الصهيـونـيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقاربات فلسطينيّة

ندين روحانا عرين هوّاري
محرّران

مدى الكرمل
المـركـز العـربـي للـدراسـات الاجتماعية التطبيقية

الصهيونيّة والاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات فلسطينيّة
تحرير: نديم روحانا وعرين هوّاري

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari

التدقيق اللغويّ: حنّا نور الحاجّ
التصميم: أمل شوفاني
مسؤولة النشر والإنتاج: إيناس خطيب

لوحة الغلاف: "استيطان" للفنان الفلسطينيّ نبيل العناني.
نبيل العناني: فنان تشكيليّ، وُلد في قرية اللطرون (فلسطين) عام 1943.

ISBN: 978-965-7308-28-8
© كل الحقوق محفوظة 2023
مدى الكرمل- المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة
شارع هميچينيم (الملك جورج) 90، حيفا
هاتف: 048552035، فاكس: 048525973
www.mada-research.org
mada@mada-research.org

المحتويات

5 **المقدّمة**
ندیم روحانا وعرین هوّاري

19 **الباب الأوّل: الاستعمار الاستيطانيّ: مقارَبات نظريّة**

21 المقاومة الفلسطينيّة ومعضلة الشرعيّة لدى الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين: الصهيونيّة تردّ بالسرديّات الدينيّة
ندیم روحانا

57 جدليّة الاستيطانيّ والاستغلاليّ في بنْية الاستعمار الإسرائيليّ: الأراضي المستعمَرة عام 1967 نموذجًا
أحمد عزّ الدين أسعد

83 قراءة مقارِنة بين الحالتين الاستعماريّتين في فلسطين والجزائر
أباهر السقّا

119 الكولونياليّة الاستيطانيّة في السياق الإسرائيليّ _ الفلسطينيّ، تفكيك الاستعمار، وعلم اجتماع إنتاج المعرفة في إسرائيل
أريج صبّاغ خوري

173 بنيامين نتنياهو وإعادة إنتاج المشروع الصهيونيّ ضمن منظومة صراع الحضارات
مهنّد مصطفى

193 **الباب الثاني: السياسات الاستعماريّة الاستيطانيّة للمشروع الصهيونيّ**

195 الاقتصاد السياسيّ تحت النظام الكولونياليّ ونشوب ثورة 1936
محمود يزبك

221 البحث عن الجولان التوراتيّة: مُخيّلات يهوديّة وتأسيس الجغرافيا الاستيطانيّة في القرن التاسع عشر
عامر إبراهيم

249 سياسات نزع الطفولة ("اللا_طفلنة"): تعقُّب آثار الكولونياليّة الإسرائيليّة
نادرة شلهوب كيفوركيان

285 السياسة الحيويّة للمحو الطبقيّ الفلسطينيّ في سوق العمل الاستعماريّ
سراب أبو ربيعة قويدر

305 **الباب الثالث: في فاعليّة المستعمَر**

307 السيّدة كيرن كَييمت: تَشكُّل هُويّات رجوليّة فلسطينيّة
في ظلّ الحكم العسكريّ
عرين هوّاري

341 مفهوم التطبيع ضمن بنْية الاستعمار الاستيطانيّ في فلسطين
ما بين ثنائيّة الرفض والقبول
مَي البزور

387 الاستعمار الاستيطانيّ ومهجَّرو المدن الفلسطينيّة:
ما بين المدن المهجَّرة ومدن المهجَّرين
هبة يزبك

419 الذاكرة كموقع مقاومة: تحرير التاريخ من أَسْر حاضر مستعمَر
أميرة سِلْمي

447 المشروع الاستيطانيّ الصهيونيّ في الأغنية الشعبيّة السياسيّة:
قراءة في الشفاهيّة الفلسطينيّة الثوريّة 1917-1952
قَسَم الحاجّ

483 المساهِمون

الاستعمار الاستيطانيّ ومهجَّرو المدن الفلسطينيّة: ما بين المدن المهجَّرة ومدن المهجَّرين[1]

هبة يزبك

مقدّمة

تشهد السنوات الأخيرة تزايدًا واضحًا في الدراسات التي تُعنى بتاريخ المدن الفلسطينيّة، وعلى وجه التحديد تلك المتعلّقة بالفترة الواقعة بين أواخر الحقبة العثمانيّة وفترة الانتداب البريطانيّ (Abbasi, 2013 ;Yazbak, 1998). في ما يتعلّق بتأثيرات النكبة والاستعمار الصهيونيّ على مكانة المدن الفلسطينيّة، يلاحَظ أنّ الأدبيّات القائمة حول النكبة عمومًا تتطرّق إلى مسألة احتلال المدن الفلسطينيّة كتحصيل حاصل للنكبة والحرب عام 1948 (پاپه، 2006؛ الدبّاغ، 1988؛ عارف العارف، 2013؛ Kimmerling & Migdal, 2003; Levine, 2005; Morris, 2004). وقد بدأت تظهر في السنوات الأخيرة دراسات تتناول تدمير الحيّز والمجتمع المدنيّ الفلسطينيَّيْن خلال النكبة، إلّا أنّها لا زالت تتّسم بالمحدوديّة من حيث الكَمّ ومن حيث الموضوعات التي تعالجها (حسن، 2018؛ منيّر، 2003؛ Abbasi, 2014; Yazbak & Weiss, 2011)، ولا زال واضحًا قصور الدراسات القائمة عن تناول تجارب المدن الفلسطينيّة كافّة.

المدن الفلسطينيّة تمتّعت بأهمّيّة ومكانة مركزيّة في حياة الفلسطينيّين قبل النكبة، وشكّلت هدفًا مركزيًّا للتدمير والتطهير العِرْقيّ ضمن الخطّة الصهيونيّة لاستعمار فلسطين، وتحديدًا من خلال الخطّة "د" (Khalidi, 1988).[2] من خلال هذه الخطّة، جرت مهاجمة المدن على نحوٍ منهجيّ من قِبل العصابات اليهوديّة بدءًا من نيسان عام 1948، أي قبل إعلان قيام دولة إسرائيل في الـ 14 من أيّار في العام ذاته. بَيْدَ أنّه من اللافت للنظر أنّه خلال العقود الأخيرة ثمّة تشديد -على وجه التحديد- على ريفيّة وقرويّة المجتمع الفلسطينيّ قبل النكبة، وهو ما أسهَمَ في تهميش المدن من البحث العلميّ على مدار عقود.

ولعلّه من قَبيل المفارقة أنّ بداية المحاولات لتسليط الضوء على تدمير المدن الفلسطينيّة

1. يعتمد هذا المقال على أجزاء من رسالة الدكتوراة التي تحمل العنوان: مواطنون مقتلَعون: الذاكرة، الحيّز والنوع الاجتماعيّ في أوساط المهجَّرين الفلسطينيّين الداخليّين عام 1948، جامعة تل أبيب، 2019.

2. انظروا كذلك: (Morris, 1988).

بمستوى "الميكرو" كان قد بدأ باكرًا، على نحو ما نجد -على سبيل المثال- في دراسة وليد الخالدي "سقوط حيفا" (1959، 2008). بَيْدَ أنّ مثل هذه المحاولات قد بقيت دون تراكُميّة بحثيّة. في جميع الأحوال، منذ نشْر دراسة الخالدي كُشِف عن موادّ أرشيفيّة واسعة أسهمت في تطوير بعض الدراسات التي تمحورت حول المدن الساحليّة والمركزيّة، مثل حيفا ويافا والقدس بالدرجة الأولى، والناصرة والرملة واللدّ بالدرجة الثانية. أمّا بيسان وطبريّا[3] وعكّا وبئر السبع، فبقيت طيّ النسيان والتهميش، وهذه الدراسة تفترض أنّ ذاك يعود -على ما يبدو- إلى موقعها الريفيّ من جهة (Abbasi, 2014)، ومحدوديّة مدى تطوّرها الاقتصاديّ _ الاجتماعيّ في حقبة ما قبل النكبة من جهة أخرى، إضافة إلى تطهيرها عِرقيًّا على نحوٍ كامل أو شبه كامل خلال النكبة. ويفترض هذا البحث أنّ تمكُّن بعض الفلسطينيّين من البقاء في مدنهم كان قد أسهَمَ بالتالي في إبقاء هذه المدن على "الخريطة" السياسيّة والأكاديميّة وفي الوعي الجماعيّ لدى الفلسطينيّين مقابل المدن التي واجهت تطهيرًا عِرقيًّا شاملًا خلال النكبة.[4] إلى جانب ذلك، الموقع الجغرافيّ "غير المركزيّ" لهذه المدن، واعتبارها مدنًا ريفيّة، جَعَلَا التعامل معها في الوعي الجماعيّ يبدو كتعامل مع قرى كبيرة، على الرغم من حقيقة كونها مراكز إداريّة في فترة الانتداب البريطانيّ. بيسان -على سبيل المثال- شكلّت موضوعًا لأغنية لفيروز المعروفة "خذوني إلى بيسان". هذه الأغنية تصوّر بيسان قريةً صغيرة[5] لا مدينةً، على الرغم من تطوُّرها قبل عام 1948.

وعليه فقد أثّر كلّ ذلك في طبيعة تناول تجارب المدن من خلال الأدبيّات المتنوّعة، وبالتالي أسهَمَ كذلك في خلق أدبيّات تناولت تجارب "المدن المركزيّة والمتطوّرة" وأهملت واقعَ ما يمكن اعتبارها "مدن الضواحي"[6] (Peripheral) وتجاربَ مَن عايشوها. من هنا تحاول الدراسة الحاليّة سدّ القليل من هذه الفجوة، وذلك من خلال سرد روايات التهجير للمهجَّرين الداخليّين في المدن ("مهجَّري المدن") دون التمييز أو المفاضلة بين أنماط المدن ومكانتها. ويعتمد هذا التوجّه أيضًا على الادّعاء أنّه ليس ثمّة سرد مدينيّ واحد، بل إنّ السرديّات والروايات الشخصيّة والجمعيّة حول التهجير تتعلّق بعدّة عوامل ستأتي على تناولها هذه

3. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ دراسة منار حسن (2018) تُعتبر من أوائل الدراسات التي تناولت مسألة مكانة النساء في طبريّا وبيسان.

4. يتناول مصطفى عبّاسي (2014)، في كتابة "مدن الجليل خلال حرب عام 1948"، روايات احتلال وتدمير أربع مدن فلسطينيّة: عكّا؛ الناصرة؛ صفد؛ طبريّا -وذلك اعتمادًا على الموادّ الأرشيفيّة والمكتوبة-. وتُعتبر دراساته هذه من الدراسات الطلائعيّة التي تتناول استعمار بعض هذه المدن، وتحديدًا صفد وطبريّا.

5. كلمات أغنية "بيسان" التي غنتها فيروز عام 1956: كانت لنا من زمانْ / بيّارةٌ جميلةْ / وضَيْعةٌ ظليلةْ / ينام في أفيائها نيسانْ / ضَيْعتُنا كان اسمها بيسانْ / خذوني إلى بيسانْ / إلى ضَيْعَتي الشتائيّة / هناك يَشِيع الحنانْ / على الحفافي الرماديّة.

6. يأتي استخدام المصطلحَيْن "ريفيّ" وَ "ضواحٍ" للإشارة إلى موقعها الهامشيّ جغرافيًّا مقارنةً بمدن الساحل التي اعتُبرت مدنًا مركزيّة وأكثر تطوُّرًا على الصعيدَيْن الاقتصاديّ والثقافيّ، وبِذا لا يُقصَد باستخدام المصطلح "ريفيّة" أنّها ذات طابع ريفيّ أو قرويّ، وإنّما الهدف من هذا هو الإشارة إلى موقعها الجغرافيّ في الضواحي والأرياف وبالتالي باتت أكثر تهميشًا.

الدراسةُ، ومن ضمنها النوع الاجتماعيّ، وكذلك "التهجير داخل المدينة" وَ "التهجير في ما بين المدن" وهو أحد أهمّ هذه العوامل في سياق التهجير الداخليّ المدنيّ للفلسطينيّين. بالتالي تحاول الدراسة الحاليّة الإجابة عن السؤال المركزيّ: كيف يروي مهجَّرو المدن تهجيرهم في النكبة؟ بغية الإجابة عن ذلك، يعتمد البحث الحاليّ على التاريخ الشفويّ للمهجَّرين أنفسهم، وذلك من خلال إجراء مقابلات شخصيّة مع من عايشوا التهجير من بين أبناء المدن.[7]

مهجَّرو المدن يروون التهجير: كتابة التاريخ من خلال منهجيّة الروايات الشفويّة

فقدَ المهجَّرون أراضيَهم وبلداتِهم وبيوتَهُم وأفرادًا من عائلاتهم. رواياتهم وأصواتهم هُمِّشت على مدار عقود. وفي إطار التوجُّه التاريخيّ الذي يسهم في إصلاح الغبن التاريخيّ الحاصل بحقّهم في عمليّة التأريخ القائم، تعتمد هذه الدراسة على رواياتهم الشفويّة بحيث يُعتبر التاريخ الشفويّ مصدرًا مركزيًّا لكتابة "التاريخ من الأسفل" (Hobsbawm, 1978; Thompson, 2001). بخلاف المصادر المكتوبة والتي عَدّها المؤرّخون أكثر مصداقيّةً على مدار عقود عديدة، لا تكمن أهمّيّة التاريخ الشفويّ في كونه تأريخًا جامعًا شاملًا، بل في أنّه ينقل القارئ إلى أعماق التجارب الفرديّة وإلى النفوس (الحوت، 2015)، وفي اهتمامه بكيفيّة تذكّر الرواة ما جرى.

علاوة على ذلك، لا تشتبك هذه الدراسة فقط مع منهج "كتابة التاريخ من الأسفل"، بل تشتبك أيضًا مع أنموذج "دراسات المقموعين" (Guha, 1982) كمنهج يُنتِج تحليلات تاريخيّة في سياق مجموعات نُظِر إليها كموضوعات (Subject) تاريخيّة. يشير چوها (Guha, 2005) إلى أنّ دراسات المقموعين والمهمَّشين تتعارض مع الممارسة الأكاديميّة القائمة للتأريخ، وذلك لفشلها في تعريف المقموعين كصنّاع لمصيرهم. وبهذا كان قد أَوْلى المجموعات المضطهَدة اجتماعيًّا في الهند اهتمامًا من خلال التركيز على مسألة العلاقة بين النصوص المكتوبة والقوّة. ويُعَدُّ السجال بين مؤرّخي التاريخ الوثائقيّ ومؤرّخي التاريخ الشفويّ غيرَ متعلّق بأيّ من بينهما أصدق أو يسعى للوصول إلى الحقيقة، وإنّما هو صراع بين روايتين تاريخيّتين: رواية تاريخيّة مهيمنة تعبّر عنها الوثائقُ المكتوبة والمصادر الرسميّة في الأغلب، ورواية أخرى لجماعات وشعوب مهمَّشة لا تملك أرشيفاتٍ وموادَّ مكتوبةً (يحيى 2015، ص 479).

7. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدراسة الحاليّة تستخدم المصطلح "المهجَّرين" للإشارة إلى الفلسطينيّين الذين هُجرّوا من مدنهم في النكبة، ولكنّهم بقوا في وطنهم وفُرِضت عليهم المواطَنة الإسرائيليّة (انظروا لاحقًا).

في الواقع، أثّرت النكبة على نحوٍ بالغ وملحوظ على القدرة على كتابة التاريخ الفلسطينيّ؛ وذلك لفقدان غالبيّة الموادّ والمصادر المكتوبة كنتيجة مباشرة للترحيل والاقتلاع، وكذلك في أعقاب عمليّة "النهب الثقافيّ" من قِبَل دولة إسرائيل بُعَيْدَ قيامها (Amit, 2011). وبذا فإنّ اقتلاع الجسد كان يعني اقتلاع التراث الثقافيّ أيضًا. وقد أوجد دافع الاستعمار الصهيونيّ إلى التخلّص من الصوت والوجود الفلسطينيَّيْن إصرارًا معاكسًا على أشكال المقاومة كلّها بما فيها الكلام (صايغ، 2015) إذ يرى عدد من الباحثين الفلسطينيّين في التاريخ الشفويّ ردًّا على السرديّات الصهيونيّة (حنفي، 2015).

تعود كتابة التاريخ الشفويّ حول النكبة -كما تشير بيان نويهض الحوت (2015)- إلى المجهود الذي قام به عارف العارف وتأريخه للنكبة في "النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود"، وإلى جهد مصطفى مراد الدبّاغ في "بلادنا فلسطين"، إضافة إلى إسهامات وليد الخالدي المبْكِرة في كتابة التاريخ الشفويّ.[8] أمّا عبّاد يحيى (2015)، فيشير إلى أنّ بداية دخول التاريخ الشفويّ الفلسطينيّ إلى مجال البحث التاريخيّ والاجتماعيّ في فلسطين كانت في أواخر ستّينيّات القرن العشرين وسبعينيّاته، وذلك من خلال الدراسات الفرديّة، وهي -في الأغلب- عبارة عن أطروحات دكتوراة ورسائل ماجستير.[9]

أمّا الدراسة الحاليّة، فتلتقي مع ما جاء حول مركزيّة ودَوْر التاريخ الشفويّ مَصْدرًا أساسيًّا لفهم معاني وتجلّيات النكبة والتهجير أيضًا في أوساط مهجَّري المدن الفلسطينيّة. وتشير الدراسة إلى الاختلافات المتعلّقة بالنوع الاجتماعيّ، وذلك من خلال الاشتباك مع ادّعاء سپيڤاك (Spivak, 1986) الذي مُفادُهُ أنّ مسألة النوع الاجتماعيّ أساسيّة في دراسات المقموعين، خاصّة بعد تغييبها على مدار عقود، إذ احتكرت النزعةُ الذكوريّة الروايةَ الفلسطينيّة للنكبة (Davis, 2011; Hammami, 2010)، ليشكّل البحث التقاءً مع دراسات ماري صايغ التي تعمل على إعطاء روايات النساء المكانةَ اللائقة في الكتابة التاريخيّة، وبِذا فإنّ التاريخ الشفويّ لا يعمل على مجابهة الرواية الرسميّة الإسرائيليّة فحسب، بل يعمل كذلك على مجابهة التهميشات الاجتماعيّة (يحيى، 2015).

بغية الإجابة عن السؤال المركزيّ للدراسة، "كيف يروي مهجَّرو المدن تهجيرهم؟"، تعتمد الدراسة على روايات المهجَّرين التي وُثِّقت من خلال المقابلات الشخصيّة، فشملت مجموعةُ الدراسة ثماني عشرة (18) امرأةً ورجلًا تراوحت أعمارهم ما بين 75 وَ 96 عامًا؛ أي إنّهم كانوا أبناء ثماني سنوات على الأقلّ حين هُجّروا. وقد أُجرِيَت المقابلات خلال العامَيْن

8. انظر كتابات وليد الخالدي عام 1959 حول "سقوط حيفا" ولماذا نزح الفلسطينيّون (Khalidi, 1959, 2008).

9. من أبرزها دراسات كلّ من: بيان نويهض الحوت حول القيادات والمؤسّسات السياسيّة في فلسطين 1948-2017؛ نافذ نزّال حول اللجوء الفلسطينيّ من الجليل؛ روز ماري صايغ وجولي بيتيت اللتين درستا أحوال اللاجئين في لبنان.

2015-2016. وتعود أصول المهجَّرين المشاركين في البحث إلى المدن: طبريّا؛ يافا؛ حيفا؛ بيسان؛ اللدّ؛ الرملة؛ صفد. وبهذا يعمل البحث الحاليّ على استحضار رواياتِ مَن عايشوا وهُجِّروا من المدن "المهمَّشة" كذلك، لا المدن التي اعتُبِرت "مركزيّة" فقط.[10]

المهجَّرون، المدن والنوع الاجتماعيّ

يُعتبر مهجَّرو المدن جزءًا لا يتجزّأ من المهجَّرين الفلسطينيّين داخل إسرائيل، إذ تتناسب حالة المهجَّرين مع تعريف الأمم المتّحدة الذي ينصّ على "أنّ المهجَّرين الداخليّين هم الأشخاص أو المجموعات الذين أُجبِروا على الهرب أو مغادرة بيتهم ومكان سكناهم الطبيعيّ دون قطع حدود الدولة المعترَف بها دوليًّا، وذلك كنتيجة أو لأجل الحماية من تأثيرات النزاعات المسلَّحة، أو العنف العامّ، أو المسّ بحقوق الإنسان، أو بسبب كوارث طبيعيّة أو إنسانيّة" (UNHCR, 2007). ويجدر بالإشارة أنّ عدد المهجَّرين الداخليّين في العالم قد بلغ مع نهاية العام 2014 نحو 38 مليون شخص (UNHCR, 2021). وعلى الرغم من تطابق حالة المهجَّرين مع التعريفات العامّة للأمم المتّحدة، فإنّ إسرائيل تعمّدت عدم إحصاء المهجَّرين كمجموعة سكّانيّة خاصّة؛ وذلك -على ما يبدو- بغية منع المهجَّرين من بَلْوَرة مطالب جماعيّة ومنعهم من المطالَبة بالعودة إلى قراهم ومدنهم المهجَّرة (كوهِن، 2000).

تعود جذور قضيّة المهجَّرين إلى وقوع النكبة. لقد هجّرت القوّات الصهيونيّة ما يقارب 750 ألف فلسطينيّ، ليتبقّى منهم 156 ألفًا داخل الحدود التي تحوّلت إلى دولة إسرائيل، ومن ضمنهم شريحة المهجَّرين الداخليّين التي قُدّر عددها بما بتراوح بين 25,000 وَ 40,000،[11] غالبيّتهم من القرى، وما يقارب الثلث فقط من المدن (حسن، 2018).

لقد هُجِّرَت نحو 530 قرية (الخالدي، 1997)، فضلًا عن تهجير 10 مدن فلسطينيّة، خَمس منها (كانت مأهولة في معظمها أو بأكملها من قِبَل فلسطينيّين) هُجِّر منها سكّانها الفلسطينيّون بالكامل خلال النكبة وهي: طبريّا؛ صفد؛ بيسان؛ بئر السبع؛ عسقلان. وكذلك طُهِّرَت عِرْقيًّا على نحوٍ شبه كامل خمس مدن أخرى: يافا؛ حيفا؛ عكّا؛ اللدّ؛ الرملة. من ناحية أخرى، كانت الناصرةُ المدينةَ الوحيدة التي نجت من مصير التهجير الذي واجهته سائر المدن (عبد الجواد، 2006). وعلى الرغم من ذلك، تميّزت الأدبيّات المتعلّقة بالتاريخ الفلسطينيّ للنكبة بتمَرْكُزها في المقام الأوّل حول هدم وتهجير القرى الفلسطينيّة، وبدرجة

10. هُمِّشَت مناطق لمصلحة القدس ويافا وحيفا، وحديثًا لمصلحة نابلس وعكّا كما يشير دومانِي (2010).

11. التقدير الأدنى هو وَفقًا لكيمان (Keman, 1987)، والتقدير الأعلى هو وَفقًا لمؤسّسة البديل (Badil, 2009). تشير هذه التقديرات العدديّة الواسعة النطاق إلى ضعف حالة المعرفة في ما يتعلّق بهذه الظاهرة الرئيسيّة. عن إشكاليّات معرفة عدد المهجَّرين، انظروا: عميد صعابنة (2016) "هل نعرف كم عدد المهجَّرين الفلسطينيّين؟ إشكاليّات في التعريف والعدّ".

أقلّ حول فقدان المدن وهدمها وتهجيرها. الحنين إلى الماضي القرويّ أسهم في تغييب المدن (المصدر السابق)، وإيلاء الفلّاح والقرية الاهتمامَ رمى إلى إعادة كتابة فلسطين ما قبل النكبة والوصول إلى صورة عن حياة القرية الفلسطينيّة في ما قبل النكبة من خلال الروايات الشفويّة، حتّى إنّه يُمْكِن الافتراض أنّ هذا التأثير منبعه من أنّ معظم الباحثين الذين توسّعوا في استخدام التاريخ الشفويّ كانوا أنثروپولوجيّين ودارسي فولكلور، وكان الاهتمام بروح من الحنين إلى القرية والريف[12] بمنطق برجوازيّ يحتفي بالفولكلور (يحيى، 2015). في معرض ذلك يشير عبّاد يحيى (المصدر السابق)، من ناحية أخرى، إلى أنّ النخبة اهتمّت بكتابة تاريخ الطبقة الوسطى وما فوقها، كما أنّه أُعطِيَت المدينة مركزيّة في الأدوار الوطنيّة والثقافيّة والاهتمام بكتابة تاريخها. وتبرز الروايات وأصوات النُّخَب المدنيّة في صياغة الرواية التاريخيّة والخطاب الوطنيّ والسياسيّ، وهي في الغالب روايات تابعة للرجال (Humphries & Khalili, 2007, p. 209). تبدو روايات نساء المدن أقلّ إخراسًا من روايات نساء القرى (Hammami, 2010)،[13] إلّا أنّهنّ أيضًا يبقَيْن أقلّيّة مقابل روايات الرجال، ونادرًا ما يُطلب إليهنّ أن يروين تجربتهنّ من وجهة نظرهنّ كنساء، بل تُستَخدم رواياتهنّ لاستعراض تجربة المدن قبل النكبة أو خلالها (المصدر السابق).

وبذا تسهم هذه الدراسة في استحضار روايات نساء المدن بشأن التهجير[14] لتشتبك مع الدراسات الساعية إلى الإسهام في التعويض عن التهميش الأكاديميّ والبحثيّ المتراكم الواقع ضدّ النساء، وإعطاء النساء مكانة لائقة في التأريخ الفلسطينيّ والمتعلّق بالتهجير واللجوء على وجه الخصوص. ومن الدراسات الطلائعيّة في هذا المجال دراسةُ فاطمة قاسم (2011) التي تناولت روايات النساء بشأن النكبة، المهجَّرات وغير المهجَّرات، القاطنات في مدينتَيِ الرملة واللدّ، فقد أسهمت الدراسة في إعطاء النساء مكانًا في التأريخ للنكبة وأحداثها (Kassem, 2011; Peteet, 1991; Sayigh, 1998; Slymovics, 1998).

تتناول الدراسة الحاليّة روايات الرجال وكذلك النساء، انطلاقًا من كون الرجال والنساء يعرّفون أنفسهم وتاريخهم ومسار حياتهم ضمن العلاقة القائمة بينهم، أي إنّ تجربة أيّ منهم تحتاج إلى فهم تجربة الطرفَيْن ضمن النظام الاقتصاديّ والسياسيّ القائم (Davis, 1975). وبذا تشتبك الدراسة الحاليّة مع الادّعاء المركزيّ لدى جون سكوت (Scott, 2007)

12. انظروا لينا ميعاري (2010) بشأن أدوار النساء القرويّات من خلال دراسة حالة قرية البروة، والإشارة إلى أنّ القرية هي موقع للتذكّر الرومانسيّ والنوستالجيا دون تقديم قراءة تتعمّق في العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة البنْيويّة السائدة.

13. وَفْقًا ليحيى (2015)، موقع "فلسطين في الذاكرة" يوثّق 621 مقابلة مصوَّرة عن النكبة وما قبلها -تغطّي 395 موقعًا من قرية ومدينة- بحيث إنّ حصّة النساء من المقابلات لا تتعدّى الأربعين (40) من أصل 621 مقابلة. كذلك هو الشأن لدى ديڤيس (2011) في بحثها حول الكتب التذكاريّة للقرى المهجَّرة، إذ تشير إلى شحّ الروايات النسائيّة.

14. تغييب روايات النساء عن روايات الحرب يُعتبَر حالة عالميّة وغير حصريّة للفلسطينيّين. في هذا انظروا: (Cooke, 1997).

الذي من خلاله تعارض الباحثة حصر مفهوم "النوع الاجتماعيّ كمرادف للنساء"، بل تشير إلى أنّ الجندر هو عنصر تأسيسيّ للعلاقات الاجتماعيّة يعتمد على الاختلافات بين النساء والرجال، وهو ما يجعل الجندر الطريقة الأساسيّة للدلالة على علاقات القوّة.

بذا تلتزم هذه الدراسة باستحضار روايات النساء والرجال باعتبار كلتا الفئتين من مجموعة المهجَّرين الذين هُمِّشوا، ولا سيّما أنّ روايات المهجَّرين الداخليّين عمومًا غير مشمولة ضمن عمليّة التأريخ الفلسطينيّ. بعبارة أخرى، الروايات الإنسانيّة والشخصيّة للرجال المهجَّرين مغيَّبة أيضًا عن الأدبيّات القائمة، ومع هذا من المهمّ الإشارة إلى أنّ الدراسة الحاليّة لا تتعامل مع الرجال والنساء المهجَّرين كمجموعات متجانسة ومتساوية، بل تتناولهم ضمن إدراك تشابك الاضطهاد الاجتماعيّ والسياسيّ الذي تواجهه النساء. تستحضر الدراسة الادّعاء الذي مُفادُهُ أنّ التهجير لم يميّز بين امرأة ورجل، وبذا حوّلهم إلى "متساوين" أمام ممارسات المستعمِر وضمن عمليّة التهجير.

التهجير الداخليّ في سياق الاستعمار الاستيطانيّ

يتّضح من روايات المهجَّرين إدراكُهم (الفوريّ أو اللاحق) أنّ اليهود قد قَدِموا إلى بلادهم ابتغاءَ البقاء؛ "ورثوها من الإنچليز" على نحوِ ما أشارت أمّ عمر (صفد) بشأن دَوْر البريطانيين. "إحنا ركبنا بالزحافة رايحين على عكّا... وكان علينا حرس إنچليز [...] خاينين هنّي سلّموا البلاد لليهود وقال بديروا بالهن علينا. كلّه كذب بكذب".

أمّا عطاف (حيفا)، فتروي إدراك عمّها الفوريّ لهدف اليهود أن يبقوا في البلاد، إذْ تستذكر تردُّد عائلتها في الخروج من حيفا حين جرَتْ مهاجمتها:

> أبوي كان يقول لعمّي منشان الله خلّينا نروح [أبوي الصغير] عمّي كان يْقُلُّه: أنا؟! أنا أدشّر بلادي لليهود؟! أدشّر بيتي لليهود؟! خاف من الله خاف من الله يقوله [والدها] طَبْ في عندك 5 اولاد وفي عندي 5 اولاد شو نساوي فيهن هدول؟ يقوله الله اللي بساوي الله اللي بساوي أنا بساويش ولا إنت بتساوي. الله بساوي قَلُّه اقعد قَلُّه أَقُلَّك ليلة الليلة الحاسمة اللي هي كانت النهائيّة كان كثير كثير طَخّ وكان فيه علينا؛ يعني لمّا قرّر أبوي يطلع كنّا لازم نقطع الشارع اللي بدنا نقطعه، كان الرصاص عليه بشكل هيك إشي يلمع، يلمع الرصاص والدنيا ليل ويطلّوا ويشوفوا المنظر، ويطلّوا ويشوفوا هالمنظر.

يشير پاتريك وولف (Wolfe, 2012) إلى أولويّة منطق المحو في مشروع الاستعمار الاستيطانيّ، وإلى بنْية المجتمع الاستيطانيّ الاستعماريّ على أنّه يؤسّس لعلاقة من عدم المساواة بين المستوطنين والجماعات الأصلانيّة. ويدّعي هذا المقال في أساسه أنّ المهجَّرين هم جزء من مشروع التهجير "الخارجيّ" بحيث يعني مفهوم المحو الصهيونيّ التعاملَ مع المهجَّرين بعنف ابتغاءَ المحو والاقتلاع، معتبرًا وجودهم وبقاءهم تناقضًا أيديولوجيًّا وجسديًّا مع مشروع الاستيطان الصهيونيّ.

يروي المهجَّرون قائمة طويلة من الممارسات الصهيونيّة /الإسرائيليّة التي مورِسَت ضدّهم، وهو ما يُحيل إلى فكرة أنّ بنْية الاستعمار الاستيطانيّ قد تطوّرت ضمن مسار طويل ومستمرّ منذ بدء النكبة. يَعتبر المهجَّرون الذين شاركوا في المقابلات بنْيةَ الاستعمار الاستيطانيّ أمرًا ملموسًا ومَعيشًا، إذ إنّها تشمل القتل والموت، والتهجير والتشريد، وهدم البيوت وتدمير قرى وأحياء ومدن، فضلًا عن المضايقات والملاحقات المستمرّة وقوانين الطوارئ.

وبهذا يُعَدّ الاستعمار الاستيطانيّ إطارًا تحليليًّا مناسبًا لحالة المهجَّرين؛ حيث يشيرون إلى ذلك أيضًا بكلماتهم الخاصّة كما رأينا آنفًا، ولا سيّما أن الميّزة الأساسيّة لمشروع الاستعمار الاستيطانيّ هي أنّه يحمل نزعة مؤسّساتيّة دائمة لاستبدال السكّان الأصليّين بمجتمع من المستوطنين (المصدر السابق)؛ وذلك أنّ الاستيطان هو عمليّة إنتاج انتقائيّ مستمرّ (Veracini, 2015).

على وجه العموم، تتركّز معظم الدراسات في رؤية الصهيونيّة كنظام استعمار استيطانيّ في المناطق الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967 (Salamanca, et al., 2012). ستحاول الدراسة الحاليّة الإسهام في فهم كيف أنّ الاستعمار الاستيطانيّ هو الإطار المفاهيميّ المؤسِّس في أوساط المهجَّرين الداخليّين، إذ إنّ التهجير في السياق الفلسطينيّ لا يشير إلى استعمار الحيّز فحسب، بل كذلك إلى استيطانه من قبل الآخرين وفقدان السيادة.

وتنطلق هذه الدراسة من اعتبار الحيّز الفلسطينيّ الواقع تحت حالة الاستعمار الاستيطانيّ حيّزًا مقتلَعًا، صودِرَت أراضيه وفُرِض عليه مسارٌ من التهويد الذي في أساسه يعتمد على عمليّة استعماريّة تسعى لضمان سيطرة مجموعة واحدة على الحيّز الذي كان مُلكًا لمجموعة أخرى في وقت سابق، إلى جانب السيطرة على الأراضي والموارد (Yiftachel, 2010; Zuriek, 1979).

وتقع التنقّلات الحيّزيّة للمهجَّرين ضمن الانتقال من حالة الاستعمار البريطانيّ إلى وضعيّة الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ المستمرّ حتّى يومنا هذا، وهو ما يجعل الحيّز وحدة تحليليّة جوهريّة ومركزيّة لفهم تجربة المهجَّرين عند بحث الهجرة القسريّة. وهو ما

يُطلِق عليه البحث الحاليّ في حالة المهجَّرين "التهجير داخل الحيّز المستعمَر" الذي يقترح البحث الحاليّ فهمه ضمن مسارَيْن من التهجير المدنيّ في النكبة: "التهجير داخل المدينة" وَ "التهجير في ما بين المدن".

مهجَّرون داخلَ مدنهم

في حين تحوّلت غالبيّة الشعب الفلسطينيّ إلى لاجئين خارج حدود وطنهم، وفي حين بقي من بقي منهم، ومن ضمنهم من تحوّل إلى لاجئ في وطنه، هناك أقلّيّة قليلة لم تتحوّل إلى مهجَّرين في وطنهم فحسْب، بل كذلك إلى مهجَّرين داخل مدنهم التي ترعرعوا فيها وعايشوها طيلة حياتهم ليعاينوا عن كثبٍ هدم ومحو مدينتهم ومعالمها، ومن ضمنها البيوت والأحياء، وليعايشوا حالة خاصّة من الحياة داخل "الچيتو" خلال حقبة الحكم العسكريّ إضافة إلى حالة الانقطاع عن العائلة وإسكانهم في بيوت اللاجئين الخاوية.

ستحاول الدراسة الحاليّة الوقوف على حيثيّات بقائهم في مدنهم من خلال استعراض روايات المهجَّرين في يافا واللدّ كما يروونها هم بأنفسهم.

شكلّت مدينة اللدّ ملجأً لِما يقارب الخمسين ألف نسمة خلال أحداث النكبة، وقبل تهجيرها، بحيث لجأ إليها الفلسطينيّون من القرى المجاورة ومن مدينة يافا بعد احتلالها. من بين هؤلاء، شكّل أهل اللدّ ما يقارب 17,000 نسمة (منيّر، 2003؛ Yacobi, 2007). وقد احتُلَّت المدينة ضمن خطّة "داني"[15] في الـ 13 من تمّوز عام 1948، وغالبيّة من قطنوها ولجأوا إليها هُجِّروا وأصبحوا لاجئين خارج الوطن (پاپه، 2006؛ Morris, 2001) على الرغم من أنّه كان من المفترَض أنّ مدينة اللدّ هي جزء من الدولة الفلسطينيّة العربيّة وَفقًا لخطّة وقرار التقسيم التابع للأمم المتّحدة (العارف، 2013). وبهذا بقي في اللدّ ما يقارب ألف فلسطينيّ فقط (منيّر، 2003)؛ إذ وَفقًا ليعقوبي (2007)، واعتمادًا على أرشيفات الجيش الإسرائيليّ، سُمِحَ لهم بالبقاء لحاجة الدولة الجديدة إليهم، وذلك للعمل في مجالات معيَّنة وتحديدًا في سكّة الحديد في اللدّ.

سميرة (85 عامًا) تروي عن بقائها مع عائلتها وتحوُّلهم إلى مهجَّرين:

> لمّا دخلوا اليهود إحنا كنّا بالبيت، إمّي وأنا وأخوي الزغير. كانوا خواتي التنتين يشتغلوا بالإسعاف، وحدة نارس [ممرّضة] رسميّة [...] أهل اللدّ كانوا چدعان [...] يروحوا يحاربوا... ييجوا اليهود يدخلوا على قرية يروحوا يساعدوا [...] وبالليل يحطّوا دوريّات من أهل البلد يديروا بالهم عالبلد [...] عاد كانت

15. للاستزادة بشأن خطّة داني التي من خلالها هُجِّرت مدينتا اللدّ والرملة، انظروا: (Morris, 1986).

هوني مستعمرة بِنْ شِيمِنْ... هادي المستعمرة اتّفقوا معها إنّهم ما يُدخلوش اليهود يعني يكونوا دايمًا متّفقين مع بعض [...] عاد طلع الإشي منهم منتي عرفاهم هدول أَوَنْطَجِيّة [...] عاد لَمّا دخلوا يوم أحد الضهر أختي طالعة عالبلكون إلّا شافت جيش جايين من شِقّة [جهة] بِنْ شِيمِنْ، آي! قالت للأَمْبولنس للشوفير إرمَحْ إرْمَحْ جيب إمّي، إحنا ساكنين هون قريب يعني على المستشفى [...] أجت أخدتنا بالأمبولنس ونزلنا على المستشفى... أنا وإمّي وأخوي رجع، الطبيخ عالبابور والعجين معجون أجا خبز العجين بالفرن جنب الدار وجاب العجين وجاب الطنجرة الطبيخ وأجا عاوَد [...] بعد تاني يوم دخلوا اليهود هلّأ رسمي وصار القتل ويقتلوا ويطخّوا بالشوارع [...] صاروا الناس تهرب لمّا دخلوا اليهود الناس تطلَع... اليهود صارت تْطَلِّع [تُخرِج] الناس من دُورْها. وين يروحوا؟ إشي يمشي وِاللّي ميقدرش يمشي يعبُر على الجامع على الدير والكنيسة واحنا بالمستشفى [...] أجوا كم عيلة هلّي بشتغلوا زَيّ خواتي يعني ورجال وبنات كمان، عائلاتهم أجوا كمان هناك عَ المستشفى عِنّا [...] الناس كلّها دفقت الكنيسِة ودفق الجامع وامتلأ بالعالم والناس تروح [...]شوب ولا مَيّة ولا في إشي وماشيين حَفي [...] في ناس بقول لك طلعت مشي في ناس تقعد بالشوارع في ناس اللّي حامل هادا من التعب يرميه، الأغراض، اللّي حامل أَوَعِيه أو إشي وِاللّي حامل ابنُه يتركُه... يعني إشي... وهُمَّ ماشيين خلف اخوي بقلّك حاطّين حْرام [اليهود] اللّي معُه دهب اللّي معُه صيغة اللّي معُه سيعة وهدا، واللّي ميِفْتَلْش يشلح يقطعولُه... يعني فظّعوا [...] هلّأ بدنا نطلع مع هالناس، صاروا يقولوا لأ بدّو ييجي الصليب الأحمر يوخدكم مع العيّانين والدكاترة، صاروا الدكاترة مش قبلانين يخلّونا نمشي... عشان إمّي بقت [كانت] إِجِرها توجعها ع العصاي بتقدرش تمشي [...] الناس اللّي طلعت طلعت، واللّي ضلّت ضلّت. هلّأ إحنا ضلّينا على أساس ييجي الصليب الأحمر ويوخد العيّانين ويوخدنا. لا شفنا صليب أحمر ولا بطّيخ.

رواية سميرة تدلّل على رغبتها -شأنها في ذلك كشأن العديد من الفلسطينيّين الذين بَقُوْا في اللدّ وفي أماكن أخرى- في الخروج والنجاة من القتال والموت، إذ تحوّلت اللدّ في نظرها إلى ساحة للقتل والموت والانتهاكات. ويتبيّن من روايتها -بخلاف الرواية الشائعة بشأن دَوْر الرجال والنساء في حماية أفراد عائلاتهم وإنقاذهم وبقائهم- أنّ النساء (وفي هذه الحالة: أخت سميرة) قد قمن بدَوْر جوهريّ في حماية أفراد عائلاتهنّ وبقائهم في وطنهم.

وبذا أمسى المهجَّرون في اللدّ قليلي الحيلة، فقد جرى تقويض ثقافة مدينتهم وهُويّتهم الجمعيّة وقياداتهم، إذ شهدوا كذلك تهجير أصحاب البيوت وتهويد المدينة وإسكان المهاجرين اليهود في بيوتهم وفي بيوت اللاجئين (Yacobi, 2007).

هكذا كان الحال أيضًا في مدينة يافا التي كانت المركز الاقتصاديّ والثقافيّ للفلسطينيّين؛ فقد سقطت يوم الـ 13 من أيّار عام 1948، قبل يومين من انتهاء فترة الانتداب البريطانيّ (پاپه، 2006). وقد قطن يافا قرابةُ السبعين ألف نسمة وما يقارب الثلاثين ألفًا سكنوا القرى المحيطة بها (الدبّاغ، 1988). قرابة أربعة آلاف فلسطينيّ فقط بَقُوا فيها بعد سقوطها واحتلالها (العارف، 2013) وهم الفقراء من الفلسطينيّين الذين لجأوا إليها من القرى المجاورة، إضافة إلى قليل من اليافيّين، بينما جرى إسكان المهاجرين اليهود في بيوت اللاجئين الفلسطينيّين الفارغة بُعَيْد لجوئهم (Levine, 2005).

يوسف (92 عامًا)، يَعتبر نفسه "قرميّة يافا"، وهو راضٍ عن تمتُّعه بذاكرة قويّة، إلّا أنّه يتحايل قدر الإمكان كي لا يتحدّث عن سقوط يافا وهجرتها كما يسمّيها (حيث إنّها "بتوقفلي هون" -بإشارة منه إلى حنجرته). هو يرفض الاعتراف باحتلال يافا، ويتشبّث بما تعنيه له قبل احتلالها: يافا الآمنة، المتطوّرة والمكتفية بذاتها ولذاتها؛ إذ إنّ رواية "هجرة يافا" كما يدعوها هي بمثابة الاعتراف بالهزيمة. بالتالي، روايته لأحداث يافا في النكبة جاءت مقتضَبة غالبًا. يستذكر:

> الهجرة... اللّي قَلَّك يافا كان فيها جيش كذّاب. اللّي قَلَّك كان فيها سلاح كذّاب. يافا كانت كوم لحم نزلت عليها الصواريخ البدائيّة من تل أبيب. يافا نزل عليها أكتر من 4 آلاف صاروخ على ذمّة اللّه. أنا بحكي صاروخ بدائي لكن ينزل بالدار يهدّها. جامع يافا الكبير اللي اسمو المحموديّة نزل فيه 5. أكثر الدور نزلت فيها الصواريخ. الصاروخ نزل في الدار يهدّها. الناس عيال وولاد صغار. إنت بِتْخَفْش من الموت، لكن إذا عندك ولدين صغار، تنجنّ. الناس تخاف على أولادها، تْخَفْش على حالها. صار اللي يحمل اولاده ويحمل لحاف والّا بطّانيّة ويخشّوا بين البيّارات.

وَفقًا ليوسف، 30 عائلة فقط بقيت في يافا (من بينها عائلته التي يعود بقاء أفرادها إلى رفض والده الخروج). يروي قائلًا:

> إحنا شباب [هو وإخوته] نْقُلُّه يابا خلّينا نهاجر زَيّ الناس. يقول لا انتوا مشفتوش المهاجرة. الموت أفضل من المهاجرة. الموت بتموت بتتريّح، أمّا المهاجرة بتتعب طول عمرك. بْتِنْقَلّ قيمتك. بْتِنْقَلّ كرامتك. بْتِنِدْعِس...

> وكان بِرْمَح بالبلد زَيّ الحصان: يا عالَم، ما تهاجروش. اللّي مَشَفْش المهاجرة بِجِي يسألني. لكن هاجرت يافا... بدّيش أحكي عن هجرة يافا. خلّينا نحكي عن زرع يافا.

من خلال رواية يوسف، تُلاحَظ أَنْسَنَةُ المدينة كمدينة مهاجرة، وأنّ يافا المدينة تُجسِّد أهلها، والتعبير "هاجرت" يعود لناسها وسكّانها ومَعالمها التي هاجرت مع تهجير سكّانها، وبذلك يتمثّل موت المدينة التي عرفها وعايشها بأهلها وناسها وحضارتها. فقد مُحِيَت العديد من معالمها في عيد احتلالها (Levine, 2005; Monterescu & Rabinowitz, 2007)، وهنا تكمن ماهيّة الاستعمار الاستيطانيّ كمشروع يعتمد على محو الإنسان، وكذلك محو الحيّز وثقافته (Wolfe, 2006)، على نحوِ ما روى يوسف:

> يوم ما خَشّت اليهود، بدت مسح بالسكنات [أي الأحياء الواقعة خارج السور ويسكنها المزارعون]. العجمي ما وقّفوش النسف فيه إلّا لمّا قاموا عن بعضهن اليهود [أي اختلفوا في ما بينهم]. الكنيست قالوا الدُّور مليحة؛ ليش بتهدّوها؟! سكّنوا فيها. جابوا ناس من رومانيا وناس من بلغاريا وسكّنوهن. المنشيّة انمسحت عن وجه الأرض. أبو كبير انمسحت عن وجه الأرض. سكنة الدرويش انمسحت عن وجه الأرض. فِشّ كلّه كلّه انمسح فِشّ! خلص بدناش نحكي عن الهجرة يلعن أبو الهجرة...

البقاء في المدينة بعد تهجيرها هو بمثابة فصل جديد للعيش في مدينة مسقط الرأس، يحمل في طيّاته معانيَ جديدة لمكانةٍ جديدة من خلالها وجد المهجَّرون أنفسهم يواجهون "عقاب" البقاء. نقول "العقاب" لأنّهم أصبحوا استثناءً لقاعدة التطهير العِرْقيّ التي عمل وَفْقها المشروع الصهيونيّ. يدّعي المقال الحاليّ أنّ فترة العامَيْن 1948-1949 شكلّت انطلاقة لمرحلة "المرئيّة" (Visibility) التي عايشها الفلسطينيّون عمومًا، ومهجَّرو المدن خصوصًا، والتي امتدّت حتّى نهاية حقبة الحكم العسكريّ عام 1966. على نحوِ ما سنستعرض لاحقًا، الحديث هنا يدور عن "مرئيّة" تعتمد على الحصار والسيطرة والقمع كجزء من عمليّة الهيمنة الاستعماريّة. يدّعي فوكو (Foucault, 1977) "المرئيّة هي فخّ" (Visibility is a trap). وفي سياق المهجَّرين، يجري الحديث عن المرئيّة الهادفة إلى القمع؛ إذ إنّ مرئيّة المهجَّرين مشتقّة من رؤية الصهيونيّة لهم كمستهدَفين في حالة من التفحّص المستمرّ الذي يؤسّس لحالة من الرقابة التي تمكّنهم من التصنيف والعقاب، وبهذا تُفرَض حالة من "المرئيّة" على المهجَّرين بغية تمييزهم ومعاقبتهم. هذه الحالة لم تنتهِ مع انتهاء حقبة الحكم العسكريّ؛ فقد واصل المهجَّرون العيش داخل المدن الفلسطينيّة ضمن حالة مستمرّة من التهميش والتمييز والسيطرة، إذْ إنّ "مرئيّة القمع" تتّخذ أشكالًا مختلفة، ولا

سيّما أنّها في نهاية المطاف تشكّل انعكاسًا لوضعيّة "اللا مرئيّة" القائمة على نسق مفهوم القمع والتهميش.[16] ضمن محدوديّات هذه الدراسة، سيُستعرَض مفهوم ومعنى "مرئيّة القمع" التي واجهها مهجَّرو المدن مباشرة بعد احتلال مدنهم، وذلك من خلال التطرّق إلى ممارستين اثنتَيْن مركزيّتَيْن ضدّهم: "الچيتو" وَ "انتهاك حرمات الجثث".

معايشة الچيتو

مع احتلال يافا واللدّ، تحوّل الفلسطينيّون الذين بَقُوْا في مدنهم إلى محتجَزين داخل "الچيتو". لقد رُكّزوا وحُصِروا داخل "الچيتو" بموجب الأحكام العسكريّة، ومنهم من تحوّلوا بهذا إلى مهجَّرين داخل مدينتهم، شهدوا تحوُّل وتدمير أحياء المدينة التي اعتادوا على العيش فيها. لم يُكتب سوى القليل عن الچيتوهات الفلسطينيّة في المدن. عارف العارف، في كتابه المذكور أعلاه، أشار إلى چيتو يافا باقتضاب (العارف، 2013، ص 260). أمّا حَزّان ومونتيريسكو (2011)، في دراستهما حول الشيخوخة والقوميّة في يافا، فقد خصّصا بعض الفِقرات للچيتو، وكذلك استحضره وتذكّره أحد المشاركين في المقابلات. أسبير منيّر (2003) كان قد خصّص فصلًا كاملًا من كتابه حول تجربته في چيتو اللدّ. نشر الروائيّ اللبنانيّ إلياس خوري عام 2016 روايته "أولاد الغيتو -اسمي آدم" التي تروي حكاية چيتو اللدّ اعتمادًا على شهاداتِ مَن عايشوه، لتتحوّل روايته -ربّما- إلى المصدر الأساسيّ وإلى أهمّ الأعمال التي تناولت الموضوع حتّى الآن.

تسهم روايات المهجَّرين الشفويّة في ما يخصّ معايشتهم الچيتو في إثراء المعرفة بشأن هذه المرحلة؛ وذلك أنّه دون شكّ يعود جزء مهمّ من الجهل القائم حول هذا الجانب من النكبة -وإنْ جزئيًّا- إلى صمت سكّان الچيتو أنفسهم عن تجربتهم على مدار سنوات طويلة. وهي حالة تميّز الفلسطينيّين عمومًا، ويطلق عليها الروائيّ إلياس خوري في روايته "أولاد الغيتو -اسمي آدم" التسميةَ "صندوق الصمت"، ويشير في روايته إلى أنّ "الصمت مَنوش عتمة، الصمت موقف" (خوري، 2016، ص 382)؛ فهو يحاول في روايته الخروج عن الصمت والكشف عن الذاكرة وعن تفاصيل مجزرة اللدّ وعن تجربة مَن عايشها. يشير رائف زريق (2016)، في مقالته حول الرواية، إلى أنّها محاولة لفهم هذا الصمت على مجزرة بهذا الحجم، ومحاولة إعطاء الضحيّة حقّها في الكلام. وفي هذا السياق، الصمت هو الغياب، الغياب المطلق، وهو رديف للموت، أمّا استرجاع صوت الضحيّة فهو عبارة عن محاولة إنقاذ لها من براثن النسيان. ويضيف أنّه في مقابل ثنائيّة "الصمت: موت" وثنائية "الكلام: حياة"، تعرض لنا الرواية الثنائيّة المقابلة للكلام: موت، والصمت: حياة، ونجاة.

16. حول لا مرئيّة الفلسطينيّين في إسرائيل انظروا:
(حسن، 2005؛ Hazan & Monterescu, 2011; Levine, 2005; Monterescu & Rabinowitz, 2007; Yiftachel & Yacobi, 2003).

يشير روحانا وصبّاغ-خوري (2017)، في دراستهما حول الذاكرة وعودة التاريخ في سياق الاستعمار الاستيطانيّ، من خلال معاينة حالة الفلسطينيّين في إسرائيل، إلى أنّ الفلسطينيّين في إسرائيل -شأنهم في ذلك شأن سائر الفلسطينيّين الذين في المنفى- لم يتمكّنوا من التعبير عن ذاكرتهم التي عبّر عنها الصمت لعقود طويلة. في محاولة تفسير هذا، يشير الباحثان إلى عدّة عوامل أسهمت في ذلك، ومن ضمنها حالة الصدمة وحالة الخوف؛ فقد أسهَمَ الخوف الشخصيّ في إخراس الخطاب العامّ حول التاريخ الفلسطينيّ، وذلك خوفًا من المستعمِر وما قد يُقْدِم عليه من عمليّة تهجير محتمَلة ضمن حالة الحكم العسكريّ والحاجة إلى مواجهة التحدّيات السياسيّة اليوميّة. ويرى السعدي وأبو لغد (2007) أنّ الضحايا يحتاجون سنوات طويلة إلى تشكيل معنى وإطار لصدمتهم والتعبير عنها، وما دام الماضي لا يزال راسخًا في تجربة الحاضر وما دامت الظروف غير مهيّئة للنبش في الذاكرة، فإنّه لا زال التهديد المستمرّ بالترحيل قائمًا، بمعنى أن كون النكبة مستمرّة يُصعّب على من عايشها أن يرويها كأنّها أحداث من الماضي البعيد، والدائرة لم تُغلَق بعد.

وبالفعل، فإنّ صعوبة البوح بتفاصيل الحياة في الچيتو لا زالت ترافق مَن قابلناهم من خلال هذا البحث أيضًا، وهناك مَن رفض الحديث عنه بتاتًا.

أبو محمود شارك بعضًا من تجربته في الچيتو قائلًا:

> كنّا 3,000 عربيّ بالچيتو...الچيتو ضلّ تقريبًا من الـ 1949-1951 [...] جمعوا كلّ العرب بمنطقة وحدة وحطّوا عليهن سلك... هاد السلك حطّوه علينا من البحر من العجمي [...] لعند فوق منطقة الجبليّة وطوّقوا وحطّوا عليهن حراسة، حراسة قويّة يعني جابوا مرتزقة [...] بعدين بتعرفي لاقوا العرب بتضايقوا كثير فتحوا سلك [...] كانوا يسمّوه چيتو ألماني [...] أنا سكنت بدار تاجر سجاير من عيلة "سَكِّجها" [التي تحوّلت إلى لاجئة] خَشّيت [دخلت] على الدار لقيت فيها بيانو... دار كبيرة... لمّا خشّت إمّي عليها شافت صور اولاد صغار. وحياة الله صارت تعيّط من المنظر. بَقُلّها: مالِكْ يَمّا؟! قالت لي: بَدّي أقعد هون! فتحت أوضة لاقت كلّو عفش مصفَّط قالت: هدول للمساكين اللي هاجروا.

تُعتبر مشاركة "أبو محمود" المقتضَبة من المشارَكات القليلة للمهجَّرين حول حياتهم في الچيتو. شكّل الچيتو أداة مركزيّة لتعقُّب الفلسطينيّين والسيطرة عليهم من جهة، كما وضع المهجَّرين في صدام مع بقائهم في منازل مَن هُجّروا من جهة أخرى، الأمر الذي جعل العقاب مضاعَفًا وذلك في أكثر الفترات توتُّرًا وعدم وضوح في حياتهم. وقد أشار أبو محمود إلى انتزاع الچيتو لأبسط مقوّمات الترفيه الممكنة في يافا، ألا وهي النزول إلى البحر الذي كان

عقابه القتل. نجده يستذكر قائلًا: "انقتل ولد طلع على البحر في منطقة كلّها رمل مَفِشّ كان فيها دور ولا إشي. شافوه وهو ينزل على المَيّ طخّوه".

كذلك هو الأمر في مدينة اللدّ، إذ شُيِّد الچيتو مباشرة بعد احتلال المدينة واستمرّ لمدّة عام واحد (منيّر، 2003). في هذا الشأن تروي سميرة قائلةً:

> بساحِة الجامع هناك بالساحة كلّ العرب اللي ضلّوا سكّروا علينا. حطّوا چيتو من عند قهوة أبو طبيخ إذا هلّأ بتعرفي، سكّروا علينا چيتو صرنا بالچيتو فِشّ لا روحة ولا جيني [چيتو يعني] بسكّروا على الواحد.. جماعة مسكّر عليهم [...] المستشفى كانت جزء من الچيتو، والكنيسة والجامع والبيوت المهجورة اللّي سكنوا فيها [المهجَّرين] [...] بقينا ممنوع نطلع.. جيش كلُّه. عَ الباب بقى جيش، وين... أوّل ما تفوتي البلد قبل الجامع بعد الجامع بِشْوَيّ في هناك دكّانِة مَفِشّ محصورة يَمّ الجيش عَ الباب وحاطّين براميل سلوكي وإشي ممنوع تطلعي.

تبنّى المهجَّرون تسمية "چيتو" على الرغم من أنّها لم تكن متداولة بين الفلسطينيّين، فقد أشاروا إلى استخدام المصطلح من قِبل اليهود أنفسهم، وسرعان ما تحوّل المصطلح للتسمية المتداولة من قِبل الضحيّة كما المستعمِرين لتوصيف حصار المهجَّرين. كذلك قالت سميرة: "هنّي [اليهود] بقوا يسمّونا چيتو"، وبذلك تشير سميرة إلى تماثلها مع الچيتو، إذ إنّها -ضمن تجربتها- تشعر أنّها/ أنّهم (كأشخاص) والچيتو (كحيّز) لا ينفصلون أو يختلفون بنظر المستعمِرين الذين عملوا على قمعهم ومحاصرتهم.

مدن مليئة بالجثث

يروي أبو محمّد حول دفنه الجثث في مدينة يافا:

> كنت وقتها عمري 17 سنة، كبير وواعي [...] كنّا نروح عالبحر نلمّ الجثث [...] يكونوا تنفّخوا [...] كنّا نحملهن ونودّيهن عالمقبرة. في عنّا مقبرة اسمها مقبرة جماعيّة [...] يعني مش لحالهن يندفنوا. مَكنُوش يفتحوا قبور. كانوا يدفنوهن فوق بعض [...] يحطّوا [أهل يافا] عليهن عمود هاي بالحيّ الجبليّة... يعني عشان يعرفوا إنّو هدول جماعيّين.

أمّا سميرة، فتستذكر أحداث حرق الجثث في اللدّ وتقول:

> أخدوهم [المقصودون زوجها وإخوته وعدد من الرجال] على الجامع في هناك بقوا فوق الـ75 نفر.. رشّوهم رشّ كلّهم لِسّاتهم مكوّمين بالجامع ميّتين

> مفطّسين بالحمّ [...] قالولهم بدكوا تيجوا تقيموهم. طَبْ كيف يقيموهم، وين يقيموهم؟! المهمّ غصبٍ عنهم أطلعوهم [...] هلأ كيف بدهم يقيموهم بقدروش يحملوا، صاروا يجيبوا بواب من المقبرة يحطّوهم ويحمّلوا عليهم ويروحوا يوصّلوهم على المقبرة هي قريبة... حطّوهم كلّهم كوّموهم الـ75 نفر ومش قابلين يدفنوهم اليهود الجيش، لأ بَس في وَحْدِة مَرَة [امرأة] بَقُلَّك ومعها بنتين لابسِة توب فلّاحي المَرَة، دفنوهم لحالهن هي وبناتها. والباقي جابوا هالأواعي من الدور وجابوا هالقشّ ويلملموا وهالخشب وشو بَقُلَّك حريقة باقيِة للسما [...] حرقوا الجُثث ...كلّهم، آه وِلّا. بَقُلَّك، يعني على كلام [زوجي] هادا كلُّه [...] كنا نعيّط من كتر هالمناظر. إشي بكشّش البدن [...] الخواتم اللي معُه ساعة اللي معُه سكّينِة اللي بجيابُه إشي باقيين إذا في ضايِل يعني هادا يوخدوهم قبل ما يحرقوهم.

الرواية التي تنقلها سميرة (ونساء أخريات)، بناء على رواية زوجها بشأن مجزرة دهمش وأحداث أخرى، تمثّل أنّ روايات الرجال (Histories) شكّلت أيضًا روايات النساء (Herstories). ولا شكّ أنّ أحداث مجزرة جامع دهمش لا تشكّل حدثًا مهمًّا ومفصليًّا لمن سكنوا اللدّ فحسْب، وإنّما للفلسطينيّين عمومًا؛ فقد تحوّل الجامع ومجزرته إلى موطن غير رسميّ للذاكرة الجمعيّة (a Lieu de mémoire) (Nora, 1989) لتذكّر بفقدان الحياة خلال نكبة عام 1948. ويُعَدّ حرق الجثث انتهاكًا ثقافيًّا ودينيًّا لحرمة الجسد في سياق المجتمع الفلسطينيّ؛ إذ تكمن كرامة الجسد الميّت في دفنه واحترامه، ويُوْلَى ذلك أهمّيّة كبرى. وتمثّل روايات المهجَّرين حول الأجساد الميّتة تاريخهم السياسيّ، إذ تحمل الجثث دَوْرًا مهمًّا في بناء الذكريات المجتمعيّة (Connerton, 1989)؛ فجسد الفرد يُعَدّ ساحة للوكالة الشخصيّة، وفي نفس الوقت يتفاعل ويندمج ضمن الجسد الجماعيّ والوطنيّ (Sa'ar & Yahia-Younis, 2008). وبما أنّ الجسد متداخل تداخلًا مباشرًا في الحقل السياسيّ، فإنّ علاقات القوّة لها تأثير فوريّ عليه (Foucault, 1977)، وبهذا يشير المهجَّرون إلى الجثث كموطن تتجلّى من خلاله تجربتهم الجماعيّة.

إضافة إلى ذلك، الدفن وحرق الجثث الفلسطينيّة من قِبل الفلسطينيّين أنفسهم، وذلك من خلال إخضاعهم للقمع ورقابة المستعمِر، يمثّلان القمع المضاعَف الذي عايشه هؤلاء المهجَّرون في المدن من خلال التخلّي عنهم وتركهم لمواجهة مصيرهم لوحدهم. لقد شمل هذا المصير في الغيتو دفع الثمن مقابل البقاء على قيد الحياة من خلال "القبول" بموت الآخرين -أفراد العائلة والأقارب والجيران- والتواطؤ القسريّ في إخفاء الجريمة التي ارتُكِبت ضدّهم. وبهذا تُشكّل هذه الثنائيّة العقوبة القصوى للفلسطينيّين الذين بَقُوا، وذلك من خلال خدمتهم المشروع الصهيونيّ عنوةً.

التهجير ما بين المدن

عمومًا، لجأ مهجَّرو المدن إلى مدن أخرى، وقلّما تحوّلوا إلى مهجَّرين داخل القرى الفلسطينيّة التي نجت من التهجير. المدينتان المركزيّتان اللتان استقبلتا المهجَّرين من أبناء المدن -بناء على المقابَلات في البحث الحاليّ- هما عكّا والناصرة. وقد أطلق المهجَّرون أنفسهم على هذه المدن تسمية "مدن المهجَّرين" لاستضافتها أعدادًا كبيرة من المهجَّرين، وخاصّة من المدن التي هُجِّرَت.

عكّا استوعبت المهجَّرين من القرى الفلسطينيّة المهجَّرة المجاورة، كما استقبلت اللاجئين عبْر البحر من حيفا بُعَيْد احتلالها في نيسان عام 1948، وذلك على الرغم من أنّ عكّا نفسها كانت قد تحوّلت إلى مدينة مهجَّرة في أعقاب سقوطها في الـ 13 من أيّار. بلغ عدد سكّان عكّا الفلسطينيّين 13,400 نسمة، تبقّى منهم بعد النكبة ما يقارب 4,000 شخص، منهم 1,000 من المهجَّرين (Abbasi, 2010)، في حين تحوّل الباقون إلى لاجئين خارج وطنهم.

أمّا الناصرة، وبخلاف حالة عكّا، فقد بقي سكّانها في المدينة ولم يُهجَّروا. حين احتُلّت يوم الـ 16 من تمّوز عام 1948، كانت قد شكّلت ملجأً لِما يقارب ستّة آلاف من المهجَّرين الذي قَدِموا إليها من القرى المجاورة ومن المدن، ولا سيّما بيسان وطبريّا وحيفا (Abbasi, 2014). وبذلك اكتسبت هذه المدن صبغة "مدن المهجَّرين".

بخلاف ما رواه المهجَّرون القرويّون[17] حول مسار التهجير الذي يتّصف بكونه مشيًا على الأقدام، غير منظّم، ومتعدّد المحطّات تنقّلوا فيه من قرية إلى أخرى إلى حين الاستقرار، يروي مهجَّرو المدن عن مسار تهجير وطرد منظَّم؛ إذ لم يكن التهجير عشوائيًّا، بل إنّ مسار النزوح في الغالب كان "مباشرًا" إلى المدن التي استقبلتهم، وفي المعتاد نُقِلوا بحرًا (إضافة إلى النقل برًّا). من خلال البحث الحاليّ، يصف المهجَّرون الذين اشتركوا في المقابَلات ثلاثة مسارات للتهجير: من حيفا إلى عكّا؛ من بيسان إلى الناصرة؛ من طبريّا إلى الناصرة.

الطرد عن طريق البحر: من حيفا إلى عكّا

في أعقاب الهجوم الشامل على حيفا، سقطت المدينة واحتُلّت في الـ 22 من نيسان عام 1948. من بين ما يقارب 74,000 فلسطينيّ مقيم في المدينة لم يبقَ سوى 3,000 نفر (Yazbak & Weiss, 2011). مع سقوط حيفا، هُجِّر السكّان من خلال البحر، البعض وصل بهم المطاف إلى عكّا، وأمّا الآخرون فقد رسَوْا في لبنان (العارف، 2013). مَن وصلوا إلى عكّا تحوّلوا إلى مهجَّرين في وطنهم، والآخرون تحوّلوا إلى لاجئين.

17. الذين شملتهم الدراسة الكاملة التي تعتمد عليها هذه المقالة.

ويظهر من روايات المهجَّرين أنّ الخوف من الموت والقتل كان أحد الدوافع المركزيّة الذي حَدَا بسكّان المدينة إلى اللجوء إلى أماكن أخرى بغية الاحتماء والنجاة.

تروي عطاف، التي هُجِّرت من حيفا مع عائلتها حين كانت في العاشرة من عمرها، قائلة:

> الصوت [الرصاص] اللي براسنا كبير كبير وصلنا للمينا. إسّا بالمينا هناك تجمّعت ناس الدنيا. بعد شويّ كان في سفن. بلّشوا يْطَلّعوا فينا على السفن... مش عارفة مين هنّي جيش ناس مين مش عارفة [...] بالمرّة مش متذكّرة. بلّشوا يْطَلّعوا يْزِتّوا هالاولاد ويللا... إسّا شوفي أنا جبت أختي وأعطيتها لإمّي [كانت قد نسيتها في البيت] وهي بعرفش كيف حسّت محسّتش أنا بعرفش كيف أنا لمين أعطيتها أصلًا مش متذكّرة إسّا على ظهر السفينة كان هناك في ناس بعد ما راقت الأمور وإحنا قاعدين كان في ناس هيك يعيّطوا وهيك ماسكين مخدّة قرنة بقول لَإمّي طيّب ليش بتعيّط هاي مثلًا طلّعي هَيْنا وصلنا السفينة وفشّ ضرب وفشّ طخّ. بتقللي إمّي اسكتي يمّا هاي بتحسّب حالها حاملة بنتها... هي هديك بتحسّب حالها ماسكة بنتها أمّا إمّي ناسية إنّها دشّرت بنتها [...] من الحالة اللي كانوا فيها أبصر كِتّها فطنت بعدين... المهمّ الكركة [السفينة] وصّلتنا لعكّا [...].

إمّ عمر، التي وُلِدت في صفد وانتقلت في سنّ السادسة عشرة مع عائلتها إلى حيفا في سبيل البحث عن عمل، تروي:

> في دكتور قبالنا عنده عيادة. أنا عالسطوح بَتطلّع إلّا السيّارة ملانة دم متصاوبين يعني وإشي ميّت [...] كنّا بحيفا لمّا سقطت. كنّا بدنا نطلع على صفد. قالوا صفد وحيفا وعكّا [سقطوا] يا صباح الشوم! [...] الطخّ قايم. إحنا هربنا [...] أجت إمّي قالت له يا فؤاد [أبي] تعال نوخذ شاشنا ونروح عالشام. قَلْها اقعدي واسكتي بلا الشام بلا بطيخ. هون خلقنا هون بنعيش هون بنموت... ثلاث بلاد أخذوا شو بعد يا بنت الحلال؟! نادوا إنّه اللي بدّو يروح على عكّا يروح عالمينا تبعة حيفا عشان يجي على عكّا [...] عاد لمّا وصلنا على المينا [في حيفا] شفت العالم عم بِتْهِجّ [...] الإشي لأبوي ولإمّي. أنا شو خصّني؟ المهمّ قالوا يللا على عكّا إلي خالة، أخت إمّي، كانت هون ساكنة. أجينا قعدنا عندها.

استهداف حيفا والهجوم عليها أسهَمَا كبيرَ إسهامٍ في تهجير سكّانها بحثًا عن النجاة. من الملاحَظ أنّ تهجير حيفا كان منظَّمًا ومخطَّطًا؛ فقد كانت السفن تنتظر الفلسطينيّين من

أجل تهجيرهم من مدينتهم، وهم من كانوا يبحثون عن تفادي الموت والقتل. يلاحَظ من روايات عطاف وأمّ عمر أنّ الرغبة باللجوء إلى عكّا تنبع أساسًا من وجود أقارب لمن لجأوا ومن كون ذلك أشبه بنافذة لبقائهم في وطنهم. في حالة عطاف، انتقلت العائلة من عكّا إلى الناصرة ثمّ إلى سولَم (بلد مسقط رأس الأب)، ثمّ إلى حيفا من جديد. وتشير النساء ضمن رواياتهنّ إلى حالات الهلع التي أصابت أبناء المدينة وأدّت إلى حالات قصوى من نسيان الأبناء.

وفي رواية أكثر تحفُّظًا يقول أبو ساهر:

> متذكّر إنّه بلد الشيخ على طريق الناصرة فاتوا عليها وذبحوا ناس هناك وخرّبوا وقتلوا الشباب [...] والناس كانوا يهربوا إلّا شو بدّهن يعملوا؟! [...] كانوا نسوان إخوتي يخافوا لأنّه إحنا تقريبًا ثاني بيت من حارة اليهود [في حيفا] يجوا مثلًا من شقّة العرب يقعدوا يطخّوا عاليهود... اليهود تطخّ ويخافوا... عاد أبوي أجا استأجرلهن دار في عكّا هون وضلّوا بعكّا [...] واحنا كمان طلّعنا أبوي. استأجر بيت للكلّ [...] جينا على عكّا لأنّه عنّا خالتي كانت ساكنة هون [...] ولمّا صار الاستحلال طلّعونا من الدار [اليهود] وجينا سكنّا بالزاوية بعكّا.

إزاء هذا الاضطهاد، قدّم الرجال والنساء سرديّات متنوّعة ومختلفة بناء على النوع الاجتماعيّ؛ إذ نلاحظ اختيار النساء لرواية تفاصيل الألم والقهر الشخصيّ الذي عايشنه هنّ وأبناء عائلاتهنّ عند التهجير، إزاء روايات متحفّظة أكثر حول الألم الشخصيّ لدى الرجال. كذلك لُوحِظَ اهتمام النساء بالروايات التي تعلّقت بأحداث الموت التي رافقت عمليّة التهجير، بينما اهتمّ الرجال بالروايات حول موقعهم ودَوْرهم أثناء التهجير ذاته. وقد قدّمت نساء المدن روايات تشير إلى انقطاع مسار الحداثة في أعقاب التهجير، ولا سيّما في ما يتعلّق بانقطاع مسارات التعليم المدرسيّ والاندماج في سوق العمل لاحقًا، وبخاصّة في ظلّ وجود حكم عسكريّ صرّح بخروج الرجال للعمل في المهن التي تتلاءم مع احتياجات بناء الدولة العبريّة الجديدة.

تمثّل رواية "أبو ساهر" محاولته لإظهار الرجولة من خلال تنصُّله من مخاوفه الشخصيّة ونسبها إلى نساء العائلة؛ إذ هو يحاول إظهار دَوْره المتخيَّل كرجل متوقَّع منه أن يُظهِر الشجاعة في دفاعه وحمايته لوطنه ونسائه.

عطاف وأمّ عمر وأبو ساهر كانوا قد انتقلوا مع عائلاتهم إلى حيفا في وقت سابق؛ إذ لقد عُرِفت حيفا بأوساط الفلسطينيّين في مرحلة الانتداب البريطانيّ بالتسمية "أمّ الغريب" (Yazbak, 1998). تَوسُّعُ الصناعات والتجارة، ووجودُ السكّة الحديديّة، شجّعا العديد من

العائلات الفلسطينيّة المقتدرة على الانتقال إلى حيفا والاستثمار والعيش فيها، وذلك مع بدايات القرن العشرين (Yazbak & Weiss, 2011). النموّ الاقتصاديّ المتواصل للمدينة خلال فترة الانتداب البريطانيّ جعل من المدينة وجهةً جذّابة للمهاجرين، وهو ما أسهم في تطوير المدينة. بَيْدَ أنّ النكبة أوقفت مسار الازدهار في حيفا، وأدّى سقوطها إلى بعث موجات من الخوف في أرجاء فلسطين (المصدر السابق).

عن ظروف التهجير والخروج من المدينة، تستذكر عطاف فتقول:

> كنت بصفّ ثالث. صرنا نحسّ الحركة تبعة الحرب. ضرب، طخّ بالليل. طخّ كثير. في ناس كانت تموت. إحنا بنعرفش ليش طبعًا [كأطفال]. يمكن الكبار عارفين. واحد يموت هون، واحد انقتل، والناس تعيّط [...] الكلّ كان يقرا الجريدة ومتابع راديو والأخبار. بعدين قويت الحركة. بطّلنا نروح عالمدرسة. بعدين أغلب الناس من الخوف بديوا يتركوا بيوتهن وينهزموا... إسّا إحنا كان بيتنا طابق أوّل وطابق ثاني. في ناس ساكنين الطابق الثالث. صاحبين البيت طلعوا. شوفي يعني إحنا كأطفال كان عِنّا مرح [فرحنا] إنهن طلعوا. صرنا نطلع على بيتهن نلعب وننطّ، وبرندات ومحلّ وسيع وقَدّ ما يكون أوسع من بيتنا... يعني هيك صار.

يُلاحظ من رواية عطاف، وروايات نساء مدنيّات أُخْرَيات، أنّ رواية التهجير تدور حول نواحٍ متعدّدة من حياتهنّ، وعلى رأسها مسألة التعليم التي احتلّت حيّزًا مركزيًّا من روايات نساء المدن -بخلاف نساء القرى-، إذ تشكّلت ذاكرتهنّ بشأن التهجير وأحداثه بطبيعة الأحوال حول ظروف حياتهنّ قُبَيْل النكبة، ومن ضمنها روايات التعليم والمدرسة والثقافة.

إلى الناصرة: التهجير من طبريّا وبيسان

طبريّا: أُولى المدن المهجَّرة

قبل النكبة، سكن في طبريّا العربُ واليهود. مع ذلك، وعلى الرغم من التاريخ الطويل للعلاقات الخاصّة التي سادت بين المجموعتين، كانت هي المدينة الأولى التي سقطت على يد المليشيات الصهيونيّة، وأوّل مدينة طُرِد منها الفلسطينيّون يوم الـ 18 من نيسان عام 1948 (العارف، 2013؛ Abbasi, 2008). باسم، الذي كان آنذاك ابن عشرين عامًا وكان من الشبّان المقاتلين والمدافعين عن المدينة، يستذكر قائلًا:

> [العلاقات كانت منيحة] مِيّة بالمِيّة! تصوّري لحدّ وين، يعني إذا كان في عربي بدّه يعمل عرس، الفرقة الموسيقيّة اللي يجيبها يهود، من المغرب وتونس

والجزائر. مَكْنْش أيّ خلاف بالمرّة، يقعدوا مع بعض، البيوت مشتركة مع بعض وكلّ إشي مع بعض [...] بَس بالمدارس العرب لحال واليهود لحال [...] لمّا صارت المعارك وحِمْيَتْ، خصوصًا بعد ما طلع قرار التقسيم، كانت صدمة، خصوصًا بهاي البلد [طبريّا] كانت محبوبة بفلسطين وبغير فلسطين [...] وكانت عيشة كتير كتير ممتازة بين الجهتين، يعني بين عرب ويهود، مَفِشّ فرق بالمرّة... بَس لمّا دخلوا اليهود اللي جابوهن من برّا، فُزْفُز الشكيناز [يعني بحكوش عبراني... كانوا يحكوا بالشكيناز] ودخل الجنس الثاني هذا بيتعلّموا الإيدِش تْغَيَّر الوضع، حتّى نظرتهن للعرب كانت غير شِكِل [...] يعني طبريّا أكلوها هواي منيحة منيحة منيحة [...] كان في ضرب بين العرب واليهود [...] البلد كان مختلط، وكان في ضرب بين عرب ويهود. الحيّ اليهوديّ كان عالي والحيّ العربيّ كان واطي جنب المعبر. كانوا هنّي يضربوا عالعرب. فالعرب اللي كانوا، كانوا محافظين عالبلد وبدهن إيّاها [القيادة] طلبوا السلاح، كانوا يتّصلوا بسوريا، فبعثولهن أسلحة 20-25 بارودة وكم طلقة رصاص [...] من سوريا بعثوهن للعرب عشان يدافعوا عن طبريّا. والنتيجة إنّو صار الضرب متواصل. وهذوك [اليهود] كانوا ييجوا بالمِيّات والأسلحة حديثة كلّيّاتها فاشتدّ الضرب [...] كانت مدّة الانتداب تبعهن بْتِخْلَص بِـ 15 أيّار فممنوع يطلعوا قبل 15 أيّار. لازم يضلّهن محافظين إنّهن حامين البلد. القائد البريطانيّ اللي كان بطبريّا أخذ [زعماء العرب واليهود] لعند أوّل بلدة طبريّا من فوق... قَلّهن أنا هون لَـ 15 أيّار وبحبّش أيّ إشي يكون، لا من عرب ولا من يهود. وهاي كانت خدعة... بِدُّش مشاكل ولا ضرب. هاي الخدعة تهدئة، والعرب كانوا دايمًا متسامحين، نيّتهن بسيطة، فالعرب صدّقوا الإشي هذا. وقال إنّو مضطرّ إنّو يحطّ الدبّابات بأوّل البلد من تحت، يعني وين العرب، والمنطقة اللي بْيِطْلَع منها قنابل بْتنضرب بالمدفعيّة [...] فإحنا منضلّ عَ حسن نيّة وصدّقنا الإشي هذا. وكانوا حاكمين 25 سنة الإنچليز في طبريّا، فانجبروا إنّه يصدّقوا الحكي هذا، بالوقت اللي كانوا هدوك يتحضّروا للهجوم على طبريّا. إسّا لَمّا في عندهن أسلحة جديدة وعندهن القوّة الكافية مش عشرات العرب اللي يدافعوا عن البلد [...] العرب مع قلّة عددهن، 20-25 واحد، انجبروا ينسحبوا من البلد. يعني إشي أجا من طريق طبريّا للناصرة أو لعيلبون المغار، وإشي ركب القوارب ونزلوا بالبحرة يعني البحرة عرضها 12 كيلومتر وراحوا للناحة الثانية ونزلوا بالشطّ الثاني وطلعوا الجبال وفاتوا على سوريا، وقسم ثاني اللي وَدّوهن [الجيش البريطانيّ] على منطقة الأردن [...] يعني كان المَنْفَذ الرئيسيّ للعمليّة والمسهّل هو الجيش البريطانيّ. كانت مؤامرة. متآمرين مع اليهود.

بعد صدور قرار الأمم المتّحدة لتقسيم فلسطين في الـ 29 من تشرين الثاني عام 1947، طلبت الهيئة العربيّة العليا من قادة المجتمع في جميع أنحاء فلسطين إنشاء لجان محلّيّة، للتعاطي مع التطوّرات السياسيّة ومواجهتها وتشكيل جبهة موحّدة. في طبريّا، تشكّلت اللجنة الوطنيّة العربيّة لطبريّا وقضائها. وكانت إحدى مهامّها الدفاع عن المدينة وتجنيد الشبّان لتأدية واجب الحراسة، بحيث نُشِروا على الحدود مع الأحياء اليهوديّة وفي المواقع الرئيسيّة في الأحياء العربيّة. كان من المفترَض أن تقوم اللجنة بتدريب الشبّان على المهارات القتاليّة وتطوير الكفاءات العسكريّة لمواجهة الميليشيات الصهيونيّة، لكنّها فشلت في هذه المَهَمّة تمامًا (Abbasi, 2008). يروي باسم أنّه هو ورفاقه أرادوا حماية مدينتهم ووطنهم. يقول:

> حطّينا عَ كلّ 10-12 بيت فرقة حراسة من العرب اللي هناك. كانوا 43 مع 43 بارودة. كلّ أربعة مسؤولين عن حارة. فكلّ المنطقة العربيّة تسلّحنا بهذا الشيء. أنا شخصيًّا سلّموني بارودة كمان، كنت بعدني مش متدرّب؛ يعني ابن 20 سنة [...] يعني التدريب وقتها كان بساعة الساعة. يعني اشي بسيط مش زيّ التدريب الرسمي.

على الرغم من تفاني هؤلاء الشباب، انهار دفاع المدينة وتحطّم بعد معركة قصيرة. بعد مهاجمة الأحياء العربيّة في المدينة، رفض البريطانيّون التدخّل، ولم تَلْقَ نداءاتُ العرب للحصول على مساعدة من الخارج أيَّ اهتمام. في غضون أربع وعشرين (24) ساعة، انهارت المقاومة ورفض اليهود الهدنة، وفرض البريطانيّون حظرًا على التجوّل، وهُجِّر الفلسطينيّون من طبريّا على نحوٍ كامل (أكثر من 5,000 شخص) وتحوّلت طبريّا إلى مدينة يسكنها اليهود بصورة كاملة (المصدر السابق)، في حين قام اليهود بنهب الأحياء العربيّة المهجَّرة (Morris, 2001, p. 210). الافتقار إلى الأسلحة (العارف، 2013)، والتعاون البريطانيّ مع الميليشيات اليهوديّة، كانا من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى سقوط المدينة السريع. وفي غضون أيّام، جُرِّفَت المدينة القديمة في طبريّا وهُدِمَت في محاولة لمنع ترك أيّ ذكْر لماضيها الفلسطينيّ (Abbasi, 2008).

هُجِّرَ أهل طبريّا إلى الأردن ولبنان والناصرة (العارف، 2013) كما يروي باسم. ما يقارب 500 شخص فقط هُجِّروا إلى الناصرة (Abbasi, 2014)، في حين تحوّل الباقون إلى لاجئين خارج حدود الوطن.

كما في حالة حيفا التي استعرضناها، وحالة بيسان التي سنتناولها لاحقًا، في طبريّا كذلك هُجِّرَ السكّان على نحوٍ منظَّم من خلال الباصات. يروي باسم صعوده مع المقاتلين الشباب إلى الباصات أوّلًا دون أن يُشيروا إلى أنّهم مقاتلون، وذلك أنّ مصيرهم بعد الاحتلال هو المحاكمة والانتقام. حتّى حين انطلقت الحافلات خارج المدينة، أُطلِقت النار عليها، وذكَرَ باسِم مقتل ثلاثة

أشخاص يعرفهم قُتِلوا قُبَيْل الصعود إلى الحافلات. أمّا عن الحافلات المنظَّمة، فيروي باسم:

> لمّا دخلوا رجال الدين من كلّ النواحي، حكوا مع الضابط البريطاني وقَلْهن أنا بسايركو بإشي واحد وهو إنّي برحّلكو لوين بدكو، لأيّ بلد بدكو ايّاها. الباصات تبعة الجليل اللي بالناصرة والعفيفي كانوا مركزنا بطبريّا. راحت كلّ الباصات عَ نُصّ البلد بطبريّا وين السوق، وقال إسّا إنتو بتختاروا اللي بدْكو ايّاه. إذا بدكو ع الناصرة بتوخذوا باص، بس ممنوع توخذوا أيّ إشي معكو. بَس أواعي النوم اللي إنتو فيها، بَس ولا إشي ثاني، ولا إشي من البيت، يعني شقفة خبزة بدّو يوكلها الولد مع جبنة ممنوع، ولا إشي بالمرّة، زيّ ما إنتو وأنا بوعدكو إنّو جمعتين زمان وبترجعوا [...] الضابط البريطاني قال جمعتين وبترجعوا لبلدكو توخذوا اغراضكو... ضل كلّ إشي زَي ما هو واللي راحوا بأواعي النوم من كلّ الحارات على نُصّ البلد، هناك كان في الباصات. إحنا كلّ عيلتنا راحت عالأردن [...] أبوي كان زلمة كبير، ويسمع هاي الأشياء كلّياتها [بالأخبار] ويقول القدس والناصرة هي بلد دوليّة، ممنوع يكون فيها حرب، لذلك عشان هيك أنا بعيد عن القدس فَبَروح للناصرة، على قرار هيئة الأمم المتّحدة، فقال خلّينا نروح عالناصرة. إشي راح عالأردن، وإشي راح ع سوريا عن طريق البحرة، وإشي بسيّارات العفيفي كانوا يركّبوهن من طبريّا لجسر المجامع حَدّ سَمَخ. في جماعة عيلتهن بالأردن فقالوا بروحوا عالأردن وفي سوريا أو في لبنان.

بيسان: موجتان من التهجير

لربّما تُعَدُّ بيسان المدينة الأكثر تهميشًا[18] ضمن الأدبيّات المتوافرة، ومن المرجّح أنّ ذلك يعود من جهة إلى تعداد سكّانها القليل مقارنةً بسائر المدن الفلسطينيّة، وتحديدًا المدن الساحليّة، ومن جهة أخرى ربّما موقعها غير المركزيّ مقابل مدن الساحل أسهم في هذا التهميش، إضافة إلى تطهيرها عرقيًّا تطهيرًا كاملًا، وهو ما أسهم في تهميشها أكثر من الوعي العامّ الفلسطينيّ.

كانت بيسان المدينة الأخيرة التي هُجِّرَت قبل يافا. من بين سكّانها الذين بلغ تعدادهم نحو 5,180 نسمة عام 1945 (الدبّاغ، 1988)، لم يتبقَّ أيّ فلسطينيّ. تهجيرهم أُنجِزَ من خلال موجتَيْ تهجير مركزيّتَيْن. يروي أحمد، الذي هُجِّر من بيسان من خلال موجة التهجير الثانية في تمّوز، عندما كان في الثامنة عشرة (18) من العمر، فيقول: "هاد التهجير الكامل هو

18. مصادر قليلة جدًّا ذكرت احتلال مدينة بيسان، وفي المعتاد على نحوٍ مختصر. على سبيل المثال: عارف العارف (2013) وإيلان پابه (2006) كرّس كلّ منهما صفحة واحدة فقط من كتابَيْهما بشأن سقوط بيسان، في حين أنّ بيني موريس (2001) خصّص فقرة واحدة فقط عن بيسان في كتابه.

اللي نظّف البلد من العرب"، إذ إنّه بعد سقوط المدينة بُعَيْدَ موجة التهجير الأولى والكبرى، سُمِح لبعض سكّانها بالبقاء بشرط تسليم الأسلحة، ولكنْ بعد شهر واحد فقط هُجِّروا كلّيًّا (العارف، 2013).

تعرّضت بيسان لقصف كثيف، وهو ما دفع لجنتها المحلّيّة إلى التسليم (پاپه، 2006). بلغ عدد المدافعين عنها ما يقارب 75 مقاتلًا أردنيًّا (العارف، 2013)، وكان هناك متطوّعون محلّيّون (پاپه، 2006)، وقد امتلك المقاتلون بعض المعدّات القتاليّة القديمة من الحرب العالميّة الأولى وعددًا من الأسلحة.[19]

يروي أحمد عن الموجة الأولى للتهجير قائلًا:

> كانت معركة دير ياسين اللي دَبّت الرعب بقلوب الشعب العربيّ الفلسطينيّ [...] كانت إذاعة فلسطين هنا القدس وكانت جريدة الدفاع فلسطين موجودين بهداك الوقت وتصلنا الجرايد والناس تقرا الأخبار وتسمع والخوف دَبّ بقلوب الناس وإذاعة الشرق الأدنى [...] احتلّوا وقتلوا يعني مثل معركة الدير ياسين لغاية إسّا يعني إشي فظيع كان سجّلها التاريخ على اليهود وعلينا لأنّها لا تنسى معركة الدير ياسين الحبالى النساوين الناس فظّعوا كثير يعني [...] كانت كلّ يوم الأخبار سمعنا وهجموا وبعدين صاروا نسمع الأخبار صفد انتصرت. اليهود سلّموا وخلّصوا، ثاني يوم وإذا اليهود منتصرين والعرب هَجّوا، واليهود قتلوا هون وقتلوا هناك. يعني كانت الأخبار السيّئة تصل قبل الأخبار المنيحة [...] والناس تخاف، اللي هرب عالناصرة أو اللي هرب عجنين هاد يعني من 5,000 نفس فضلوا 1,500 إشي ما يقارب 1,000-1,500 بَس [...].

تُعَدّ مجزرة دير ياسين (9 من نيسان عام 1948) حدثًا مركزيًّا ومؤثّرًا أدّى إلى إخافة سائر الفلسطينيّين من مواجهة نفس المصير إنْ لم يتركوا مدنهم وقراهم ويفرّوا لإنقاذ أرواحهم.

تهجير أهالي بيسان في الموجتين كان تهجيرًا "منظَّمًا" (پاپه، 2006، ص 102). هُجِّرَ بعضهم ونُقِلوا بالباصات إلى الناصرة التي لم تكن وقتذاك قد وقعت تحت الاحتلال بعد، وثمّة آخَرون نُقِلوا إلى جنين، والأغلبيّة إلى ما بعد نهر الأردن (المصدر السابق). أهالي بيسان الذين وصلوا إلى الناصرة تحوّلوا إلى مهجَّرين داخليّين ومُنِعوا من العودة إلى بيسان، في حين تحوَّلَ

19.يشير العارف (2013) إلى امتلاكهم ما يقارب 150 بندقيّة.

الآخَرون إلى لاجئين خارج الوطن. يروي عبد، الذي كان في السابعة[20] من عمره حين هُجِّر من بيسان في الموجة الأولى في شهر أيّار، فيقول:

> كان عمري 7 سنين تقريبًا لمّا تهجّرنا من بيسان. قعدت بيسان 3 أيّام تحت القصف. كان حياة الوالد عامل ملجأ لأهل الحارة. كلّ أهل الحارة تحت... الزلام بحاربوا وأنا بْحضن الوالدة. كنت شو ابن 7 سنين. بَس أسمع صوت انفجار، أجفل. قعدت 3 أيّام بعدين قالوا بيسان سلّمت. أجوا الزلام يعيّطوا على أساس سلّموا سلاحهن وبدهن يهجّرونا، وقالوا لنا خلال جمعتين بترجعوا متوخذوش إشي معكوا. خذوا الإشي اليومي، سكّروا بيوتكو، خلال جمعتين بترجعوا؛ لأنّه خايفين عليكو وعلى حقوقكو. طلعنا بالباصات. كان في حوالي 6 باصات. أجت النسوان مناحة. يعني الباصات كانت كلّها مناحة، وأنا ابن 7 سنين شو بفهم بالعياط والتهجير وهاي [...] الوالد سكّر الباب، سكّر الدار، وأخدنا معنا بتعرفي اللوازم. مأخذش لا اوراق ولا إشي بالمرّة. كان أبوي من أكبر مقاولين عمار في بيسان. كان عنده كسّارة و 6 تْرَكّات. كنّا شراكة في باصات بيسان؛ هدول الباصات اللي اتهجّرنا فيهن هدول إلنا.كان شريك أبوي ضابطهن بالبيّارة. راحوا أخذوهن وعبّوهن!

عبد، الذي كان طفلًا صغيرًا حين هُجّر مع عائلته، يروي خوفه وهلعه هو وسائر الرجال؛ وذلك لأنّه كان لا يزال طفلًا صغيرًا آنذاك، وهو ما يعطيه شرعيّة لذلك (بخلاف رواية أبي ساهر من حيفا). روايته تؤكّد من جديد دَوْر البريطانيّين المركزيّ في تهجير المدن وتقديمهم الوعود للمهجَّرين بالعودة في غضون أيّام، وبالتالي ترتيب وتنظيم تهجيرهم، وهنا في حالة عبد فإنّ المفارقة تكمن في هَوْل التهجير، إذْ كان مضاعَفًا حين اضطُرّ مع عائلته إلى الهجرة بباصاتهم التي يملكونها دون أن يملكوا إمكانيّة للمعارضة أو الاحتجاج، وكما سائر المهجَّرين تميّز موقفهم بقلّة الحيلة.

20. يشار هنا إلى أنّ أجيال المشاركين في الدراسة تراوحت بين 75 وَ 96 عامًا، أي إنّهم كانوا أبناء 8 سنوات على الأقلّ عند التهجير. وهو السنّ الذي تعتمده الأدبيّات كحدّ أدنى عمومًا، حيث يمكن اعتبار الذاكرة على أنّها ناضجة نسبيًّا ويمكن الوثوق بها في هذه المرحلة (Abrams, 2010). على الرغم من ذلك، اتّضح خلال مقابلتين أنّ الأشخاص المقابَلين لم يبلغوا سوى 7 سنوات خلال التهجير، ومع ذلك اخترت اعتماد المرأتين لإجراء المقابلة معهما، لتميّزهما بثراء الرواية والتفاصيل والمعلومات.

خاتمة

سلّطت الدراسة الحاليّة بعض الضوء على تجربة الهجرة القسريّة في أوساط المهجَّرين الفلسطينيّين الداخليّين الذين هُجّروا من مدنهم المختلفة في أعقاب النكبة. على الرغم من أنّ الخطاب السياسيّ والوطنيّ الفلسطينيّ بعد النكبة انبثق من خلال النُّخَب الفلسطينيّة المدنيّة، لم يَعْنِ هذا إعطاء تمثيل للشرائح المتنوّعة التي عايشت المدن الفلسطينيّة وواكبتها، ومن ضمنها شريحة المهجَّرين الداخليّين في المدن الذين بقيت روايتهم مهمَّشة سياسيًّا وأكاديميًّا وخارج السرد التاريخيّ على مدار عقود.

أظهرت نتائج الدراسة مواجَهة مهجَّري المدن للاقتلاع والسلب والقتل وتدمير الحيّز تمامًا، شأنهم في هذا كشأن مهجَّري القرى، لكن كما تبيّن من الدراسة وجد مهجَّرو المدن ملجأهم (في الغالب) في مدنٍ أخرى، ويعود هذا الأمر أيضًا إلى التهجير المنظَّم الذي أسهمت فيه قوّات الانتداب البريطانيّ آنذاك، إذ نُقِل أهل المدن في الغالب إمّا إلى مدن أخرى أو إلى خارج الحدود بحرًا أو برًّا. وعايش المهجَّرون -الذين تناولنا تجاربهم ضمن التمييز بين مدن مركزيّة ومدن ريفيّة- مسارَيْن من التهجير الداخليّ: "التهجير داخل المدينة"، وَ "التهجير في ما بين المدن". ومن خلال كلا المسارين، عمل مشروع الاستعمار الاستيطانيّ الصهيونيّ على منع المهجَّرين من العودة إلى مدنهم الأصليّة أو إلى بيوتهم، وكذلك عمل على محو الحيّز جسديًّا وثقافيًّا واستبدال السكّان الفلسطينيّين بآخَرين مستوطنين.

أشار المهجَّرون داخل مدنهم إلى كونهم شهودًا مباشرين على تقويض ثقافة مدينتهم، وهدمها، وتفريغها وإعادة إسكانها بالمستوطنين أمام أعينهم، وتحويل أحياء المدن إلى "چيتوهات" تعمل على استهداف الفلسطينيّ الباقي في مدينته، وتؤسّس لحالة من الرقابة المباشرة التي تُمكِّن المستَعمِر من ممارسة العقاب ضدّ من بَقُوْا في مدنهم. وقد استحضر البحث الحاليّ ممارستَيْن مركزيّتَيْن اضطُرّ المهجَّرون في مدنهم إلى مواجهتها دون إرادتهم: القمع في الچيتو وحرق الجثث، ومن خلالهما تجلّى صدام وصراع البقاء من جهة، وإخضاعهم للهيمنة الاستعماريّة وممارساتها القمعيّة من جهة أخرى.

أمّا مَن هُجِّروا واضطُرّوا إلى التحوّل إلى مهجَّرين في مدنٍ أخرى، فقد أشاروا إلى مسارات طردهم المنظَّمة إلى مدن أخرى، وعلى وجه التحديد إلى مدينتَيِ الناصرة وعكّا، فقد كان البحث عن النجاة وتفادي الموت والقتل دافعًا أساسيًّا لتهجيرهم. ومع تهجير المدن وتفريغها من أبنائها، انقطع مسار الازدهار والتطوّر، بل إنّه كما في حالة تهجير مدينة حيفا -على سبيل المثال - أدّى ذلك إلى تصدير موجات من الخوف إلى سائر أرجاء فلسطين؛ إذ كان لسقوط المدن وتهجير أهلها وقْعٌ خاصّ على سائر المدن والقرى وما ينتظرهم من مصير.

لم يَسْلَم من تهجَّروا إلى مدن أخرى من الملاحقات المستمرّة وتفعيل آليّات عقابيّة تجاههم، فهم أيضًا اضطُرّوا إلى مواجهة النهب والقتل ومنعهم من العودة إلى مدنهم وإسكانهم القسريّ في بيوت اللاجئين، أو في كنائس المدن وجوامعها مجرَّدين من كلّ ما يملكون، ويواجهون حالة من قلّة الحيلة والعوز والملاحقة التي استمرّت وتصاعدت في فترة الحكم العسكريّ لاحقًا.

أظهرت الدراسة أنّه على الرغم من مواجهة المهجَّرين، نساءً ورجالًا، ظروفًا مماثلة من الاقتلاع وما تلاه من ممارسات، تفاوتت رواياتهم وتجاربهم من حيث التجربة الشخصيّة وتجلّياتها في سردهم لها. وعلى الرغم من أنّه في كثير من الأحيان يبدو أنّ تجربة الرجال قد أسهمت في تشكيل روايات النساء أيضًا، أظهرت الروايات أنّ النساء كنّ ذوات فاعلات، مؤثّرات ومُشكِّلات للسرديّات حول أحداث التهجير والبقاء ضمن رؤيتهنّ للجمعيّ أيضًا، لا فقط ضمن الخاصّ وعن كشفهنّ النقاب عن تجارب وأحداث لا يتطرّق إليها الرجال بالضرورة. وهذا ما تكشفه لنا الروايات الشفويّة التي غُيِّبت عنها النساء على مدار عقود.

مَراجع

الحوت، بيان نويهض. (2015). التاريخ الشفويّ الفلسطينيّ: ذاكرة شعبيّة أَم مصدر تاريخيّ؟ لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفويّ: مقاربات في الحقل السياسيّ العربيّ (فلسطين والحركات الاجتماعيّة)**، (المجلّد الثالث). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات.

الخالدي، وليد. (1997). **كي لا ننسى، قرى فلسطين التي دمّرتها إسرائيل سنة 1948 وأسماء شهدائها**. بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

الدبّاغ، مصطفى مراد. (1988). **بلادنا فلسطين** (الطبعة الرابعة). بيروت: دار الطليعة.

العارف، عارف. (2013). **النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود 1947-1949** (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

پاپه، إيلان. (2006). **التطهير العرقيّ في فلسطين** (ترجمة أحمد خليفة). بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينيّة.

حَزان، حاييم؛ مونتيريسكو، دانِئيل. (2011). **مدينة في طور الأفول: قوميّة تهرم في يافا**. القدس: ڤان لير وهَكِبُوْتْس هَمِئُوحاد. [بالعبريّة].

حسن، منار. (2005). دمار المدينة والحرب ضدّ الذاكرة: المنتصرون والمهزومون. **نظريّة ونقد** ("تِئُوْرْيا أُفِكُورِتْ")، 27. ص 197-207. [بالعبريّة].

حسن، منار. (2018). **المغيَّبات عن العين: النساء والمدن الفلسطينيّة**. القدس: ڤان لير وهَكِبوتْس هَمِئُوحاد. [بالعبريّة].

حنفي، ساري. (2015). حيفا ولاجئوها: ما يُتذّكر وما يُنسى وما يُتكتّم عليه. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفويّ: مقاربات في الحقل السياسيّ العربيّ (فلسطين والحركات الاجتماعيّة)**، (المجلّد الثالث). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات.

خوري، إلياس. (2016). **أولاد الغيتو- اسمي آدم**. بيروت: دار الآداب.

دوماني، بشارة. (2010). المحذوفون من السرد التاريخيّ. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، 84. ص 35-41.

زريق، رائف. (2016). كيف يتكلّم الصمت ويصمت الكلام. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**،107 . ص 189-198.

صايغ، روز ماري. (2015). القضيّة الفلسطينيّة: التاريخ الشفويّ والأزمة والدولة. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفويّ: مقاربات في الحقل السياسيّ العربيّ (فلسطين والحركات الاجتماعيّة)**، (المجلّد الثالث). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات.

صعابنة، عميد. (2016). هل نعرف كم عدد المهجَّرين الفلسطينيّين؟ إشكاليّات في التعريف والعدّ. **ملّفات مدى**، (8).

عبد الجواد، صالح. (2006). لماذا لا نستطيع كتابة تاريخنا المعاصر من دون استخدام المصادر الشفويّة؟ حرب 1948-دراسة حالة. لدى مصطفى، كبها (محرّر). **نحو صياغة رواية تاريخيّة للنكبة - إشكاليّات وتحدّيات** (ص 25-55). حيفا: مدى الكرمل المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

كوهِن، هِلِل. (2000). **الغائبون الحاضرون، اللاجئون الفلسطينيّون في إسرائيل منذ 1948**. ڤان لير. القدس.

منيّر، إسبير. (2003). **اللدّ في عهدَيِ الانتداب والاحتلال** (الطبعة الثالثة). بيروت: مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة.

يحيى، عبّاد. (2015). التاريخ الشفويّ والتهميش المركَّب: الفلّاحة الفلسطينيّة ورواية النكبة. لدى مجموعة محرّرين. **التاريخ الشفويّ: مقاربات في الحقل السياسيّ العربيّ (فلسطين والحركات الاجتماعيّة)**، (المجلّد الثالث). بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات.

Abbasi, Mustafa. (2008). The end of Arab Tiberias: The Arabs of Tiberias and the battle for the city in 1948. **Journal of Palestine Studies**, 37(3). Pp. 6-29.

Abbasi, Mustafa. (2010). The fall of Acre in the 1948 Palestine war. **Journal of Palestine Studies**, 39(4). Pp. 6-27.

Abbasi, Mustafa. (2013). Samakh: The rise and fall of a Palestinian Arab town on the shores of the Sea of Galilee. **Holy Land Studies**, 12(1). Pp. 91-108.

Abbasi, Mustafa. (2014). **The cities of Galilee during the 1948 war: Four cities and four stories**. LAP LAMBERT Academic Publishing.

Abrams, Lynn. (2010). **Oral history theory**. London: Routledge.

Amit, Gish. (2011). Salvage or plunder? Israel's "collection" of private Palestinian libraries in West Jerusalem. **Journal of Palestine Studies**, 40(4). Pp. 6-23.

Badil. (2009). **Survey of Palestinian refugees and internally displaced persons, 2008-2009**. Bethlehem: Badil Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights.

Connerton, Paul. (1989) **How societies remember**. Cambridge University Press, Cambridge.

Cooke, Miriam. (1997). **Women and the war story**. Berkeley: University of California Press.

Davis, Natalie Z. (1975). Women's history in transition: The European case. **Feminist Studies**, 3(3/4). Pp. 83-103.

Davis, Rochelle. (2011). **Palestinian village histories: Geographies of the displaced**. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, Michel. (1977). **Discipline and punish: The birth of the prison** (A. Sheridan, Trans.). London: Penguin.

Guha, Ranajit. (1982). **Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India**. Delhi: Oxford University Press.

Guha, Ranajit. (2005). On some aspects of the historiography of colonial India. In Desai, Gaurav G.; Desai, Gaurav, & Nair, Supriya. (Eds.). **Postcolonialisms: An anthology of cultural theory and criticism** (pp. 403-409). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hammami, Rema. (2010). Gender, Nakba and nation: Palestinian women's presence and absence in the narration of 1948 memories. In Pappé, Ilan, & Hilal, Jamil (Eds.). **Across the wall: Narratives of Israeli-Palestinian history** (pp. 235-268). London: I.B. Tauris.

Hobsbawm, Eric J. (1978). **Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the nineteenth centuries**. Manchester: Manchester University Press.

Humphries, Isabelle, & Khalili, Laleh. (2007). The gender of Nakba memory. In Sa'di, Ahmad, & Abu-Lughod, Lila. (Eds.). **Nakba: Palestine, 1948 and the claims of memory** (pp. 207-227). New York: Columbia University Press.

Kamen, Charles S. (1987). After the Catastrophe 1: The Arabs in Israel, 1948-1951. **Middle Eastern studies**, 23(4). Pp. 453-495.

Kassem, Fatma. (2011). **Palestinian women: Narrative histories and gendered memory**. London: Zed Books.

al Khalidi, Walid. (1959). Why did the Palestinians leave? **Middle East Forum**, 35(7). Pp. 21-25.

al Khalidi, Walid. (1988). Plan Dalet: Master plan for the conquest of Palestine. **Journal of Palestine Studies**, 18(1). Pp. 4-33.

al Khalidi, Walid. (2008). The fall of Haifa revisited. **Journal of Palestine Studies**, 37(3). Pp. 30-58.

Kimmerling, Baruch, & Migdal, Joel. (2003). **The Palestinian people: A history**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LeVine, Mark A. (2005). **Overthrowing geography: Jaffa, Tel Aviv, and the struggle for Palestine, 1880-1948**. Berkeley: University of California Press.

Meari, Lena. (2010). The roles of Palestinian peasant women: The case of al-Birweh village, 1930-1960. In Kanaaneh, Rhoda A., & Nusair, Isis (Eds.). **Displaced at home: Ethnicity and gender among Palestinians in Israel** (pp. 119-132). Albany, NY: SUNY Press.

Monterescu, Daniel, & Rabinowitz, Dan. (Eds.). (2007). **Mixed towns, trapped communities: Historical narratives, spatial dynamics, gender relations and cultural encounters in Palestinian-Israeli towns**. Burlington, VT: Ashgate.

Morris, Benny. (1986). Operation Dani and the Palestinian exodus from Lydda and Ramle in 1948. **Middle East Journal**, 40(1). Pp. 82-109.

Morris, Benny. (1988). Haifa's Arabs: Displacement and concentration, July 1948. **The Middle East Journal**, 42(2). Pp. 241-259.

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

Morris, Benny. (2004). **The birth of the Palestinian refugee problem revisited**. Cambridge: Cambridge University Press.

Nora, Pierre. (1989). Between memory and History: Les Lieux de mémoire. **Representations**, 26. Pp. 7-24.

Peteet, Julie. (1991). **Gender in crisis: Women and the Palestinian resistance movement**. New York: Columbia University Press.

Rouhana, Nadim, & Sabbagh-Khoury, Areej. (2017). Memory and the return of-history in a settler-colonial context: the case of the Palestinians in Israel. In Rouhana, Nadim N. (Ed.). **Israel and its Palestinian citizens: Ethnic privileges in the Jewish state** (pp. 393-432). Cambridge: Cambridge University Press.

Sa'ar, Amalia, & Yahia-Younis, Taghreed. (2008). Masculinity in crisis: The case of Palestinians in Israel. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 35(3). Pp. 305-323.

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

Salamanca, Omar J.; Qato, Menza; Rabie, Kareem, & Samour, Sobhi. (2012). Past is present: Settler colonialism in Palestine. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 1-8.

Sayigh, Rosemary. (1998). Dis/solving the "refugee problem". **Middle East Report**, 207. Pp. 19-23.

Scott, Joan W. (2007). Gender as a useful category of historical analysis. In Aggleton, Peter, & Parker, Richard (Eds.). **Culture, society and sexuality: A reader** (pp. 77-97). London: Routledge.

Spivak, Gayatri C. (1986). Can the subaltern speak? In Williams, Patrick, & Chrisman, Laura (Eds.). **Colonial discourse and colonial studies: A reader** (pp. 66-111). New York: Columbia University Press.

Slyomovics, Susan. (1998). **The object of memory: Arab and Jew narrate the Palestinian village**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thompson, Edward P. (2001). History from below. In Thompson, Dorothy (Ed.). **The Essential E. P. Thompson** (pp. 481-489). New York: New Press

UNHCR. (2007). **Internally displaced people: Questions & answers**. Retrieved from: http://www.unhcr.org/basics/BASICS/405ef8c64.pdf

UNHCR. (2021). **Internally displaced people**. Retrieved from: https://www.unhcr.org/internally-displaced-people.html

Veracini, Lorenzo. (2015). What can settler colonial studies offer to an interpretation of the conflict in Israel-Palestine? **Settler Colonial Studies**, 5(3). Pp. 268-271.

Wolfe, Patrick. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, 8(4). Pp. 387-409.

Wolfe, Patrick. (2012). Purchase by other means: The Palestine Nakba and Zionism's conquest of economics. **Settler Colonial Studies**, 2(1). Pp. 133-171.

Yacobi, Haim. (2007). From urban panopticism to spatial protest: The case of the 'mixed town' of Lydda. In Monterescu, Daniel, & Rabinowitz, Dan (Eds.). **Mixed towns, trapped communities: Historical narratives, spatial dynamics, gender relations and cultural encounters in ethnically mixed towns in Israel/Palestine** (pp. 223-258). London: Ashgate.

Yazbak, Mahmoud. (1998). **Haifa in the late Ottoman period, 1864-1914: A Muslim town in transition**. Leiden: Brill.

Yazbak, Mahmoud, & Weiss, Yfaat (Eds.). (2011). **Haifa before & after 1948: Narratives of a mixed city**. Dordrecht: Republic of Letters.

Yiftachel, Oren. (2010). From Sharon to Sharon: Spatial planning and separation regime in Israel/Palestine. **Hagar**, 10(1). Pp. 71-103.

Yiftachel, Oren, & Yacobi, Haim. (2003). Urban ethnocracy: Ethnicization and the production of space in an Israeli 'mixed city'. **Environment and Planning D: Society and Space**, 21(6). Pp. 673-693.

Zureik, Elia. (1979). **The Palestinians in Israel: A study in internal colonialism**. London: Routledge.

يأتي هذا الكتاب حصيلةً للمشروع الذي بادر إليه مدى الكرمل، والذي جمع من خلاله كوكبةً من الأكاديميّين والمحاضرين وطلبة دراسات عليا فلسطينيّين يدرسون في جميع أنحاء فلسطين ضمن ثلاث ورشات دراسيّة امتدّت كلّ منها على مدار سنة. جمَعَ هؤلاء الباحثين الانشغالُ السياسيُّ والأكاديميُّ في فهم الصهيونيّة بوصفها مشروع استعمار استيطانيّ، وفي بحث آليّات هذا المشروع وفرضيّاته وأُسُسه الفكريّة والدينيّة والسياسيّة. كذلك ناقشت الورشات التحوّلات التي مرّ ويمرّ فيها المشروع الصهيونيّ جرّاء فشله، منذ بداياته الأولى، في إخضاع المقاومة الفلسطينيّة المستمرّة على جميع أشكالها.

يأتي كُتّاب وكاتبات المقالات من حقول معرفيّة مختلفة، ويعيشون سياقات جغرافيّة وسياسيّة وقانونيّة وأكاديميّة مختلفة. قارَبَ بعض الكتّاب الصهيونيّةَ ومشروعَها الاستعماريَّ مقارَبةً تاريخيّة، بينما قرأها آخَرون من زاوية ممارساتها على من يعيش في ظلّ منظومتها إمّا داخل أرضه، وإمّا مهجَّرًا داخل بلده، أو خارجها. بعض المقالات بحثت في مقاومة المشروع، أو في الوعي المقاوِم لهذا المشروع. وقد عُنِيَ بعضها الآخَر بتحليل المنظومة نفسها، واشتباك بُعدها الاستعماريّ الاستيطانيّ مع البعدَيْن الدينيّ والقوميّ أو الإنتاج المعرفيّ حولها من قِبل مؤسَّستها الأكاديميّة أو مقاوميها. وقد قرأتْ بعضُ المقالات هذا المشروعَ قراءةً مقارِنةً مع سياقات عربيّة أو عالميّة أخرى.

يُسهم الكتاب في النقاش الدائر حول مكان دراسات الاستعمار الاستيطانيّ في فهم طبيعة الدولة الإسرائيليّة، وفي تطوير إستراتيجيّات فلسطينيّة للتحرُّر على ضوء هذا الفهم.

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، هو مؤسسة بحثية مستقلة غير ربحية تأسست عام 2000 في مدينة حيفا. يهتم مدى الكرمل بالتنمية البشرية والقومية في المجتمع، ويهدف إلى تشجيع البحث التطبيقي والنظري حول الفلسطينيين في إسرائيل. ويركز مدى الكرمل على سياسة الحكومة والاحتياجات الاجتماعية والتربوية والاقتصادية للمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل وعلى الهوية القومية والمواطنة الديمقراطية. ويسعى المركز إلى توفير قاعدة مؤسساتية ومناخ فكري لدراسة احتياجات الفلسطينيين في إسرائيل ومستقبلهم الجماعي وعلاقتهم بإسرائيل وبباقي أجزاء الشعب الفلسطيني والعالم العربي. كما يسعى إلى تدريب جيل جديد من علماء الاجتماع والسياسة الفلسطينيين على توجهات نقدية في الدراسات الفلسطينية والإسرائيلية.

Zionism and Settler Colonialism: Palestinian Approaches
Edited by: Nadim N. Rouhana and Areen Hawari
ISBN: 978-965-7308-28-8