حنان حيفير*

«الطرد لن يحلّ شيئًا»: عن «خربة خزعة» للكاتب س. يزهار

أ

ألّف الكاتب س. يزهار (يزهار سميلنسكي) قصّة «خربة خزعة» في أيّار ١٩٤٩؛ أي، بعد مرور حواليّ أربعة شهور على انتهاء معارك عام ١٩٤٨، وقبل شهرين من انتهاء الحرب رسميًّا.[١] أصبح ٧٥٠ ألف فلسطينيّ لاجئين بعد حرب ١٩٤٨ إثر طردهم أو هروبهم. تحكي قصّة يزهار أحداث احتلال قرية عربيّة خلال فترة الحرب على يد قوّات الجيش اليهوديّ، كما تحكي قصّة طرد سكّان هذه القرية إلى ما وراء الحدود.

ظاهريًّا، هي قصّة عن المعاناة التي مرّ بها الشعب الفلسطينيّ عند طرده خلال حرب ١٩٤٨، والتي تُسمّى «النكبة»، كما رآها واستوعبها وأدانها جنديّ يهوديّ–إسرائيليّ اشترك في عمليّة الطرد. ولكن، عمليًّا، هي قصّة مواجهة الجنديّ اليهوديّ الذي سبّب الصدمة الفلسطينيّة، مع صدمته الذاتيّة كفرد وكجزء من مجموعة، وهي صدمة كونه المحتل والطارد. تتعامل القصّة عمليًّا مع موضوع الانتقال إلى مرحلة تشكيل الدولة، والتي تقوم بأعمال تتناقض مع المعايير الأخلاقيّة التربويّة الصهيونيّة الاشتراكيّة التي آمن بها س. يزهار. في القصّة، يتأرجح يزهار الذي كان ضابط استخبارات خلال حرب ١٩٤٨ ولم يثر على المسؤولين عنه عند القيام بأعمال الطرد، ما بين تبرير الصهيونيّة وبين التعبير عن كرهه للحرب وللدولة.[٢]

تتأرجح شهادة المحتلّ حول الصدمة التي أصابته، كما تظهر في القصّة من بدايتها وحتّى نهايتها، بين تمثيل الصدمة بواسطة حديث يتّسم بالصدمة، وبين ما اعتبره دومينيك لا–كابرا محاولة لمعالجة الصدمة والخلاص منها، وذلك بواسطة استخدام رواية

* بروفسور متخصص في الدراسات الأدبية.

الخلاص، التي تحدّد هويّة منغلقة للذات التي تمرّ بالصدمة، وفي هذه الحالة، الذات التي تسبّب الظلم.[٣]

تكشف شخصيّة الراوي التردّد في اختيار طرق مختلفة لسرد الرواية، وإمكانيّة «السرد كما ينبغي» (خربة خزعة، ص ٩) والتي يتم استبدالها برفض عمليّة القصّ بشكلٍ منظّم، حيث بإمكان هذه العمليّة أن تعيد تأهيل الصدمة بسهولة أكثر من اللزوم. بدلاً من القيام بذلك، يختار الراوي تمثيل (acting out) الصدمة، وذلك من خلال فرض الرجوع،[٤] والتي يحقّقها بواسطة تفكيك النصّ العسكريّ؛ أيّ، عمليّة تفكيك وإعادة بناء تعبّر عن انعدام الثقة وردّ فعل مصدوم على المصطلحات العسكريّة التي تعبّر عن عمليّة الطرد. يميّز يزهار قدرة هذه المصطلحات التقنيّة على تغطية وإغلاق حالة الصدمة، ولذلك، وكي يبرز الصدمة التي تكمن في هذه المصطلحات، يضعها بين هلالَيْن، وفي الوقت نفسها، يراجعها بصورة مُجَدْوَلة: «احرق–فجِّر–اعتقل–حَمِّل– أرسل» (ص١٠). لا يصف الراوي الذي يمرّ بحالة من الصدمة فيما بعد عمليّة الطرد بصورة منظّمة ومرتّبة، وإنّما يصفها كسلسلة استطرادات في الزمان والمكان، والتي توحي لنا بتأثير تفكيك حادّ يميّز التعبير النصّيّ عن الصدمة.

على الرغم من ذلك، فإن الكلمات الأخيرة في القصّة «ويخرج الرب من بعدها وينزل إلى المرج ليتجوّل وليرى حسب صراخها الآتي»، والتي تعتمد على سفر التكوين إصحاح ١٨ آية ٢١ والتي تتحدّث عن خطايا سدوم. تقفل هذه الكلمات باستخدامها تعابير اللاهوت من الكتاب المقدّس حالة الصدمة التي يعيشها مُسبّب الظلم، وكأنّها جرح مفتوح ينزف، يمكن إغلاقه بواسطة ما سمّاه لا–كابرا «المنشود السلبيّ»، والذي يعتبر «محاولة للربط ما بين الصادم والمنشود، أو حتّى استبداله بالمنشود بواسطة إعادة تقييمه وجعله أساسًا لامتحان رفيع، فوق–أخلاقيّ، وحتّى نبيل أو سامٍ، نحكم الفرد أو الجماعة من خلاله».[٥]

هذه بالضّبط هي المنظومة التي يتملّص من خلالها الراوي في كتاب يزهار من مسؤوليّته عمّا يدور حوله وباسمه. ومع ذلك، علينا أن نذكر أنّه رغم كل محاولات إغلاق هذه الدائرة أو تبجيلها، يبقى جرح الظالم في «خربة خزعة» مفتوحًا. بهذه الطريقة، في حين يبقى يزهار في موضع إزالة المسؤوليّة عن نفسه، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذا الموقف ذاته قد جعل من هذه القصّة مصدر إزعاج وزعزعة دائمَيْن لاستقرار خطاب الردّ في إسرائيل حول النكبة.

يمكننا القول إنّه على الرغم من إزالة المسؤوليّة، استمرّت هذه القصّة في زعزعة كلّ محاولات إنكار وإسكات النكبة. وبالفعل، على الرغم من المجهود الذي قام به يزهار من أجل إعادة تأهيل

س. يزهار.

الراوي الظالم وحلّ صدمته، فإنّ التأثير الذي تركته القصّة بشأن صدمة الظالم الذي قام بعمليّة الطرد قد أدّى إلى استمرار ظهور القصّة في الخطاب الإسرائيليّ، والتسبّب بالإزعاج له وإثارة أسئلة أخلاقيّة وسياسيّة فيه. أدّى استمرار وجود أزيز صدمة الظالم إلى عكس السؤال حول المسؤوليّة التي حاول الراوي التملّص منها، وأصبحت مصدر إزعاج يعود دائمًا ليطفو من جديد في الخطاب الإسرائيليّ العامّ.

على الرغم من أنّ القصّة كانت قد حظيت بتعاطف بعد نشرها في عام ١٩٤٩ مباشرةً بسبب الموقف الأخلاقيّ الذي اتّخذته، كانت ثمّة محاولة لسلب صلاحيّة القصّة بشكل عامّ، وفضّل النقّاد وصفها بأنّها تمثّل حالة استثنائيّة يجب التنديد بها عينيًا. بهذا الشكل، سلب النقّاد طابع القصّة الذي يمثّل الفرد الإسرائيليّ الذي أنشأه يزهار من خلال القصّة، وبالتالي سعوا إلى إبطال مسألة المسؤوليّة التي طرحتها. يشير ردّ الفعل هذا إلى أنّه مثلما أثارت القصّة مسألة المسؤوليّة، فإنّها أثارت أيضًا خطاب نزع المسؤوليّة الإسرائيليّة فيما يتعلّق بالنكبة، والتي تحوّلت إلى طقس يُثار في كلّ مرّة من جديد ليتم الردّ عليه، وتبرئة الجماعة الإسرائيليّة من مسؤوليّتها عن النكبة، والتي أصبحت متاحة من خلال النقد بشأن الطابع غير المتّزن وأحاديّ الجانب للقصّة، والذي يصوّر العرب بأنّهم ساذجون، واليهود بأنّهن شريرون.[٦]

عمليًا، نشأ هذا النقد بشكلٍ مباشر بسبب عدم تخليص القصّة من قِبَل يزهار من ثنائيّة الـ«أنا» اليهوديّ مقابل الـ«آخر» العربيّ، بحيث توفّر لقرّاء القصّة إمكانيّتيّ رد فقط: أما تمثيل الـ«آخر» كآخر بشكلٍ كامل وتام، أو تمثيله كشيء مشابه للـ«أنا».

عمليًا، يجزم شاليف أنّه لا يتم التطرّق إلى المعضلة الأخلاقيّة التي تواجه راوي القصّة بواسطة شخصيّة إنسانيّة لها هويّة واضحة وتتقبّل هويّتها الصهيونيّة بصورة عميقة وراديكاليّة، وهي معضلة تتعلّق بجوهرها بالتناقض بين التزامه بالمبادئ الأخلاقيّة للصهيونيّة الاشتراكيّة، وبين تصرّفه الفعليّ وتصرّف مؤيّدي هذه المبادئ كجنود في حرب ١٩٤٨. من خلال مطالبته بوجود شخصيّة إنسانيّة واضحة لأسباب جماليّة، يناشد شاليف يزهار وأبناء جيله بناء شخصيّة ملموسة بإمكانها أخذ المسؤوليّة التي تتحتّم عليها لكونها ممثّلة للسيادة الإسرائيليّة التي تقوم بأعمال عنف.

تنفي هاتان الإمكانيّتان اللتين الواحدة الأخرى تلا تسمحان للراوي أن يتحمّل المسؤوليّة عن الظلم الذي تسبّب به لكونه إسرائيليًا يهوديًا، حيث أنّه لا يرى الفلسطينيّ الـ«آخر» بسبب الطبيعة المطلقة للتباين بينهما، أو أنّه لا يرى اختلاف الفلسطينيّ لأنّه يمثّله كشيء مشابه لنفسه؛ أيّ، يقوم بفعل نرجسيّ يرى من خلاله ذاته فقط، وبهذه الطريقة يبرّئ نفسه من أيّ مسؤوليّة تّجاه الـ«آخر».

بناء على الخلفيّة التي ذُكرت أعلاه، فإنّ موقف النقّاد الصهاينة الذين أشاروا إلى تهرّب يزهار من تبنّي المسؤوليّة، ومطالبته بتحّمل هذه المسؤوليّة دون أن يخافوا من الاعتراف بجرائم النكبة التي اعتبروها أمرًا ضروريًا، هو أمر مثير للإعجاب. يتمحور النقد الصهيونيّ حول تهرّب يزهار من تبنّي المسؤوليّة في جوهر أقوال مردخاي شاليف عن القصّة، والتي نُشرت في «سولام»؛ صحيفة خرّيجي الليحي، حيث أشار شاليف إلى الفراغ والملل اللذين يميّزان جيل ١٩٤٨ والناتجين عن الساديّة، واقترح بدلاً من ذلك أن يتم النظر إلى العدو كمن يجب محاربته بما يتلاءم والأهداف القوميّة، التي تبرّر هذه الحرب، كما تبرّر أعمال الطرد.[٧]

إنّ انعدام التقاطع الإنسانيّ الذي يربط ما بين الخير والشر، وبين بقيّة التناقضات الداخليّة أيضًا، وانعدام التعمّق بالإنسان العينيّ - هو أيضًا انعكاس لفشل يزهار بالجَسر ما بين أبطاله القدامى والجدد، بين رجال الأخلاق والعمل والكدّ في كتبه السابقة، وبين عصابات القتلة الشباب اليهود (بحسب وصفه) الذين يظهرون في كتابه الأخير. [...] ما هو سرّ الانتقال منهم إلى رجال «خربة خزعة»؟ وكيف تحوّل «الرقيقون» الذين يحاولون الارتقاء برقّتهم، إلى ساديّين أسوأ من النازيّين، حيث أنّه كانت لدى النازيّين، على الأقل، النظريّة العرقيّة، بينما يظهر هؤلاء بحسب ما كتب يزهار كقاتلين فقط بسبب الملل الذي يشعرون به![٨]

بالفعل، يأتي الخروج إلى الحرب ضدّ السكّان المدنيّين كما يظهر في القصّة بسبب حالة فراغ نفسيّ وتعب («خربة خزعة» ص١٣). يؤدّي الفراغ الداخليّ، في نهاية المطاف، إلى الشفقة الذاتيّة (المصدر نفسه، ص٦٠) والحاجة للانتقام (المصدر نفسه، ص١٥). يظهر العنف العبثيّ، والذي يصف يزهار أحد دوافعه على أنّه «جفاف في القلب» (المصدر نفسه، ص١٧): إنّه عنف من أجل العنف وليس أداة تُستخدم من أجل تحصيل أهداف قوميّة، وهو يُقدّم للقارئ من خلال التشبيه مع القتل العبثيّ لحيوانات العمل التي امتلكها الفلسطينيّون (ص ١٨–١٩). يؤدي هذا التشبيه بعالم الحيوانات إلى نَزْع الإنسانيّة عن العرب: «دعك من هؤلاء العرب الحقيرين - هم ليسوا بشرًا» (المصدر نفسه، ص٢٣). أو «امرأتان عجوزتان بثياب زرقاء ومناديل سوداء، جلستا بثقل منكمشتان إلى حدِّ الفزع، وحوش تنفث منهما رائحة قبور حُفرت للتوّ ويخرج منها شيء غير إنسانيّ، فطيسة مقرفة، وعيناهما صدفيّة–زرقاء تغور في انكماش وجهيهما العفنين معلّقة غائبة رغم حضورها، ربّما بخوف مُجمِّد، أو بغباء لا نهائيّ (ص٤٤). حتّى ضعف العرب الذين يتم تصويرهم كمن يخافون من اليهود وغير قادرين على حماية بيوتهم (ص٤٣) يتم تحقيره أكثر مقارنة بالمهر الذي يملكونه، والذي يفوقهم قوّة وتمرّدًا (ص٥٧).

عمليًا، يجزم شاليف أنّه لا يتم التطرّق إلى المعضلة الأخلاقيّة التي تواجه راوي القصّة بواسطة شخصيّة إنسانيّة لها هويّة واضحة وتتقبّل هويّتها الصهيونيّة بصورة عميقة وراديكاليّة، وهي معضلة تتعلّق بجوهرها بالتناقض بين التزامه بالمبادئ الأخلاقيّة للصهيونيّة الاشتراكيّة، وبين تصرّفه الفعليّ وتصرّف مؤيّدي هذه المبادئ كجنود في حرب ١٩٤٨. من خلال مطالبته بوجود شخصيّة إنسانيّة واضحة لأسباب جماليّة، يناشد شاليف يزهار وأبناء جيله بناء شخصيّة ملموسة بإمكانها أخذ

ينتقد كنعاني يزهار بسبب انعدام المنظور التاريخيّ في قصصه. ولكن، عمليًا، يؤدّي نقده هذا، كنقد شاليف الذي يقف في الطرف الآخر سياسيًا، إلى توجيه تهمة التنصّل من المسؤوليّة إلى يزهار. المشترك بين شاليف وكنعاني هو موقفهما الصهيونيّ، والذي يدينان من خلاله يزهار لأنّه تنصّل من المسؤوليّة الملقاة على من يعرّف نفسه بأنّه صهيونيّ، وبالفعل، يزهار لم ينكر أو يتمرّد على الصهيونيّة الرسميّة التي قادها بن غوريون بتاتًا.

المسؤوليّة التي تتحتّم عليها لكونها ممثّلة للسيادة الإسرائيليّة التي تقوم بأعمال عنف، والتي يعرّفها شاليف بأنّها «كراهيّة إيجابيّة»[9] تّجاه الفلسطينيّين، وهي أعمال عنف يجب القيام بها باسم الصهيونيّة. مقابل نرجسيّة يزهار التي تشابه بين المصير الفلسطينيّ والمصير اليهوديّ، يطالب شاليف بأن يتم النظر إلى الفلسطينيّ على أنّه «الآخر» المطلق. مثل يزهار، يتعامل شاليف مع التوّجه إلى «الآخر» بصورة ثنائيّة، إمّا أن يكون مطابقًا أو مختلفًا بشكلٍ مطلق، ولكنّه، بعكس يزهار المتردّد الذي يتملّص من المسؤوليّة مستخدمًا هذه الطريقة، إذ يختار شاليف إمكانيّة واحدة من بين الإمكانيّتين؛ أيّ، يختار الاختلاف المطلق الذي يجب كرهه بحسب رأيه، وبهذه الطريقة هو يتحمّل مسؤوليّة الأعمال الإجراميّة.

عمليًا، يحتاج شاليف في أقواله إلى حقيقة بالغة الأهميّة من تاريخ حرب ١٩٤٨ ، وهي أنّه مع انتهاء الهدنة الأولى و«معارك الأيّام العشرة» (٩–١٩ تمّوز، ١٩٤٨)، انتقل الجيش الإسرائيليّ من حرب دفاعيّة إلى حرب احتلال. ولذلك، وبحسب رأي شاليف: «لأنّنا حاربنا ليس كي نكسب شيئًا، ولكن لأنّنا هوجمنا - لا يفهم يزهار لماذا علينا أن نستمر بالمحاربة في وضع لا يهاجمنا به أحد».[10] يرى شاليف أنّ جذور الشر تعود إلى تبرير حرب ١٩٤٨ كحرب دفاع تنكر، بحسب رأيه، ما يعتبره هو أساس الصهيونيّة، وهو السيطرة على أرض إسرائيل، حتى لو كان ذلك على حساب التسبّب بإصابة بالغة الخطورة بالعرب وطردهم، يشمل ذلك المدنيّين الذين لم يحاربوا. يعتقد شاليف أنّ هذا الموقف إجباريّ بسبب الوعي العميق بشأن ضرورة عنف السيادة الإسرائيليّة، والتي عليها أيضًا أن تطرد الفلسطينيّين من المناطق المزمع أن تكون ضمن دولة إسرائيل كي تفرض سيادتها. بهذه الطريقة، يكشف شاليف عمليّة التنصّل من المسؤوليّة التي قام بها يزهار، ومع أنّه اختار التماثل مع المعاناة الفلسطينيّة، فإنّه قد قام بذلك من موقع لا يتحمّل المسؤوليّة كونه سيّدا مسؤولا عن العنف الموجّه ضدّ الفلسطينيّين.

عمليًا، هذا هو تفسير ردّ الناقد الصهيونيّ الماركسيّ دافيد كنعاني، والذي اعتبر إنسانيّة يزهار فوضويّة غامضة وليست اشتراكيّة، تتغاضى عن الحالات التي لا مفرّ فيها من الطرد.

إذا كان التهجير شيئًا إجباريًا، هل على الإنسان أن يكون اليوم، وكذلك غدًا، قاسيًا مع نفسه ومع الآخرين؛ في حال كانت وستكون الحرب شيئًا حتميًا معه ومن دونه؟ إذًا القساوة هي شيء غير مقبول ودنس، اليوم و في الغد أيضًا. لا يمكن إيجاد مخرج من هذا التناقض مباشرةً في جميع الأحوال. المهم هو المنظور. هناك حالات تحتّم «احرق، اقتل وهجِّر» وتنفيذ كلّ المصائب. ماذا يعني ذلك؟ ممكن تنفيذ ذلك فقط إذا اعتبرنا هذه المرحلة مرحلة وسطيّة، أو «المعركة الأخيرة في حرب عالميّة» لإلغاء الحروبات والترحيل. يكمن المخرج من هذا التناقض من خلال الحرب من أجل الحياة ونظامها ومن أجل إبادة الخطايا، من أجل عالم لا يبكي به الرضّع، ولا يتأوّه به العجزة ولا يوجد به أسى وداع الأرض الموروثة. كي يتحقّق ذلك، يجب أن يكون المرء اشتراكيًا، وأنّ يعبّر من خلال حزنه عن ولعه لمحو الأسى، وليس أن يحزن فقط على هذا العالم الفظّ، وإنّما أن يسعى من أجل تغييره.[11]

ينتقد كنعاني يزهار بسبب انعدام المنظور التاريخيّ في قصصه. ولكن، عمليًا، يؤدّي نقده هذا، كنقد شاليف الذي يقف في الطرف الآخر سياسيًا، إلى توجيه تهمة التنصّل من المسؤوليّة إلى يزهار. المشترك بين شاليف وكنعاني هو موقفهما الصهيونيّ، والذي يدينان من خلاله يزهار لأنّه تنصّل من المسؤوليّة الملقاة على من يعرّف نفسه بأنّه صهيونيّ، وبالفعل، يزهار لم ينكر أو يتمرّد على الصهيونيّة الرسميّة التي قادها بن غوريون بتاتًا[12]

الأمر الذي يسمح ليزهار أن يقوم باللوم باسم أخلاق عامّة، والتنصّل من المسؤوليّة تجاه مظالم النكبة، هو التذبذب ما بين قدرة الصدمة على الخلاص، وبين استمرار وجودها في حاضر القصّة. يبدأ هذا التذبذب في القصّة في نقطة البداية، وهي فحص الفعل في القصّة، فعل الشهادة كأداة حكيمة وظيفتها استيعاب الفعل الصادم إلى أبعد الحدود، وهو فعل التهجير. ولكن، تظهر وظيفة هذه الأداة بشكلٍ واضح كأداة قامعة وخلاص سريع دون معالجة مناسبة لفعل التهجير الصادم.

(وحتّى أيّد الحكم العسكريّ عندما كان عضو كنيست)، كما أنّه اشترك في العمل الصهيونيّ الذي هو إقامة الدولة اليهوديّة، والذي يعتقد الناقدان، حتّى لو لم يسمّيا ذلك بشكلٍ واضح، أنّه يتطلّب بالضرورة القيام بتطهير عرقيّ.

ينقص هذا المنظور عند يزهار وأبطاله، حيث يعتبر أنّ المقياس هو هذه اللحظة وما يحدث الآن. هم يعرفون فقط النقطة الوحيدة واللحظة الوحيدة، اللتان تنتصبان بحدّ ذاتهما. هم يعرفون فقط نوعا واحدا من الأخلاق، أخلاق النيّة؛ بينما تبقى أخلاق النتائج التي يعود أساسها إلى معرفة القوانين الاجتماعيّة شيئًا لا يعرفونه: [...] وبحسبها يعفون أنفسهم من المسؤوليّة العمليّة، فتكون النتيجة عدم مسؤوليّتهم عمّا حصل. قد تؤدّي رغباتهم إلى أن يتحوّلوا إلى طفيليّين: لن يوسخوا أيديهم بالعمل القذر، ولكنّهم سيعتبرون نتيجة العمل فائدة يتمتّعون بها. هم يجنّدون عظمة الكون «ويخرج الرب من بعدها وينزل إلى المرج ليتجوّل وليرى حسب صراخها الاتي» زخرفة لا يمكن الوصول إليها.[١٣]

من المهم أنّ كنعاني يناقش التخبّطات النفسيّة التي تواجه يزهار، حيث يتشبّث يزهار بلحظة توقّف الظالم أمام الصدمة التي مرّ بها، من خلال ما سمّاه كنعاني «تجنيد عظمة الكون»، وهو على ما يبدو المنشود السلبيّ الذي يتيح له في نهاية المطاف أن يتنصّل من المسؤوليّة. يتحمّل كلّ من شاليف وكنعاني في كتاباتهما مسؤوليّة النكبة الفلسطينيّة. هما يعتبرانها إمّا شيئًا مرغوبًا (شاليف) أو شيئًا ضروريًّا يمكن تفسيره من خلال الاضطرارات القاسية التي يفرضها التاريخ (كنعاني)، ولكنّ، هما لا ينكران النكبة بتاتًا، بل يعتبرانها عملاً غير أخلاقيّ بالمجمل، ولكنّ مبرّر، وبذلك يمتنعان عن المبرّرات الصهيونيّة بأن الأفعال والأعمال التي كانت خلال النكبة هي أفعال نقيّة وعادلة. هما لا يتشبّثان بالادّعاء بأنّ الحديث يجري عن حالات شاذّة فقط (كما فعل ألترمان في قصيدته «على هذا» حول مجزرة اللد)، وإنّما يعترفان بصدق بالوجه البشع للصهيونيّة.

اتّخذ أوري شوهام أيضًا موقفًا صهيونيًّا مشابهًا ضدّ فعل التنصّل من المسؤوليّة في قصص يزهار، والذي تناول بالأساس كتاب قصص يزهار «قصص الساحل» (١٩٦٣)، ولكّنه أشار أيضًا إلى «الأسير» ، و«خربة خزعة».

برأيي، عند مراجعة كتب يزهار، من كتابه الأوّل وحتّى الأخير، لا يبقى لدينا شكّ بأنّ أخلاقيّات «الأسير» و«خربة خزعة» هي مجرّد تعبير خارجيّ لمبدأ عاطفيّ، تنبع رموزه الأساسيّة من مجال آخر وليس من مجال الأخلاقيّات بالضّرورة. علاوة على ذلك، المبدأ العاطفيّ ذاته، والذي سأتطرّق إليه فيما يلي، يمنع عن أبطال قصص يزهار أيّ إشارة أخلاقيّة حقيقيّة وذات أهميّة لموضوع مجتمعهم أو مجتمع أعدائهم.

[...] نصل إلى الاستنتاج الذي لا مفرّ منه، أنّ فكرة العربيّ المسلوب الذي يظهر بلباس أخلاقيّ وتنبّؤيّ وتوراتيّ في قصص ١٩٤٤–١٩٤٩، يأتي من أصل عميق لا يمتّ لـ«الحتميّة الأخلاقيّة المطلقة» بصلة، وإنّما هو فقط أحد ميّزات البريّة وجنّة عدن – العالم المفتوح–مغلق ما قبل الحرب.

[...] يتهرّب بطل يزهار من اتّخاذ القرار– عمليًّا أو بشكلٍ مثاليّ– منذ خلقه وحتّى القصّة الأخيرة.

[...] يحدث صراع حقيقيّ واحد فقط في قصص يزهار– وهو الصراع الأزليّ بين المساحات اللا–نهائيّة وبين التربيعات المغلقة للبيّارات المحاطة بشجر السرو والكازارينا والحواجز التي تمّ تجميع العرب فيها. هذه الحركة تناقض نفسها وتبقي البطل مشلولاً يقف في مكانه.[١٤]

يتّضح مرّة أخرى أن نداء س. يزهار ككاتب صهيونيّ قد

الاقتلاع الجماعي: الماضي لم يمضِ.

أثار سخط النقّاد الصهاينة عليه، الذين اعترضوا على انعدام مسؤوليّته ككاتب، وبسبب اتهاماته القاسية لأعمال الصهاينة في حرب ١٩٤٨ ، حيث يصرّح بهذه الاتّهامات دون أن يلقي الرواة في قصصه المسؤوليّة على أنفسهم، كونهم غارقين حتّى النخاع في العمل الصهيونيّ بنتائجه غير الأخلاقيّة.

ب

الأمر الذي يسمح ليزهار أن يقوم باللوم باسم أخلاق عامّة، والتنصّل من المسؤوليّة تجاه مظالم النكبة، هو التذبذب ما بين قدرة الصدمة على الخلاص، وبين استمرار وجودها في حاضر القصّة. يبدأ هذا التذبذب في القصّة في نقطة البداية، وهي فحص الفعل في القصّة، فعل الشهادة كأداة حكيمة وظيفتها استيعاب الفعل الصادم إلى أبعد الحدود، وهو فعل التهجير. ولكن، تظهر وظيفة هذه الأداة بشكلٍ واضح كأداة قامعة وخلاص سريع دون معالجة مناسبة لفعل التهجير الصادم.

بالفعل، لقد حدث كلّ هذا منذ زمن بعيد، ولكنّه لم يرحل عنّي منذ ذلك الوقت. قررت رغم هذا الأمر مع مرور الوقت أن أقلّل من قيمته وأن أغبّشه بتدفّق الكلمات، وحتّى أنّني نجحت في بعض الأحيان أن أدير ظهري بشكل واعٍ لأعتبر أن ذلك الأمر لم يكن في نهاية الأمر شيئًا فظيعًا جدًّا، وربّتّ على كتفي لصبري، والذي من المعروف أنّه [الصبر- المترجمة] أخ الحكمة الحقيقيّة (خربة خزعة، ص٩).

على الرغم من أنّه يقرّ أن المجهود العقلانيّ لم ينجح، ولذلك المحفّز في القصّة المقدّمة للقارئ هو ليس استمرارًا لهذا المجهود المكرّس للانضمام «إلى هذه المجموعة الكبيرة والعامّة من الكذّابين» (المصدر نفسه)، وإنّما هو يروي القصّة الحقيقيّة. وعلى الرغم من ذلك، يتغلّب العقل في نهاية الأمر وتنتهي القصّة من خلال ترقّب التدخّل الربّانيّ، ويصبح راوي يزهار فاعل ما سمّاه «إدارة ظهر ذكيّة لمرتكب الجريمة القديم» (المصدر نفسه)، وهذا تمامًا ما حاول أن يتجنّبه عندما صرّح حول هدف قصّته. وبالفعل، مثلما تحقّق خلاص صدمة الظالم من خلال المقولة اللاهوتيّة في نهاية القصّة، فإنّ المكان يخدم القصّة كأداة للتعامل مع الصدمة: التمسّك بالمنظر العام يبعد الانتباه عن تخبّط الراوي داخليًّا حول صدمة كونه محتلًّا، ولذلك، فهو يتيح ليزهار الواصف البارع للمنظر الإسرائيليّ الذي يحتلّه بواسطة لسانه القاصّ البارع،[١٠] أنّ ينضمّ إلى الميل العام للأدب الإسرائيليّ بأن يستفيد من المكان من أجل المشروع الصهيونيّ، ومن أجل تبرير استخدام المكان (ص ٧٢-٧٢). ينصّ ذلك الراوي بوضوح عندما يكتب: «إنّه يتجوّل الآن هنا، ويهبط إلى عزب واسعة ليرثها» (ص٧٥).

مرّة أخرى، وفي التجوال نفسه، تعمل في القصّة قوّة عكسيّة أيضًا، تعود من خلالها الصدمة لتقوّض عدالة الاستيلاء على البلاد. وبهذه الطريقة، عندما يتخيّل الراوي في نهاية القصّة مستقبل خربة خزعة بعد أن يتمّ احتلالها وقدوم القادمين

الجدد إليها ليحرثوا الحقول وليزرعوا ويحصدوا ويقوموا بأعمال كبيرة. تعيش خزعة العبريّة! من كان يتوقّع أنها كانت ذات مرّة خربة خزعة، كنّا قد طردنا أهلها منها وورثناهم أيضًا؟ جئنا، أطلقنا النار، أحرقنا، فجّرنا، دفعنا ورحّلنا (ص ٨٦–٨٧)، يعود ويسأل السؤال الثاقب: إذا كان عملنا الإجراميّ لم ينقض حقّنا بالتواجد في المساحات الإسرائيليّة، فإذًا: «ماذا نفعل في هذا المكان بحقّ الجحيم!» (المصدر نفسه)، وفيما بعد: «شعرت بأنني على وشك أن أنزلق. تداركت كي أسيّطر على نفسي. صرخت أحشائي. مستعمرون، صرخت أحشائي. كذب، صرخت أحشائي. خربة خزعة ليست لنا. لم يمنح الشباناداو في السابق أيّ حقّ» (ص٨٧).

وهكذا، فإن جمال الطبيعة الذي يعيد أحيانًا معالجة صدمة الظالم ويستوعبها، يمكنه أيضًا أن يؤدّي إلى تفاقم الصدمة، حيث إنّها تشكل تناقضًا صارخًا لكل ما يحدث على المستوى الإنسانيّ: يظهر وصف الهجوم على القرية والتهجير كتناقض حادّ مع جمال الطبيعة في يوم شتاء طاهر من الحقول والكروم. لذلك، يضطر يزهار أن يعود ليضع إمكانيّات مختلفة خلال القصّة، تمكّن الراوي من التغلّب على الشعور بالذنب إزاء الصدمة: «من أين ظهر وعيي بأنني متّهم؟» (ص٧١). بهذه الطريقة، يتم طرح عدّة تفسيرات لتبرير التهجير، مثلاً، أن السكّان العرب: إذا أصبح اليهود جيرانهم صدفةً، من الأفضل لك أن يبيدوهم، هكذا هم وهذه هي طبيعتهم» (ص١٢). أو، في الصدام مع العربيّ الذي يطلب بأن يدعوه وشأنه، يجزم آرييه، وهو أحد المحاربين: «تخيّلوا يهوديًا آخر مكاني! في أيّ مكان! كانوا سيذبحونه وكأنّه لا شيء» (ص٤١).

«ماذا سنفعل بهم؟» أنقتلهم؟ سننقلهم إلى طرفهم. ليجلسوا هناك وينتظروا. هذا جميل جدًا من طرفنا. ما كانوا سيتعاملون معهم بهذا الشكل في أيّ مكان في العالم. عدا عن ذلك، هم الذين بدأوا»، سكت قليلاً وأضاف بعد تفكير: «ما الذي سيحصل لهم في الطرف الآخر؟ ليسألوا قيادتهم اللطيفة. ماذا سيأكلون ويشربون؟ كان الأجدر بهم التفكير بذلك قبل أن يبدأوا!» (ص ٨٢–٨٣).

ولكن يتم رفض هذه الإمكانيّات المطروحة بطريقة ساخرة ومعروضة كحجج واهية بمجرّد طرحها، وتشوّش عمليّة إغلاق حلقة صدمة الظالم.

ج

يتذبذب الراوي بشكل عام ما بين استعراض الصدمة وبين محاولته للتغلّب عليها واستيعابها، لينتهي الأمر بالإغلاق المنشود لحلقة الصدمة. تعود الصدمة للراوي من خلال التشبيه بعالم الحيوانات عند إطلاق النار على العرب الهاربين ووصف الجنود بأنّهم أصيبوا بـ«هوس الصيّادين» (ص٣٠) ممّا يحوّل الضحيّة إلى حيوان ملاحَق وغير إنسانيّ، ولذلك ليس من المفروض أن تسبّب إصابته أيّ صدمة: «وارتجفت في نفس اللحظة لسبب ما، وفي حين أنّ يدي كانت مائلة بحالة من النشوة تّجاه الهاربين الذين اكتشفتهم، شعرت بشيء يصرخ داخلي، كالعصفور الجريح، وما زلت مذهولاً من هذيْن الصوتيْن» (ص ٣٠–٣١). الشيء الذي كان من المفروض أن يكون تغطية «ناجحة» لعمليّة تسبّب الصدمة، وهي تغطيّة تساعد على العودة لتشكيل هويّة كاملة ومستقرّة، وبذلك معالجة الصدمة– يصبح مرّة واحدة دليلاً يعيد بناء الصدمة بدلاً من التخلّص منها، ليتم إسقاط الصدمة على الموقف تّجاه العرب وأيضًا تجاه الحيوان، ولكن في هذه الحالة يشكّل الحيوان أداة تستخرج الصدمة بشكل أكبر، ولا يخبّئها وراء عمليّة «شرعيّة» من ناحية أخلاقيّة. يدخل الصراع في هذه اللحظة إلى داخل الراوي عند تذبذبه ما بين رغبته بأن يكون كالآخرين، وبذلك إنكار أحاسيسه، وبين الإحباط الذي يسبّبه موقفه هذا. الحل لحالة التذبذب هذه هو الإسكات الذاتيّ الذي يُغلق دائرة صدمة الظالم: «يُفتح كلّ شقّ من جديد ويبدأ بالصراخ. سيطرت على نفسي وسكتُّ بقوّة» (ص٣٤).

تأتي ذروة لحظة الصدمة في القصّة، والتي تحاول أيضًا أن تكون علاجًا كاملاً لها، بعد مجموعة تفجيرات لبيوت القرية. من جهة، هذا وصف للانفصال والعجز وإضعاف صادم لهويّة الراوي. ظاهريًا، هذه أيضًا اللحظة الحاسمة التي تُؤخذ فيها المسؤوليّة من خلال إنشاء الـ«نحن» بشكل واضح، ولكنّ الطريقة التي يتم عرض الـ«نحن» تبرز سلبيّتها بالذات: «وكأنّنا هوجمنا فجأة، شرّ مفاجئ يحصل لنا، أغلقت علينا جدران غريبة وأحاطتنا بشرٍّ غاضب ومدوٍّ، بدونا منفصلين فجأة، عاجزين لا نعرف من أين ستأتي الضربة– لو كان شيئًا آخر– ولكنّه نحن هنا بصورتنا (ص٤٧؛ التشديد في الأصل). إنّها السلبيّة نفسها التي كتب عنها دان ميرون عندما وصف وعي الراوي في قصص يزهار «الأسير» و«خربة خزعة»، كوعي يستوعب «بالأساس وظيفة الذات المتلقّية، بينما يتواجد موضوع الوصف خارج حدود الوعي، في عالم الأحداث الخارجيّة».[١٦]

هذه ذروة القصّة التي يتواجه بها القطبان– التفكيك الصادم للهويّة الفرديّة التي تعيش الصدمة بشكلٍ فعّال، أمام معالجة الصدمة من خلال بناء من جديد لهويّة مستقرّة. تنتهي هذه المواجهة بخلق مساواة مؤقّتة بين الصدمة التي تفكّك الهويّة، وبين الهويّة التي تتغلبّ على الصدمة وتستوعبها، وبهذا الشكل

تأتي ذروة لحظة الصدمة في القصّة، والتي تحاول أيضًا أن تكون علاجًا كاملاً لها، بعد مجموعة تفجيرات لبيوت القرية. من جهة، هذا وصف للانفصال والعجز وإضعاف صادم لهويّة الراوي. ظاهريًا، هذه أيضًا اللحظة الحاسمة التي تُؤخذ فيها المسؤوليّة من خلال إنشاء الـ «نحن» بشكل واضح، ولكنّ الطريقة التي يتم عرض الـ «نحن» تبرز سلبيّتها بالذات.

تتيح للراوي تحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة على التهجير الإجراميّ بعد بنائه لهويّة متماسكة. للحظة قصيرة، ومن خلال بناء هويّة جديدة لا تعتمد على ثنائيّة الـ«نحن» اليهوديّة أمام الـ«هم» الفلسطينيّة، تتاح إمكانيّة تحمّل المسؤوليّة.

المسؤوليّة هي القدرة على الرد– response-ability– على حالة الآخر، على معاناته وحساسيّته وعلى كون المسؤول ذا واجب تّجاهه،[١٧] أيّ أنّه لا يمكن أن يبرّئ يزهار نفسه من المسؤوليّة كونه مسؤولاً، وكونه يرد من مكانته المعيّنة جدًا كيهوديّ قوميّ– ممّا يحتّم الرد والإجابة. ولكنّ المسؤوليّة، بحسب أغامبين، هي خارج الأخلاق وداخل القانون، وعلى حدّ قوله: «من الجدير بالذكر هنا أنه لتحمّل المسؤوليّة الأخلاقيّة قيمة معيّنة، فقط في حال كان هناك استعداد لتحمّل عواقبها القانونيّة».[١٨] أيّ– مقابل قانون عودة [اليهود– المترجمة]، يجب تحمّل مسؤوليّة النكبة، وهي مسؤوليّة ترتبط قيمتها بدعم حق العودة [للفلسطينيّين– المترجمة].

رغم أنّ الاعتراف بالجرائم وتبريرها هو موقف مسؤول أيضًا. ولكن، بحسب أغامبين، يمكننا الادّعاء أنه لا يمكن أن تقف هذه المسؤوليّة عند الاعتراف بالجريمة الأخلاقيّة، وإنّما عليها أن تحسم قضيّة حقّ العودة، والذي اعترض عليه النقّاد الصهاينة الذين اعترفوا بالجريمة. هذا هو الموقف الإسرائيليّ حتّى يومنا هذا، ما يشير إلى الحقيقة بأنّ النكبة هي ليست مسألة طرد الفلسطينيّين وهروبهم أثناء الحرب، وإنّما، وبالأساس، منعهم من العودة إلى مكانهم مع انتهاء المعارك، ما يجعل النكبة حالة مستمرّة تتطلّب من الإسرائيليّين أن يتّخذوا موقف تحمّل المسؤوليّة حتى اليوم.

ولكن، تصبح سلبيّة الـ«نحن» لحظة نادرة وعابرة. كان يمكن ليزهار الاعتراف بالصدمة الفلسطينيّة فيها، من خلال صدمته اليهوديّة كمسبّب للظلم، لتصبح لحظة تخلّص من المسؤوليّة. تمتصّ هذه اللحظة التذبذب المستمرّ بين القطبيْن. يزهار، الذي يحاول أن يعالج صدمته كظالم بواسطة إتاحة المجال لصدمة الفلسطينيّين المهجّرين وليس بواسطة التمسّك بصدمته اليهوديّة فقط، يقوم بعمل نرجسيّ، يقوم من خلاله بإلغاء صدمة الفلسطينيّ من خلال قصّه للقصّة التي تتحوّل إلى حلبة يحقّق فيها التمثيل المتساوي ما بين المُضحّي والضحيّة فعل التخلّص من المسؤوليّة.

يتم التعبير عن هذه النرجسيّة بحلّ الصراع الداخلي عند الراوي، من خلال التوازي الذي يخلقه بين مصير الفلسطينيّ ومصير اليهوديّ في الشتات وحتّى في المحرقة (على سبيل المثال، تبرير الطرد هو أنّ هذا ما كان مكتوبًا في أوامر العمليّة (ص٦٨)– أو الكتابة عن نقل اللاجئين في عربات قطار الشباناداو الألماني ومدافعه الرشاشة،[١٩] حيث يظهر بوضوح التعبير «عربات قطار الشتات» [ص٨٥]. ظاهريًا، هذا اعتراف بالصدمة الفلسطينيّة الموصوفة على أن حجمها كحجم سجل الشهداء اليهود.

رأيت فجأةً شيئًا كالبرق. كان صوت كلّ شيء مختلفًا مرّة واحدة. أو الأصح: منفى. هذا منفى. هكذا هو المنفى. المنفى هو بهذا الشكل.

[...]

لم أكن في المنفى من قبل– قلت لنفسي– لم أعرف في السابق كيف هو المنفى... ولكنّهم قالوا لي، وحكوا لي، وعلّموني، وردّدوا في أذني، في كلّ زاوية، في الكتاب وفي الصحيفة، وفي كلّ مكان: منفى. عزفوا على كلّ أوتاري. وكان هذا الشيء معي، على ما يبدو، مع حليب أمّي. ماذا فعلنا هنا اليوم عمليًا؟ (ص ٨٥–٨٧).

هكذا، عمليًا، يستخدم الراوي نسج التشبيه كآلية للتنصّل من المسؤوليّة، تضع الصدمة الفلسطينيّة فوق الصدمة اليهوديّة وتمحو بهذا خصوصيّة المعاناة الفلسطينيّة وتتنصّل، في الوقت نفسه، من المسؤولية عن التسبب بها. الادعاء الذي ظهر في البحث، في هذا الصدد، هو أنّ المنفى هو المنفى الذاتيّ للذي يقوم بالطرد من خلال عنفه، لا يخطئ الحقيقة بأنّ الظالم الإسرائيليّ لم يُطرد من أرضه، فحسب، بل على العكس، يبرز التنّصل من المسؤولية عن طريق لا-تسييسها.

هكذا، عمليًا، يستخدم الراوي نسج التشبيه كآلية للتنصّل من المسؤوليّة، تضع الصدمة الفلسطينيّة فوق الصدمة اليهوديّة وتمحو بهذا خصوصيّة المعاناة الفلسطينيّة وتتنصّل، في الوقت نفسه، من المسؤولية عن التسبب بها. الادعاء الذي ظهر في البحث، في هذا الصدد، هو أنّ المنفى هو المنفى الذاتيّ للذي يقوم بالطرد من خلال عنفه،[٢٠] لا يخطئ الحقيقة بأنّ الظالم الإسرائيليّ لم يُطرد من أرضه، فحسب، بل على العكس، يبرز التنّصل من المسؤولية عن طريق لا-تسييسها. في عرضه لعنف الظالم تجاه الضحية كمسبب للمنفى الذاتيّ تصدّق وتبرّر التنصّل من المسؤوليّة كمرتكزة، عمليًا، على الشفقة الذاتيّة.

رغم أن الراوي يعرّفنا، نحن الإسرائيليين، كأسياد وكمن يشعرون بأنّهم لاجئين، إلا أنّه يجعل من موقف الذاكرة التاريخيّة اليهوديّة («ألفا عام من المنفى» ص٨٨)، الذي يضع تشبيهًا، يساوي بين الصدمتين، ويلغي التباين المتطرّف بين الظالم والضحية، وبهذا، عمليًا، يحدّد الحساسية للمعاناة الفلسطينيّة ضمن حدود الحساسية اليهوديّة للمتلقي. في مقطع مروّع، يقف الراوي أمام امرأة فلسطينيّة في تخيّله لأحاسيسه تجاه الوضع: «إلا أنّ هذه النهاية التامّة لبيتها وعالمها، وكل شيء معتم وينهار، فجأة اعترفت بشيء، لا يمكن استيعابه، فظيع، لا يُصدَّق، يقف أمامها دون حاجز، حقيقي وقاسٍ، جسد أمام جسد، ولا يمكن استعادته» (ص٦٢). لكن بعدها يقف أمام المحاربين عربيّ عجوز، يحاول أن يقول شيئًا لهم لكنهم يسكتونه، يُنسج في جواب الراوي تشبيه بين المصير الفلسطينيّ والمصير اليهوديّ: شيء «قديم وتوراتيّ، عاد للحظة ووميض في الهواء» (ص٦٣). هذا هو المكان، في ذروة القصة، الذي يمكّن صدمة الآخر أن تتحول، في اعتبار آخر، لمبدأ هويتك. إلا أنّ المقارنة بين الصدمات كبيرة لدرجة المساواة– تكبح مرّة واحدة لكونها فعل امتلاك يعتمد على عرض الأمور كمصير مشترك بين الفلسطينيّين واليهود. هكذا مثلا، يحدّد شلومو، أحد المحاربين، بأنّه: «عندما تذهب إلى مكان يمكن أن تموت فيه أنت أيضًا – هذا شيء آخر، وعندما تذهب إلى مكان يوجد للآخرين احتمال كهذا، وأنت تراهم فقط هكذا– هذا أمر آخر مرة أخرى. هذا رأيي» (ص٨٣)، يهاجمه المحارب يهودا ويقول: «إذا كنت إلى هذه الدرجة هكذا– يمكنك أن تذهب معهم إلى حيث هم ذاهبون» (المصدر نفسه)، ويبقى الشبه بين اليهوديّ والفلسطينيّين، الذي ينصح بشأنه غاضبًا كردٍّ على المسؤولية اليهوديّة، معلقًا حتى نهاية القصة.

هكذا، بدل الشعور بالتضامن مع المعاناة الفلسطينيّة، يعيد يزهار استنساخ تضامنه الجماعيّ مع المعاناة اليهوديّة. لذلك عندما نسمع بالنصّ صوت الفلسطينيّ، يكون إمّا مُسكتًا أو غير مفهوم (ص٧٩). ليس هذا فحسب: الهويّة المتشكّلة عبر الصدمة هي الهويّة الجمعيّة للجنود، والتي يميّز الراوي نفسه عنها طول القصة، والتي يرتبط بها في ذروة تجربة الصدمة. التزام أبطال يزهار للجماعة هو التزام داخلي، حتى عندما يكونون في موقف نقديّ حادّ تجاه الجماعة وتجاه أنفسهم.[٢١]

توصل هذه الداخليّة إلى ذروة خمول الراوي المتنّصل من المسؤوليّة، وبالفعل، بعد ذلك، عندما يفكّر بينه وبين نفسه بأنّه لا يمكنه أن يكون جزءًا من فعل الطرد، يُسمع لنفسه صوتًا مختلفًا يلومه ويسمّي ذاته «رقيق»، لدرجة أنه يجزم «كنت معاديًا لكل كينونتي» (ص٦٧). أي أنّ التضامن اليهوديّ النرجسيّ مع المعاناة الفلسطينيّة هي جارفة لدرجة تلغي الـ«أنا»، بدل أن تجعله المسؤولية، التي كان من المفروض أن يتّحملها عن أعماله، ملزمًا بأن يكون وكيلاً فعّالا وليس مغطًّا بخمول الجهل الذاتيّ، الذي يمكّنه من التّنصل من المسؤولية عن أعماله.

د

تمّ تضمين قصة «خربة خزعة» منذ عام ١٩٦٤ في المنهاج الدراسيّ للأدب في المدارس الثانويّة في إسرائيل. لكن في العام ١٩٧٨ كان هناك نقاش عموميّ حادّ حول بث التلفزيون الإسرائيليّ لفيلم «خربة خزعة» لرام ليفي بحسب سيناريو مأخوذ عن القصة أعدته دنيئيلا كرمي. لا شكّ بأنّ التصوير القريب من الوثائقيّة ساهم كثيرًا في إشعال الجدل السياسيّ حوله.[٢٣] قرّر وزير التربية والتعليم آنذاك، زفولون هامر، إلغاء عرض الفيلم، ما جنّد اليسار الإسرائيليّ لدعم عرضه، وحوّل المسألة بسرعة إلى نقاش حول حرية التعبير واستقلالية سلطة البثّ الإسرائيليّة. في الحقيقة، المعارضة للفيلم جاءت على خلفية ما يبدو للمعارضين له ضررًا دعائيًا لدولة إسرائيل، ما أوضح راهنيّة القصة. لكن هذه الراهنيّة واضحة أيضًا بكون الدور العموميّ للقصة لا يقتصر على ذكر الغبن في فعل الطرد، وبتمثيل صدمة الذي يقوم بالطرد، بل أيضًا بإخفاء الصدمة، بحيث تحوّل النقاش من أخطاء عام ١٩٤٨، إلى نقاش حول أخطاء الاحتلال الإسرائيليّ في المناطق التي احتلت عام ١٩٦٧. متحدثو اليسار الصهيونيّ، نظروا إلى الفيلم كدرس راهن، بحسبه، رغم أنّ الجيش الإسرائيليّ اضطر في حرب ١٩٤٨ إلى رفض اعتبارات أخلاقيّة، إلا أنّه اليوم، بعد قيام الدولة، يمكن العيش بأمن وسلام من دون السيطرة على الآخرين. نسخ الصدمة من احتلال عام ١٩٤٨ إلى احتلال عام ١٩٦٧، فتح بابًا جديدًا لترميمها، إذ إنّ «إعادة المناطق» ستمكّن من تأسيس هوية يهوديّة كاملة ومستقرّة– وفي الوقت نفسه، استمرار إنكار لحظة صدمة ١٩٤٨ وتبنّي الوهم، أنّه بـ«العودة إلى حدود ١٩٦٧» هناك أيضًا «عودة» إلى هوية سابقة، التي هي أيضًا كاملة ومستقرّة في الشعور التاريخيّ والأبديّ للضحيّة.[٢٣]

نشر س. يزهار في جريدة «حدشوت» عشية يوم الاستقلال ٦ أيّار ١٩٩٢ قائمة قصصيّة–سيرة ذاتيّة تحت عنوان «استقلال ٤٨–٩٢»، وفيها يسرد شهادته الشخصية على تهجير سكّان قرية المغار في الجنوب، التي حدثت، كما في القصة، في وقت إعلان الدولة نفسه في ١٤ أيّار ١٩٤٨ ,[٢٤] يشير بيني موريس إلى أنّ تاريخ تهجير المغار يعود إلى ١٨ أيّار ١٩٤٨،[٢٥] لكن يصعب التمييز، بأنّ يزهار يسرد من جديد، بعد خمس سنوات من اندلاع الانتفاضة الأولى، قصة التهجير في «خربة خزعة». ربما هناك فوارق: هنا تسجيل وثائق وسيرة ذاتيّة وهناك اسم قصة خيالية، هنا يوم ربيعيّ لإعلان الدولة وهناك يوم شتويّ صافٍ. لكن القصة الأخلاقيّة، التي تبرز الظلم الفظيع الذي حدث للفلسطينيّين الذين طردوا من بيوتهم في ١٩٤٨، تحوّل هنا، في ١٩٩٢، إلى درس سياسيّ راهن، أهمّ ما فيه: «التهجير لا يحلّ أي شيء. ها نحن هنا وهم هناك. من قام بالتهجير ومن هُجِّر. وليس عندنا سؤال آخر. منذ قيام الدولة. ماذا نجيب؟».[٢٦] يهاجم يزهار سؤال التهجير في عام ١٩٩٢، ٥٤ سنة بعد النكبة، من زاوية أخرى. جسّد احتلال ١٩٦٧ أنّ التهجير الإجراميّ في عام ١٩٤٨، الذي سعى لحلّ الأزمة الديمغرافيّة لدولة إسرائيل، قد فشل. أدّى المشروع الاستيطانيّ المكثف بأن تكون «ها هم هنا ونحن هنا. من قام بالتهجير ومن هُجِّر»؛ أي كلّنا سوية نعيش على الأرض نفسها. لا يقترح يزهار حلاً عينيًا لما يعتبره سؤالا أساسيًا منذ قيام الدولة. لكن الحقيقة بأنّه في قصة «خربة خزعة» تنصّل من المسؤولية كصاحب سيادة تؤدي به في عام ١٩٩٢ إلى طلبها مجدّدًا. الحقيقة بأنّه يقوم بالتهجّير كحلّ، سعى لتحقيق رؤية الدولة اليهوديّة، تُفتح أمامه كسيّد مسؤولية إيجاد نظام سياسيّ جديد، يمكن فيه للفلسطينيّين واليهود أن يعيشوا معًا في إطار سيادة مشتركة.

(ترجمته عن العبرية: منى أبوبكر)

الهوامش

١. س. يزهار، قصّة خربة خزعة، مرحافيا ١٩٤٩.

٢. أ. شابيرا، «خربة خزعة: ذاكرة ونسيان»، ألباييم ٢١ (٢٠٠٠)، ٢ ١٦-١٧.

٣. د. لا كابرا، كتابة التاريخ، كتابة الصدمة. تل أبيب، ٢٠٠٦، ص.١٧٦-١٧٧.

٤. شابيرا، «خربة خزعة... ، ص. ٤٥.

٥. د. لا كابرا، كتابة التاريخ ... ، ص. ١٢٠.

٦. أ. شابيرا، «خربة خزعة...، ص. ١٨-٢١.

٧. م. شاليف، «ارتباك وسادية، خربة خزعة"، ح. نجيد (محرّر)، س. يزهار، مجموعة مقالات نقديّة عن أعماله، تل أبيب ١٩٧٢، ص. ٤٧-٥١ (نُشر لأوّل مرّة في سولام أ،و [١٩٥٠]، ص ٢٩-٣٠).

٨. م. شاليف، «ارتباك وسادية ...، ص. ٤٨، التشديد في الأصل.

٩. م. شاليف، «ارتباك وسادية ...، ص. ٥٠.

١٠. م. شاليف، «ارتباك وسادية ...، ص. ٥٠

١١. ي. كنعاني، «في القافلة والزاد"، ح. نجيد (محرّر)، س. يزهار، مجموعة مقالات نقديّة عن أعماله، تل أبيب ١٩٧٢، ، ص. ٧٤-٧٥ (تمّ النشر لأوّل مرة في «أورلوغين» ٥ [١٩٥٢])، ص. ٤٥-٦٥). التشديد في الأصل.

١٢. ي. ليؤور، نحن نكتب الوطن: مقالات عن الأدب الإسرائيليّ، تل أبيب ١٩٩٥، ص. ٥٢-٥٣، ٦٢-٦٣.

١٣. ي. كنعاني، «في القافلة... ، ص. ٧٥. التشديد في الأصل.

١٤. أ. شوهام، أبطال جيلنا في البلاد، تل أبيب ١٩٨٦، ص. ٤٦، ٥٢، ٥٥. التشديد في الأصل.

١٥. ج. شاكيد، الأدب العبري، ١٨٨٠- ١٩٨٠. تل أبيب ١٩٩٣، ص. ٢٠٨-٢١٤.

١٦. د. ميرون، أربعة وجوه في الأدب العبريّ المعاصر: قراءات في أعمال ألترمن، رتوش، يزهار، شمير ، القدس وتل أبيب ١٩٧٥، ص. ٣٥٢.

١٧. ج. أغامبين، ما تبقى من أوشفيتس: الإرشيف والشاهد (هومو ساكر III)، م. كاتسير (مترجمة)، أ.ش. كوهين (محرّر علميّ)، تل أبيب ٢٠٠٧، ص. ٤٠-٤١.

١٨. ج. أغامبين، ما تبقى ...، ص. ٤٧.

١٩. أ. شابيرا، «خربة خزعة... ، ص. ١٥.

20. Y. Sagiv, 'The Place Could Not Bear Me: Expulsion and Exile in Khirbet Khizeh', *Hebrew Studies* 52 (2011), pp. 223–224

٢١. ي. أوبنهايمر، وراء السور: تمثيل العرب في القصة العبرية والإسرائيلية ١٩٠٦- ٢٠٠٥، تل أبيب ٢٠٠٨، ص. ١٨٦.

٢٢. أ أ. شابيرا، «خربة خزعة... ، ص. ٣٦-٤٥.

٢٣. ي. شنهاف، في مصيدة الخط الأخضر، تل أبيب ٢٠١٠.

٢٤. س. يزهار، «استقلال ٤٨–٩٢'، لدى ح. حيفير وم. رون (محرّرون)، ٥٠ **إسرائيلية قصيرة**، تل أبيب ١٩٩٩، ص. ٨٨-٩٢.

٢٥. ب. موريس، ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيّين ١٩٤٧–١٩٤٩، أ. ماغين (مترجم)، تل أبيب ١٩٩١، ص. ٥٩١.

٢٦. س. يزهار، «استقلال ...، ص. ٩١-٩٢؛ ح. حيفير، الرواية والشعب: قراءات نقدية في أمهات القصص العبري ، تل أبيب ٢٠٠٧، ص. ٢١٦-٢١٧.