، سنجد أن "أبو العبد كان يخشى أن تنفطر الأسرة. أن يفقد مثلاً آخر العنقود حسن. أو الحزينة خديجة. أو رفيقته التي أحبها ذات يوم في بيت دجن". إنها مأساة العام ١٩٤٨، التي تعود وتكرر كصدمة مستعصية في حالتنا هذه في العام ١٩٦٧.

الصدمة الاستثنائية الكامنة في النكبة تجسّد المأساة التي حلّت بالفلسطينيين في العام ١٩٤٨، لحظة تحوّلهم إلى ضحايا عنفٍ غيرٍ من سيرٍ حياتهم. إلا أن التمحور في الصدمة الاستثنائية فقط يُملي صياغة حدائِية يتم وصف احتلال الحيز من خلالها بلغة الزمن؛ والزمن لا يتوقف عن السير. ولهذا ينبغي أن نضيف، لغرض فهم الصدمة الفلسطينية، بُعداً آخر: وهو الصدمة التي لا تنفكّ تتكرر، لأن مصادر العنف لا تنفكّ تعمل، ولأن جزءاً كبيراً من المواقع التي هُجروا منها وُطن باليهود. تكتب فاطمة قاسم عن حواراتها مع النساء في الرملة واللد: " كلمات أنا لست من هنا' تعكس الشعور بالاغتراب والغربة الذي تواصل النساء الشعور به، رغم الوقت الطويل الذي مرّ، تجاه المكان الجديد الذي وصلته من المكان الأصلي الذي هجرت منه". وهو ما يشعر به أبو العبد في قصة الريماوي. وهذا ليس شعور بوست - الصدمة فقط، وإنما امتداد الصدمة التي تنبع من استمرار المأساة في الزمن الحاضر.

إن مصطلح الصدمة المستعصية يعكس علاقات تفاعلية ومرنة بين الزمان/المكان، اللذين يتطورا بالتوازي ومِعاً. تجاهل هذه العلاقات يجمّد الصدمة في الزمن الماضي وميَّوضِعها في زمان/مكان جامدين بينيان الحدث كحدث منفرد. إن فهما اختزالياً كهذا للنكبة هو أسطوري ويُخرجها من تاريخها. ينتقد دومينيك لا كابرا (٢٠٠٦) بشدة ما يسميه "الرواية المخلّصة": رواية لها مبنى يقوم على بداية ووسط ونهاية بحيث أن النهاية تلخص البداية. في مصطلحات خطاب التحليل النفسي، تقترح الرواية المخلّصة شفاءً مغرباً وسهلاً من الكارثة: هذا فيما كابرأ يؤكد أنه لا يُمكن تمثيل المأساة بكاملها، ولا حتى بـ"الرواية المخلّصة".

مصطلح الصدمة المستعصية، وإن كان سياسياً في طبيعته، فإنه لا يقترح بالضرورة شفاء أو خلاصاً. الزمان والمكان في إطاره هما مفهومان مرنان وميُمكن مطّهما على شبكة من الأزمنة والأمكنة. يعبرُ المصطلح عن كون المأساة ليست تراجيدياً يتم مَفهَمتها من خلال محور واحد ومبنى من ذروة واضحة: ففي الشبكة تعدد لنقاط الدخول والخروج. والتواصل ليس تصاعدياً بالضرورة، وهو يبيّح تضعيفاً من خلال الحركة.

كتب الريماوي قصة تعاملها مع الصدمة مركّب. وهو يقترح بادئ ذي بدء، أنه لا مجال للشفاء من الصدمة، وأنه لا يمكن التعبير عنها بالكامل، وأنه لن يكون ممكناً العمل على تحقيق العودة كما هي. وهكذا فهو يحاور مفهوم الصدمة عند لا كابرأ، وكذلك مع التمييز الذي تقيمه زيف بين الصدمة المستعصية والصدمة الاستثنائية بما في ذلك التسرّب المتبادل بينهما. يُمكننا أن نجد في القصة شكلاً مكثّفاً لإشارات الزمن، قسم منها يُموضِعها في سياق تسلسلي، بينما ينضفر بعضها الآخر ببعض بشكل غير تصاعدي. فبيت دجن أو النويعمة هما حيزان، مكانان حقيقيان من الماضي. إلا أن أبو العبد نفسه لا يعيش فيهما، وإنما في الفراغ (خلافا لابنه حسن الذي يوصف كذات فاعلة تعيش في الزمن الحقيقي). يعيش أبو العبد في وقت وحيز توقفا مكانهما. وحسب إلياس صنبر، فإن أبو العبد موجود "خارج المكان وخارج الزمان" (Sanbar، ٢٠٠١). فيما يلي بعض الأمثلة: "وحيداً في أرض مجهولة، مقطوعة الأسباب بالعالم"؛ وقد بقي "معلقاً هكذا بين أرض اليقظة وسماء النوم."؛ أو: "فقد كان منقطعاً عن المكان، يحدّق النظر في ذاكرته. لم يفتن أن يسأل 'كم الساعة الآن.'"; أو: "الهواء الذي يمرّ على وجهه يجعله يتخيّل أنه يمضي في رحلة مضية لا تنتهي، في حالة سفر دون وصول." هذه هي توصيفات الزمان والمكان الحقيقيين المفرغين، إلا أنهما في الوقت ذاته يرمزان إلى آفاق غنية ترسمان عربسك من تجارب الزمان والمكان. هذا اللعب بين الأزمنة والأمكنة الكامنة في النص تتيح قراءة مركّبة للدمار والصدمة. فهو يستدعي من القراء أن يصنفوا وينظموا من جديد صور المشكال التي تظهر أمامهم، وأن يوسعوا رواية الخلاص ويجعلوها أكثر مرونة.

تُلاحظ في القصة خصائص السيرة الذاتية: ولد محمود الريماوي في العام ١٩٤٨. قضى معظم سنوات طفولته في أريحا إلى أن تم تهجيره

منها، في العام ١٩٦٧. خلال عقد من الزمن تنقل بين بيروت والقاهرة والكويت، واشتغل بالكتابة الصحافية. وهو يعيش اليوم في عمان. تنقله في المكان يُشبه تنقل عائلة أبو العبد التي هُجرت، في العام ١٩٤٨ من بين دجن، وهي قرية فلسطينية تقع على الطريق بين يافا والرملة. احتُلت القرية التي عدّت نحو ٤٠٠٠ نسمة، في نيسان ١٩٤٨ لتقام على أراضيها أربع بلدات يهودية: بيت دجان، مشمار هَشْبِعا، حيمد وجَنوت. لا شك أن صدمة العام ١٩٤٨ أساسية ومتواصلة في تصميم سيرة حياة الريماوي وأبو العبد، أيضاً: "في الـ ١٩٤٨ أجهزت رصاصة على شباب بكريه العبد، وكم مضى من العمر وهو يتحسّر، وكم عدّبتَه الكوابيس وطاردته الهواجس". فهو لا يزال يشناق لبيت دجن حيث وقع لأول مرة في حب أم العبد: " فإذا بمعالم بيت دجن تلوح له وكأنه في حضرة حلم".

العائلة في قصة الريماوي هُجرت من بيت دجن خلال الحرب ووجدت نفسها في مخيم النويعمة للاجئين، خمسة كيلو مترات شمال أريحا، "حيث مكث [أبو العبد] فيه عشرين عاماً طويلة، أنجب في أوائلها حسن وبنى داراً من ثلاث غرف في باحتها دالية وشجرة حور." في العام ١٩٦٧ تم تهجير العائلة من جديد. يبقى سبب ذلك مجهولاً في القصة: "فقد كان هناك ما يدفعهم، من الخلف دفعاً، إلى الخروج"; "أريحا وراءهم تغوص في طوفان من الدخان". توجّهت العائلة من النويعمة في طريق شاقّة شرقاً ("الطريق من مخيم النويعمة للاجئين إلى الضفة الشرقية للنهر طويلة وشائكة")، إلى الصويلح، الواقعة على بعد ١٣ كم شمال غرب عمان. في هذه النقطة من القصة ينتقل القاص من ضمير المتكلم بالجمع إلى ضمير المتكلم بالمفرد. وقد تفرق شمل العائلة قبل ذلك بقليل وليس واضحاً إلى أين. يكتب الريماوي:

"انفضّ ثلاثتهم وكانهم ينفذون قراراً مسبقاً. وفي ذهن كل منهم فكرة تنتسب للغموض والوضوح معاً. فكرة تشفّ كالحلم وتُضيء. التقت عيونهم للحظة كثيفة وكانت لغة العيون تُعرب عن اتفاقهم. تفرّقوا ويملؤهم الشعور بأن وعداً ما ينتظرهم كي يلتقوا".

التقوا أم لا، في كل لقاء لا يُمكن فصل تعريف الزمان عن تعريف المكان. وهو ادعاء صحيح بالنسبة للفراق، أيضاً - عكس اللقاء، إذ أن المأساة الكبرى للنكبة هي التشتّت في المدى، استحالة تحول الزمن ومعها استحالة تحوّل المكان الذي يمتلئ بامتداد الوقت.

في الصويلح يلبس أبو العبد " ثياب وكالة الغوث على جسده النحيل " التي حصل عليها من الأونروا. وهي ترمز إلى امتداد اللجوء وامتداد المأساة. في السيرة الممتدة للمأساة، تم "مُضاعفة" المكان الذي "تكاثر" و"تشوش"، وقطع العلاقة الإشكالية بين الموقعين ("المكان الكبير" و"المكان الصغير") الذي كانت العلاقة بينهما تصاعدية في نقطة زمان واحدة. تشوشت العلاقة بين المكانين لأن الزمان كثف المكان الأصلي بشكل غيرٍ معالمه. حتى لو كانت هذه الأمكنة الثلاثة (بيت دجن،

النويعمة والصويلح) معروضة بشكل منفصل، فإنها تعكس في الوقت ذاته التعدد المكاني والحركة داخل تعدد حالات التذكُر والنسيان.

أبو العبد غير قادر على تذكُر البيت واستعادة الارتباط بالأرض في ذاكرته. فذاكرته منغرسة في الماضي القريب (نشرت القصة للمرة الأولى في العام ١٩٧٢) للطريق وأريحا المحروقة. يبدو أن التواجد الدائم لأبو العبد بين البيظة التامة وبين النوم المطلق هي تعبير عن عدم قدرته التذكر التام أو النسيان التام. عدم القدرة على التذكر، مثل عدم القدرة على النسيان، لا يُتيحان له بناء بيته من جديد، إلى حدّ أن ما بقي له هو خيمة بغير باب. وهكذا الأرض، أيضا: بدل أن تكون رمزاً للانتماء تتحول إلى رمز للاقتلاع والوحدة. المؤقت البيني هو أساس جوهري في الإيحائية: عدم القدرة على التمييز بين الماضي والحاضر، بين النسيان والتذكر وبين حياة التنقل وحياة الارتباط بالأرض – كل هذا يحوّل العودة إلى قصة ممتدة لا بداية لها ولا نهاية معرّفتين.

من المهم الإشارة في هذه النقطة إلى أن الصدمة المفاجئة القصيرة والصدمة المستعصية الممتدة لا تفيان الواحدة الأخرى. لقد تمحورت بالأساس في الصدمة التي عاشها أبو العبد وفي سياقاتها السوداوية. لكن ينبغي الالتفات إلى حقيقة أنه في الوقت ذاته يتم وصف حسن ابنه ومفهمته كمن ينخرط في الكفاح المسلح والحرب ضد المحتل. بكلمات أخرى، حتى لو تمحور الريماوي على امتداد الصدمة في الحاضر، فإنه يعرض رواية "من الدمار إلى الخلاص" كرواية محمولة على عواتق الجيل الشاب من الرجال. أما المسنون والنساء فهم حاملون للسوداوية، وهي ما ينبغي قراءتها كسوداوية سياسية.

الجغرافيا: التروتوبية وشبكات العودة

إلى أين يريد أبو العبد أن يعود؟ ما هو موقع العودة؟ يبدو لي أن الكاتب السوداوي يعرف أن الأمأسة غير قابلة للحل ضمن مسار واحد. الحل ينبغي أن يكون شبكياً بل ومتشعباً. فهذه هي طبيعة الأمأسة نفسها. هذه الإشكالية تجد تعبيراً عنها في الحوار المثير الذي سجله سندي هلال وإلسندرو بيتي وإيال فايتسمان في إطار "مختبر للعودة":

Amal: Abu Khalil when will we return home to our villages of 48?

Abu Khalil: We are still looking for enough buses to take you home.

Amal: We already have the Ibdah’bus of return! The bus that Ibdah Center bought for Deheishe camp refugees in order to be ready when it is time to go back home.

Salma: But I don’t really want to leave Deheishe!

To whom shall we leave the camp? Is there no way to have both - our village, “our right” and the camp, “our life”?

Abu Khalil: Maybe we need a bus of the return also able to get the camp back and not only the refugees.

الحوار بين أبي خليل، أمل وسلمى، يفرض تحدياً أمام رواية الخلاص مقيماً الفارق بين "حق العودة" و"الحياة". وهذا التضاد لافت للنظر، وكما يتضح لنا من المشروع فهو قائم ضمن الموديل السياسي. وهو يُلزمنا التعامل بجدية مع أرخئولوجيا المكان. وهو حيز لا يصنّف أبداً بشكل تصاعدي، لأن تصاعدية كهذه تُخرجه من زمانه ولا تتيح للحبكة أن تتطور. يقول باختين: "حتى تستطيع المغامرة أن تتطور هناك حاجة إلى حيز – وحيز كبير" (ص ١٧). الفكرة التي طرحت في الحوار لنقل المخيم على سكانه يُبقي متسعاً لنمو الحبكة. وهو يستدعي نقاشاً شبكياً حول المبنى الجغرافي للعودة وحلّها السياسي. تجسّد أقوال أحد المشاركين في المشروع القوة الكامنة في الهتروتوبيا، ليس فقط كرمزية بل كمفهوم فيه منطِق مكاني عملي:

I was really impressed by this centre and by their power - and I think also his power - to create this out of nothing. Never before had I seen the power of heterotopia so clearly... I said it was very political but in an indirect way.

يعرّف المشروع مكان العودة كخارج المكان، كذلك الموجود بعلاقة ارتباط متبادِل مع المكان المتخيّل. "العودات الحاضرة" تعرّف على أنها تشمل، أيضاً، الحياة اليومية في مخيمات اللاجئين المختلفة، وقد انقطع التواصل بينها وبين الأماكن الأصلية. فهي تعكس صدمة في الزمن الماضي، مؤقت في الحاضر، وتفكيك نظام السيادة في المستقبل.

ما هو إذن الحيز الذي يُتيح العودة؟ يكتب عن ذلك عدَي أوفير (٢٠٠٩): "المكان الذي سيُتيح العودة سيكون مكاناً آخر. العودة لن تكون للمكان الذي كان في حينه، قبل ستين عاماً. فذاك المكان اختفى ولم يعد موجوداً. لا يُمكن استعادته. [...] خارطة العودة ينبغي أن تكون مشروخة. فإنها بدون هذا الشرح تتحول إلى فكرة مستعبِدة". يصوغ أوفير الطابع الهيتروتوبي للعودة: "الأرض التي يرسمها خطاب العودة من جديد هي مكان مزدوج. ذاك الحاضر الآن وذاك الذي كان". هتروتوبيا تفعل فعلها عندما يكون بنو البشر في نوع من الانقطاع التام مع زمانهم التقليدي. يستعمل فوكو تشبيه المرأة عندما يكتب: "تعمل المرأة كهتروتوبيا التي تحوّل المكان الذي أشغله في اللحظة التي أنظر فيها إلى

المرأة لمكان هو في الوقت ذاته حقيقي وبعلاقة مع الحيز الذي يحيط به، وهو غير حقيقي بالمرّة" (ص ١٢). في المرأة، يرى أبو العبد نفسه في مكان هو ليس فيه. ينظر إلى نفسه ويرى فيه المكان الذي يغيب عنه. هذا الحيز هو أسطوري (منغرس في الزمن الماضي المتجمّد) وحقيقي (منغرس في الزمن الحاضر). الهيتروتوبيا تُتيح تحول الظواهر على محور الزمن. فهي تتيح لنا تبديل الأوتوبيا بالهيتروتوبيا التي تشكل تجسيداً مادياً على نحو تقريبي ما يكفي إلى المكان والزمان الأصليين.

معنى الهتروتوبيا هو كما ذكرنا الشبكة: والشبكة مؤلفة من أزمنة ومن أمكنة ومجموعات من الناس موجودة في حالة من الحركة. جزء من هذه الحركة بقي مرتبطاً بالحيز الجغرافي الأصلي. إلا أن الحركة في الحيز هي أيضاً مفتوحة وتتحرك داخل الزمن الحقيقي. "مختبر للعودة" يقترح حلاً شبكياً، مثلاً بصيغة المركز الثقافي في الدهيشة. وهذا ما قاله مدير المركز الذي سمي بـ "الفينيق":

We need to think about a model for the return. [...] Al Feneiq is a Novel that we have created, it represents a collective cultural process able to innovate, change and reverse itself. Indeed the first Feneiq was created in Deheishe, but we succeeded also to create another center in Aroab camp. [...]
a Feneiq could be

الفينيق هو طائر العنقاء الذي ينهض من رماده. وهو تشبيه يقترح حركة دورية من البعث – الموت – البعث، وعليه، فهو يقترح مَشكَلَة الخرونوتوب الحدائي. وهذا الوصف يتطابق بشكل باعث على الدهشة مع وصف باختين للفينيق:

ليس هناك كلمة أولى أو أخيرة، ليس هناك حدود للسياق الحواري: فهو يغوص إلى داخل الماضي عديم الحدود وإلى داخل الحاضر الذي لا حدود له. [...] المعاني التي تُنسى تعود إلى الذاكرة والحياة (في سياق جديد) بأشكالها الجديدة. ما من شيء يموت تماما: لكل معنى احتفالية ببعث خاص. (ريمون، ٢٠٠٧).

نسخ القرية الأصلية في الدهيشة وضمن شبكة أخرى من المواقع خارج المكان يُتيح تعددية تكرس مسارات مركبة من الزمان والمكان. من جهة ثانية، لا يظل الأمر في حدود الرمزية الساذجة أو بادرة رمزية فحسب. ففكرة طائر الفينيق يُمكن أن تندرج في تخطيط خرائط مركبة وليست ثنائية للعودة. هكذا كذلك في مشروع "موديل للتصحيح"، الذي يعيد حنا فرح من خلاله بناء كفر برعم.

وقد كتبت عنه نورما موسي (٢٠١٠)، أمينة المعرض:

يبنيه من جديد باسمه الشخصي، يطبعه ختماً في بطاقة هويته ويقيمه على

أنقاضه بواسطة موديلات، مجسمات، أعمال عديدة، أعمال فيديو وصور. كل هذه الأمور ينسجها على شكل قرية جديدة تنوجد في الوقت نفسه كشظايا ذكريات وأحلام، وكافتراح مفصّل وعملي للعودة. [...].

لاجئو كفر برعم مشنتون، جزء منهم لاجئون داخليون، داخل إسرائيل - في الجش، القرية المجاورة، في حيفا، في عكا، في الناصرة وتل أبيب ويافا؛ وجزء منهم يعيش في لبنان ومواقع أخرى من العالم.

أنقاض القرية القديمة تقوم في موديل فرح داخل القرية الجديدة وكجزء منها. وهو في عمله لا يستعيد القرية بل مسارها. فهو لا يحفظ آثار القرية كما هي بل يُطلع منها مباني جديدة. في نواة القرية، حيث تتجمّع ذكريات الناس الذين عاشوا فيها والذين تحولوا إلى لاجئين، يقترح فرح أن يبني المركز الجماهيري والثقافي للقرية الجديدة. يكون اللجوء حاضراً فيها كجزء من هوية المكان لكن دون أن يطغى عليه؛ بدل ذلك، تتحول إلى جزء من حياتها اليومية. ففرح إذن، لا يقوم بعمل حفظ - استعادة، بل يُنتج شيئاً جديداً من خلال ذاكرة المكان؛ فهو يُنتج شروط إمكانية إنتاج الحياة الجديدة.

تدرك موسي جيداً الأبعاد الخرونوتوبية والهيتروتوبية لهذا التوصيف. وهي تؤكد على حقيقة أنه ليس في عمل فرح "حفظ - استعادة" والمبنى الشبكي للمجموعات التي توطنت في حقول أخرى للوقت. وهي تتوقف عند الموديل كحلم وكخارطة فعلية في الوقت ذاته. لكن، هل العودة هي فقط اعتراف وذاكرة جمعية؟ الذاكرة الجمعية هي قوة محرّكة هائلة الطاقة. فهي التي تُتيح هذه التهجئة للنضال الذي يتضمن في داخله أرخئولوجيا الأمأسة. لكن، إذا لم يتمّ أخذ المكان بالحسبان، فإن العودة لن تكون ممكنة. وعليه، يقتضي التفكير السياسي الجديد بخصوص السيادة، على نحو يُحفظ فيه الطابع الهتروتوبي للعودة، وتستدعي من اليهود في هذه البلاد التنازل عن امتيازات سيادية. وهي سيادة بودي أن أسميها "سيادة بوست - وستفالية".

شروط الممكن السياسية للعودة: سيادة بوست- وستفالية

السيادة التي حددها هوبس روح اللفيتان، هي ربما المصطلح المركزي في نظرية الدولة الحديثة الذي لم يخضع لتفكيك نظري نقدي منهجي. تعريفها في القانون الدولي (على الأقل منذ نهاية القرن الـ ١٩) هو احتكار حيز جغرافي، هو تعريف متقادم ومقيّد. وإذا ما لجأنا إلى صيغة صائبة من لدن يشعياهو برلين في مقال عن القومية، فهي تعريف لسيادة أخضعت للسلطان الطاغي لحتمية الشرعي والجغرافي، ويُمكن أن نضيف: "للطرف المنتصر".

تجدر الإشارة إلى أن السيادة منصوص عليها في الفكر السياسي وممارسته، تقوم على الموديل الأوروبي الذي ربط بينها وبين الجغرافيا

على نحو أحادي القِيم. مصدر هذا المنطق هو في الاستخلاصات السياسية لاتفاق وستفاليا منتصف القرن الـ١٧، واستكماله بتطور مصطلح المواطنة بعد ذلك بنحو مئتي عام. ففي القرن الـ ١٧ تكشّف المكان كجغرافيا ذات سيادة؛ في القرن الـ ١٩، مع تطور التاريخ كمذهب، فقد تمّ إخضاع المكان، أيضاً، لمفهوم أسطوري للزمن. ومنذ القرن الـ ١٩، تمّ إقامة الفكر السياسي الأوروبي على المثلث المقدّس: سيادة - جغرافية - مواطنة. وهو الثالوث الذي أسس الناموس الأوروبي كلاهوت مؤلف من الجغرافيا - القانون. وقد تم إسناد هذا الثالوث بخطاب حدائثي يُخضع مصطلح السيادة للجغرافيا، والحرب إلى القانون الدولي، والمجتمع لسيادة الدولة وحقوق المواطن للمجتمع القومي. وقد وصف فوكو سلسلة المنطق هذه "فائض الحتمية في خطاب السيادة" (over-determined discourse on sovereignty)، وهو يبدي أسفه لحقيقة أن السيادة، حسب اتفاق وستفاليا، تحولت إلى نقطة ارتكاز وغاية الفكر السياسي. هذا الفائض في حتمية السيادة هيّمن على الفكر السياسي ومنعنا من التفكير في مصطلح السيادة خارج ما يُنتجه اللفيتان كـ "إله قابل للموت".

إن تفكيك السيادة سيُتيح عرضها كمتعددة الوجوه، وليس كدائرة موحّدة مستقرة. السيادة هي ممارسة مكانية مؤقتة مليئة بالثقوب وغير متواصلة، تشتمل على مناطق ضبابية تقوم على حالات الطوارئ المُعرّنة كاستراتيجية سلطوية دائمة. كل هذه لا تشكّل انحرافاً عن "الموديل المثالي" للسيادة، وإِما العكس: فهي تمثّل الاستثناءات التي تأسست عليها منذ البداية السيادة الجغرافية. إن الردود على موجة الإرهاب التي بدأت في ٩/١١ كشفت مرة تلو المرة حقيقة أن استعمال الاستثناءات في القانون تحوّل إلى ممارسة شائعة في دول ديمقراطية غربية، ولكن، ليس أقل من ذلك حقيقة أن الاستثناء هو جزء لا يتجزأ من تكريس السيادة "نحو الداخل" و"نحو الخارج". إنها صورة عاكسة - وإن لم تكن دقيقة بسب الفوارق في الوقت - للعنف الذي تم تأسيس السيادة به. كشف هذا العنف يدل على أن السيادة الجغرافية ليست موحدة ومتماثلة في الحقيقة، وأنها قائمة على عنف بموجب خطوط هيكلية مُعرّنة.

أقترح هنا التفكير بالسيادة كمفهوم ذي خصائص هيتروتوبية، كتلك التي تستأنف على "تطبيع" السيادة الجغرافية. يُمكننا أن نعثر في الأدبيات النقدية اليوم مَفهّمات بديلة، ناجحة أكثر أو أقل، للسيادة التي يُمكن تسميتها "بوست - وستفالية". وهي تحمل عناوين مختلفة، مثل "سيادة سائلة" (liquid sovereignty)، "فضاءات سيادية" (sovereignty gaps)، "سيادة مثقوبة" (porous sovereignty)، "سيادة متعددة" (multiple sovereignty)، "سيادة متقاطعة" (sovereignty crossed)، أو "سيادة مشتركة" (shared sovereignty). تقوم هذه المفاهيم بالأساس على المنطق الجلوبالي لتدفق المهاجرين الجماعي إلى مواقع مختلفة من العالم وتغيير الخطوط الهيكلية العرقية بحيث

أنه من الصعب بعد الآن تصنيفها بسهولة كجغرافيا متجانسة وكحدود متينة. مجالات كثيرة أخرى تملي حقولاً مختلفة من السيادة، التي تقطع الجغرافيات والمنطق القومي الصلب: بأيدي شركات، مؤسسات مالية دولية، تكنولوجيا الاتصالات، عقائد دينية وشبكات بيئية. الدول اليوم - وإسرائيل أيضاً - تميل إلى تقسيم السيادة: خصخصة مؤسسات دولة مثلاً، ونقل الولاءات لجهة ثالثة (غروس، 2009). دول الاتحاد الأوروبي أيضاً قررت اعتماد سياسة مشتركة في بعض المجالات. إن الحاجة إلى سيادة "بوست وستفالية" في هذه الحالات تنبع حقاً من سيرورة العوملة إلا أن هذه الأدبيات يُمكن أن تكون مصدر وحي لنا بالنسبة لمواقع أخرى.

تم طرح مفهوم السيادة المشتركة مرات عديدة في سياق الصراع الصهيوني - الفلسطيني، إلا أنه لم يؤخذ على محمل الجدّ بسبب الوقوع بأسر النسق. وإذا فكرنا بسيادات مشتركة لليهود والفلسطينيين سيكون علينا أن نقرّ بأنها لا تقوم على تواصل جغرافي ممتد، وإِما على حقول متقاطعة ومشتركة من السيادة تكون قادرة على توفير إجابات على تطلعات قومية ، ثقافية، دينية، اقتصادية وسياسية للمجموعات المتنوعة. ماتياس موسبرغ، وهو سياسي سويدي، اقترح التفكير في السيادة على أنها صلاحية سياسية ممنوحة لسلسلة من الأجسام مثل برلمانات أو مجالس تدار بشكل ذاتي ومن خلال التعية لمبنى سيادي ليس تصاعدياً (Mossberg، ٢٠١٠). يذكر موسبرغ مثلاً السيادة المشتركة في مقاطعات (كوندمينيوم) والفيدرالية. الكوندمينيوم يُتيح مثلاً سيادة مشتركة على الجغرافية ذاتها، مع صلاحيات سياسية أفضية. بينما تُتيح الفيدرالية سيادة مشتركة، على الجغرافية ذاتها مع صلاحيات سياسية عمودية. من شأن القبول بصلاحية مؤسسات دولية في قطاعات مختلفة للمجتمع، ودمجها داخل الحقول المختلفة للسيادة أن يُتيح مرونة سياسية أكبر. يقترح لب غرينبرغ الدمج بين دولتين قوميتين ديمقراطيتين وسبع فيدراليات تابعة بشكل جزئي للدولتين القوميتين. تقسيم قائم على التفريق بين صلاحيات سيادية يُمكن توزيعها وصلاحيات أخرى لا يُمكن توزيعها (Greenberg، ٢٠١٠).

هذه الأفكار عن السيادة المشتركة، تتأسس، أيضاً، على موقفني الذي يقضي بأن السيادة اليهودية الجغرافية التي طُبّقت في العام ١٩٤٨ كغاية التحرر الذاتي لليهود وغاية "العودة إلى التاريخ" كانت ذات معانٍ إشكالية: بدل إدخال اليهود إلى الزمن التاريخي كما وُعدوا، فقد أسرتهم داخل مفهوم أسطوري للزمان والمكان، خارج التاريخ العالمي وخارج تاريخ المنطقة. ربما هذا ما قصده توني جادت عندما وصف الصهيونية على أنها "متقادمة". إن المفهوم العنيف للسيادة اليهودية الجغرافية أفضت إلى اعتماد توجه انغلاقي لا ترى فيه أبعد من أنفها. فقد عاد اليهود واليهودية ليكونوا " نظام ذاتي مستقل مهجري" مع إضاعة الحسّ التاريخي من خلال إهمال حقوق اليهود أنفسهم، في حين أن المبنى السيادي الذي نشأ يكرّس مبنى السيد والعبد بين اليهود والفلسطينيين.

مقابل ذلك، فإن السيادة الـ"بوست - وستفالية" تقتضي من اليهود أن يتنازلوا عن جزء من امتيازاتهم - على غرار ما فعله البيض في جنوب أفريقيا في العام ١٩٩٤، حينما تنازلوا عن جزء من امتيازاتهم. وإذا ما صح لنا استعمال تشبيه من مجال الجندر، فإن الموديل الـ"بوست - وستفالي" يقترح أن يتنازل الرجال عن المبنى البطريكي للقوة لصالح مجتمع يتسم بسيولة جندرية. وهذا المبنى مختلف عن جوهر خيار العام ٦٧، لدى اليسار الصهيوني، الذي يقترح (ربما) الاعتراف المتبادل، لكنه يكرّس مبدأ السيد والعبد.

هنا يجدر التنويه إلى "موضعي" ككاتب في خطاب العودة. فقد يكون ادعائيّ بأن أي عودة ينبغي أن تأخذ بالحسبان اليهود، أيضاً، وجغرافيتهم متأثراً من كوني يهودياً وذا امتيازات. أنا كيهودي مستعد للتنازل عن جزء كبير من هذه الامتيازات من خلال التطلّع إلى إعادة تقسيم الحيّز. وهذا لأنني أرى في عودة اللاجئين عملاً سياسياً ينبغي القيام به - وليس فقط حفظ رمزيته. لكن بالمقابل، أجزم بضرورة التفريق بين رواية الخراب والخلص كنظام أيديولوجي ذي طاقة هائلة، وبين التفكير حول العودة كسيرورة متعددة لا تُقصّد به مجموعة بعينها، أو التمسكّ بموقع محدد. فالتفكير الشبكي قد يُتيح الحيلولة دون الوقوع في الفخ السياسي الثنائي، الذي يُمكن أن يُفضي إلى الاعتراف الرمزي بالنكبة دون ممارسة سياسية فعلية. وهذا ما يدفعني إلى صياغة شروط إمكانية العودة ضمن التفكير السياسي حول السيادة.

في حال كان تصميم مبنى السيادة عادلاً، سيكون من الممكن عندها القبول بدستور مشترك كنظام يعرّف طابع الحلول المكائنية. إن إقامة مبنى عادل يُوجب تغييراً جذرياً في نظام الأراضي في إسرائيل: النظام الذي يمنح أفضلية حصرية لليهود سيكون من الضروري تغييره. بالمقابل، يُصار إلى إقامة محكمة دستورية مشتركة لليهود والعرب تمثل المبنى العرقي - القومي والديني المتنوع. تصوغ المحكمة الدستورية مبادئ عامة للعمل. وفيما يلي عدد من المقترحات لمبادئ كهذه: حق العودة هو أولاً وأخيراً حق أخلاقي، وليس قانونياً فقط. العودة ليست حدثاً رمزياً للاعتراف بالغبن وإِما فعل ينبغي القيام به. الجغرافيا إلى ما قبل الحرب (العام ١٩٤٨) ستؤخذ بالحسبان لدى تطبيق العودة؛ مع هذا، ينبغي التأكيد على أن الغبن الأخلاقي والسياسي لن يصححا من خلال إيقاع غبن جديد: القرى التي خرّبت وتم توطينها من جديد بأيدي يهود لا تدمّر من جديد.

مشروع "الترسيم المضاد" كما تصفه عينات منوف، يقصد نزع "النظر من علٍ" من الدولة اليهودية والأخصائيين.أحد المبادئ المركزية التي تم الاتفاق عليها في الورشة هو "أن الحديث ليس بشأن هدم القائم أو إعادة الوضع إلى سابق عهده. أي "لن يُهدم أي من البيوت". هذا الاستنتاج يأخذ بالحسبان الجغرافيا الحالية لليهود، وهكذا فإنه يرفض رواية الخلاص التام. في حالة كهذه لن يشمل تحقيق العودة عودة إلى

المكان الأصلي، وإِما إلى موقع آخر، مجاور له قدر الإمكان. هذه المجاورة تتيح دمجاً بين العودة المادية والرمزية المصممة على نسق طائر الفينيق، أو على أساس الموديل الذي اقترحه حنا فرح لكفر برعم.

على الرغم من أن جغرافيا العام ١٩٤٨ ينبغي أن تكون البوصلة الأخلاقية للعودة، فإنه من غير الممكن استعادتها ساعة تحقيق العودة. تحقيق العودة (في قصة الرهماوي، أداة تحقيقها هو العمل المسلح) ينبغي أن يأخذ بالحسبان حقيقة أن مساحات واسعة تم توطينها - وإن بالعنف - بأيدي يهود. سيأخذ المبنى الاجتماعي الجديد بالحسبان جغرافيا الدمار إلا أنه سيتمّ دمجها مع المجموعات الجديدة التي نشأت خلال سنوات اللجوء. إضافة إلى ذلك، فإن مجموعات اللاجئين الحالية أكبر من المجموعات التي سكنت القرى، وهذا، كذلك، يتطلب مبنى تنظيمياً آخر يقوم على توزيع السكان. إن موديل طائر الفينيق يُمكن أن يسدّ الحاجة ويُتيح إقامة مراكز ثقافية تحفظ المبنى المتعدد الأبعاد لمواقع النكبة الأصلية. ويتم رسم خطوطه على صفحات "مرايا" ثقافية مركبة تتيح نسيجاً شبكياً وتقاطعات قرى ومدن ومباني مجتمعية تحفظ جينولوجيا النكبة وتشكل لها مرآة عاكسة مقابل الجغرافيا الجديدة.

مقابل العودة إلى المجتمعات التي تأسست على المبنى الشبكي والهيتروتوبي، ستتحقق، أيضاً، عودة أفراد للمدن الكبرى مثل، يافا وحيفا واللد والرملة أو القدس. وفي حال كان البيت الأصلي الذي تم تهجير اللاجئين منه لا يزال قائماً، سيكون من حقهم المطالبة به. ويتم تعويض السكان الحاليين الذين يقبلون ذلك تعويضاً سخياً. هناك حاجة إلى أموال طائلة لدفع هذه التعويضات وتوطين اللاجئين؛ إلا أن النقص في التمويل لا يَمكن أن يُستغلّ كحجة للحيلولة دون تحقيق العودة، إذ ستكون العودة ومعالجتها مبدأ أساسياً للحكم. في حالات الخلاف طرح القضايا على المحكمة الدستورية. تقوم المحكمة الدستورية على مبادئ ليبرالية - فردانية وعلى أساس مبادئ سياسية - قومية. سيكون من اللازم الأخذ بالحسبان النكبة على أشكال تَمَظُّهرها، والمبنى العرقي، والقومي والديني للسكان كما تغيّرت منذ العام ١٩٤٨.

- Anghie, Antony (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenberg, Lev (2010). "The Israeli-Palestine Union: The 1-2-7 states vision of the future". *Journal of Palestine Studies* XXXIX, 2: 8-15.
- <http://caliber.ucpress.net/doi/abs/10.1525/jps.2010.XXXIX.2.39?journalCode=jps>
- Lawrence, Thomas (1895). *The Principles of International Law*. Boston: Heath.
- Mossberg, Mathias (2010). "One land, two states? Parallel states as an example of 'out of the box' thinking on Israel/Palestine", *Journal of Palestine Studies* XXXIX, 2: 1-7.
- Sa'di, Ahmad H. and Abu-Lughod, Lila (2007). *Nakba: Palestine, 1948, and the claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Sanbar, Elias (2001). "Out of place, out of time", *Mediterranean Historical Review* 16 (1): 87-94.
- אופיר, עדי (2009). "השיבה כאוטופיה", *סדק* 4: 97-103.
- אליאדה, מירצ'ה (2000). המיתוס של השיבה הנצחית. ירושלים: כרמל.
- בכטין, מיכאיל (2007). צורות הזמן והכרונוטופ ברומן. הוצאת דבר ואוניברסיטת בן גוריון. עמ' 13-14.
- בנימין, שלומית (2006). "נוכחים נפקדים: המקרה של קוביבה/כפר גבירול", *תיאוריה וביקורת* 29: 81-102.
- גרוס, צביה (2009). "ריבונות לייט בירושלים", *הארץ*, 6 יולי 2009, ב' 2.
- זיו, אפי (עומד להתפרסם). "עיקשותה של הטראומה העיקשת", בתוך: דוידוביץ', נ', זלשיק, ר', ואלברשטיין, מ' (עורכים), טראומה וזיכרון בישראל: בין האינדיבידואלי לקולקטיבי. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן
- חבר, חנן (2007). "עברית בעטו של ערבי: ששה פרקים של 'ערבסקות' מאת אנטון שמאס". בתוך: הסיפור והלאום. תל אביב: רסלניג, עמ' 283-308.
- ח'ורי, אליאס (2002). באב אלשמס. תל-אביב: אנדלוס.
- כהן, הלל (2000). הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948. ירושלים: מכון ון ליר.
- לה קפרה, דומיניק (2006). לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה. תל-אביב: רסלניג.
- מוסי, נורמה (2010). "מודל לתיקון: חנא פרח כפר-ברעם".
- נוריאלי, בני (2005). "זרים במרחב לאומי: היהודים הערבים בגטו בלוד, 1950-1959", *תיאוריה וביקורת* 26: 13-42.
- סעיד, אדוארד (2001). עקור. תל-אביב: ידיעות ספרים, ספרי חמד.
- קאסם, פאטמה (2006). "שפה, היסטוריה ונשים: נשים פלסטיניות בישראל מתארות את אירועי הנכבה", *תיאוריה וביקורת* 29: 80-59.
- קדמן, נגה (2008). בצדי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערבים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי. תל-אביב: ספרי נובמבר.
- רבינוביץ, דני ואבו בקר, ח'אולה (2002). הדור הזקוף. ירושלים: כתר, עמ' 153-154.
- רוחאנא, נדים וסבאע' ח'ורי, אריז' (2006). "כוחניות, סובלנות והמצב הפריבילגי" אצל חנה הרצוג וכינרת להד (עורכות), *יודעים ושותקים: מנגנוני השתקה והכחשה בחברה הישראלית*. ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- רימון, הלנה (2007). "הזמן והמקום של מיכאיל בכטין". בתוך: בכטין, מיכאיל. צורות הזמן והכרונוטופ ברומן. הוצאת דבר ואוניברסיטת בן גוריון. עמ' 232, 305.



سِدق - مجلة النكبة التي لم تنته، العدد ٦، أيار ٢٠١١
نحو عودة لاجئين فلسطينيين

هيئة التحرير: عوفر كهانا، أسنات بار- أور، أيوب أعمار، نورمه موسي، إيتن برونشطين،

تومر جردي، عمر الغباري

المحرر: تومر جردي

تصميم: عوفر كهانا وأسنات بار- أور، فرهسيه

إصدار: جمعية "زوخروت" (ذاكرات)

تحرير لغوي وتنقيح: عمر الغباري

الناشران: فرهسيه، زوخروت

