كتسيعا علون (*)

ما هي الشّرقيّة؟

تدور في إسرائيل، في السّنوات الأخيرة، من على منابر مختلفة، وأحيانًا حتّى تحت عناوين مختلفة، نقاشات نشطة حول السّؤال الذي عنونّا به هذا المقال: ما هي الشّرقيّة؟ هل يُقْصَد بذلك مخزون ثقافيّ، أم جوهرٌ يكمن في الرّوح الشّرقيّة، أم أنّ القصد يعود إلى النّسَبَ البيولوجيّ، أمّ أنّه لنهج حياة إسرائيليّ، منوط بالزّمان والمكان[1]؟، وعَمَّ نتَكلّم حينما نتطرّق إلى الشّرقيّين؟ كثير من المنشغلين في هذا الموضوع يتطرّقون إلى إشكاليّة المصطلح شرقيّة، أمام عُري المصطلحات (يهود الدّول الإسلاميّة، سفاراديم، يهود– عرب، يهود الشّرق الأوسط، يهود بحر– متوسطين، أبناء الجاليات الشّرقيّة، شرقيون – ليفانت، مهاجرو الدّول العربيّة، سود، إسرائيل الأُخرى، سكّان حارات وبلدات التّطوير... وهذا غيض من فيض الألقاب) الذي يدلّ على التّجمّل (اللغة النّظيفة) الذي يميّز وصمة.

في هذا السّياق بالضّبط، في موقع الخلافِ هذا، الذي تمّ تحديده، تتواجد الأقوال الصّائبة التي قالتها الباحثة والشّاعرة حبيبة بيدايه:

إن الشّرقيّة هي هويّة من القمع، هويّة خُلِقَت بغية إدخال مجموعة عرقيّة معيّنة داخل «مشكاة». مع ذلك، لا أستطيع القول إنّني أفضّل مصطلح «يهوديّ– عربيّ». صحيحٌ أنّني أستخدم هذا المصطلح، لكن ليس بشكل جارف. بالأساس يضايقني الشّعور بأنّنا نخلق كلمات خاصّة من أجل الشّرقيّين. وكأنّ الأمر نوعٌ

(*) شغلت منصب رئيسة قسم الجندر في الكليّة الأكاديميّة بيت– بيرل. حرّرت مجلّة «الاتّجاه شرقًا» (هكيفون مزراح)، ورصدت طوال سنوات حركة الشّعرَ والأدب الشّرقيّين بأبحاث عديدة. هذا المقال مترجم من كتاب: «إمكانيّة ثالثة للشعر: أبحاث في الشّعريّة الشّرقيّة»، إصدار: منشورات «هكيبوتس همئوحاد»، تل أبيب ٢٠١١.

في كتابهم «الشّرقيّون في إسرائيل» يكتب كلّ من شنهاف، حيفر وموتسبي- هالر: «الهويّة هي في ذات الآن ظاهرة متخيّلة وأيضًا ظاهرة حقيقيّة [...] بسبب كونها متخيّلة من نبع تجارب ثقافيّة معيّنة، فإنّها تأخذ حضورًا وتصير حقيقيّة»، وتباعًا: «الشّرقيّة ليست بظاهرة تُعَرَّفُ كنقيض للأشكنازيّة، بل ظاهرة تحتوي من بين ما تحتويه، على الأشكنازيّة، من منطلق علاقات الاحتواء والإقصاء، التّقليد والتّذويت [...]».

من الهُجَانَة الموضوعة بين قوسين، وكأنّها تأتي لتغطّي أمرًا ما لم يكن قائمًا في السّابق، [...] أيضًا مصطلح «سفارادي» غير وافٍ. من جهة يبدو وكأنّه المصطلح الأكثر ملاءمة، لكن على أرض الواقع، فهو مصطلح طَبَقيّ. في المصطلح «يهودي- سفارادي» هناك توجّه ضمنيّ للأوروبيّين، لذلك فإنّ هذا المصطلح يخدم من يشعرون بأنّهم سخيفون في حال كونهم مجرّد يهود قدموا من إيران، على سبيل المثال. بما أنّ كافّة المصطلحات إشكاليّة، أقوم باستخدامها في أحيان كثيرة فقط لحاجة محدّدة، أو داخل قوسين، أو أنّني كمن أصابَهَا مسٌّ، أختارُ مرّة هذا، وحينًا ذلك، أسقط ما بين التّعريفات، لكن ليس في المضمون.[٢]

تتضمن تصريحات بِيدَايَه داخلها قصّة تطوّر وصم المجموعة العرقيّة، التي تفهم على أنّها وصم سلبيّ،[٣] كان الكثير واثقين من اختفائه مع مرور السّنوات، لكن، كما يبدو في أحيان عديدة، فقد تَبَنَّتِ المجموعة الموصومة وصماتها[٤]، وحوّلتها إلى نوع من القوّة، الهويّة والعظمة.

يُودِي بنا التّعريف الشّخصيّ كشرقيّة أو كشرقيّ إلى سبيل معروف من الأسئلة والتّساؤلات المنوطة بالتفّكير في الهويّة. نجد اليومَ بين أيدينا، مختارات نظريّة واسعة تناقش الصّراعات التي يطرحها التّعريف الشّخصيّ، سواء كامرأة في مجتمع ذكوريّ، أو كذي توجّه جنسانيّ مغاير عن السّائد مغاير- الجنسانيّة المقبول، وسواء كذي بشرة أغمق في مجتمع يكنّ أهميّة حاسمة للبشرة الفاتحة.

هل الحقيقة القائلة إنّ مجموعة ما تقبل على اختيار التّمايز عن الأغلبيّة هي نتيجة التّيّارات العميقة الاجتماعيّة التي تبثّ لأعضائها مغايرتهم، أو لربّما كان الائتلاف نتيجة مبادئ أُخرى؟. هل ترمز المغايرة، منذ أن تمّت، إلى فرق أساس، وجوديّ (أُنطولوجيّ – Ontological) مغروس في الجوهر؟ أم أنّ التّمايز هو ردّ فعل على وضع اجتماعيّ- ثقافيّ معطى، لا يمكن قراءته إلا في سياق نسبيّ؟[٥]

في كتابهم «الشّرقيّون في إسرائيل» يكتب كلّ من شنهاف، حيفر وموتسبي- هالر: «الهويّة هي في ذات الآن ظاهرة متخيّلة وأيضًا ظاهرة حقيقيّة [...] بسبب كونها متخيّلة من نبع تجارب ثقافيّة معيّنة، فإنّها تأخذ حضورًا وتصير حقيقيّة»، وتباعًا: «الشّرقيّة ليست بظاهرة تُعَرَّفُ كنقيض للأشكنازيّة، بل ظاهرة تحتوي من بين ما تحتويه، على الأشكنازيّة، من منطلق علاقات الاحتواء والإقصاء، التّقليد والتّذويت [...]».[٦]

في الحين الذي ينضاف فيه إلى هذه الأسئلة الشّائكة، موقع رمزيّ، يقنّنه عمل فنيّ، تتحوّل القضيّة إلى سؤال ثلاثيّ- الرؤوس: هل تتموضع الشّرقيّة داخل موادّ العمل الفنيّ وبمجمله، هل تتموضع في الفنّان، أم أنّها تتموضع بالذّات في القارئ، أي في نوع القراءة التي نودّ أن نُعْمِلَها على العمل الفنّيّ؟.

لا شكّ في أنّ المحاولة الكامنة في مَوْقَعَة شيء ما، يتمّ تعريفه على أنّه موجود وغير موجود في ذات الآن، هي محاولة غير هيّنة، لكن في هذه النّقطة بالذّات، يصبو كتابنا هذا إلى التّموضع.

أطرحُ مقترحًا منهجيًّا مرنًا، يتحرّك بين النّظرة المتركّزة- الكاتب، وبين النّظرة المتركّزة- النّصّ، وبين النّظرة المتركّزة في القارئ. هذه رؤية متمعّنة في الشّرقيّة على أنّها أثر (la trace)، وفق المصطلح الذي نَحَتَه الفيلسوف الفرنسيّ اليهوديّ عمانوئيل لفيناس. الأَثَرَ هو مصطلح أساس في فكر لفيناس، مصطلح متناقض من مصطلح دالّ. هكذا يعرّف عمانوئيل لفيناس الأثر: «لا يزال هناك، في الأثر، أمر ما استثنائيّ مقارنةً بكلّ الدّالات الأُخرى: حيث أنّه يدلّ دون أيّ نيّة لترك دالّ»[٧] وهذا هو دالّ، ليس بالضّرورة أن يقف من ورائه أيّ مدلول. تتواجد آثار للشرقيّة، لكن الأمر يتمّ من دون أن ننسب لها، بالضّرورة، مكانة وجوديّة (أنطولوجيّة) مُلْزِمَة.

يمكننا أن نقوم بقراءة شرقيّة، بالأحرى قراءات شرقيّة مختلفة واحدة عن الأُخرى، لنصوص مختلفة، مواضيع تمثيلها شرقيّ، سواء كتبها شرقيّون أو غير شرقيّين.

«وكأنّ العالميّة هي انعطافة بعيدة في الشّارع، ستتمكّنون من الوصول إليها فقط إذا ما واصلتم السّفر في اتّجاه أوروبا وأميركا، إذا استطعتم أن تخلقوا مسافةً كبيرةً بينكم وبين بيتكم. وَدَدْتُ لو تختفي كلمة العالميّة نهائيًا بشأن كلّ ما يتعلّق بالأدب الإفريقيّ، حتّى نصل إلى عصر يتوقّفون فيه عن استخدام الكلمة كمترادفة لضيق الأفق الفظّ، لكن المربح كثيرًا، للكينونة الأوروبيّة، حتّى يكون بمقدور أفقها أن يحتوي حقًّا العالَمَ أجمع».

قراءة شرقيّة تمكّننا أيضًا، على سبيل المثال، من أن نضع في مركز مختارات شعريّة ثيمات مطويّة داخل قصائد معدودة فقط، ومنح هذه القصائد وزنًا رمزيًّا كبيراً.

وجهات النّظر المتركزة في الكاتب، مقابل ذلك، تمكّن أحيانًا، تحت مظلّة الهويّة، اجتماعًا عامًّا حاضنًا لكلّ شيء. على سبيل المثال، نجد أنّ أحد التّعريفات الواسعة اليوم للفنّ اليهوديّ هو الفنّ الذي وضعه يهود أيًّا كانوا، من دون علاقة بمضمون العمل الفنيّ، مقابل مقاربة مكثّفة ومقلّصة أكثر، تنادي بوجوب تشخيص الفنّان كيهوديّ وأيضًا التّطرّق بشكل جليّ، إلى مضامينَ، تفهم على أنّها يهوديّة.

كلّ من العُنْوانين، الشّعر الشّرقيّ أو الشّعريّة الشّرقيّة، يطرحان قضيّة التّحويل إلى غيتو، أي ضمّ وإدخال مبدعات ومبدعين مختلفين وأعمال إبداعيّة متنوّعة، مؤطّرة تحت عنوان موَحِّدٍ معيّن. هذا التّوقيع من شأنه أن يُفْهَمَ كمن يرتكب خطأً بحقّ تعقيد العمل الإبداعيّ وبحقّ الفرد المبدع.

لكن، هل يمكن لهذه التّأطيرات في الأفكار، ولغيرها، أن تشكّل قراءة ممكنةً من بين قراءات كثيرة ومختلفة، تقوم بالضّرورة باختزال التّعقيد الكامن في العمل الإبداعيّ للفنّان؟ بدايةً، علينا أن نسأَلَ أنفسنا أيّ التّصنيفات تُعْتَبرُ مُخْتَزِلَة، بأعين من هي تبدو كذلك، ولماذا. هل القراءة كمبدع إسرائيليّ أو مبدع يهوديّ تبدو بأعيننا قراءة مُخْتَزِلَة؟ هل بالضّرورة يقلّل التّطرّق إلى الفنّ على أنّه فنّ نسويّ من قيمته؟

يبدو أنّ الخوف والنّفور من الاختزال (reduction) المُهَدِّد يتواجدان بالضّبط في ذات المواقع التي تعاني من التّصنيف السّلبيّ والدّنيء. في أكثر من مرّة، وبالذّات من منطلق قراءة تُعْتَبَرُ قراءة تفصيليّة، ينكشف أمامنا مدماك من المعاني والرّموز، والتي كانت لتغيب عن أعيننا في قراءات أُخرى: فكّرُوا على سبيل المثال بقراءات كويريّة. تطرّق لهذا السّياق بالضّبط، أي للتمويه السّياسيّ المطروح في أساس مصطلح العالميّ[8] الأديب والنّاقد الأفريقيّ الهامّ تشينواه أتشيبا (ACHEBE) في كتاب مقالاته «نقد كولونياليّ»:

«بطبيعة الحال، نتاج أديب غربيّ يكون منسوبًا وبشكل فوريّ إلى الكينونة العالميّة. الآخرون هم الذي يتوجّب عليهم بذل المجهود كي يتوصّلوا إليه. «هل رأيت عمل ذلك الفنّان – إنّه عمل عالميّ، وَصَلَ إلى القمّة!» وكأنّ العالميّة هي انعطافة بعيدة في الشّارع، ستتمكّنون من الوصول إليها فقط إذا ما واصلتم السّفر في اتّجاه أوروبا وأميركا، إذا استطعتم أن تخلقوا مسافةً كبيرةً بينكم وبين بيتكم. وَدَدْتُ لو تختفي كلمة العالميّة نهائيًّا بشأن كلّ ما يتعلّق بالأدب الإفريقيّ، حتّى نصل إلى عصر يتوقّفون فيه عن استخدام الكلمة كمترادفة لضيق الأفق الفظّ، لكن المربح كثيراً، للكينونة الأوروبيّة، حتّى يكون بمقدور أفقها أن يحتوي حقًّا العالَمَ أجمع».

أقوال أتشيبا تفتح بوّابةً للمجال الوَسَطِيّ، المتواجد في ذات النّطاق الضّبابيّ الذي يساهم في أحيان مختلفة في كون المعايير الجماليّة منوطة بالزّمان والمكان، ويربطنا بالمجال المدعو قضيّة التلقّي، أي: تلقّي الكاتب في أوساط جمهوره، مدى الحظوة والتّقدير التي يحظى بها العمل الأدبيّ/ الفنيّ، وبالمقابل – مدى الشّعبيّة التي يحظى بها العمل في أوساط الجماهير المختلفة. أسئلة من قبيل، من هم صنّاع الأدب/ الفنّ الرّسميّ، ووفق أيّة معايير يتمّ تحديده، نجدها تقف في واجهة البحث النّظريّ. في سياقنا، تثور أسئلة، على سبيل المثال، ما هو الثّمن الذي اضطرّ إلى دفعه كتّاب شرقيّون في حال ابتغوا قبولهم في الأدب الرّسميّ، وما هي الظّروف الاجتماعيّة التي مكّنت بروز كتابة شرقيّة، هل صنعها أشكناز أم شرقيّون؟

في كتابهما «كافكا – تجاه أدب أقليّة»، يطرح كلّ من جيل ديلوز (DELEUZE) وفيليكس غوتاري (GUATTARI) طيفًا من المميّزات السّائدة في الأدب الأقلويّ، ويكتبون أنّ: «المميّزات الثّلاثة للأدب الأقلويّ هي فصل اللغة عن الحيّز، ارتباط الفردانيّ مع الفوريّ– السّياسيّ، والمنظومة الجمعيّة للتعبير».[9] فرانز كافكا يشكّل نموذجًا بالنّسبة لهما، ذلك الأديب الذي كَتَبَ بالألمانيّة، اللغة المُهَيْمِنَة، على الرّغم من انتمائه لأقليّة.

الأدب الأقلويّ ينادي بتنظيم مُجَدَّد لمنظومة علاقات القُوَى، وزعزعة من الدّاخل للثقافة السّائدة. الأدب والشّعر الشّرقيّ يرتبطان بشكل مركّب بالمصطلح أدب أقلويّ، وأكثر من كونهما يستوفيان بالضّبط مختلف المعايير، يبدو أنهما قريبان من هذا القطب المصطلحيّ. على الرّغم من أنّه لا يتمّ التّمييز بين اللغة الأقليّة وبين السّائدة، أو أقليّة تكتب باللغة المُهَيْمِنَة، كما في نموذج نتاج كافكا، لأنّ غالبيّة الشّعر الشّرقيّ تكْتَب بالعبريّة.

الأدب الأقلويّ ينادي بتنظيم مُجَدَّد لمنظومة علاقات القُوَى، وزعزعة من الدّاخل للثقافة السّائدة. الأدب والشّعر الشّرقيّ يرتبطان بشكل مركّب بالمصطلح أدب أقلويّ، وأكثر من كونهما يستوفيان بالضّبط مختلف المعايير، يبدو أنهما قريبان من هذا القطب المصطلحيّ. على الرّغم من أنّه لا يتمّ التّمييز بين اللغة الأقليّة وبين السّائدة، أو أقليّة تكتب باللغة المُهَيْمِنَة، كما في نموذج نتاج كافكا، لأنّ غالبيّة الشّعر الشّرقيّ تكْتَب بالعبريّة.[10] لكن فيما يتعلّق بالمضامين وبالشّكل، فإنّ الشّعر الشّرقيّ يقوم بالفعل بنوع بارز من الفصل عن الحيّز للفضاء الأرض- إسرائيليّ، فهو يفصله عن الوهم وفقاعة أوروبا الصّغيرة و«فيللا في غابة»، ويربطه بالحيّز العربيّ- الشّرقيّ المحدّد. على الفور، هذه عمليّة سياسيّة. مثال إيحائيّ للتوق إلى هذا الرّبط، مع الاعتراف بتعقيده وعدم إمكانيّة تحقيقه في واقعنا الرّاهن، هو قصيدة حبيبة بيدايه «رجل ماش»: «رجل ماشٍ/ من دمشق إلى باريس/ [...] فجأة رأيتُ الشَّرْقَ يرتحلُ/ وأنا عمود أوسط يرتعش/ ..... حاليًا، أفضّل العيشَ في كلمة».

يشير كلّ من ديلوز وغوتاري أيضًا إلى السّياسة المترسّبة في الطّبقات السّفلى «لشعر الأقليّة»، وعن القيمة الجمعيّة الكامنة فيه، فيكتبون: «ما يقوله الأديب لذاته، صار يشكّل نشاطًا مشتركًا، وما يتفوّه به أو يقوم بفعله فهو بالضّرورة سياسيّ، وإن كانَ الآخرون غير متّفقين معه».[11] على هذه الخلفيّة يتوجّب علينا أن نقرأ إقصاء الشّعراء الشّرقيّين الذين باشروا بنشر نتاجهم قبل «ثورة النّعناع» لإيرز بيتون، أمثال شلومو زامير، يوآف حايك، أهرون ألموج، شلومو أفيف وموشيه سرطال – من لم ينجحوا، من جهة في الاندماج بشكل سلس مع الثّقافة السّائدة (روني سوميك هو بمثابة مثال بارز للاندماج)، ومن جهة أُخرى، لا ينتسبون أو يتماهون مع الاحتجاج الشّعبيّ.

يقترح هذا الكتاب أنموذجًا تحليليًّا إضافيًّا لقراءة الشّرقيّة، لقراءتها ليس فقط عبر المواضيع السّائدة التي غالبًا ما تتمّ على ضوئها القراءة مثل الهويّة، الاحتجاج، الهجرة، بين الشّرق والغرب وما إلى ذلك – وذلك بدون التّقليل من أهميّة هذه القراءات. أودّ اقتراح الشّرقيّة ليس كغرض وإنّما كموقع،[12] موقع بين البينين، موقع متنقّل لا يبتغي موقعةً أو استيطانًا، بل يبتغي الإشارة إلى هيئة دلاليّة معاصرة، تكمن فيها، بطبيعة ربطها للحاضر، عرضيّة جوهريّة. الإشارات التي أودّ إدخالها إلى مختارات الشّعر الشّرقيّ هي اقتراح لأفق من التّمعّن، أكثر من كونه إقرارًا بحقائق.

وجهة النّظر التي أتبنّاها هي تلك التي تمعن في الشّرقيّة كمن تتواجد بين الشّروخ التي تفرّق المجتمع الإسرائيليّ، كتلك التي تشوّش وتزعج التقسيم الثّنائيّ والخطوط الحدوديّة المعرفيّة التي اعتدنا أن نفكّر عبرها. تتموقع الشّرقيّة في قلب هذه المواقع بالفعل، على خطّ الشّقّ الموجود بين شاطرتين. بذلك، تكشف الشّرقيّة نفسها ليس كما أو كمن لم يُؤْخَذ على مَحْمَلَ الجدّ على الإطلاق، في قلب التّفكير البحثيّ، إنّما عمليّة بقائها كموقع كركرة دائمة، تشكّل تحدّيًا لطرق تفكيرنا حول أنفسنا.

تستخدمُ العمليّة النّظريّة التي أنوي أن أُعْمِلَهَا شرخَ الشّرقيّين- الأشكناز بغية قراءة الشّروخ الأُخرى. هذه القراءة، التي تضع خطوطًا فارقة في المضامين أكثر منها في الكرونولوجيا، تبتغي التّمعّن مجدّدًا في الكمّ الكبير من الشّعر الشّرقيّ، واقتراحَ وجهة نظر بحثيّة جديدة.

فعلي سبيل المثال، تلك الثّنائيّة الشّائعة، متديّنون- علمانيّون، هي نوع من التّفكير الأوروبيّ المنبع، إذ مرّت هذه القارّة بمرحلة تاريخيّة من العَلْمَنَة. هذه المرحلة مرّت أيضًا على الجاليات اليهوديّة الموجودة داخلها، حيث أنّ العَلْمَنَة اليهوديّة، بالأساس في شرق أوروبا، والتي أُطْلِقَ عليها اسم «حركة هسكلاه» (التّثقيف) والتي روفِقَت بالانعتاق/ التّحرّر (أمنتسباتسيا) وبالخروج من الغيتو، حظيت بما لا نهاية من التّمثيلات الأدبيّة لمُجَايِلِي هذه الحقبة. العلمانيّة، التي فُهِمَت على أنّها أيديولوجيا منوطة في أحيان عديدة بالتّضحية الشّخصيّة وبالشّجاعة، إهمال العائلة وتراث الآباء، كانت شعلةً لكلّ من نَظَرَ إلى نفسه على أنّه طلائعيّ.

وجهة النّظر التي أتبنّاها هي تلك التي تمعن في الشّرقيّة كمن تتواجد بين الشّروخ التي تفرّق المجتمع الإسرائيليّ، كتلك التي تشوّش وتزعج التقسيم الثّنائيّ والخطوط الحدوديّة المعرفيّة التي اعتدنا أن نفكّر عبرها. تتموقع الشّرقيّة في قلب هذه المواقع بالفعل، على خطّ الشّقّ الموجود بين شاطرتين. بذلك، تكشف الشّرقيّة نفسها ليس كما أو كمن لم يُؤْخَذ على مَحْمَلَ الجدّ على الإطلاق، في قلب التّفكير البحثيّ، إنّما عمليّة بقائها كموقع كركرة دائمة، تشكّل تحدّيًا لطرق تفكيرنا حول أنفسنا.

هذا البرادايم الفكريّ الثّوريّ لم يمَيِّز ما أُطْلِقَ عليه اسم «اليشوف الصّغير» في أرض إسرائيل، وأيضًا لم يميّز الجاليات الشّرقيّة الكبيرة التي هاجَرَت إلى البلاد لاحقًا. قام هؤلاء بإقامة نهج حياة جماعيّة مختلفة، دَارَ بمرونة حول المركز الرّمزيّ للكنيس.

لكن اللقاء في إسرائيل مع قطبين أيديولوجيّين يمتازان بحظوة كبيرة، الحريديّة والتّديّن الأرثوذكسيّ من جهة أولى، والعلمانيّة من جهة ثانية، استنفَد نهائيًّا مخزون الممارسات التي كانت مقبولة بين أوساط الشّرقيّين، مخزون حظي بلقب «المحافظة». تمزّقت الجاليات الشّرقيّة بين هذين القطبين، واليوم نحن نشهد حريديّة شرقيّة، حيث أنّ حزب شاس هو ممثّلها البارز، وعلمانيّة شرقيّة، فيمكننا على سبيل المثال أن نرى لها تمثيلاً غير حزبيّ في حركات اجتماعيّة مثل «القوس الدّيمقراطيّ الشّرقيّ» و «أحوتي» (أُختي).

ثمة توتّر سائد إضافيّ، تشكلّ الشّرقيّة تحدّيًا له، هو التّوتّر القوميّ، بين العرب واليهود. فمنذ سنوات الستينيات عرّف الأديب شمعون بلاص نفسه كيهوديّ- عربيّ، ليُغْمَرَ بكمّ هائل من الانتقادات. هذا المصطلح، الذي حظي بإعادة حياته البحثيّة في فكر إيلاه شوحط، ولاحقًا في نتاج يهودا شنهاف، يبتغي قراءة مجدّدة للفصل الكامن، ظاهريًّا، بين العربيّة واليهوديّة، والادّعاء أنّه حتّى العام ١٩٤٨ كان اليهود في الدّول العربيّة، عمليًّا، يهودًا- عربًا، كما كانت الهويّات مسيحيّين- عربًا ومسلمين- عربًا تتواجد في الحيّز العامّ دون تشويش. في العام ١٩٤٨ اضطرّ اليهود- العرب إلى أن يختاروا اختياراً حاسمًا لا عودَةَ فيه، بواحدة فقط من هويّاتهم.

اختار الشّعر السّياسيّ الشّرقيّ التّشديد على الأرض الثّقافيّة المشتركة لليهود الشّرقيّين والعرب، أي: حالة الحرب القسريّة على من سكنوا متجاورين طيلة ١٥٠٠ عام. في أحيان كثيرة كانت هذه قصائد تطالب بعقد تحالف رمزيّ من الماضي العربيّ المقصيّ للشرقيّين، كما هو الأمر مع الحاضر المقصيّ في إسرائيل، والتي تقطنها أقليّة عربيّة كبيرة، وهي نفسها متواجدة في الشّرق الأوسط. بهذه الطّريقة يتمّ تفكيك الثّنائيّة القوميّة السّائدة، التي تضع اليهود مقابل العرب.

كانت طريقة إقصاء الشّرقيّين نحو المكانة المتدّنية وخلق طبقة العمّال في إسرائيل، مركَزَ أبحاث لباحثين عديدين، مثل شلومو سبيرسكي، إسحق سبورتا ويوسي يونا.

تتقصّى هذه الأبحاث جزءًا من طرق تقليص واختزال النّخبة الشّرقيّة وخلق النّمطيّات التي تربط الثّقافة العالية مع الأشكنازيّة، والثّقافة المتدنّية مع الشّرقيّة.

هذه السّياسة أوروبيّة- المركز البارزة، والتي تمّ اتّخاذها طيلة عقود كثيرة من تواجد الدّولة، أدّت إلى شحّ بالموارد الكبيرة في الأوساط والبيئات الفنيّة التي أُعْتُبِرَت شرقيّة، حتّى الشّعر، كجانر راقٍ، أُعْتُبِرَ أبيض وأشكنازيًّا. هكذا وجد الشّعر الشّرقيّ نفسه حبيسًا، بين جانر أعلى (راقٍ) رسميّ أبيض وبين جمهور شعبويّ، بين وعي النّخبة وبين «مبدعين دون جماهير». في كثير من القصائد نجد حضوراً بارزًا لهذه الجدليّة. [...] لم يحظ الشّعراء الشّرقيّون تقريبًا بقراءة نظريّة أو بمقالات تحليليّة، وقليلون من قرّاء الشّعر عرفوا أسماء هؤلاء الشّعراء.

هكذا، تشكّل الشّرقيّة ما يشبه موقعًا ملتهبًا، منطقةً لا تندمج مع فضاءات الإشارات الثّنائيّة داخل إسرائيل. عن هذا الأمر يكتب دومينيك لا- كابرا (LA CAPRA) أنّ «التّناقضات [...] تخلق نوعًا من عمليّة مشكوك بها من التّطهير أو وصم الضّحايا، إذ أنّها

ثمة توتّر سائد إضافيّ، تشكّل الشّرقيّة تحدّيًا له، هو التّوتّر القوميّ، بين العرب واليهود. فمنذ سنوات الستينيات عرّف الأديب شمعون بلاص نفسه كيهوديّ- عربيّ، ليُغْمَرَ بكمّ هائل من الانتقادات. هذا المصطلح، الذي حظي بإعادة حياته البحثيّة في فكر إيلاه شوحط، ولاحقًا في نتاج يهودا شنهاف، يبتغي قراءة مجدّدة للفصل الكامن، ظاهريًا، بين العربيّة واليهوديّة، والادّعاء أنّه حتّى العام ١٩٤٨ كان اليهود في الدّول العربيّة، عمليًا، يهودًا- عربًا، كما كانت الهويّات مسيحيّين- عربًا ومسلمين- عربًا تتواجد في الحيّز العامّ دون تشويش. في العام ١٩٤٨ اضطرّ اليهود- العرب إلى أن يختاروا اختيارًا حاسمًا لا عودةَ فيه، بواحدة فقط من هويّاتهم.

تُقْصِي مجالاً بينيًا كثيف التّخوّفات من عدم الحتميّة».[١٣] ويبدو أنّ الشّرقيّة تبتغي إذن أن تخترق هذه التّناقضات، وأن تقترح حيّزًا آخر من التّفكير.

[مترجم عن العبرية. ترجمة الطيب غنايم]

هوامش

١ هكذا، كتَبَ، على سبيل المثال، باروخ كيمرلينغ: «الشّرقيّون هم فئة اجتماعيّة تمّت هيكلتها من النّواحي الثّقافيّة، السّياسيّة والاقتصاديّة في دولة إسرائيل. [....] لكن المنظومة الثّنائيّة شرق- غرب لم تكن غريبةً عن اليهوديّة قبل ذلك. بالتّزامن مع ابتداء تَحَرُّر (أمانسباتسيا – Eman cipation) اليهود في أوروبا الغربيّة، طولبوا بالتّغيّر وبالتّنازل عن ثقافاتهم (على سبيل المثال، اليديش) والتي «صُنِّفَت» على أنّها «شرقيّة» و «متخلّفة» [....] حينما التقى اليهود «المتمغربون» إخوانهم من مناطق بولندا، روسيا ورومانيا [.....] قاموا بوصمهم بتصنيفات نمطيّة- شرقيّة (غير مثقّفين، قذرين، عائلات ميسورة البنين، ثرثارين، يتكلّمون بصراخ، غرائزيّين في الجنس، يعاقرون الخمر بكثرة، وما إلى هناك من أوصاف). حَظِيَت ظاهرة الشَّرْقَنَة بتحوير جديد في فلسطين- أرض- إسرائيل وفي الدّولة الإسرائيليّة، حيث تمّ توجيهها نحو فئتين من المجتمع: المهاجرون اليهود القادمون من الدّول الإسلاميّة والعربيّة [...] صحيح أنّ كافّة المهاجرين طولبوا بالتّغيّر في إطار أيديولوجيا بوتقة الصّهر وخلق الإنسان الإسرائيليّ الجديد، لكن عمق وجوهر التّغيّر الذي طولب به المهاجرون كان أكبر بكثير من ذلك التّغيير الذي طولب به مهاجرو أوروبا». باروخ كيمرلينغ، مهاجرون، مستوطنون، أصلانيّون، ٢٠٠٤، عام عوفيد، تل أبيب، ص.ص ٢٨٢-٢٨٤.

٢ حبيبة بيدايه، «كسر القوالب – حوار مع حبيبة بدايه»، داخل: هكيفون مزراح (الاتّجاه شرقًا) ع ٩ (المحرّر الرّئيسيّ: اسحق جورمزانو جورن، محرّرات: داليا ميركوفيتش وكتسيعا علون)، ٢٠٠٤، بيمات كيدم، تل أبيب، ص. ص ٧-١٣.

٣ هكذا تكتب على سبيل المثال، حانه بيلونكه: «الاسم «جاليات الشّرق» [...] جاء ليعبّر عن العالم المصمم/ المهيكل لطبقة الأكثريّة المهيمنة في إسرائيل، التي قسّمت المهاجرين إلى أوروبيّين، مثلها، وغير أوروبيّين، مغايريها. لكن أنباء «جاليات الشّرق»، قد تمّ النّظر إليهم ليس على أنّهم مغايرون فقط وإنّما منحطّون، خاصّةً من النّاحية الثّقافيّة». حانه بيلونكه، بعيدًا عن السّكّة – الشّرقيّون والمحرقة، ٢٠٠٨، يديعوت أحرونوت، تل أبيب، ص. ١٨.

٤ على سبيل المثال يمكن أن نأخذ أيضًا كلمة «كوير» التي استخدمت أصلاً كلقب سلبيّ.

٥ «يقعُ الخطاب في إسرائيل، بشكل عامّ، في مطبّ تعريف الهويّة الشّرقيّة بين قطبين إشكاليّين. من جهة أُولى، تُطرَح الشّرقيّة على أنّها معضلة، كظاهرة تُنْسب إلى البيولوجيا أو المساحة/ الحيّز (البلد الأصليّ). لا ينكر هذا الموقف وجود هويّة شرقيّة بل ينظر إليها كظاهرة جوهريّة (essential) [....]»ن هكذا يكتب كلّ من شنهاف، حيفر وموتسبي- هالر. انظروا: الشّرقيّون في إسرائيل (محرّرون: حيفر، شنهاف، موتسبي- هالر)، ٢٠٠٢، تل أبيب، مركز فان لير ودار نشر هكيبوتس همئوحاد. ص ١٦. من الجهة الأخرى، فهم يذكرون، أنّ هناك من ينظرون إليها كـ «هويّة مُخْتَرَعَة»، محمولة على أمواج محاجّة ثقافيّة عقيمة.

٦ ن. م.

٧ عمانوئيل لفيناس، إنسانيّة الإنسان والآخر، ٢٠٠٤، مؤسّسة بياليك، القدس، ص. ٨١.

٨ عن سَبْر العالميّة لأدباء يتناولون المحرقة، مقابل الطّائفيّة التّفصيليّة حينما يكون الموضوع هو علاقات الأشكناز بالشّرقيّين، انظروا مقالة إسحق ليئور عن كتاب موشيه بن هروش «مسيخيت مكوت»، ثقافة وأدب، هآرتس، كانون الأول ٢٠٠٥.

٩ جيل ديلوز وفيليكس غوتاري – كافكا – تجاه أدب أقليّ، ٢٠٠٥، ريسلينغ، تل أبيب، ص ٤٩.

١٠ هذه الميزة، أن تكتب أقليّة بلغة الأكثريّة، تبرز في الحالة الشّعريّة التي يبدعها عَرَبُ بالعبريّة.

١١ جيل ديلوز وفيليكس غوتاري – كافكا – تجاه أدب أقليّ، ٢٠٠٥، ريسلينغ، تل أبيب، ص ٤٩.

١٢ انظروا في هذا السّياق، تعريف حنان حيفر: «شرقيّتهم كشرقيّة الآخرين، هي نوع من مكان ثقافيّ واجتماعيّ، وليس فقط ناتج الحقيقة القائلة بأنهم وُلِدُوا في الشّرق»، إل هحوف همكفيه، ٢٠٠٧، مركز فان لير وهكيبوتس همئوحاد، تل أبيب، ص ١٥٧.

١٣ دومينيك لا- كابرا، أن نكتب التّاريخ، أن نكتب الصدمة، ٢٠٠٦، ريسلينغ، تل أبيب، ص. ٤٨.