يهودا شنهاف (*)

النكبة والسوداويّة اليهوديّة- العربيّة [1]

وفي القرية المجاورة دخلت دبابة، و«بلدوزر» حرث القرية حرثا.. إلا الجامع فقد ظل فيه الإمام.. شيخ في السبعينات من عمره، يتكلم الفصحى بطلاقة.. مكفوف البصر منحني الظهر.

دخل الجنود عليه وأمروه أن يسلم ويرفع يديه.. فعل ما أمروه به.. فتشوه.. وأمروه أن يخرج فرفض.. تقدم منه الضابط وصرخ في وجهه فاهتزت جدران الجامع.. أطلق رصاصة فتساقط غبار من السقف.. أسبل الشيخ ذراعيه ويصق في وجه ضابط الشرطة فمسحها وأمر جنوده بأن يناولوه «العشاء».. فسحبوه..

وحرث البلدوزر الجامع واختفى الشيخ بعد وجبة «العشاء».. مسحوا «أم الزينات» عن خارطتهم الجديدة.. إلا شجر الزيتون ظل ينتظر عودة الأحباب تحرقه أشعة الشروق وتبلله قطرات الندى، دليل على تجدد الحياة. [2]

تفضّـــل الثقافـــة العبريّـــة محو أو تحجيم صنـــف معيّن من القصص، تمامًـــا كقصّة أمّ الزينات (ومثلهـــا أيضًا: الرملة واللّد والبـــروة وصفوريـــة وميعار ومعلول وعين غـــزال وجبع وإجزم وعين حوض وخبيزة والحدثة وعولم وسيرين ومعذر وبير السبع والمجيدل وعســـقلان والظهر، ونحو أربعمئة بلـــدة أخرى امّحت من الوجود). الآن، وبعد تشـــريع «قانون النكبـــة» الذي يفرض عقوبات على من يُحيي ذكرى طرد الفلســـطينيّين عام ١٩٤٨ ، فإنّ الغالبيّة الساحقة من البيوت في إسرائيل أضحت على دراية بكلمة النكبة ومدلولاتها. فقد نجح المُشرّع الإسرائيليّ حيث أخفق نشطاء ومنظّمات الذاكرة على مـــدى عقود طويلة، عبر جّرة قانون غبيّ، رُغم أنّه مفيد. كان

(*) عالم اجتماع وأستاذ جامعي إسرائيلي.

لكن يبدو أنّ عددًا من السدود قد انهار. فمن الواضح اليوم أنّ المجازر والطرد لم تحصل في الطنطورة فحسب، بل في كلّ أرجاء فلسطين. لا يمكن للمرء أن يتخيّل عمق الدراما التي حدثت هنا، بعد مرور ثلاث سنوات على انتهاء الحرب العالميّة الثانية: طرد سبعمئة وخمسين ألف شخص من بيوتهم، خرجوا مذعورين بزوارق وسفن من موانئ حيفا وعكا ويافا؛ أو نهب الدولة ومواطنيها اليهود للبيوت والأراضي والممتلكات، من دون أيّ خجل.

ماكس ويبر سيُعرّف كمّ الأفواه الذي أفضى إلى الكلام، كنتيجة غير متوقّعة للأفعال البشريّة. وكانت صحيفة هآرتس هي التي تركّزت، عمومًا، في موبقات الاحتلال الحاصل ما وراء الخطّ الأخضر، وكتبت مؤخرًا في كلمتها الافتتاحيّة: «كفى لإعادة كتابة التاريخ. إسرائيل... تستثمر الجهود الهائلة، التربويّة منها خصوصًا، من أجل إبعاد وإقصاء قصص أو شهادات يمكن أن تدعم حدوث النكبة».[٣]

ليس هذا بالأمر العاديّ أو السهل، في ضوء الإنكار العميق وكمّ الأفواه المنظّم والتابو المفروض على التعامل الديمقراطيّ مع مسألة ٤٨ . ورُغم الدَّمقرطة الجزئيّة للتأريخ الإسرائيليّ في العقود الأخيرة، إلّا أنّ غالبيّة هذه التأريخات ما تزال مجنّدة لخدمة الأساطير القديمة المتعلقّة بالأقليّة مقابل الأكثريّة، وطهارة السلاح وفرار العرب.[٤] هذه أساطير ابتدعها السياسيّون ورجال العسكر والمؤرّخون المجنّدون أو المنحازون طواعية، بغية العثور على تبرير لتلك الأسرار القاتمة التي تخبّئها إسرائيل. الإسرائيليّون يخشون النظر بشكل ديمقراطيّ إلى ماضيهم، ويواصلون الادّعاء بأنّنا نعيش في مجتمع حرّ ومنفتح.

قبل زهاء عشر سنوات، عندما كنتُ محرّر مجلة «نظريّة ونقد»، هدّدني أعضاء سابقون في كتيبة ألكسندروني بتقديم دعوى قذف وتشهير ضدّي شخصيًا بقيمة ٢,٥ مليون شيكل، بسبب مقالة نشرناها في المجلة، تعيد تأكيد حقيقة حدوث مجزرة في الطنطورة. كانت دعاوى القذف والتشهير رائجة في البلد وقتها، كجزء من منظومة الإنكار العنيفة التي شاركت فيها الأجهزة التربويّة والعسكريّة والتأريخيّة والأدبيّة والصحافيّة والانتلكتواليّة والقضائيّة. وفي كلّ مرّة أطرح فيها هذه المسألة في الصفوف التي أُدرّس فيها، يثور الطلاب اليهود ضدّ التشكيك في طهارة سلاح الجيش الإسرائيليّ، ويعيدون تكرار الأساطير التي أكل الدهر عليها وشرب. قبل زهاء السنتيْن نشرت منظمة يمينيّة متطرّفة كتيّبًا يمكن التعامل معه على أنّه الفعل الإسرائيليّ الموازي لفعل إنكار المحرقة، الذي يرفع رأسه من مرة لأخرى في أوروبا أو إيران، وعنوانه: «نكبة خَرْطَة» (القصد: نكبة كذبة).

لكن يبدو أنّ عددًا من السدود قد انهار. فمن الواضح اليوم أنّ المجازر والطرد لم تحصل في الطنطورة فحسب، بل في كلّ أرجاء فلسطين. لا يمكن للمرء أن يتخيّل عمق الدراما التي حدثت هنا، بعد مرور ثلاث سنوات على انتهاء الحرب العالميّة الثانية: طرد سبعمئة وخمسين ألف شخص من بيوتهم، خرجوا مذعورين بزوارق وسفن من موانئ حيفا وعكا ويافا؛ أو نهب الدولة ومواطنيها اليهود للبيوت والأراضي والممتلكات، من دون أيّ خجل.

نحن نرى اليوم وبوضوح أنّ التطهير العرقيّ في فلسطين لم يبدأ عام ١٩٤٨ ولم ينتهِ في هذا العام أيضًا. فمنذ سنوات الثلاثين بدأت عمليّة مكثّفة وحادّة لشراء الأراضي والسيطرة عليها، وصلت ذروتها عام ٤٨ ، وكذا الأمر عام ١٩٦٧ ، وما زال متواصلاً لليوم عبر وسائل أخرى: قانون العودة (لليهود) والتعديل على قانون المواطنة (الذي يرسم مسارات التجنّس المختلفة لليهود والعرب)، وحقيقة عدم تأسيس أيّ بلدة عربيّة في إسرائيل بعد ١٩٤٨ بتاتًا، إلى جانب عمليّات الهدم المتواصلة للقرى العربيّة البدويّة في العراقيب، وغياب العربيّة عن اليافطات وحظر استيراد الكتب العربيّة والترانسفير في القدس والمستوطنات والاستيلاء على الأراضي في الضفة الغربيّة وإقامة بلدات أهليّة في الجليل لليهود فقط من أجل وقف توسّع وامتداد الفلسطينيّين فيه، وإعلان رؤساء بلديّاتٍ الحربَ على سكن الفلسطينيّين في البلدات اليهوديّة، وغيرها.

تشكّل النكبة والتطهير المتواصل للحيّز العربيّ أُسّ الدولة

لقد كان التطهير العرقيّ وتأسيس سيادة حكريّة وحصريّة تطبيقًا حيّزيًا لفكرة الدولة وإلغاء المنفى، واللذان وُلدا وتطوّرا في الصهيونيّة الأوروبيّة. اليهود الذين فرّوا من وضعيّة الطوارئ في أوروبا، «اضطرّوا» لتأسيس نموذج من السيادة العنيفة المستندة إلى وضعيّة الطوارئ تلك. وقد استخدمت الأنظمة الشموليّة التي فرّوا منها نموذج وضعيّة الطوارئ، من دون تاريخ انتهاء محدّد. نموذج الدولة اليهوديّة الذي نشأ في عام ١٩٤٨ يستند هو الآخر إلى وضعيّة طوارئ دائمة؛

اليهوديّة وأساسها. ولم يكن بالإمكان تطبيق وممارسة مبدأ السيادة الجغرافيّة– الحيّزيّة اليهوديّة على ثمانين بالمئة من فلسطين التاريخيّة من دون اللجوء إلى التطهير العرقيّ. وقد قُبل قرار تأسيس دولة يهوديّة ذات سيادة جغرافيّة حيّزيّة (خلافًا للنماذج ثنائيّة القوميّة أو متعدّدة القوميّات) أولَ مرّة في مؤتمر بلتيمور في نيويورك عام ١٩٤٢، ثم أعيد تأكيده في أوروبا عام ١٩٤٦. فنموذج سيادة الدولة (Westphalian sovereignty) الذي تأسّس في القرن السابع عشر هو نموذج عنيف تجاه كلّ من يشوّش على التواصل الجغرافيّ والثقافيّ والدينيّ أو العرقيّ. ومن هنا ينبع المطلب العاري عن الصحّة باشتراط المواطنة بالولاء. لقد كان التطهير العرقيّ وتأسيس سيادة حكريّة وحصريّة تطبيقًا حيّزيًا لفكرة الدولة وإلغاء المنفى، واللذان وُلدا وتطوّرا في الصهيونيّة الأوروبيّة. اليهود الذين فرّوا من وضعيّة الطوارئ في أوروبا، «اضطرّوا» لتأسيس نموذج من السيادة العنيفة المستندة إلى وضعيّة الطوارئ تلك. وقد استخدمت الأنظمة الشموليّة التي فرّوا منها نموذج وضعيّة الطوارئ، من دون تاريخ انتهاء محدّد. نموذج الدولة اليهوديّة الذي نشأ في عام ١٩٤٨ يستند هو الآخر إلى وضعيّة طوارئ دائمة؛ فهو يُشرعن الاستثناءات في القوانين، وهي الاستثناءات «الضروريّة» من أجل مواجهة «العدو الداخليّ» (حكم عسكريّ، منع تجوّل، اعتقالات استباقيّة، أسرى إداريّون، أسرى سياسيّون)، وهو ينشط في واقع الأمر خارج القانون. انطلاقًا من وضعيّة الطوارئ هيْمَنَ في إسرائيل حكم عسكريّ طيلة ١٩ عامًا، وانطلاقًا من وضعيّة الطوارئ تسيطر إسرائيل على أراضي الضفة الغربيّة وغزّة. وقد ورثت إسرائيل أنظمة الدفاع لأوقات الطوارئ التي وضعتها الإمبرياليّة البريطانيّة، ولم يُوضع لها تواريخ انتهاء محدّدة. يجري تفعيل كلّ هذه الوسائل بغية تسيير دولة أوروبيّة، لصالح يهود أوروبيّين، خارج أوروبا، عبر إلغاء العروبة. ويتجسّد هذا التعامل اللّاغي بشكل بارز في اللغة. فاللغة العبريّة انبعثت مجدّدًا من منطلق الضّدّيّة مع العربيّة، وليس من منطلق المصالحة معها. وتتمثّل هذه الضدّيّة في المعوّقات التي تبرز عند الانتقال بين اللغتيْن، وهي تبرز مرّة بعد أخرى في أثناء الترجمة من العربيّة إلى العبريّة.

النكبة بمنظور الشيخ مشقّق الوجه

اِستعرتُ المقطع القصير عن الشيخ المُسنّ من أم الزينات من كتاب «ذاكرة، رحلة الصحراء» لسلمان ناطور، الذي ترجمتُه من العبريّة للعربيّة. ليس هذا النصّ النثريّ الأوّل الذي أترجمه عن النكبة الفلسطينيّة للعبريّة؛ فقد سبقته نصوص نثريّة لتوفيق فيّاض وسميرة عزّام وغسّان كنفاني ومحمد علي طه. إلّا أنّ كتاب «ذاكرة، رحلة الصحراء» هزّني من الأعماق. قد يعود السبب إلى نوعيّة الشهادات المتراكمة والمجموعة في وثيقة واحدة. وقد يكون السبب صوت الراوي القَصِيّ، وربما هو الخطّ الفاصل الهشّ بين الأدب والواقع، الذي يغلظ وينحف على التوالي. تمامًا على شاكلة الحدّ القائم بين العبريّة والعربيّة.

الشيخ مشقّق الوجه هو راوٍ شعبيّ. وهو يبسط مزيجًا من الشذرات القصيرة التي تصف النكبة والتطهير العرقيّ للحيّز، من وجهة نظر الضحايا. في مطلع سنوات الثمانين تنقّل ناطور محاوراً عشرات الرجال الفلسطينيّين الذين أضحوا نازحين ولاجئين في داخل دولة إسرائيل. رفض هؤلاء الرجال الكلام في البداية. صحيح أنّ الحكم العسكري كان قد انتهى، إلّا أنّ الخوف كان ما يزال كامنًا في القلوب. ولكن عندما بدؤوا الحديث لم يكن بالإمكان وقف سيل

الشيخ مشقّق الوجه هو راوٍ شعبيّ. وهو يبسط مزيجًا من الشذرات القصيرة التي تصف النكبة والتطهير العرقيّ للحيّز، من وجهة نظر الضحايا. في مطلع سنوات الثمانين تنقّل ناطور محاورًا عشرات الرجال الفلسطينيّين الذين أضحوا نازحين ولاجئين في داخل دولة إسرائيل. رفض هؤلاء الرجال الكلام في البداية. صحيح أنّ الحكم العسكري كان قد انتهى، إلّا أنّ الخوف كان ما يزال كامنًا في القلوب. ولكن عندما بدؤوا الحديث لم يكن بالإمكان وقف سيل الكلمات.

الكلمات. تحدّثوا بألم وبالكثير من الدّعابة. كانت إفاداتهم منقبضة ومرصوصة ومتشتّتة. لم تكن منهجيّة دائمًا، وفي بعض الأحيان كانت على طراز تيّار الوعي. قصة تلو الأخرى، مأساة تلو المأساة. سلسلة محبوكة من الفصول القصيرة والقصيرة جدًا تتطرّق إلى النكبة.

عندما أنهيت العمل استوضحت من الكاتب ما إذا كان معنيًا بأن أملأ الكتاب بهوامش توضيحيّة، وأن أفكّ رموز أسماء الأماكن أمام القراء بالعبريّة، وأنا أورد مراجعَ للأحداث التي ذُكرت في الأدبيّات التأريخيّة، وأن أحاول إعادة بناء الجدول الزمنيّ للأحداث. عارض ناطور ذلك: «هذا أدب وليس تاريخًا». صحيح، هذا سرد أدبيّ وليس تاريخًا، لكنّه أدب مكتوب كتاريخ. وهو تاريخ مكتوب كأدب رُغم أنّه يستند إلى الإفادات. ويطرح هذا النثر انشغالاً بأكثر الأسرار تكتّمًا في الخطاب الإسرائيليّ وأكثرها جلاءً أيضًا، عبر جمعه للأدب مع التاريخ وللتاريخ مع الأدب. إلى هذا الحيّز المعقّد يدخل المترجم. والعلاقة بين النصّ الأصليّ وبين الترجمة هي نتيجة لوضع اللغتيْن في ذلك الوقت، تمامًا كما الفوارق في الهويّات بين الكاتب والمترجم، التي تتموّه وتتّضح على التوالي. وعند تموّهها تضيع هويّة المترجم، وإذا توضّحت بحدّة يتعاظم الشعور بالخيانة. في هذا المكان تعرّفت بالسوداويّة.

سوداويّة

من المعروف أنّ المترجم لا يُنهي مهمّته أبدًا. فهو سيكون على الدوام عرضةً للتفسيرات المتناقضة وللمناطق العَصيّة على الترجمة، وللطرق المسدودة وللتخبّطات التي تُحسم بشكل عشوائيّ في نهاية المطاف. ولذلك فإنّ مهمّة الترجمة لا تصل نقطة النهاية المُرضية. هذا هو مصدر الحزن على فقدان الترجمة المكتملة، وهذا هو ما يشتكيه المترجمون. صحيح أنّ الترجمة تصل إلى توقف صناعيّ، مفتعل، حين تُنشر الترجمة، مثلاً، إلّا أنّ المترجم والمترجمة يعرفان في سرّيْهما أنّ العمل غير مكتمل. وهما يعرفان أنّ الترجمة ليست مطابقة للأصل حقًّا. وفي أثناء ترجمتي لكتاب «ذاكرة، رحلة الصحراء» رافقني شعور مألوف بالخيانة، إذ أنّ العبريّة والعربيّة لا تتوافقان الرأي في كلّ مسألة وأمر. لكنّ هذا الشعور كان مرفوقًا بشعور آخر مزعج. وقد بدأ ذلك بإلحاف استحواذيّ للتدخّل في النصّ. فلغة سلمان ناطور العبريّة ممتازة ووقف مُمانعًا أمام تدخّلاتي. وعن طريق هذا الإلحاف تعرّفت بالسوداويّة.

أنا أسمّيها سوداويّة بسبب غياب تسمية أخرى. أوّلاً، لأنّني لم أعرف ما هي السوداويّة. ثانيًا، لأنّني لم أنجح بالتخلّص منها. لقد كنتُ أعيش بعينيْن دامعتيْن، وحدّثتُ كلّ من التقيته، أراغبًا كان أم لا، بتجربة الترجمة التي تهزّني. ما الذي فقدته جراء النكبة؟ على المستوى الظاهريّ هناك الشعور بالذنب والحزن والتضامن مع الضحايا ومحاولة التطهّر الأخلاقيّة والتخلّص من المسؤوليّة. هذا كلّه واضح وجليّ: الأخلاق والإنسانيّة وحقوق الإنسان وحقوق الأقليّات. ويمكن أن نضيف إليها تبريرًا سياسيًّا أيضًا: استحالة المصالحة من دون العودة إلى سؤال الـ ٤٨.[٥] وثمة أيضًا مسألة الأملاك اليهوديّة العربيّة التي سُخّرت كتبرير لسرقة الأملاك الفلسطينيّة التي انتقلت بمعظمها إلى يهود أوروبيّين. هذه قصّة طويلة ومُقضّة للمضاجع لدرجة الاكتئاب.[٦]

لكنّ أمرًا آخر شغلني. أمر يتجاوز المسؤوليّة التاريخيّة. وأنا أفضّل أن أُتبِعه بمبنى الوعي الخاصّ باليهوديّ–العربيّ. وعندها سألني أمنون راز كركوتسكين سؤالاً مفاجئًا: أنت تستثمر جُلّ

الحيّز الذي أبيد في أم الزينات والبلدات الأربعمئة الأخرى ليس الحيّز الفلسطينيّ فقط، بل هو حيّز اليهود العرب أيضًا. قد يكون هذا منبع حاجتي للتدخّل في القصّة. فما يعنيه التطهير العرقيّ لفلسطين هو في واقع الحال محوٌ للخيار اليهوديّ-العربيّ. ويشكّل محو خيار المنفى أيضًا محوًا للهُويّة اليهوديّة العربيّة، ورفضًا لخيار ثنائيّة القوميّة وثنائيّة اللغة وخيار اليهوديّة-العربيّة. هذا خيار مُنكَر في النقاش الإسرائيليّ. ولهذا، فهو خيار سوداويّ، نشأت محاولة صوغه من العراك مع السوداويّة.

وقتك في ترجمة الأدب عن النكبة الفلسطينيّة، وهذا هامّ. ولكن هل أنت متيقّن من سبب ذلك؟ لماذا لا تنشغل مثلاً بنصوص ليهود بغداديّين كُتبت بالعربيّة في مطلع القرن المنصرم؟ من أين جاء هذا الإلحاف؟ حدّثته عن السوداويّة وعن الإلحاف للتدخّل في النصّ. هذا هو مربط الفرس. أن نعيد رواية القصّة.

هذه قصّة عن النكبة والتطهير العرقيّ في فلسطين من وجهة نظر الضحايا. قصّة مُنكَرَة في الثقافة العبريّة، ترسم معالم أُسّ السيادة اليهوديّة وأساسها. فتأسيس السيادة الإسرائيليّة وفق نموذج سيادة الدولة (أي مع سيادة حيّزيّة حصريّة) والتطهير العرقيّ لفلسطين يكمّلان بعضهما البعض. لا توجد طريقة وليست هناك حاجة لتحديد أيّ الأمريْن كان الأسبق. لقد جرى تطهير الحيّز الإسرائيليّ من العروبة ليخلق تمايزًا كولونياليًّا بين الوطن اليهوديّ والمنفى العربيّ. وإذا كانت النكبة قد منحت وطنًا لليهوديّ الأوروبيّ فإنها نفت الوطن لليهوديّ العربيّ. صحيح أنّها نفت أيضًا المنفى الأوروبيّ، إلّا أنّ هذا المنفى ظلّ في أوروبا فيما ما يزال المنفى العربيّ حاضرًا هنا. الحيّز الذي أبيد في أم الزينات والبلدات الأربعمئة الأخرى ليس الحيّز الفلسطينيّ فقط، بل هو حيّز اليهود العرب أيضًا. قد يكون هذا منبع حاجتي للتدخّل في القصّة. فما يعنيه التطهير العرقيّ لفلسطين هو في واقع الحال محوٌ للخيار اليهوديّ–العربيّ. ويشكّل محو خيار المنفى أيضًا محوًا للهُويّة اليهوديّة العربيّة، ورفضًا لخيار ثنائيّة القوميّة وثنائيّة اللغة وخيار اليهوديّة–العربيّة. هذا خيار مُنكَر في النقاش الإسرائيليّ. ولهذا، فهو خيار سوداويّ، نشأت محاولة صوغه من العراك مع السوداويّة.

منفى/ وطن

على غرار منظومات العلاقات الأخرى (علاقة الدين/ العلمانيّة، مثلاً)، فإنّ علاقة المنفى/ الوطن تقوم هي الأخرى بالتواسط بين علاقات الشرق/ الغرب. فهي تفرض مدلولاً أولَ هنا ومدلولاً ثانيًا هناك. ويرى اليهوديّ الأوروبيّ توتّرًا ثنائيًّا بين المنفى والوطن: المنفى هناك في أوروبا والوطن هنا، بعيدًا عن أوروبا. وتتقرّر العلاقة بين المنفى وبين الوطن في الوجود اليهوديّ–العربيّ وفقًا للعلاقة المتصدّعة بين اليهوديّة والعروبة. وما يُنظر إليه كثنائيّ من جهة اليهوديّ الأوروبيّ، يراه اليهوديّ– العربيّ تعاقبًا من تجزُّؤات حيّزيّة ولغويّة ودينيّة وثقافيّة. هذا هو خيار المنفى في داخل السيادة، كما صاغه راز كركوتسكين، على شاكلة الخيار الذي تأسّس أيضًا

يهود عراقيون يصلون مطار اللد.

في المراكز اليهوديّة الكبرى في صفد أو طبرية، من خلال تمويه التمييز الصهيونيّ بين المنفى والوطن.[٧] والآن سأسمح لنفسي بالاستسلام للإلحاف بالتدخّل في قصّة «الشيخ مشقّق الوجه». سينضمّ اليهوديّ العربيّ إلى القصّة.

صالح شهرياني، جدّي من طرف والدي، كان يهوديًّا عربيًّا. كان تاجر تُمور دَرَج في سنوات الثلاثين على الحضور من بغداد إلى فلسطين مرةً كلّ ثلاثة شهور. كان يسافر عبر سورية نحو شمال فلسطين: حيفا والناصرة ويافا. كان يشعر بأنّه في بيته، ويلتقي يهودَ آخرين، ويتبرّع بالمال للكنيس، وحتى أنه سافر لزيارة الأماكن المقدّسة. وفي حيفا كان يُنزل البضائع من الشاحنة، ويمكث في المدينة أيامًا عدّة إلى حين أن تنهي الشاحنة جولتها في مدن الجليل، وبعدها كان يسافر بها جنوبًا نحو يافا. وهناك كان يُحمّل صناديق برتقال يافا (جافا) ويسوّقها في بغداد. وإلى جانب المنتوجات الزراعيّة، عمل أيضًا في تأجير الكراسي للأعراس. كان جدّي رجلاً ضامرًا ومتواضعًا وتقيًّا وتوّاقًا لأرض إسرائيل. نحن نعرف القليل جدًّا عنه، لأنّ الإمكانيّة اليهوديّة– العربيّة أُقصيت عن الذاكرة الجمعيّة. وهو لم يشارك في أيّ مشروع صهيونيّ.

تنقّل صالح شهرياني في حيّز يهوديّ عربيّ. كان يتحدّث هناك/ هنا بالعربيّة كما تحدّث هناك/ هنا في البيت. وعندما كان يحضر إلى فلسطين كان يلقي برحاله لدى الشيخ مشقّق الوجه في أم الزينات، التي تقع على الطريق بين حيفا ويافا، كي يستريح تحت شجرة الزيتون. وقد التقيا في آذار ١٩٣٤ في مبنى مكاتب الشركة العربيّة للزراعة من أجل تسوية مسائل الشراكة.

«إذا تأخرت فاعلموا أنني في خربة أبو حرب»، وخربة أبي حرب أرض مساحتها عشرة دونمات تقع في الجهة الغربية من الشارع الذي يوصل بين «عين حوض» و «عين غزال»، وهذه الأماكن الثلاثة مرسومة بخطوط متقطعة ونقاط سوداء على خارطة فلسطين.. فلسطين.. يوم كانت بنايات شارع الملوك ملكا لعائلة الطبراوي.. ومركز شرطتها حاليا كان مكتبا لشركة الزراعة العربية المساهمة ليميتد.. ويمتد من أول شارع يافا وحتى مفترق شارع «السلام».. عليكم ورحمة الله وبركاته.[٨]

كان يتحدّث بلغة الشيخ وكان يحبّ أن يصغي للعربيّة الفصحى التي كان يترنّم بها. في المقابل كان الشيخ يحبّ سماع اللهجة العراقيّة الثقيلة التي تخرج من حنجرة جدّي، وخصوصًا حرف القاف الحلقيّ الصادر عن رجل الصحراء. وعند بيت الدرج، عند مخرج بناية المكاتب التابعة للشركة الزراعيّة م.ض.، وبعد أن وقّعا المستندات، توجّه الشيخ المُسنّ إلى صالح شهرياني قائلاً:

«هناك شاب من أم الزينات سافر لدراسة الهندسة في بغداد. هل يمكن تدبير عمل جزئيّ له في ترتيب الكراسي، كي يكسب رزقه أثناء الدراسة؟ ومن الممكن أن يأتي بصحبتك من مرّة لأخرى لزيارة القرية. ستحبّه. إنّه مُكِدٌّ وتقيّ.»

وعد التاجر اليهوديّ البغداديّ بالاهتمام بالطالب الفلسطينيّ الشاب الذي حضر إلى المدينة.

لا شكّ في أنّ صالح شهرياني كان توّاقًا لأرض إسرائيل. كان هذا أحد أسباب حضوره لزيارة فلسطين بشكل ثابت. في عام ١٩٣٦، وقبل الثورة العربيّة، هاجر مع أفراد عائلته إلى فلسطين، لكنّه قرّر العودة إلى بغداد بعد تسعة شهور. قيل إنّه لم يتدبّر أموره. هل بغداد وطن أم منفى؟ هل فلسطين وطن أم منفى؟ من غير المؤكّد ما إذا كان هذان المصطلحان دارجيْن على لسان جدّي. لكنه حين فكّر بالحيّز لم يتخيّل سيادة جغرافيّة تحدّها حدود مُحكَمة. لم يفكّر بالعيش في جيتو مغلق بجدران وحواجز. لقد رأى في مخيّلته حيّزًا مفتوحًا لا يجب عليه أن يحسم فيه بين هنا/ هناك وهناك/ هنا. حيّز لا يُجبرك على نفي العروبة. هذا التمويه بين هنا وهناك هو الشرط لوجود يهوديّ– عربيّ. هذا هو الشرط الذي يُمكّن صالح شهرياني من زيارة فلسطين والهجرة إلى فلسطين والهجرة منها والعودة لزيارتها أو الاستقرار فيها، مرةً تلو الأخرى. تمامًا كما لو أنّه في رحلة متعدّدة الوجهات.

لكنّ العروبة أقصيت عن الوطن بعد أن طُهّر الحيّز منها. ورغم أنّه عاش في إسرائيل في خريف حياته، حين كان لديه عشرات الأحفاد والحفيدات، شعر صالح شهرياني بأنّه غريب في المدينة اليهوديّة، تمامًا كما الشيخ مشقّق الوجه:

بين حيفا الأمس وحيفا اليوم درج من حجر.

الماضي من تحت والحاضر من فوق.

بحرها يتراجع وقممها تفقد خضرتها يومًا بعد يوم.

اصبحت مدينة شاحبة مشحونة بدخان المصانع وزعيق البواخر في الميناء.

اِستيقظ صالح شهرباني مع بزوغ الفجر وترك البيت. وهو لم يتأقلم كذلك مع شوارع المدينة الجديدة. رأى أسماء وكلمات لم يدرك معناها. جلس ليستريح على مقعد خشبيّ وبيديه مِسبحة. بعدها نزل إلى وادي النسناس ووجده مهجوراً. واصل سيره حتى وادي الصليب والتقى هناك دافيد بن هاروش الذي كان يتكلّم العربيّة المغربيّة. بعدها توجّه إلى دار البلديّة. لم يكن أحد من الموظفين يتكلّم العربيّة. صعد إلى الكنيس العراقيّ في حيّ الهَدار، وهناك كان الجميع يتحدّثون العربيّة بلكنة الصحراء.

يستيقظ مع طلوع الشمس.. يترك البيت.. ويمشي في شوارع حيفا – «ي.ل. بيرتس، هنفيئيم، مندلي موخير سفريم، أبراهام أفينو، ساره أمينو». أسماء لا تثبت على لسانه. وشوارع لا تثبت عليها قدماه.[٩]

اِستيقظ صالح شهرباني مع بزوغ الفجر وترك البيت. وهو لم يتأقلم كذلك مع شوارع المدينة الجديدة. رأى أسماء وكلمات لم يدرك معناها. جلس ليستريح على مقعد خشبيّ وبيديه مِسبحة. بعدها نزل إلى وادي النسناس ووجده مهجوراً. واصل سيره حتى وادي الصليب والتقى هناك دافيد بن هاروش الذي كان يتكلّم العربيّة المغربيّة. بعدها توجّه إلى دار البلديّة. لم يكن أحد من الموظفين يتكلّم العربيّة. صعد إلى الكنيس العراقيّ في حيّ الهَدار، وهناك كان الجميع يتحدّثون العربيّة بلكنة الصحراء.

هل تماديتُ في الحنين (النوستالجيا) أكثر من اللازم؟ بالطبع. أولاً، لم يكن جدّي على معرفة بالشيخ. ثانيًا، الخيار اليهوديّ– العربيّ لا يخلو من النزاعات والصراعات. لا أعرف، ولكن هل تركوا المكان بسبب الثورة العربيّة؟ وكانت هناك أيضًا نزاعات بين يهود ومسلمين، على غرار النزاعات بين السنّة والشيعة. إلّا أنّ الحنين ليس فولكلوراً شعبيًّا فحسب، مهما كانت أهميّته. الحنين موقف سياسيّ. الطريقة اليهوديّة الوحيدة للاندماج والتجذّر في المنطقة، من دون أن يكونوا محصورين في جيتو من الإسمنت المسلّح. يجب تحويل هذا الحنين إلى أفق سياسيّ؛ أفق من فتح الحيّز وتحرير أنفسنا من استخدام الوسائل القهريّة والعنف المتواصل. هذا هو المفتاح اللازم لضمان الوجود الشرعيّ لليهود في الشرق الأوسط.[١٠]

قد تكون السيادة المصطلحَ المركزيَّ في نظريّة الدولة المعاصرة الذي لم يمرّ بعد بعمليّة تفكيك نظريّ ونقديّ مُمنهج.[١١] ويجب على مثل هذا التفكيك أن يشير إلى أنّ السيادة ليست إلّا فئة حمّالة أوجه، وغير متناسقة وغير مستقرّة. هذه مزاولة حيّزيّة مخرومة، تحوي مناطق ضبابيّة وتستند إلى العنف.[١٢] فالهُويّة اليهوديّة– العربيّة تستند سلفًا إلى سيادة مخرومة، وغير متواصلة ومتقاطعة لا تُميّز بين المنفى والوطن، أقلّه ليس بالشكل الذي تحضر فيه بالهويّة اليهوديّة– الأوروبيّة. وعلى غرار ما يشير إليه حنان حيفر في النقاش حول الأدب العبريّ، فإنّ هجرة اليهوديّ– العربيّ خالية من الطوباويّة. ومن الجدير في هذا السياق أن نتذكّر مقولة الكاتب اليهوديّ– الإسرائيليّ– العراقيّ شمعون بلص، حين سُئل عن روايته حول الانتقال من بغداد إلى تل أبيب عام ١٩٥٠: «لستُ في صراع مع المنطقة، أنا أتيتُ من منطقة عربيّة وبقيتُ في حوار دائم مع المنطقة العربيّة. زدْ على ذلك أنّني لم أغيّر منطقتي. ما

يهود شرقيون في "معبراه" (مدينة مؤقتة).

بدأ القضاء على الخيار اليهوديّ العربيّ وتقليص الحيّز العربيّ قبل النكبة بسنوات طويلة. وقد تجسّدا في احتلال الحيّز الذي بدأ منذ سنوات العشرين وتواصل متصاعدًا حتى الرّاهن. وقد طوّرت دولة إسرائيل رهابًا تجاه العالم العربيّ وسياسة مجافية للّغة العربيّة. وتمثّل هذا الرهاب بشكل غرائبيّ مؤخّرًا، حين مُنع دخول كتاب عاموس عوز «قصة عن الحبّ والظلام» بترجمته العربيّة إلى إسرائيل، لأنّه طُبع في بيروت.

فعلته أنني انتقلتُ من مكان إلى آخر في داخل هذه المنطقة».[١٣] لقد تنقّل في المنطقة، ومن الجائز أنه انتقل إلى شقة جديدة على ظهر شاحنة، أو على ظهر حمير وجِمال. إنّها الحركة الاعتياديّة من بغداد إلى فلسطين. حركة لا يتّسم بها التمايز بين البيت والمنفى بالمنطق الإيديولوجيّ الخاصّ بنفي المنفى. حيّز كان يحوي تواصلاً لغويًّا وثقافيًّا أبيد مع التطهير العرقيّ لفلسطين. وبهذا المعنى، فإنّ النكبة الفلسطينيّة هي، أيضًا، القضاء على الخيار اليهوديّ– العربيّ. إنّ إلحافي بالتدخّل في النصّ وسوداويّتي وهذا الفقدان، نبعت برأيي من هذا.

الخيار اليهوديّ- العربيّ

بدأ القضاء على الخيار اليهوديّ العربيّ وتقليص الحيّز العربيّ قبل النكبة بسنوات طويلة. وقد تجسّدا في احتلال الحيّز الذي بدأ منذ سنوات العشرين وتواصل متصاعدًا حتى الرّاهن. وقد طوّرت دولة إسرائيل رهابًا تجاه العالم العربيّ وسياسة مجافية للّغة العربيّة. وتمثّل هذا الرهاب بشكل غرائبيّ مؤخّرًا، حين مُنع دخول كتاب عاموس عوز «قصة عن الحبّ والظلام» بترجمته العربيّة إلى إسرائيل، لأنّه طُبع في بيروت.

يتمثّل أحد عوارض القضاء على الخيار اليهوديّ– العربيّ في النسبة الضئيلة لليهود الذين يتقنون اللغة العربيّة. صحيح أنّنا لا نملك أرقامًا دقيقة، لكن هناك تقديرات: ففي الوقت الذي يتقن فيه أكثر من ٩٠٪ من الفلسطينيّين في إسرائيل اللغة العبريّة، فإنّ ٣٪ فقط من اليهود يتقنون العربيّة، هذا إذا استثنينا الجيل الآخذ بالانقراض من اليهود الذين وُلدوا في الدول العربيّة. أهمّ ما تشير إليه هاتان النسبتان هو العلاقة الكولونياليّة القائمة بين اللّغتيْن.

يعرف الناطقون بالعربيّة مدى صعوبة ممارسة الحقّ بالعربيّة في الحيّز اليهوديّ الذي يجنح أكثر وأكثر نحو الجفاء. ولكونها لغة دونيّة، فنحن لا نرى أيّ سعي للتعرّف على العربيّة ودراستها من أجل الاندماج في المنطقة من دون وسائل كولونياليّة. وحتى لدى الجيل الثاني والثالث من اليهود الشرقيّين فإنّ هذه المسألة تثير التضارب والهُويات المتناقضة. تثير سياسة إسرائيل في هذه المسألة العجبَ الكبير، وهي لا تعكس النيّة بالانخراط في الحيّز العربيّ. هذه تصرّفات مَن جاء لفترة قصيرة، وليس مَن جاء للاستقرار هنا. هناك من ينعت ذلك بتسمية «الفيلّا في الغابة». وهناك من قارن ذلك بتصرّفات الصليبيّين، الذين حضروا هم الآخرون من دون رغبة في الاستقرار. وهم أيضًا لم يتقنوا العربيّة، وهم أيضًا طوّروا رهابًا تجاه العروبة. ثم رحلوا.

ولغرض المقارنة، نشير إلى أنّ اللغة العربيّة حلّت محلّ اللغة الآراميّة كلغة لليهود بعد الاحتلال العربيّ في القرن السابع. وقد شهدنا مَن كتبوا باللغة العربيّة أمثال موسى بن ميمون (الرّمبام) وسعيد بن يوسف الفيومي (سعاديا جؤون) وأبو الحسن اللاوي (يهودا هليفي). ولذلك فإنّ مثقفين من أمثال دافيد يلين ويوسف ميوحَد وشالوم يهودا دعوا في مطلع القرن العشرين إلى إحياء العبريّة وفق موروث القرون الوسطى، على نمط العلاقة التكافليّة مع العربيّة. وكان اللقاء بين العبريّة والعربيّة في سنوات الإسلام الأولى مستندًا، من ضمن سائر الأمور، إلى الحوار (الدينيّ أيضًا) اليهوديّ– العربيّ، إلّا أنّ العبريّة تأسّست في سياق فلسطين/ أرض إسرائيل في قلب موروث يهوديّ– مسيحيّ علمانيّ، نحو العودة إلى التوراة. كان هذا يعني محو تاريخ البلد من فترة التوراة وحتى الراهن، ونفي الوجود الفلسطينيّ في الحيّز. وقد تحوّل الإدغام يهوديّ–عربيّ إلى تابو بالعبريّة، وجرى تضويع فرصة التعريب أثناء إحياء اللغة العبريّة المعاصرة.

يمكننا أن نستدلّ بخصوص تضويع الفرصة المذكور من الطريقة

لذلك، فإنّ إحياء اللغة العبريّة استند في حالات كثيرة إلى التضادّ الإيديولوجيّ مع العربيّة ومن خلال موقف يرى في العربيّة لغة دونيّة. وقد نُظر إلى العربيّة كلغة منفى شوّشت العبريّة ولذلك رُفضت اقتراحات تبنّي كلمات بالعربيّة. وبهذا تبنّت الصهيونيّة الأوروبيّة المعتقد المسيحيّ الذي كان يسعى لإحياء النصّ التوراتيّ بمنأًى عن الموروث اليهوديّ العربيّ. هذه أيديولوجيا غذّت اللاساميّة وشكّلت قاعدة لبلورة شخصيّة اليهوديّ الإسرائيليّ الجديد، المتطهّرة من العروبة

التي قام بها باعثو العبريّة بإحيائها. ورغم القربى الاشتقاقيّة (الأتيمُولُوجِيّة) بين اللغتيْن، إلّا أنّ العبريّة المعاصرة تطرد العربيّة منها، وهي ترى فيها لغة العدو وبقايا ملوّثة من لغة المنفى. في البداية رأى إليعيزر بن يهودا في القربى بين اللغتيْن فرصة لتوسيع مدى العبريّة الشحيح واقترح الإعلان عن أنّ كلّ الجذور الموجودة في المعجم العربيّ ليست ساميّة فقط، بل هي عبريّة أيضًا. وحتى أنّ بن يهودا اقترح تبنّي كلمات عربيّة محكيّة وعربيّة فصحى إلى العبريّة، مثل كلمة «تِمرُون» التي أصلها كلمة تمرين العربيّة. وهكذا اقترح بن يهودا نموذجًا بديلاً لنموذج العداوة بين اللّغتيْن. ولكن باستثناء عدد ضئيل من المؤيّدين، لاقت هذه التوصيات المعارَضة، وعُرّفت العربيّة كلغة عدو أو كلغة مشوّشة. حدبة على ظهر العبريّة.[14]

عند تأسيسها، أجرت لجنة اللغة العبريّة نقاشًا ثاقبًا في مسألة مصادر اللغة العبريّة. وكان مصدر الخلاف يتمحور في السؤال حول ما إذا كان نصّ التوراة مصدر العبريّة الحصريّ، أو أنه يجب الاستناد أيضًا إلى مصادر أخرى مثل التلمود والمِشناه والمِدراش والهجاداه ولغة الأشعار الدينيّة. وهكذا صيغ السؤال في النقاش (المصدر السابق، المصدر السابق): «{هل} كانت لغة المِشناه لغة حيّة وطبيعيّة وجماهيريّة؟ {... أو} لغة اصطلاحيّة مختلقة {...} تمظهرت بمظهر العبريّة لكنها ليست في الواقع إلّا آراميّة مشوّشة؟» [15] وتعني العودة إلى النص التوراتيّ نفيًا للعروبة. وقد سعى إحياء اللغة العبريّة التوراتيّة إلى تطهير اللغة العبريّة من هذه التشويشات، الحاصلة بسبب الآراميّة والعربيّة، والعودة إلى اللغة المقدّسة الأصيلة. لقد نُظر إلى العروبة وإلى اللغة العربيّة كحدبتيْن تطوّرتا بعد خراب الهيكل، ويجب تطهير العبريّة منهما.

في سنوات الثلاثين من القرن المنصرم، حين كان جدّي صالح شهرياني يتنقّل بين بغداد وحيفا ويافا، قال رئيف جابوتنسكي لأفراد الاستيطان اليهوديّ إنّ أوروبيّة اليهود لا تسمح لهم باكتساب اللهجة الشرقيّة: «لا أساس للاعتقاد بأنّ مخارج الألفاظ العتيقة لأحرف الحاء والطاء والعين والقاف كانت مخارج «عربيّة». يجب علينا في كلامنا الجديد أن نحدّد نحن نغمة هذه الحروف التي تلائم ذوقنا الموسيقيّ، وهو أولاً وأخيرًا ذوق أوروبيّ وليش شرقيًا».[16] وعلى غرار ذلك قالت لجنة اللغة العبريّة: «نحن نأتي الآن من أوروبا وحلوقنا لا تقوى على لفظ الأحرف العبريّة الصعبة. كيف سنلفظ الطاء والقاف العربيّتيْن في كلّ تجويف فمنا حتى نصف حلوقنا؟»[17] من الواضح أنّ هذه الصياغات لم ترَ أمام ناظرها يهودًا– عربًا.

لذلك، فإنّ إحياء اللغة العبريّة استند في حالات كثيرة إلى التضادّ الإيديولوجيّ مع العربيّة ومن خلال موقف يرى في العربيّة لغة دونيّة. وقد نُظر إلى العربيّة كلغة منفى شوّشت العبريّة ولذلك رُفضت اقتراحات تبنّي كلمات بالعربيّة.[18] وبهذا تبنّت الصهيونيّة الأوروبيّة المعتقد المسيحيّ الذي كان يسعى لإحياء النصّ التوراتيّ بمنأًى عن الموروث اليهوديّ العربيّ. هذه أيديولوجيا غذّت اللاساميّة وشكّلت قاعدة لبلورة شخصيّة اليهوديّ الإسرائيليّ الجديد، المتطهّرة من العروبة. وقد أدّى رفض قبول العربيّة في داخل اللغة العبريّة إلى إضافة معوّقات أمام إمكانيّة المصالحة بين اللغتيْن.

المصالحة بين اللغتيْن

في مقالته الطويلة «مهمّة المترجم»، كتب وولتر بنيامين إنّ مهمّة المترجم اصطحابنا إلى «منطقة موعودة قديمة لم يطأها شخص من قبل، منطقة المصالحة بين اللغات وتحقّقها الكامل».[19] الترجمة المكتملة هي فعل مسيحانيّ إذ أنّ المصالحة بين اللغات هي حدث خارج التاريخ وخارج القانون وخارج المجتمع. وبما أنّ الترجمة المكتملة تتحدّى الأمر الإلهيّ الذي خلط لغات البشر،

فيجب البحث عنها في نطاق الأخرويات القياميّة. وينصّ نموذج بنيامين على أنّ المصالحة بين اللغات تعني العودة. العودة إلى الحيّز اليهوديّ– العربيّ وفق نموذج المنفى في داخل الوطن، أو المنفى في داخل السيادة. عودة ستُمكّن من حدوث لقاء متجدّد بين اليهوديّة والعروبة؛ عودة ثنائيّة اللغة، تُلزم بتفكير مجدّد في سؤال السيادة؛ عودة تكون مرنة بما يكفي من أجل احتواء العروبة في داخل اليهوديّة وبالعكس. هذه سيادة ستسمح بتقاسم الحيّز من دون تقسيمه.[٢٠] وتكمن الخطوة الأولى في الاعتراف بالنكبة ككارثة مستمرّة، باعتبارها وضعيّة مستمرّة من المنفى الماثل أمامنا.

في السنوات الأخيرة أهملت الكتابة التأريخيّة السؤال القديم الذي كان يسعى لاستيضاح عدد الفلسطينيّين الذين طُردوا وعدد الذين فرّوا طواعية أو بمبادرة من قياداتهم. الإجابة عن هذا السؤال مركّبة، وهي تتبلور وفقًا للتفسيرات السياسيّة للواقع. واليوم، يعمل الكثير من المؤرّخين، اليهود والفلسطينيّين، على صوغ التطهير العرقيّ في فلسطين مجدّدًا. وفي هذه الصياغة، لا تنحصر النكبة في كونها الطرد والاقتلاع اللذين حصلا عام ١٩٤٨، بل هي وبالأخصّ: منع عودة السكّان إلى بيوتهم فور انتهاء الحرب، وحتى يومنا هذا. ووفقًا لهذا التفسير، فإنّ قرار الحكومة الإسرائيليّة السياديّة منع عودة مئات آلاف الناس إلى بيوتهم هو في واقع الأمر تطهير عرقيّ.

النكبة في هذه الصياغة ليست حدثًا انتهى عام ١٩٤٨، بل هي حدث متواصل ممتدّ حتى الراهن، كما يشير هذا المقطع القصير الآتي من كتاب «ذاكرة، رحلة الصحراء». ويتطرّق هذا المقطع إلى عودة المكبوت، والطرد الذي لم ينتهِ والأسرار القاتمة الموجودة التي تخبّئها إسرائيل الليبراليّة. وهو يتطرّق أيضًا إلى سوداويّة اليهوديّ. اليهوديّ الأوروبيّ. ففيه ما يشبه طرف الخيط للقول إنّ الإمكانيّة اليهوديّة العربيّة ليست خيارًا شرقيًّا فحسب، بل هي احتمال مقترح على كلّ يهوديّ يسعى لتثبيت اندماجه في المنطقة بشكل شرعيّ وديمقراطيّ.

قرية الفنّانين

قبل سنوات وصل رجل من قرية «سيريس»، فطرق على باب فنان جاء من أوروبا. قامت زوجته لتفتح الباب، فجفلت لمرأى هذا الرجل «العربوش» الغريب. وهو انخرس لسانه لما شاهد امرأة شبه عارية تفتح باب بيته. وهمّ الرجل بالرجوع وهو يمد يده إلى جيبه ليخرج علبة الكبريت ويشعل القرية بمن وما فيها. وكانت المرأة لطيفة، فدعته ليدخل. ونادت على زوجها الفنان، الذي ارتجف خوفا لرؤية الكوفية والعقال والشنب الغليظ، الا انه استجمع قواه بعد ان شاهد ابتسامة عريضة –ومشبوهة نوعا ما– ترتسم على شفتي الضيف.

سأله: ماذا تريد؟

فأجاب على الفور: هذا بيتي! أنا خلقت هنا !

– هذا بيتك؟

سأل الفنان والدهشة تربكه وتهد عزيمته.

– وكيف كان ذلك؟

وجلس الرجل. وأخذ يحكي له القصة كاملة. وكان الفنان لطيفا، فقدم له القهوة، وعرض عليه كأسا من الويسكي، فاعتذر، وجلس إلى جانبه يصغي إلى تفاصيل القصة، وصدقها حرفا حرفا.

ويقول الشيخ الذي نتحدث عنه:

عاد الرجل إلى سيريس، وقرر الفنان المنذهل الحزين أن يخلي البيت، فانتقل إلى بيت آخر. ولما كان ينتظر يوميا قدوم عربي آخر يسأل عن بيته الذي خلق فيه، فقد كانت تداهمه الكوابيس في الليالي المعتمة، فقرر أن يترك البلاد خوفا من ملاحقة الطيف إلى كل مكان.

[مترجم عن العبرية. ترجمة: علاء حليحل]

هوامش

١ شكرًا لأيفي زيف وحنان حيفر وسلمان ناطور وأمنون راز كركوتسكين على ملاحظاتهم الذكيّة.

٢ من: سلمان ناطور: ذاكرة، رحلة الصحراء. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع ٢٠٠٩.

٣ «كفى لإعادة كتابة التاريخ» هآرتس، ٢٠٠٣/٥/١٩، الكلمة الافتتاحيّة، ص ٢.

٤ تُنظر مثلاً مقالة شاي حزكاني الممتازة «المعركة على الرواية»، ملحق هآرتس، ٢٠١٣/٥/١٧، ص ٢٧–٣٢. يشير حزكاني كيف أنّ بن جوريون استدعى أفضل المستشرقين لتوفير «الأدلة» له بأنّ الفلسطينيّين لم يُطردوا عام ٤٨ بل هربوا.

٥ Shenhav Yehouda (2012) ***Beyond the Two States Solution: A Jewish Political Essay***. London: Polity Press

٦ لتحليل هذه المسألة تحليلاً تاريخيًا مفصّلاً: Shenhav Yehouda (2006) ***The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity***. Stanford: Stanford University Press. وخصوصًا الفصلان ٤–٥.

٧ أمنون راز كركوتسكين، «منفى في داخل السيادة: لنقد «نفي المنفى» في الثقافة الإسرائيليّة»، نظريّة ونقد، ١٩٩٣، ٤: ٢٣–٥٥؛ أمنون راز كركوتسكين، «منفى في داخل السيادة»، الجزء الثاني، نظريّة ونقد، ١٩٩٤: ١١٣–١٣٩.

٨ من: سلمان ناطور: ذاكرة، رحلة الصحراء. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع ٢٠٠٩].

٩ من: سلمان ناطور: ذاكرة، رحلة الصحراء. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع ٢٠٠٩.

١٠ يُنظر: Shenhav Yehouda (2012) ***Beyond the Two States Solution: A Jewish Political Essay***. London: Polity Press الفصل الخامس مخصص لمناقشة حقوق اليهود.

١١ لنقاش مسهب يُنظر: يهودا شنهاف «ما هو لون النظرية النقديّة؟ أفكار عن سيادة ما بعد سيادة الدولة»، في: جيل أيال (محرر): أربع محاضرات عن النظريّة النقديّة. معهد فان لير في القدس ومنشورات هكيبوتس هميئوحاد. ٢٠١٢، ص: ٢٥–٥٠.

١٢ للتوسّع: يهودا شنهاف «فضاءات السيادة والشاذ ووضعية الطوارئ» نظريّة ونقد، ٢٠٠٦، ٢٩: ١٥٧–١٨٤.

١٣ Ammiel Alcalay «At home in exile: An inteview with Shimon Ballas» ***Literary Review,*** 1994, Vol. 37(2): 180-189.

١٤ يهودا شنهاف «السياسة واللاهوت في الترجمة» *سوسيولوجيا إسرائيليّة*، ١٤(١): ١٥٧–١٨٤.

١٥ لجنة اللغة العبريّة. مذكرات لجنة اللغة. القدس: لجنة اللغة العبريّة في أرض إسرائيل. ١٩٢٩، ص ٥٠.

١٦ جابوتنسكي زئيف. اللكنة العبريّة. تل أبيب: الكتاب. ١٩٣٠، ص ٢٥.

١٧ لجنة اللغة العبريّة. مذكرات لجنة اللغة. القدس: لجنة اللغة العبريّة في أرض إسرائيل. ١٩٢٩، ص ٥١.

١٨ على سبيل المثال: كلمة مِنشار (من الجذر نشر، وتعني نشر أو وزّع، والموازية لكلمة منشار) التي استخدمتها الحكومة عام ١٩٤٩. قام الألسنيّ أفينيري بانتقاد قرار الحكومة واقترح استخدام كلمة «كروز» بدلا منها. من الهم الانتباه إلى الطابع الاستدلاليّ للنقد (أفينري، ١٩٦٤، ٣٥٥): «ماذا يعني «منشار»؟ من يجهل العربيّة لا يفهم شيئًا من هذه الكلمة. ومن يفهم العربيّة فإنّ «منشار» وكأنّها تقول له: نعم، ما زالت لغتنا العبريّة شحيحة وبائسة».

١٩ بنيامين وولتر، مهمة المترجم، لدى: جاك دريدا، التواءات بابل (ص ١٢٤–١٤١) (ترجمة: ميخال بن نفتالي). تل أبيب: رزلينج. ٢٠٠٢، ص ١٣١.

٢٠ أنا أتناول بالتفصيل مبادئ محتملة لمثل هذه السيادة في: Shenhav Yehouda (2012) ***Beyond the Two States Solution: A Jewish Political Essay.*** London: Polity Press