بروفسور دفنا إيردناست - فولكان*

اللغة والهويّة والمنفى

مكرّسة للشعب المجتث
في قريتي إقرت وبرعم،
في الجليل الشمالي، إسرائيل.

أيّ موضوع عن الكتابة والمنفى، كما أعتقد، يجب أن يسبقه تقديم باعتذار مزدوج. أولا بسبب الخصوصيّة التي لا مفرّ منها لوجهة نظر تغلق على كلّ آلام الملايين من المنفيين الذين لا صوت لهم، ممن وصفهم جوزيف برودسكي في حديث حول "الحالة التي نسميها منفى": عمال الصدفة في تركيا، وسكّان القوارب في فيتنام، والعراة في المكسيك، واللاجئون في أثيوبيا. هذه الملايين من المهاجرين الصامتين الذين لا يحصون، الذين يقول برودسكي إن معاناتهم تجعل "من الصعب جدا الحديث عن محنة كاتب في منفى بشكل صريح" (برودسكي، ١٩٩٥، ص ٢٢-٢٣). وبالتقاط إشارتنا من هذا المدخل الذي يتميز بالصدق، علينا القول في البداية إن الكتابة عن الأدب، والهوية، والمنفى، تستلزم قدرا كبيرا من التواضع في مواجهة الواقع، الذي هو حالة عينيّة من الحرمان والتشرد والتّوْق. علينا ألا نحوّل المنفى إلى مثال.

والقسم الثاني من مقدمتي الاعتذارية يشمل كامل المعادلة العصريّة للحداثة والمنفى. إن مفهوم الكتابة عموما، والكتابة الحداثية على وجه الخصوص، في قضايا المنفى، "المرابَطة الخارجية" بمصطلح شتاينر، كان، كما أرى، قد بولغ في استخدامه، وفي انتهاكه إلى حدّ ما (شتاينر، ١٩٧٢). الصلة بالمنفى موجودة دون شك، كما في حالة كونراد، وجويس، وبيكيت، ونابوكوف، وآخرين. لكن هذه الصلة تتعرّض لخطر التعميم إلى درجة التفاهة. إذا كنا جميعا في المنفى، فلن يكون هناك شيء اسمه الوطن. وإذا كنا جميعا مشرّدين، فلا يوجد أحد في المنفى. لذلك فإن من الواجب مقاومة إغواء التعميم اللطيف، والتعامل مع العينيّ والمحدّد، مع السماح للتمييز بين الأساليب المختلفة للمنفى في علاقته بالأدب: بين كُتّاب تمّ نفيهم، أو كان عليهم أن يفرّوا، وآخرين كان يمكنهم البقاء في الوطن، لكنهم اختاروا نفي أنفسهم؛ وما هو فوق ذلك أهمية: بين كتاب استمروا في الكتابة بلغتهم الأم حتى من بعيد، مثل جويس، وآخرين

* محاضرة في قسم اللغة الانجليزية بجامعة حيفا

– مثل كونراد – اختاروا الكتابة بلغة أخرى، ولثقافة أخرى.

هذه التحفظات ليست عديمة المقاومة، فأنا أعتقد أن صلة الكتابة بالمنفى يمكنها أن توفّر كثيرا من نفاذ البصيرة حول طبيعة اللغة والهوية. وأكثر جوانب المنفى استنارة وإنارة وجدت التعبير عنها في أعمال تسفيتان تودوروف، الذي غادر وطنه بلغاريا، بسبب النظام الاضطهادي حينئذ، واختار أن يعيش في الغرب. ولأنني تعاملت مع حساسية تودوروف تجاه المنفى في مكان آخر (إيدناست – فولكان، ٢٠٠٤)، فسوف أستند إلى مرجع مختصر حول الشعور "بالمنفى المزدوج"، تجربة المجتثين، موضوع المنفى الداخلي (الإنسان المغترب)، الذي يرى تودوروف أنه تجربة أخلاقية نموذجية في السفر بين النسبيّ والمطلق. إن أسلوب الحياة في المنفى، الحياة على خطوط الحدود، يخلق نسبية ثابتة مع وطن الإنسان، وثقافته، ولغته، ونفسه، من خلال الاعتراف بالأُخرويّة. إنه حنين إلى الوطن دون نوستالجيا، دون رغبة في العودة إلى ما كان، للتماهي مع الذات. الحوار مع الآخر، الذي ينتج عنه "تقييم من خلاله" لثقافة الإنسان (تودوروف، ١٩٩١)، هو التجربة الأخلاقية الكلية لقراءة الذات بين قوسين (تودوروف، ١٩٩٦).

لكن ثمنا غاليا يدفع من أجل استيعاب المنفى، وأنا هنا أعالج الجانب المعتم من المنفى. ومن أجل فهم الفقدان الذي يرافق اكتساب "النفي المزدوج"، نبدأ بحكاية إيفا هوفمان، التي هاجرت من بولندا مع عائلتها، وهي فتاة صغيرة، وأصبحت مثقّفة شهيرة في أميركا. وهوفمان بالتأكيد قصة نجاح، لكن مذكّراتها، التي كتبتها في قمّة نجاحِها المهني، جاءت بكاملها حول حجم الفقدان الذي تحمّلته خلال عملية الاندماج في ثقافة جديدة، وهي تصف ذلك بأنه مجهود كبير لترجمة الذات. وفي إعادة بناء تجربة الطفلة المهاجرة كتبت:

أتعلّم كلّ يوم مفردات جديدة، ومصطلحات جديدة... المشكلة هي أن الدالّ تتمّ خدمته من قبل المدلول. الكلمات التي أتعلّمها الآن لا تعني، بطريقة لا يقاطعها التساؤل، ما كانت تعنيه في لغتي الأم. كلمة "نهر" في البولندية لها صوت حيويّ، مدعوم بخلاصة "النّهرويّة"، من أنهاري، من كوني غطست في الأنهار. لكن "نهر" في الإنجليزية بارد – لفظة دون هالة. هي مفردة لا تملك روابط تراكمية عندي، وهي لا تعطي الرعشة المشعّة للدلالة. إنها لا تستدعيها.

العملية، لذلك، تحدث بالعكس أيضا. عندما أرى نهرا الآن، لا يكون له شكل، ولا يتم استيعَابه من قبل الكلمة التي تسكن في النفس – الكلمة التي تجعل كتلة من الماء نهراً، لا مجرّد عنصر محتوٍ. النهر بالنسبة لي يبقى شيئا، شيئا آخر بالتأكيد، وشيئا لا ينثني لقبضةٍ من عقلي. (هوفمان، ١٩٩١، ص ١٠٦).

هذا الفصل الجذريّ بين الكلمة والشيء، يصبح، بالنسبة للطفل المنفيّ، "كيمياء مجفّفة، لا تُفقد العالم وضوحه وحسب، بل ألوانه وخطوطه وفروقه الدقيقة أيضا. أيّ وجوده الحقيقيّ. إنه فقدان للصلة بالحياة". (هوفمان، ١٩٩١، ١٠٨).

وهذا الإحساس بالفقد، ووصف المنفى الألسنيّ من قبل هوفمان، يمرّ به بالتأكيد، ودون وعي، وربّما إلى مدى أقلّ، كلّ من يتعلّم لغة أجنبية. عندما نتعلم لغتنا الأم، لا نشعر بوجود واسطة: تبدو الكلمات مماثلة لمرجعيّاتها، وهي تعبّر عنها بشكل مباشر. عندما نتعلم لغة أجنبية، فإننا نعرف أن الكلماتِ مجرد تمثيل، أو – باستخدام مصطلح سوسير – أن الدوالّ اعتباطية، وارتباطاتها بمدلولاتها ليست أكثر من توافق أَلْسُنيّ لغويّ. هذه التجربة، رغم عموميتها التي تجعلها واضحة، يفترض أن تلقي بعض الشكوك على وجهة النظر اللاكانية الحديثة في اللغة نفسها، باعتبارها شكلا من أشكال التغريب. امتلاك اللغة، في رأي لاكان وتابعيه، يحدّد لحظة نفي الطفل عن الوفرة المتصلة من النظام التخيّلي والصلات المزدوجة مع الأم، ودخوله إلى النظام الرّمزي المسيّر باسم الأب. أنا أرى، على أية حال، أن لاكان، الذي نادرا ما يسمح للحقائق العادية بأن تقف في طريق تنظيره، يتجاهل الحقيقة النفسيّة لممارسة اللغة الأم. ويمكن أن تشكّل توضيحا جيدا لوجهة نظري هذه، نكتة المربيّة الإنكليزية التي تحمل إحدى سكاكين المائدة أمام تلاميذها الصغار ليروْها وتقول: بالألمانية، يسمون هذه آيْن ميسّير، وفي الفرنسية يسمونها إين كوتّو، وفي الإنكليزية، نحن نسميها نايف، لأنّ هذه هي حقيقتها". وربما لم تكن المربية قد قرأت لاكان، ولكن، كغير متعلمة، وكشوفينية ساذجة كما يمكن أن تكون، يوجد أكثر من بذرة حقيقة في زعمها الواثق. أن لغتنا الأم فقط هي التي توفّر هذا الارتباط الواضح ودون واسطة مع الواقع. إن ممارسة اللغة الأمّ مختلفة معرفيّا.

وبالعودة إلى هوفمان، نستطيع أن نرى أن معنى المنفى في حالتها، هو بالتأكيد فقدان الاتصال التشكيليّ باللغة الأم، وهو فقدان كليّ ودائم. وحتى بعد أن يمتلك الإنسان كفاءة في اللغة الأجنبية، فإن الذات المترجَمة تبقى غير مكتملة. إنها ذاتية إنسان لن يستطيع الشعور بأنه في الوطن، داخل جلده الخاص.

وأيا كان أسلوب الحياة في المنفى، فهو بالتأكيد أكثر تعقيدا وامتلاء في حالة الناس الذين يملكون غريزة عميقة للعيش في مجتمع محلي، الذين حوّلوا، بشكل منحرف، أو سخيف أو مبدع، وجودهم الدياسبوري الطويل إلى وطن، بعيدا عن الوطن، من خلال عرَبة اللغة الدياسبورية ذاتها. وفي ظاهرة اليديش، التي انبثقت في أوروبا الوسطى منذ حوالي ألف عام، تناقض ثقافي: فهي لغة انشطار من ناحية، منفتحة في بنيتها على مختلف بيئاتها اللغوية، ومستعدة دائما لاستيعاب عناصر أجنبية، ولتبني خلفيات أوروبية متنوعة. لكنها في الوقت نفسه "رابطة سياج خارج على التشريع الوطني، حافظت على المجتمع المنفصل، وشبكة الديانة لدى اليهود (الأوروبيين) داخل عالمها الخاص.

وأيا كان أسلوب الحياة في المنفى، فهو بالتأكيد أكثر تعقيدا وامتلاء في حالة الناس الذين يملكون غريزة عميقة للعيش في مجتمع محلي، الذين حوّلوا، بشكل منحرف، أو سخيف أو مبدع، وجودهم الدياسبوري الطويل إلى وطن، بعيدا عن الوطن، من خلال عرَبة اللغة الدياسبورية ذاتها. وفي ظاهرة اليديش، التي انبثقت في أوروبا الوسطى منذ حوالي ألف عام، تناقض ثقافي: فهي لغة انشطار من ناحية، منفتحة في بنيتها على مختلف بيئاتها اللغوية، ومستعدة دائما لاستيعاب عناصر أجنبية، ولتبني خلفيات أوروبية متنوعة. لكنها في الوقت نفسه "رابطة سياج خارج على التشريع الوطني، حافظت على المجتمع المنفصل، وشبكة الديانة لدى اليهود (الأوروبيين) داخل عالمها الخاص." (هاشاف، ١٩٩٠، xiii). إنه، إذن، التهجين الداخلي لليديش، الذي جعلها، في الوقت نفسه، جسر التواصل مع المحيط، وهو في الغالب، العالم المسيحيّ المعادي، واللغة المشتركة اليهودية، كسياج للذات المحلية، "تقاطع طرق، سوق صاخبة تلتقي فيها اللغات والثقافات الداخلية والخارجية وتتفاعل. كانت الأرضية المتماسكة لوجود شيزوفريني" (هارشاف، ١٩٩٠، ٢١ – ٢٢).

ومع أخذنا في الاعتبار تشخيص هارشاف للوجود الألسنيّ اليهوديّ بأنه شيزوفريني، بما في ذلك من دلالة من علم الأمراض، فإن التعقيد الماثل لهذه الظاهرة مرتبط بصلة اليديش – لغة "التعليم، والحوار، والعبادة، واللقاءات المحلية، والمشورة القانونية، وإجراءات المحاكم، والتجارة، ورواية الحكايات، والحياة الأسرية، وكلّ أنواع الاتصال الشفوي" (هارشاف، ١٩٩٠، ص ٢١ –٢٢) – والعبرية، "اللسان المقدس"، لغة الكتابة الجادة، والطقوس والاحتفالات، والتعليم والسلطة الروحيّة. وبعيدا عن كونها مجرد أداة يدوية للعبرية، كانت اليديش لغة الحياة، وتسمى عاطفيا مامي لوشن، أي "لغة الماما" (حتى لا تتماهى مع "اللسان الأم")، "مزيج نمطيّ من جذور سلافية وعبرية، تحتضن دفء العائلة اليهودية، كما يرمز إليها من خلال الماما ولغتها، وهي تحتضن رهبة لغة الأب المتعلّمة، اللسان المقدس"، وتواجهها. (هاشف، ١٩٩٠، ص ٣ –٤).

لم تكن العبرية – لغة التراث المقدس – بل اليديش، اللغة قليلة القيمة للحياة اليومية، هي التي تحوّلت إلى وطن متخيّل، الملكية اللفظية البحتة لشعب مقيم في بلاد أخرى: "إشارات الاتصال اليديشي لها جوهر ثابت مأسور في ميثولوجيا الفولكلور اليديشي وموضوع في العالم الخيالي في الشتيتل الذي تم تصويره في الأدب من قبل مؤسسي أدبه الحديث ثم امتص ثانية في وعي المجتمع المحلي." وبدلا من أن يكون الخلفية الحقيقية لكل المتحدثين باليديش، كان الشتيتل فضاءهم "اللفظي الميثولوجي، ومكانا جمعيا لشبكة من العلاقات الاجتماعية والأيديولوجية المستخدمة في الأسلوب اليديشي في الفولكلور والأدب. ومعظم اتجاهات الحياة اليهودية والأدب والوعي دفعت خارج الشتيتل، وهجرته، واحتقرته، أو على الأقل رأته بطريقة ساخرة أو ضوء نوستالجي. لكن الأدب اليديشي الكلاسيكي استخدم رمزية الشتيتل، وسلوكه الميثولوجي ولغته، كعالم صغير للطبيعة اليهودية... هذا الفضاء الجمعيّ المتخيل..." (هارشاف، ١٩٩٠، ص ٩٤).

بشكل مأساويّ، وربما حتميّ، اقتربت هذه الظاهرة الثقافية من الانقراض عندما لم يعد الوجود الدياسبوري هو الوجود الوحيد المفتوح للشعب اليهودي. فمن قلب الثقافة اليديشية خلال الهولوكوست، الثقب الكبير الأسود في التاريخ اليهودي، كان يوجد القليل مما يمكن أن يضاف. لكن هذه ليست القصة كلها. فمع بداية التنوير اليهودي، الهسكالا، الذي ولّد حركة استيعابية ووطنية، واستمر في العمل على إقامة وطن للشعب اليهودي في إسرائيل، فإن اليديش، أداة النجاة ذاتها، أصبحت "موضوع التغريب للكراهية

علينا أن نتذكر أن التحوّلات كثيرا ما تترسّخ في الواقع. إعادة الولادة ليست استثناء. وربما لم يكن هناك قطع للحبل السرّي الذي كان إحدى الحصص في عملية نبذ اليديش، وإنما كان مجرد فعل شلل من أفعال تشويه الذات الجماعية. إن ألفي عام من التشرّد حولت لغة اليديش إلى وطن، لسان ماما، رابطة للحميمية الدياسبورية (باستخدام مصطلح سفيتلانا بويم بطريقة محرّفة قليلا) لشعب ليس لديه موطئ قدم في أي مكان.

اليهودية" من خلال تدوين الأنماط اللاسامية: "كانت هناك كراهية مبالغ فيها لليديش – لسان البطاطا الخاص بالفقراء، التي تجسد كل السمات الضعيفة في عقلية الدياسبورا، المتذللة الطفيلية – يقويها شعور بالذنب من مجتمع خلقه الشباب الذين أهملوا آباءهم وعالم آبائهم في أوروبا الشرقية، ليعيدوا بناء حياتهم الخاصة، صورة اليهود والمجتمع الإنساني بحد ذاته" (هارشاف ١٩٩٠، ص ٨٥). بالنسبة للأمة الإسرائيلية الناشئة، ومع التزامها العاطفي باستعادة القوة والسيطرة والكرامة بعد آلاف من سنوات المنفى، كانت اليديش "كتلة ميتة، ولغة الاضطهاد والخوف"، هناك تصميم لتركها في الخلف (فاينشتاين، ٢٠٠١، ص ٢٣٠).

لكن عملية حميدة من هذا النوع كانت ممكنة بالتأكيد. يكتب فاينشتاين بشكل جميل "حتى في الموت، هذه اللغة الأكثر عملية بين اللغات كانت لها وظيفة تقوم بها: إنها تسمح للعبرية، القديمة، المقدسة قبل لغة اليديش، بأن تولد ثانية. إن اليديش تمنح حياتها لوالدها/طفلها. ما الذي يمكن أن يكون يهوديًا أموميًا، مضحيًا، معنيًا، أكثر من ذلك؟ (فاينشتاين، ٢٠٠١، ص ٥). لكن تلك لم تكن عملية تحويل سهلة، وهي، مثل كلّ الولادات، يجب أن تتم في الألم. وباعتباري من جيل إسرائيلي ثان، وابنة وحفيدة للجيل الذي جرّد من لغة ماما تخصه، أستطيع بوضوح أن أستعيد المسافة نحو الصوت الحقيقي لليديش، السخرية من الملاحظات الدياسبورية في الخطاب والسلوك، والرفض المطلق، والقطع عديم الرحمة للحبل السريّ المهان.

عند هذه النقطة علينا أن نتوقف. وعلينا أن نتذكر أن التحوّلات كثيرا ما تترسّخ في الواقع. إعادة الولادة ليست استثناء. وربما لم يكن هناك قطع للحبل السرّي الذي كان إحدى الحصص في عملية نبذ اليديش، وإنما كان مجرد فعل شلل من أفعال تشويه الذات الجماعية. إن ألفي عام من التشرّد حولت لغة اليديش إلى وطن، لسان ماما، رابطة للحميمية الدياسبورية (باستخدام مصطلح سفيتلانا بويم بطريقة محرّفة قليلا) لشعب ليس لديه موطئ قدم في أي مكان. كانت، كما يسميها هارشاف بدهاء، "مِلْكية غير حقيقية" يستطيع اليهود أن يحملوها معهم خلال تجوالهم (هارشاف، ١٩٩٠، ص ٢١). وللمفارقة، والمأساوية أيضا، كانت العودة إلى الوطن، العودة إلى إسرائيل، استعادة المشروع الجمعي الصهيوني (الذي كان مدفوعا إلى حد كبير بالحاجة إلى إعادة خلق هوية قومية مختلفة بشكل جذري عن تلك التي يحملها نموذج المنفى)، هي التي حولت المتحدثين باليديش إلى منفيين في الداخل.

أطلق الشاعر العبري يشيال بيرموتر (١٩٠٣ – ١٩٩٢) على نفسه اسم آفوت يشورون (ومعناها الحرفيّ "الآباء سوف يرون")، محطِّما سبع سنوات من الصمت (١٩٤٢ – ١٩٤٩) بعد الهولوكوست، التي قتلت فيها والدته ووالده وإخوته وأخته جميعا، ليكتب أكثر الشهادات حزنا أمام هذا التشويه الذاتي:

كيف يستطيع رجل أن يصبح آفوت يشيرون؟ الجواب هو – بسبب التحطيم. لقد حطمت أمي وأبي، وحطمت منزلهم من أجلهم. وحطمت لياليهم الطيبة. وحطمت إجازاتهم، وأيام السبت لديهم. وحطمت احترامهم لذاتهم. حطمت فرصتهم في الكلام. حطمت لغتهم. احتقرت يديشهم، ولغتهم المقدسة أخذتها للاستعمال اليومي. جعلتهم يحتقرون حياتهم. تركت مشاركتهم. وعندما حلت بهم النهاية الأخيرة، تركتهم داخل النهاية الأخيرة. وهكذا صرت هنا. في الأرض. وبدأت أسمع صوتا يخرج من داخلي، وأنا وحيد في الكوخ، على سريري المعدني، صوتا يناديني باسمي الأصليّ، والصوت مني إليّ. صوتي يخرج من الدماغ وينتشر فوق جسدي كله، فيرتعش اللحم، يرتعش فترة أطول، وأبدأ البحث عن طريق للهرب وتغيير الاسم والاسم الأخير. ومع الوقت أنجح في جعل الأسماء عبرية. وتملك قيمة الدفاع. في حضور الصوت، أصحو. كنت خائفا من أن

وصف يشورون اللغة بأنّها "لعبة" في أيدي الأطفال: الكاتب، كما يقول، لا يستطيع الإحساس باللغة "حتى يقوم بتكسيرها". وعندئذ فقط، يستطيع سماع صوتها. وبالعودة مرة بعد أخرى إلى تناظر القديم، البيوت الساقطة والملعونة، فإنه يندب حتميّة التدمير وقسوته. وفي نص عنوانه بيكلاخ، الكلمة اليديشية للأمتعة، يقول: "الأمكنة التي كنا فيها، البيوت التي رأيناها، الناس الذين كانوا قريبين منا، يتبعوننا سرّا. وهكذا حدث أن الشتيتل الذي يخصني تبعني إلى تل أبيب. وتل أبيب تفهم ذلك. تفهم أن ما يحبه الإنسان فيها هي تلك الشوارع والزوايا التي تذكّر بالماضي. وعندما يهدم بيت قديم، أوي، لا يكون ذلك طيبا.

أروح في النوم (١٩٧٧؛ ترجمة لاشمان، ٢٠٠٠، ص ٧٨).

شِعر آفوت يشورون، كما يكتب ليلاش لاشمان، محاولة لاقتحام إعادة التشريع أو سنّ القوانين. إعادة تسميته لنفسه، التي تلمّح، على سبيل الزعم، إلى الأب، هي، في الواقع، صدى لدندنة الأم 'تاتيلاخ' (آباء صغيرون)، كوسيلة تعبير عن التحبّب (لاشمان، ٢٠٠، ص ٧٦). وشعر آفوت يشورون العبريّ المهشم بقسوة، المشظّى، المشوّه والمعبأ بمفردات يديشية، وجمل، ونحو، هو محاولة استرجاعية للشرخ الأوليّ: "فقط عن تكرار تكسير العبرية يستطيع أن يعوّض تجاوزاته (إهمال اليديش، لغة الماما) ومخاطبة الأصوات الأخرى التي تعود إلينا كحديث غريب. وبتوسيع حدود اللغة الجديدة، لتتضمن القديمة، يجهد في أن يعوض الشرخ الأول" (لانشمان، ٢٠٠، ص ٨٣)، لكنه بتحرير اليديش التي 'كانت تبيع الكعك الساخن في شوارع وارسو'، وتتحدث له بصوت شيخنتا دي غالوتا (الحضور المقدّس في المنفى)، فإنه يعلن الحرب على بلاغة "الآباء" الجدد. وهو بإعادة تشريع التجاوز الأوليّ، إنما يقوم في الواقع بعكسٍ لرفضه لغته الأمّ" (لاشمان، ٢٠٠، ص ٨٤).

وصف يشورون اللغة بأنّها "لعبة" في أيدي الأطفال: الكاتب، كما يقول، لا يستطيع الإحساس باللغة "حتى يقوم بتكسيرها". وعندئذ فقط، يستطيع سماع صوتها. وبالعودة مرة بعد أخرى إلى تناظر القديم، البيوت الساقطة والملعونة، فإنه يندب حتميّة التدمير وقسوته. وفي نص عنوانه بيكلاخ، الكلمة اليديشية للأمتعة، يقول: "الأمكنة التي كنا فيها، البيوت التي رأيناها، الناس الذين كانوا قريبين منا، يتبعوننا سرّا. وهكذا حدث أن الشتيتل الذي يخصني تبعني إلى تل أبيب. وتل أبيب تفهم ذلك. تفهم أن ما يحبه الإنسان فيها هي تلك الشوارع والزوايا التي تذكّر بالماضي. وعندما يهدم بيت قديم، أوي، لا يكون ذلك طيبا." إنه فقط بلغته التمييزية، "اللغة غير النظيفة"، كما يسميها – العبريّة الحديثة مرقعة بعبارات يديشية وملويّة بنحوٍ يديشيّ – يستطيع أن يحاول إصلاح الكسر.

لكنّ هناك الكثير مما يمكن قوله حول هذا الكسر. ما نسمعه من أشعار يشورون بعيد جدا عن الدعاء النوستالجي اللبق لعازف الكمان على السطح، أو تزييف حياة الشتيتل، المكان المتخيّل الذي نرغب في أن نكون عفويين في عاطفتنا تجاهه. ليس ذلك بالتأكيد توقا إلى العودة. النوستالجيا – التوق إلى الوطن – هي، في حالة آفوت يشورون، معكوسة وملتفّة داخل نفسها.

عمل يشورون، المشظّى، المكسّر... منفويّ في تشعباته، أو هو تشعبات متعددة للوعي، العبء الثقيل للغة "الهناك" على لغة "الهنا". ووصوفه لتل أبيب، البيضاء، الحديثة، والشعار المنشط للاندفاع إلى "أن تصبح جديدة" كلها ملصقة بغرابة ودون دقة، فوق صور البنايات المهدمة، والأشجار المقتلعة، والحنفيات الصدئة التي ينقط منها الماء. يبدو الأمر وكأن الفقر الدياسبوري غيّر مكانه، وزحف إلى الداخل، ولوّن واجهة الجديد، الممزّق أساسا من داخله، والذي يظهر خطوطه غير المتوازنة وشقوقه. وإذا كانت "النوستالجيا في الأساس تاريخا دون شعور بالذنب"، اقتباسا من كامين كما ورد في بويم (بويم، ٢٠٠٢، xiv)، فإن مشروع آفوت يشورون ليس غير ذلك. إن توقه إلى الوطن لا يخضع للأحزان أو لتلوين مكان مثالي "من قبل"، بأثر رجعي، والإحساس بالذنب هو قوّة الدفع لديه. لكن إذا كانت هناك تقاليد لانعكاسٍ نقديّ يسبر العلاقة بين الذاكرة الذاتية الخاصة للتوق والذاكرة الجمعية له، فإن بإمكانها بالطبع أن توفر سياقا لقراءة هذا العمل المعقد. هذا النوع من النوستالجيا "الانعكاسية"، كما يسميها بويم، "يستكشف طرقا للإقامة في أماكن معيّنة في لحظة، وتخيل مناطق زمنية مختلفة"، وهو "يحب التفاصيل، لا الرموز" (بويم، ٢٠٠٢، xviii). شعر

يشورون الهجين المطعم بشظايا وقطعٍ لسانيّة، يجد نفسه في حطام ثقافة ميتة. وتشريع عودة المكبوت الثقافي، والعودة الشبحيّة للغة الماما المضحّى بها، مع كلّ الألم، والحب، وربما القمع الذي لا يمكن تجنبه، لا يعني بحثا عن عودة، أو عن توفير علاج، أو إصلاح الصدع (الذي لا أرضية له أكثر من الصدع الجيولوجي الرمزي، السوري – الإفريقي) مع لغة الوطن المنفى. أحرى بذلك، وأكثر اعتدالا، وأكثر صعوبة ودواما، تعب الحزن الذي يستلزمه ذلك.

أشعار يشورون التجاوزية تبدأ برسائل أمه من اليديش إلى العبرية، لكن ما يفعله بهذه الرسائل في 'ثلاثون صفحة من آفوت يشورون' (١٩٦٤) هو نوع غريب من الترجمة: إذا كان هدف المترجم هو تسهيل الفروقات، لجعل النص المترجم يبدو وكأنه مكتوب باللغة الهدف، فإن يشورون يفعل عكس ذلك تماما، ناقلا النحو اليديشي والتعبير إلى النصّ العبري، مبرزا أجنبيته. وقد طبقت الاستراتيجية ذاتها في مجموعتيه الشعريتين التاليتين، 'الصدع السوري الأفريقي' (آفوت يشورون، ١٩٧٤)، و 'مصلّى الأصوات' (آفوت يشورون، ١٩٧٧)، حيث تقوم الكلمات اليديشية والعبارات وترتيب المفردات بعرقلة النص العبري وزعزعته. إن شدة الحزن في عمله، كما أرى، تنبثق من الفشل في عمل البديل: ليس 'عينا – في – مقابل – عين' بل 'أنا – في – مقابل – أنا'، في حالته هذه، كبناء هشّ، جاءت عودته إلى الوطن، التي تفتقر إلى الثبات، قائمة على تيار منفويّ تحتيّ. وهي، بكلمات أخرى، المفهوم الدياسبوري اليهوديّ الدقيق لاستحالة الكمال. وحتى إذا كان خطآن اثنان لا يساويان واحدا صحيحا، كما يقول المثل، فربما يستطيع الإنسان، أن يأمل في أن انكسارين يمكن أن يخلقا كمالا. ولكن، وبكلمات ذلك الحكيم الحسيديّ المأساويّ، الحاخام مناحيم مندل من كوتسك، فهو، في الغالب، الكمال المثاليّ لقلب محطم.

مراجع

آفوت يشورون (١٩٦٤). ثلاثون صفحة من آفوت يشورون (بالعبرية شاداريم ١٢: ٧٠ – ٧٧.

(١٩٧٧). مصلّى الأصوات (بالعبرية). تل أبيب: سلمان كريّا.

(١٩٨٠). الصدع السوري الإفريقي. ترجمة وتقديم هارولد شيميل. فيلادلفيا: الجمعية اليهودية الأميركية للنشر.

بويم، سفيتلانا (٢٠٠٢). مستقبل النوستالجيا. نيويورك: بيزك بوكس.

برودسكي، جوزيف (١٩٥٥). الحالة التي نسميها منفى (الطبعة الأولى في ١٩٨٧)، في الحزن والعقل: مقالات (لندن: هامش هاميلتون، ٢٢ – ٣٤).

إيردناست – فولكان، دافنا (٢٠٠٤). أشياء حبلى بالكلمات: ماذا تعلم تودوروف من باختين". المجلة الكندية للأدب المقارن ٣١.

هارشاف، بنجامين (١٩٩٠). معنى اليديش. بيركلي، لوس أنجلس: منشورات جامعة كاليفورنيا.

هوفمان، إيفا (١٩٩١). ضائع في الترجمة: الحياة في لغة أخرى (الطبعة الأولى ١٩٨٩). لندن: مينيرفا.

لاشمان، ليلاش (٢٠٠). "سمّدت الأرض برسائل أمي: آفوت يشورون وسؤال ماذا بعد"، الشعرية الآن، ٢١ (١)، ٦١ – ٩٣.

شتاينر، جورج (١٩٧٢). "خارج نطاق التشريع الوطني" في خارج نطاق التشريع الوطني: أوراق حول الأدب والثورة اللغوية (الطبعة الأولى ١٩٦٩). هارمونزوورث، ميلسيكس: بنغوين، ١٩٧٢، ١٤ – ٢١.

تودوروف، تسفيتان (١٩٥٥). أخلاقيات التاريخ (الطبعة الأولى ١٩٩١). ترجمة أليسون ووترز، مينيابوليس: منشورات جامعة مينيسوتا.

(١٩٩٦) الإنسان المغترب. باريس: منشورات سييل.

فاينشتاين، ميريام (٢٢٠١). اليديش: أمة من كلمات. هانوفر، نه.: ستيرفورث.

المقال مترجم عن الانجليزية