الـــهـُــويّـــة والـــنـــكـــبـــة

أحـــمـــد ســـعـــدي

في

قراءات مرافقة لوثيقة حيفا

تحرير:
نـــديم روحـــانـــا

Mada | מדה | مدى
al-Carmel | אל-כרמל | الكرمل

مدى الكرمل
المركز العربي للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة

w w w . m a d a - r e s e a r c h . o r g

الـــهُـــويّـــة والـــنـــكـــبـــة

أحـــمــد ســـعـــدي

1

يتعذّر تفسير التاريخ والهُويّة والحساسيّات الفلسطينيّة، وكذلك –في الكثير من الحالات– تفسير التواريخ الشخصيّة للفلسطينيّين، دون الإشارة إلى أحداث النكبة. لقد تفتّت مجتمع، كان قائمًا بقدر ما يمكن للذاكرة أن تعود إلى الوراء، خلال ثمانية أشهر لم يجر خلالها محو قرون من المسعى الإنسانيّ المتراكَم فحسب، بل لم يعد، كذلك، اعتبار الوجود المتواصل للمجتمع الفلسطينيّ واقعًا مسلَّمًا به. لخّص إلياس صنبر –وهو مؤرّخ وكاتب فلسطينيّ– هذا التحوّلَ الكارثيَّ على النحو التالي:

> «يحرّك التاريخ المعاصر للفلسطينيّين حدثًا بعينه: العام 1948. ففي ذلك العام، اختفى بلد وسكّانه من الخرائط والمعاجم. وقال السادة الجدد إنّ الشعب الفلسطينيّ لا وجود له، وبالتالي أشير إلى الفلسطينيّين عبر تعبير غامض ومريح على أنّهم «اللاجئون»، أو«عرب إسرائيل» في حالة الأقلّيّة التي نجت من الطرد. وهكذا بدأ غياب طويل».
>
> (Sanbar, 2001, P. 87)

في أعقاب النكبة، جرى تشتيت الفلسطينيّين: فأصبحوا إمّا رعايا (أو مواطنين إسميًا) لأنظمة عربيّة غير متعاطفة على الغالب، مواطنين إسرائيليّين من الدرجة الثانية (حيث عانوا 18 عامًا من الحكم العسكريّ)، وإمّا لاجئين –ولاحقًا مواطنين أحيانًا– في دول بعيدة. لقد طُمست تجارب الفلسطينيّين القاسية. ومرّ الكثير من السنوات حتّى كشف بعض الناجين النقاب عن أهوال النكبة، أو عُثر على تدوين لها في الأرشيفات الإسرائيليّة. بالنسبة للكثيرين، أتى هذا الأمر متأخّرًا؛ حيث لن تُروى قصصهم أبدًا. وفي حين أمكن إخفاء التأثيرات النفسيّة عن الحيّز العامّ (مؤقّتًا على الأقلّ)، لم يكن من الممكن التغاضي عن الاحتياجات الوجوديّة لمن عانى آثار النكبة.

يسرد غسان كنفاني، ببراعة، ظروف معيشة الفلسطينيّين المفزعة، لا سيّما ظروف اللاجئين، في رجال في الشمس (1963). وتدور القصّة حول ثلاثة لاجئين فلسطينيّين في لبنان دفعتهم ضغوط لا تطاق إلى البحث عن عمل في الكويت. وكان يجب تهريبهم من البصرة، المدينة العراقيّة الجنوبيّة، عبر الحدود، للوصول إلى الكويت. وفي سبيل ذلك، أبرموا اتّفاقًا مع سائق شاحنة فلسطينيّ ليقوم بتهريبهم في صهريجه. ووفقًا للخطّة، كان عليهم الاختباء في الصهريج الخاوي عند اقترابهم من نقطة العبور، والخروج منه فور عبور المركبة. لكنّ ضابطًا ضجِرًا قام بإعاقة السائق على حاجز التفتيش، حيث أشغله بمحادثة ثقيلة الظلّ، في وقت اختنق فيه الرجال في الصهريج. إنّ الدولة الصحراويّة بالنسبة إلى كنفاني، كما تظهر في قصّته القصيرة «موت السرير رقم 12»، هي مصيدة، أرض تغري الناس البؤساء بالمال السهل، في حين تضمن موتهم. وهكذا، فقد كان الفلسطينيّون الثلاثة يائسين إلى

حدّ أنّهم دخلوا المصيدة طوعًا، وكان وجودهم متقلقلاً حتّى إنّهم قضوا نتيجة لمحادثة سخيفة. وفي النهاية، رُميَت الجثث في مزبلة، حيث بقيت متروكة ومدنّسة في البرّيّة.

لم تنبثق قصّة كنفاني من مخيّلة لاجئ شاب يشعر بالمرارة. ولم يكن واقع العديد من اللاجئين أفضل كثيرًا. ووصف تقرير للجيش الإسرائيليّ، من خمسينيّات القرن الماضي، ظروف الفلسطينيّين الذين حاولوا عبور الحدود كما يلي: «إنّ دوافع التسلّل قويّة جدًا وتنجم عن الفقر والجوع... وفي المعتاد، يواجه المتسلّلون خَيارًا بين الموت من الجوع والفقر وبين الأذى الممكن من «نيران» قوّاتنا (مقتبَس في: Morris, 2001, P. 147). وكانت المخاطَرة –كما وصفها موريس– بالغة حقًّا:

«وهكذا، إنّ أكثر من 2,700 متسلّل عربيّ، وربّما ما يعادل 5,000 قتلهم جيش الدفاع الإسرائيليّ والشرطة والمدنيّون على امتداد الحدود الإسرائيليّة بين العامين 1949 وَ 1956. وإذا حكمنا من خلال المستندات المتوافرة، فإنّ الأغلبيّة الساحقة ممّن قُتلوا كانوا متسلّلين «اقتصاديّين» واجتماعيّين عُزَّلاً». (المصدر نفسه، ص. 147).

بالإضافة إلى ظروف الفلسطينيّين الوجوديّة المشتّتة والكئيبة، كان فقدانهم لمواطنتهم منبعًا لفقدان الكيان وللمخاطر. منذ العصور القديمة (الحقبة اليونانيّة – اللاتينيّة)، ارتبطت فكرة personne –وهي الإنسان الذي يتحلّى بالأخلاق والاستقلاليّة والحرّيّة والمسؤوليّة– بالحقوق القضائيّة وحقوق المواطَنة. ومن شأن فقدان المواطنة أن يقلّل من قدرات المرء على التصرّف ككائن إنسانيّ مستقلّ عقلانيّ وأخلاقيّ؛ وفي بعض الحالات، قد يعرّض ذلك حياته للخطر. وعلّقت الفيلسوفة السياسيّة حانا أرندت (1951–2004) على خلق مشكلة اللاجئين الفلسطينيّين بما يلي:

«بعد الحرب (الحرب العالميّة الثانية)، تبيّن أنّ المسألة اليهوديّة، التي اعتُبرت المسألة الوحيدة غير القابلة للحلّ، قد جرى حلّها بالفعل –وعلى وجه التحديد، بواسطة أراضٍ مستعمرة ثمّ محتلّة– لكن، لم يحلّ ذلك مشكلة الأقلّيّات ولا مشكلة عديمي الجنسيّة. على العكس تمامًا... أنتج حلُّ المشكلة اليهوديّة فئةً جديدة من اللاجئين العرب، الأمر الذي أدّى إلى زيادة عدد عديمي الجنسيّة وعديمي الحقوق بـ 700,000 – 800,000 شخص آخرين» (Arendt 1951, P. 368).

وتدّعي أرندت –مشيرة إلى المعنيّ الحقيقيّ لانعدام الجنسيّة (1951–2004)– قائلة:

«إنّ الخسارة الأولى التي قاسى منها عديمو الحقوق هي خسارة منازلهم، وبالتالي خسارة كامل النسيج الاجتماعيّ الذي وُلدوا فيه، والذي أقاموا لأنفسهم فيه مكانًا مميَّزًا في العالم... وفجأة، لم يعد هنالك مكان على الأرض يستطيع المهاجرون الذهاب إليه دون أعتى أنواع التقييدات»... (المصدر نفسه، ص. 372).

بيدَ أنّ الخسارة الأشدّ فداحةً هي خسارة حقوق المواطَنة، أي خسارة الحقّ في أن تكون لك حقوق، وهو ما توضّحه على النحو التالي:

«إنّ المفارقة المتعلّقة بخسارة حقوق الإنسان هي أنّ مثل هذه الخسارة تتزامن مع اللحظة التي يصبح فيها المرء إنسانًا بشكل عامّ –دون مهنة، دون مواطنة، دون رأي، دون عمل يعرّف به ذاته ويحدّدها– ومختلفًا بشكل عامّ، لا يمثّل شيئًا سوى ذاتيّته المميّزة بشكل مطلق، التي تفقد كلّ أهمّيّة بكونها محرومة من التعبير في نطاق العمل بشأن العالم المشترك». (المصدر نفسه، ص. 383).

2

رمت هذه المقدّمة إلى إبراز بعض الدلالات والتضمينات الوجيهة المتعلّقة بالنكبة، كمركّب من مركّبات الهُويّة الفلسطينيّة. لكن، هل يحمل الفلسطينيّون، لا سيّما الجيل الأصغر سنًّا، وزر هذا التاريخ؟ بعبارة أخرى، متى تنتهي النكبة – كحدث مؤثّر؟ وما هي الدلالات التي تتركها للذين وُلدوا بعد زمن طويل من حدوثها؟ إنّ السؤال الأوّل يشير، بوضوح، إلى عامل الزمن: هل يحمل الماضي –الذي يشير حسب تعريفه إلى شيء لم يعد قائمًا– دلالة محدّدة جديرة بالتذكّر أو بالاعتبار؟ لقد جرى إبراز تقادم النكبة في العَقدين الأخيرين من خلال نقاش فكريّ ومن خلال الذكرى الخمسين للنكبة.

تناولَ نقاشٌ جرى مؤخّرًا بين أكاديميَّيْن فلسطينيَّيْن، هما سليم تماري وأندريه مزّاوي، جوانب النكبة المختلفة وتقادمها. هل انتهى الماضي؟ هل يستطيع اللاجئون العودة لإلقاء نظرة فحسب على ما كان ملكهم مرّة وممارسة بعض الشعائر؟ (أنظر مثالاً على ذلك: Ben-Ze'ev, 2003). يصف تماري (1998)، في مقال له حول رحلات مختلفة قام بها هو وأصدقاؤه، بحْثَهم عن شرائح يافا المخفيّة، وسمات المدينة التي سادت في روايات أهاليهم عن يافا ما قبل العام 1948. وفي المقابل، ينتقد مزّاوي (1997) مصادرة الرواية اليافيّة من قبل لاجئي يافا الأغنياء – الذين ليس في مقدورهم تخيّل أيّ شيء سوى الحياة المتعة التي عاشوها في المدينة؛ فهم يعرّفون يافا حسب تجاربهم، وبالتالي يُقْصون من السرد الطبقةَ العاملة والنساءَ وغيرَ اليافيّين الذين قَدموا للعيش في المدينة بعد العام 1948. بالنسبة إلى مزّاوي، يافا ليست ماضيًا؛ فبعض أحيائها ما برحت حيّزًا فلسطينيًّا. وعلى الرغم من أنّ يافا الآن ليست سوى خيال حزين لماضيها المتألّق، لا يزال يسكنها فلسطينيّون –القلّة الباقية وهؤلاء الذين هاجروا إليها بعد النكبة– والذين نجحوا في الحفاظ على بعض من هُويّتها الفلسطينيّة.

إنّ النقاش حول تقادُم الماضي يثير جملة من الأسئلة المتعلّقة بحدوث النكبة؛ لا سيّما مسألة المسؤوليّة. لقد تمحور النقاش بين تماري ومزّاوي على المستوى الفرديّ، حول سجلّ رئيس بلديّة يافا الأخير، يوسف هيكل، زمن الحرب. ففي الوقت الذي ينتقده فيه مزّاوي لمغادرته المدينة التي كانت تحت هجمات القوّات اليهوديّة المتواصلة والتوجّه إلى عمّان طلبًا للجوء، بدلاً من تمثيل جمهور ناخبيه في أيّامهم المفعمة بالأحداث الخطرة، فإنّ تماري (2003) يبدو أكثر تفهّمًا لتصرّفه (Tamari 2003, pp. 8-9). فوَفقًا لتماري –إذا أخذنا بعين الاعتبار تطوُّرَ الحرب، فإنّ مصير يافا كان محتومًا بغضّ النظر عمّا كان رئيس البلديّة قد فعله أو لم يفعله.

وبما يتجاوز نطاق هذا النقاش العينيّ، أعتقد أنّه ينبغي أن يكون صُلب الموضوع متعلّقًا بالقضايا الخطرة التي اختار الفلسطينيّون تجنّبها –على المستوى الجماعيّ، بما في ذلك: العلاقات بين النخبة والجماهير؛ استحقاقيّة لوم القادة؛ طائفيّتهم؛ إخفاقهم في وضع حدود واضحة بين التعاون مع العدوّ، والسياسات البراغماتيّة وعدم الجدّيّة. علاوةً على ذلك، أخفق الفلسطينيّون في استكشاف بعض النواحي المشبوهة من ماضيهم، بما فيها الوقع السلبيّ الذي كان للمتعاونين الفلسطينيّين على مجتمعهم (Sa'di, 2003; Cohen, 2004)

فرض تقادُم الماضي نفسه، بشكل حتميّ، على الوعي الجماعيّ الفلسطينيّ في يوم الذكرى الخمسين للنكبة عام 1998. ولم تكن هذه المناسبة تذكيرًا بأنّه لم يجرِ تحقيق الكثير، إنْ كان قد حُقّق أيّ شيء أصلاً، بالنسبة إلى إعادة عجلة النكبة إلى الوراء، وذلك بإعادة بعض الحقوق المسلوبة إلى أصحابها الشرعيين، وإنّما تحذيرًا، أيضًا، من فقدان الذاكرة في عالم يتغيّر بسرعة. لقد سُمع صدى مثل هذا الخوف في مسرحيّة سلمان ناطور الذاكرة. تتألّف المسرحيّة من مجموعة من

القصص الفلسطينيّة. وعلى الرغم من أنّ هذه القصص تأتي من فترات مختلفة – الانتداب البريطانيّ؛ سنوات إسرائيل الأولى؛ حرب إسرائيل ضدّ لبنان في العام 1982–، فإنّها تُروى على خلفيّة النكبة. وتنتهي المسرحيّة بخوف الراوي من فقدان الذاكرة المتفاقم:

«تخونني الذاكرة وأفقدها يومًا بعد يوم، وقد يأتي يوم أسود فأجد نفسي بلا ذاكرة، مجرّد جسد يتحرّك إلى لا مكان، أهيم في الشوارع والغابات إلى أن يعثر عليّ صيّاد كان يومًا رفيق طفولة، أخذ الحياة على علاّتها واستقى منها فرحها فصانَ ذاكراته، ويُمسك بيدي، أنا الذي ناطح طواحين الهواء ففقد ذاكرته وصار لا شيء، ويأخذني إلى البيت الذي وُلدت فيه ويُسلّمني إلى أهلي، ويعود إلى أهله ليحدّثهم عن شيخ فقدَ ذاكرته ويقول متفاخرًا أمامهم: لولاي لأكلته الضباع. ستأكلنا الضباع إن بقينا بلا ذاكرة، ستأكلنا الضباع». (ناطور، 2003، ص. 19)

3

لقد انتقدت الميثودولوجيا المُستخدمة حتّى الآن في هذه المقالة، حيث تجري معالجة النكبة كحدث جماعيّ، بسبب «افتقارها إلى الدقّة العلميّة». إنّ النقد موجّه، على نحو أساسيّ، إلى الافتراضات في ما يتعلّق بالعلاقة بين المستويين الفرديّ والجماعيّ. إذا جرى تجريب النكبة وتذكّرها من قبل أفراد يختلفون وَفق معايير مختلفة: السنّ، الجندر، الطبقة، الموقع، التاريخ، المواقف السياسيّة، وغيرها، والذين مرّوا في تجارب مختلفة زمن الحرب، فعلى أيّ أساس يمكن إجراء التعميمات؟ ويمكن طرح السؤال الواقعيّ –على سبيل المثال–: كيف يمكن أن تكون الذاكرة جماعيّة؟ وكيف يمكن تمييز «الذكريات الحقيقيّة» من «صيغة التاريخ المجازة رسميًا»؟

ترتبط هذه الأسئلة بمستويين من البحث: النكبة كحدث جماعيّ فلسطينيّ، والمستوى العامّ للاستقصاء البحثيّ. إنّ الإجابة بالنسبة إلى المستوى الأوّل بسيطة. فقد سمح غيابُ دولة فلسطينيّة وانعدامُ المؤسّسات المسؤولة عن بناء وتمثيل وتعميم رواية رسميّة والمحافظة عليها، سمح بأن يأخذ تمثيل الذاكرة الفلسطينيّة شكلاً مستقلاً، وأن يأخذ مساره دون الالتزام بتقييدات رواية رسميّة معتمَدة. أمّا بالنسبة إلى المستوى الثاني، فمن الممكن اشتقاق الإجابة فقط من تطوّر تقاليد علم الاجتماع، لا سيّما النظريّة الاجتماعيّة الخاصّة بدوركهايم (Durkheim). ووَفقًا لوجهة النظر هذه، لا يمكن تفسير الأحداث الاجتماعيّة إلاّ من خلال العوامل الاجتماعيّة. وكان Halbwachs –وهو عالم اجتماع فرنسيّ يتبنّى نهج دوركهايم– أوّلَ من تناول مسألة الذاكرة الجماعيّة، مدّعيًا في كتابه حول الذاكرة الجماعيّة (1992-1941) أنّه: ...«يحصل الناس عادة على ذاكرتهم في المجتمع. كما أنّهم، ضمن المجتمع، يتذكّرون ويعيدون ذكرياتهم ويحدّدونها» (Halbwachs, 1992,P. 38). «وما يجعل الذكريات الحديثة يرتبط بعضها ببعض هو ليس كونها متاخمة من ناحية زمنيّة: بل كونها جزءًا من مجموعة أفكار مشتركة لمجموعة ما، مجموعة من الناس لنا علاقة بها في هذه اللحظة، أو كانت لنا علاقة بها قبل يوم أو أيّام» (المصدر نفسه، ص. 52). «إنّ مثل هذه الذكريات، بحدّ ذاتها، جوهريّة للتلاحم الاجتماعيّ وللهُويّة»... ولا يستطيع المجتمع العيش إلاّ بوجود أساس كافٍ من وجهات النظر المشتركة لدى الأفراد والمجموعات التي تشكّله» (نفس المصدر، ص. 182). ورغم ذلك، إنّ هذه الذكريات ليست ثابتة ولا مستقلّة، بل إنّها تتغيّر مع تبدّل الفهم الذاتيّ للمجتمع. ويدّعي Halbwachs، على نحو متبصّر، أنّ الذكريات الجماعيّة والنسيان الجماعيّ هما، في الدرجة الأولى، حول الحاضر لا الماضي.

قد تعرض هذه الحجج دراسة الذاكرة الجماعيّة

كما لو أنّها شرعيّة، حتى لو لم تكن مقنعة كثيرًا بالنسبة لمن يلتزمون بالتقليد الوضعيّ – الاختباريّ[1]. وعلى الرغم من ذلك، كيف يمكن لمثل هذه الأحداث المهمّة أن تؤثّر على الهُويّة الجماعيّة لشعبٍ ما؟

4

في ضوء النقاش السالف، لا يمكن أن تخلق قصص الحياة العشوائيّة التي يرويها الأفراد روايةً وطنيّة يمكن أن يتماهى معها المجتمع بأكمله، إلا إذا جرت موضعة هذه القصص ضمن ما أسماه Pierre Nora –وهو مؤرّخ يسير كذلك على نهج دركهايم– «موقع الذاكرة». فبالنسبة إلى نورا: ...«الهدف الأكثر أساسيّة لموقع الذاكرة (lieu de memoire) هو وقف الزمن، سدّ الطريق أمام النسيان، إقامة وضعيّة من الأشياء، تخليد الموت، تجسيد اللا ماديّ... وكلّ ذلك بغية الاستيلاء على الإشارات الضئيلة، كما إنّه من الواضح أنّ أماكن الذاكرة (lieux de memoire) موجودة فقط بسبب قدرتها على التحوّل، وإعادة تدوير لا نهائيّة لمعناها، وانتشار غير متوقّع لتشعّباتها (Nora, 1989, P. 19). إنّ مفهوم نورا «لموقع الذاكرة» هو، على ما أعتقد، لا غنى عنه لفهم الطريقة التي أصبحت بها النكبة عنصرًا مكوّنًا للهُويّة الفلسطينيّة. إنّ النكبة هي حدث فلسطينيّ وموقع لذاكرة الفلسطينيّين الجماعية؛ إنّها تربط الفلسطينيّين جميعًا بنقطة عينيّة في وقت غدت فيه بالنسبة إليهم «حاضرًا أبديًا».

إنّ تأثير النكبة الأبرز على الفلسطينيّين هو في مكانتها كخطّ قاعديّ للتاريخ الفلسطينيّ الحاليّ؛ إنّها فصل بين فترتين نوعيّتين مختلفتين، الفترة التي سبقتها والفترة التي تلتها. علاوة على ذلك، إنّها نقطة مرجعيّة للأحداث الأخرى، في الماضي وفي المستقبل. يحظى وعد بلفور (العام 1917) بأهمّيّته لأنّ النكبة تبعته. الأحداث المحوريّة في التاريخ الفلسطينيّ –نحو: أيلول الأسود (الأردن، 1970)؛ مذبحة صبرا وشاتيلا (لبنان، 1982)؛ يوم الأرض (إسرائيل، 1976)؛ الانتفاضتين الأولى والثانية (1987–1993، 2000 –الوقت الحاضر)– لم تكن لتحدث لو لم تسبقها النكبة، وتعيد هذه الأحداث الإشارة إلى النكبة. وأصبحت النكبة، أيضًا، حدثًا أساسيًا في التقويم الفلسطينيّ –الخطّ القاعديّ بالنسبة إلى الروايات الشخصيّة وتصنيف الأجيال (جيل النكبة، جيل الثورة، جيل الانتفاضة، وغيرها).

بالإضافة إلى ذلك، هي نقطة زمنيّة حاسمة بالنسبة إلى العمليّة المتسارعة المتعلّقة بطمس طابع البلاد العربيّ، والتي يدعوها فلاح «تحويل وإزالة معنى المشهد الطبيعيّ الثقافيّ لفلسطين». يقول فلاح:

> «في هذه العمليّة المتعلّقة بتحويل المشهد الطبيعيّ الثقافيّ، يحاول طرفٌ ما، بشكل منهجيّ، إلغاء تعلّق الطرف الآخر بموطنه. إنّ الأماكن التي كانت موضعَ الثقافة الفلسطينيّة والهُويّة الوطنيّة، وعاء الذاكرة الجماعيّة للمشهد الطبيعيّ الثقافيّ الخاصّ بالمنطقة الشبيه بالرقّ المحوّ والذي أعيدت الكتابة عليه، جرى طمسه من خلال ممارسات إزالة المعنى عنه» (Falah, 1996, P. 257).

في ما يخصّ تكوين الهُويّة، حدّدت النكبة –بطرق شتّى– قراءة الفلسطينيّين للتاريخ، وعلاقتهم بين الأجيال، ومواقفهم من المكان (خاصّة تجربة تدمير مجتمعهم وتجربة المنفى) وتقويمهم الوطنيّ. بالإضافة إلى ذلك، إنّها كثيرًا ما تشكّل خلفيّة لسير حياتهم ولأعمالهم الفنّيّة. وهكذا، على سبيل المثال، يدّعي بريشيث (2007) أنّ «الأفلام الفلسطينيّة الناجحة... «أسطورة» (1998)، «1948» (1998)، «سجلّ اختفاء» (1996)، «جنين جنين» (2002)، «اجتياح» (2002) «يد إلهيّة» (2002)... تمثّل اهتمامًا خاصًا بالنكبة وبالرواية السينمائيّة والتي تستخدم كأداة موحِّدة، تبقيهم

1 حسب التقليد الوضعيّ الاختباريّ، لا يمكن التعبير عن ظواهر جماعيّة إلاّ من خلال مؤشّرات إحصائيّة كالمعدّل، أو النسبة المئويّة، وغير ذلك.

ضمن حدود السينما الوثائقيّة. حتّى الأفلام التي تتناول الأحداث المعاصرة تستحضر النكبة وتشير إليها بطرق مختلفة. وفي العديد من الأفلام الفلسطينيّة الأخرى اهتماماتٌ مماثلة، ولكن هذا العدد الصغير من الأفلام المشهورة يمثّل، تمثيلاً جيّدًا، سلسلة كاملة من التعابير في ما يتعلّق بهذا الموضوع» (Bresheet, 2007, P. 163).

استخدمتْ أنواع فنّيّة أخرى –كالمسرح، على سبيل المثال– تقنيّة الرواية أو القصّ في مسرحيّات أشارت إلى النكبة إشارة واضحة. بالإضافة إلى ذاكرة، التي كتبها سلمان ناطور والتي أشرت إليها سالفًا، هنالك الزاروب، التي عُرضت في القدس للمرّة الأولى عام 1992. الراوية في هذه المسرحيّة، سامية البكري، تسافر إلى الماضي عبر الزمن، وتمسرح قصص خمس نساء قرويّات من عكّا بقين على قيد الحياة بعد العام 1948، ويستحضرن أماكن رئيسيّة من المدينة ما قبل العام 1948 (Abu-Lughod & Sa'di, 2007). بالإضافة إلى ذلك، ما زالت مسرحيديّة المتشائل لإميل حبيبي تُعرض على المسارح منذ سنوات، ويؤدّيها محمّد بكري.

لقد كانت النكبة، أيضًا، الموضوعَ الرئيسيّ في كبريات الأعمال الأدبيّة، بما في ذلك: رجال في الشمس؛ عائد إلى حيفا؛ المتشائل. بالإضافة إلى ذلك، شكّلت خلفيّةً للعديد من قصائد محمود درويش. ويمكن قول الأمر ذاته بالنسبة إلى الرسم، حيث حافظ الصبّار والمفتاح على أهمّيّتهما الرمزيّة. فعلى سبيل المثال، رسم عاصم أبو شقرا (1961–1990) تحوُّلَ المجتمع الفلسطينيّ من خلال اختلاف أماكن وجود شجرة الصبّار. ففي لوحاته الأولى، رُسمت أشجار الصبّار في بيئتها الطبيعيّة، وبدت كأنّها تقوم بوظيفتها، فهي تشكّل سياجًا يرسم حدود القرية. لكنّ محيطها الخالي يُبرز كونها أطلالَ حيوات جرى محوها. وفي لوحاته المتأخّرة، جرى اقتلاع شجرة الصبّار من مكانها الطبيعيّ ووُضعت في أصيص. ويجري عرض «الهجرة القسريّة» هذه على أنّها مؤلمة. ففي إحدى لوحاته، على سبيل المثال، رُسمت شجرة الصبّار على شكل قبضة سوداء من الأشواك تندفع بقوّة نحو سماء عاصفة، بينما في لوحة أخرى، يُبرز ظلّ الوعاء على عتبة النافذة غيابَ القمر. لقد اجتازت شجرة الصبّار كتمثيل للنكبة تحوّلاً: فقد انتقلت من بيئتها الحيّة إلى أرضٍ تمثيليّة. وعلى نحو يشبه موقع الذاكرة الجماعيّة، ثبت أنّ شجرة الصبّار مقاومة للموت والنسيان. وعندما سئل أبو شقرا عن سبب اختياره لشجرة الصبّار كموضوع للوحاته، أجاب: «بسبب قدرتها المذهلة على الإزهار من الموت» (Sa'di, 2002, P. 194).

ما ادّعيته في هذا القسم هو أنّه يُعبَّر عن الهُويّة كظاهرة بين–ذاتيّة (inter-subjective) ، وعن النكبة كمواقع للذاكرة من خلال العديد من وسائل الاتّصال. ففي كتاب المجتمعات المتخيّلة، ربط أندرسون ظهورَ القوميّة بظهور الطباعة الرأسماليّة.[2] ولكن في عصرنا هذا، تتنوّع أشكال الاتّصالات. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أشكال التعبير عن النكبة كموقع للذاكرة الجماعيّة الفلسطينيّة (Anderson, 1983).

5

علاوة على ذلك، إنّ النكبة فريدة من ناحية أساسيّة، من حيث تراكميّتها (Jayyusi, 2007). وحقًّا، كما توضّح جيّوسي، يربط الفلسطينيّون بين الأمور؛ فكلّ حدث جديد ومهمّ –كالقصف الهمجيّ لجنين في العام 2002– يثير الحديث عن النكبة. وهي تقول إنّ حقيقة كون كلّ حدث جديد يقع بالطريقة نفسها لكنّه يختلف عن الحدث الأخير –إلى جانب تراكم هذه الأحداث المفجع– هو ما قد يكون مميّزًا في النهاية للتجربة الفلسطينيّة في ما يتعلّق بالزمن والذاكرة (Abu-Lughod & Sa'di, 2007).

2 وفق أندرسون، أوجدت طباعة الكتب على نطاق صناعيّ عالمًا مشتركًا من الأفكار والأحاسيس والتخيّلات المشتركة لفئات واسعة من أفراد ما تبلور إلى شعب واحد.

بالإضافة إلى التراكم، قد يكون نقل روايات النكبة من جيل النكبة إلى الأجيال التالية مؤلمًا وذا وقع دائم على الرواة وعلى المستمعين. وتقتبس ألان (Allan, 2007)، التي أجرت مقابلات مع لاجئين من مخيّم شاتيلا، في ما يلي، محادَثة معبّرة ومؤثّرة مع «أمّ محمود»، التي تعترف سرًّا بأنّها لم تشجّع ابنها على التحدّث مع والديها عن الماضي:

«على الرغم من أنّ أهلي اعتادوا التكلّم كثيرًا عن فلسطين عندما كنّا صغارًا، فأنا لا أحبّ سماع هذه القصص الآن... وتغنّي أمّي أحيانًا لأطفالي عن بنت جبيل، وكيف جرى فصل العائلات عندما وصلوا في البداية إلى لبنان، وهذا يجعلنا نبكي... هذه الذكريات مؤلمة جدًّا بالنسبة لها ولنا... وأدرك أنّه من المهمّ أن يعرف الأطفال عن فلسطين، لكن أشعر بأنّه من الأفضل لنا أن نفكّر في كيفيّة جعل مستقبلهم أفضل بدلاً من العيش في الماضي» (مقابلة، 16 كانون الأوّل 2003).

انتبه باحثو الذاكرة الجماعيّة إلى التأثير الذي قد يكون لتحوّل الذاكرة عبْر الأجيال، ظاهرة أسمَوْها «ما بعد الذاكرة». وقد طوّرت ماريان هيرش (1997، 1999) مفهوم «ما بعد الذاكرة» من أجل التقاط الكيفيّة التي نشأت عليها الأجيال المتأخّرة تحت تأثير الروايات التي سبقت ولادتَهم، حيث استبدلت قصص الجيل السابق قصصهم الذاتيّة، وهكذا شكّلت مآسي مَن سبقهم التي لا يمكنهم فهمها أو إعادة خلقها، شكّلت سِيَرَ حياتهم. وفي هذا المضمار، تضيف مدّعيةً أنّ ما هو بالغ القوّة في هذا الشكل من أشكال الذاكرة هو «أنّه لا يجري التوسّط لارتباطه بموضوعه أو بمصدره من خلال التذكّر، بل من خلال توظيف وخلق إبداعيّين» (مقتبس لدى: Abu-Lughod & Sa‘di 2007, P. 21).

إنّ التداعيات العمليّة لكلّ هذا واضحة ومعروفة للفلسطينيّين جميعًا، وهي تتراوح بين الهجرة وتبنّي هُويّة البلد الجديد على حساب هُويّتهم الفلسطينيّة –وهو خَيار أصبح صعبًا على نحو متزايد مع تصاعد الكراهية في الغرب نحو العرب والمسلمين–، وبين الإخلاص التامّ للقضيّة. لكن، وخارج نطاق الخَيارات الشخصيّة، لقد ادّعيت أنّ النكبة هي سمة فوق–تاريخيّة للهُويّة الفلسطينيّة.

6

من خلال ترتيب ذكريات الأحداث، مثل النكبة، إلى جانب القوّة المستبدّة التي تسبّبها، يدّعي باولو جيدلوسكي أنّ «الذاكرة ليست ما يخدم هُويّة مجموعة ما ومصالحَها الحاليّة فحسب، وإنّما، كذلك، هي مستودع لبقايا قد تكون صالحة لنزع الوهم عن القائم ولفهم العمليّة التي أدّت إلى الحاضر كما هو الآن، وإلى نقد هذا الحاضر بعينه باسم الرغبات، التطلّعات والصدمات المنسيّة» (Jedlowski, 2001, P. 36). وأعتقد، في أعقاب جيدلوسكي، أنّ النكبة بلورت الفلسطينيّين كمجموعة سكّانيّة أخلاقيّة موسومة بالتشرّد وبالمَطالب العادلة، على الرغم من عدم تحقيق هذه المطالب.

المراجع:

بن زئيف، إفرات (2003). «النكهة والرائحة في طقوس العودة». **الكرمل**. 76–77: 107–122.

كنفاني، غسّان (1963/ 1976). **رجال في الشمس**. القدس: منشورات صلاح الدين.

سلمان ناطور (2003). **ذاكرة**. (نصّ مسرحيّة لم يُنشر).

Abu-Lughod, Lila & Sa'di, Ahmad (2007). *Introduction: The claims of memory*. In Ahmad H. Sa'di & Lila Abu-Lughod (Eds.) Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory (1-24). New York: Columbia University Press.

Allan, Diana Keown (2007). *The politics of witness: remembering and forgetting 1948 in Shatila camp*. In Ahmad H. Sa'di & Lila Abu-Lughod (Eds.) Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory (253-282). New York: Columbia University Press.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities*. London: Verso.

Arendt, Hannah (1951/2004). *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken Books.

Bresheeth, Haim (2007). *The continuity of trauma and struggle: Recent cinematic representation of the Nakba*. In Ahmad H. Sa'di & Lila Abu-Lughod (Eds.) Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory (161-187). New York: Columbia University Press.

Cohen, Hillel (2004). *An army of shadows: Palestinian collaborators in the service of Zionism*. Ivrit – Hebrew Publishing House.

Falah, Ghazi (1996). *The 1948 Israeli-Palestinian war and Its aftermath: The transformation and de-signification of Palestine's cultural landscape*. Annals of the Association of American Geographers, 256-285.

Halbwachs, Maurice (1992). *On collective memory*. (Lewis A. Coser, Trans. and Ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

Jayyusi, Lena (2007). *Iterability, cumulativity and presence: The relational figures of Palestinian memory*. In Ahmad H. Sa'di & Lila Abu-Lughod (Eds.) Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory (107-133). New York: Columbia University Press.

Jedlowski, Paolo (2001). Memory and Sociology: Themes and issues", *Time & Society*, 10 (1), 29-44.

Mazzawi, Andre (1997). *Memories and counter-memories: Production, reproduction and deconstruction of some Palestinian memory accounts about Jaffa*. Presented in the annual meeting of the Middle East Study Association, San Francisco, November.

Morris, Benny (2001). *Righteous victims: A history of the Zionist-Arab conflict, 1881-2001*. New York: Vintage.

Nora, Pierre (1989). *Between memory and history: Les lieux de memoire*. Representations, 26, 7-24.

Sa'di, Ahmad (2002). Catastrophe, memory and identity: Al-Nakbah as a component of Palestinian identity. *Israel Studies, 7 (2)*, 175-198.

Sa'di, Ahmad (2003). The Incorporation of the Palestinian minority by the Israeli State, 1948-1970: On the nature, transformation and constraints of collaboration. *Social Text, 21 (2)*, 75-94.

Sanbar, Elias (2001). Out of place, out of time. *Mediterranean Historical Review, 16 (1)*, 87-94.

Tamari, Salim (2003). *Bourgeois nostalgia and the abandoned city*. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 23 (1-2), 1-11.

Tamari, Salim & Hammami, Rema (1998). Virtual return to Jaffa. *Journal of Palestine Studies, 27(4)*, 65-79.