

النكبة مجدداً

الياس خوري

النكبة المستمرة

تقرأ هذه الدراسة التي قدمت كمحاضرة في معهد الدراسات المتقدمة في برلين في ٢٢ أيار/مايو ٢٠١١، النكبة من خلال استعادتها الأدبين الإسرائيلي والفلسطيني، عبر وضعهما في سياق ثنائية الحضور/الغياب، التي فرضها التأويل الإسرائيلي للحاضر الفلسطيني. الافتراض الرئيسي هو أن النكبة ليست حدثاً تاريخياً أنجز في سنة ١٩٤٨، وإنما هي مسار مستمر لم يتوقف منذ ثلاثة وستين عاماً، أي أن قراءتها بصفتها ماضياً تحجب حقيقتها، فال مسار النكبي مستمر ويتخذ أشكالاً متعددة، بحسب المراحل التاريخية، فالنكبة هي حاضر فلسطين لا ماضيها.

يتخذ إسماعيل وإسحق اسمي عوباديا (عبد الله) ودانيال، وهما شقيقان ولدا لأب روسي يهودي، والدة الأول تركية مسلمة بينما والدة الثاني يهودية روسية. ويلتقي الشقيقان في بستان محمد أفندي، ملاك تركي في يافا، الذي له ابنة متبناة أصولها غامضة، هل هي يهودية أم عربية مسلمة؟ وينتهي صراع الشقيقين على الابنة التي تتخذ شكل الشخصية الأسطورية، بموتهما، بينما تحبل لونا من ابنها بالماحي.

نستطيع قراءة هذه الرواية القصيرة بصفتها نسخة جديدة من قصة أ. ب. يهوشع "إزاء الغابات"،^٢ التي نجد فيها حلم النار نفسه والالتباسات نفسها التي تحجب حكاية الفلسطينيين، سكان البلد الأصليين. فقصة "إزاء الغابات" لا تكفي بأن تطلق على الفلسطيني الذي لا اسم له

في رواية "البستان"^١ (١٩٧٢) أعاد الروائي الإسرائيلي بنيامين تموز رسم الأرض بصفتها حلبة الصراع في فلسطين. وفي هذه الرواية الرمزية القصيرة حاول الكاتب الإسرائيلي أن يتجاوز صورة العربي في الرواية الإسرائيلية بصفته شبحاً أخرس. فالأخرس في هذه الرواية هو لونا، المرأة التي ترمز إلى الأرض، كما أن الصراع عليها بين الشقيقين سينتهي بموتها الواحد بعد الآخر، بعد استيلاء الابن على أمه.

وقام الأسلوب المغرق في الرمزية في هذه الرواية بتغطية العناصر السحرية التي تتضمنها الحكاية في العادة، فذكريات الراوي تكشف حدود الرمزية التي ساهمت في محو حكاية الألم في المسرح الفلسطيني عبر انعكاس فقير لأسطورة إبراهيم التوراتية وزوجتيه وابنيه.

من النكبة، كتبها غسان كنفاني ونُشرت في سنة ١٩٦٣، أي السنة نفسها التي نشر فيها يهوشع قصته "إزاء الغابات". رواية "رجال في الشمس"؛^٤ محملة أيضاً أبعداً كنائية ثقيلة. إنها حكاية ثلاثة أجيال من الفلسطينيين في بحثهم عن الخلاص الفردي، وقد قضاوا في الصحراء من دون أن تتسنى لهم فرصة القرع على جدار الخزان الذي اختبأوا في داخله خلال محاولتهم التسلل إلى الكويت. كيف يمكننا قراءة هذا التوازي الرمزي في الأدبين؟

يستطيع المحلل الاستدراك كي يقول إن هذا لم يكن حال الأدب الإسرائيلي، مستنداً في ذلك إلى رواية "خربة خزعة"^٥ ليزهار سميلانسكي (١٩٤٩)، بصفتها شهادة واقعية عن حرب ١٩٤٨.

وقد سبق أن ذكرت أهمية هذه الرواية باعتبارها تعبيراً نادراً عن قدرة الأدب على تجاوز أسوار التمثيلات الجاهزة، لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن "خربة خزعة"، من ناحية ثانية، احترمت الخطوط التي لا يمكن تجاوزها. فالفلاحون الفلسطينيون الذين طردوا من قريتهم كانوا بلا صوت يعبر عنهم، كما أنهم عوملوا بصفتهم جزءاً من المشهد الطبيعي الذي كان يتعرض لتحولات عنيفة بسبب الحرب، فضلاً عن أن الترسمة التوراتية حددت دورهم في الحكاية، مذكرة اليهود بحاجتهم إلى الفداء، ومقدمة لهم إمكان أن يكون لهم يهودهم.

وكان نص يزهار عملاً فريداً في أدب جيل الحرب من الكتاب الإسرائيليين، وعندما سيقوم الجيل التالي من الروائيين برواية الحكاية، فإنه سيلتزم الحدود التي رسمها يزهار.

ونحن نستطيع تفسير الطريقة غير المباشرة في رواية هذه المأساة الإنسانية بكم اللغة في مواجهة وحشية التاريخ، لكن كيف نحدد هذه البُكم؟ هل اللغة بكما؟ وما هو معنى أدب يُكتب بلا لسان؟

في القصة، لقب "العربي"، بل إن اسم قريته الأصلية يختفي تحت ركام القرية التي مُحيت وزُرع غابة فوق أرضها. وفي المقابل فإن الفلسطيني في رواية تموز ليس عربياً، وإنما هو ابن أم تركية، وهوية شعبه ملتبسة. غير أن التطور اللافت يكمن في المرأة التي تتماهى مع البستان، أو "البيارة"، مثلما يسمي الفلسطينيون بستان الليمون، فهذه المرأة خرساء، ترفض على مدى الرواية كلها التكلم مع زوجها المهاجر الروسي، بينما نجد إشارات إلى أنها تكلمت مع عشيقها المسلم، الأخ غير الشقيق لزوجها. لكن ما هو مؤكد أنها تكلمت مع ابنها اليهودي الجديد، وهو جندي إسرائيلي وكيبوتزي، سيرث أبويه بسيفه.

العربي أو المسلم ليس أخرس في رواية "البستان"، كما أنه ليس شبحاً كالتوأم خليل وعزيز اللذين لاحقاً منامات حته بالاعتصاب في رواية "ميخائيلي" لعاموس عوز (١٩٦٨).^٦ وإنما هو شريك وعدو، وسيكون موته إعلاناً بولادة اليهودي الجديد الذي هو الوريث الشرعي للأرض والأم معاً.

الأرض خرساء في رواية بنيامين تموز. فلونا، عشيقة الشقيقتين، لا تستطيع أن تتكلم على نفسها، كما أن عشيقها الحقيقي، أي ابنها، سيتمكن من الاستيلاء عليها من خلال حربين متتابعتين: حرب ١٩٤٨ التي يطلق عليها الإسرائيليون اسم "حرب الاستقلال" ويسميها الفلسطينيون النكبة، واحتياح الجيش الإسرائيلي، بالاشتراك مع الجيشين الفرنسي والبريطاني، مصر في حملة السويس في سنة ١٩٥٦.

ومسألة البكم ليست سؤالاً أدبياً فحسب، بل هي أيضاً جزء من ترسمة أدبية تلقي بظلالها على الأدب الإسرائيلي بأسره.

ويمكننا أن نلاحظ أن طريقة النظر إلى الصراع في فلسطين كانت أيضاً محملة بالرموز في الأدب الفلسطيني. فالرواية الفلسطينية الأولى، "رجال في الشمس"، التي حملت سمات

كما ترى فإن البستان يؤدي دور الغطاء
والمكان الذي تختبئ فيه أنواع الأشياء كلها
التي لا عدالة فيها.. نعم، لا عدالة فيها. أعاد
هذه الكلمات بحزم. عدت إلى أرض آبائي
كي أعيش حياة عدالة ونزاهة، وانظر ماذا
فعلت؟ صنعت بستاناً أسود، معبداً لأصحاب
الأعمال الخطأ. لقد قتلت أخي في البستان...
ربما يجب إحراقه، تمتم دانيال. إذا
أحرقناه ستبقى جذوع الأشجار، وسيكون
في وسعنا أن نرى البستان من أقصاه إلى
أقصاه، وكل شيء سيكون شفافاً بشكل
كامل، وواضحاً من جديد.^٧

لن يحترق البستان، كما في قصة "إزاء
الغابات"، ونار يهوشع لن تطهر أحداً، وإنما على
العكس من ذلك، فإن نار "إزاء الغابات" تصير
جزءاً من احتلال الأرض عبر الاستيلاء عليها
وراثه خريطة تحمل آثار النار.

وسيقدم الطابع الكنائسي لرواية "البستان"
حرية للراوي تسمح له بأن يمحو الفلسطيني من
خريطة الأرض. فعوباديا، الذي نصفه الأول
يهودي ونصفه الثاني تركي مسلم، ليس
فلسطينياً، كما أن صراعه مع شقيقه يتشكل
داخل مقرب الحركة الكنعانية في إسرائيل،
والتي كانت تدعو إلى ولادة الشعب العبري.
وهكذا فإن الفلسطيني غير الموجود، أو المغيب،
ليس تفصيلاً صغيراً هنا، وإنما هو المسألة
التي تحتل المقرب بأسره.

أما الكاتب الفلسطيني أنطون شماس فأعاد
رسم التوأم خليل وعزيز المأخوذ من رواية
عاموس عوز: "مخائلي"، عبر ابني ثريا سعيد
الأصميين الأكميين في روايته "أرابيسك"^٨،
والصراع هنا بين المنتصر والمهزوم سيتخذ
شكل الصراع على من سيحتل موقع راوي
الحكاية.

يضع عاموس عوز النزاع في إطار الصراع
بين حقين مطلقين:

سأحاول في هذه الدراسة أن أقرأ النكبة
الفلسطينية من خلال حال البكم هذه التي
ستعطي الفلسطينيين في مرحلة ما بعد سنة
١٩٤٨ وضعية يهود اليهود.

ليس الأدب مرجعاً تاريخياً ولا يستطيع أن
يكون كذلك، فالروايات والقصائد الفلسطينية
أو الإسرائيلية، التي روت مقاطع من النكبة، لا
يمكن التعامل معها كوثنائق، وإنما يجب النظر
إليها كمرايا تعكس اتجاهات متعددة في
المشهد الأيديولوجي. ولأن هذه المرايا جزء من
تاريخ الأنواع الأدبية، فإن التحليل لا يستطيع
أن يتجاهل مختلف المدارس والاتجاهات
الأدبية. ومن جهة أخرى، فإن التيارات
الأيديولوجية: الحركة الكنعانية في إسرائيل،
ويقظة الاتجاه الماركسي - الواقعي في العالم
العربي، ستقدم لنا فهماً أفضل لأعمال بنيامين
تموز وغسان كنفاني وإميل حبيبي.

أعتقد أن رواية "البستان" تستطيع أن تؤدي
دوراً رئيسياً في إيضاح مسألة بكم اللغة التي
أشرنا إليها أعلاه. وفي هذه الرواية نعثر على
ثلاثة عناصر تكوينية:

أولاً، "شد وثاق إسحق" (عكيدته) بالعبرية،
كمقرب وعنوان للتوضيحية والأصاحي.
ثانياً، الإشارة إلى لونا، إلهة القمر، التي
تجسد تواريخ الشقيقتين في بنية أسطورية.
ثالثاً، الصراع بين الشقيقتين الذي سيغطي
التاريخ الحقيقي بالأساطير.

وستصبح الأسئلة من نوع: من هو العشيق
الحقيقي، أو من هو الأب، من المصيب ومن
المخطئ، نافلة في اللحظة التي يقدم فيها الابن
البالماحي على قتل العم - الأب، وممارسة الحب
مع أمه.

الموضوع هو الإسرائيلي الجديد وليس
اليهودي. وكلمات دانيال في نهاية الرواية ستكون
صرخة يائسة، فاليهودي يموت في البستان على
أمل بأن يلتقي شبح أخيه المسلم الذي مات قبله،
لكن صوته لن يحمل سوى صدى الفراغ:

إن المواجهة بين الشعب الذي عاد إلى صهيون وسكان البلد العرب، مثلما أراها، لا تشبه فيلماً أو حكاية "ويسترن"، وإنما تشبه التراجيديا، لأن التراجيديا ليست صراعاً بين "النور" و"الظلام"، وإنما هي صدام بين حق كامل وحق كامل.^٩

إن هذا التحديد للصراع يحو فكرة الجريمة، وبدلاً من أن يقدم صورة إنسانية عن العدو، يسقط في الصورة النمطية، جاعلاً من الآخر نافذة على المخاوف السيكلوجية الداخلية من جهة، ومجرد جزء من المشهد الطبيعي من جهة أخرى.

خليل وعزير يصيران كابوساً، كما أن عجزهما عن الكلام يترك القصة ناقصة. أمّا حلمي في "ابتسامة الحمل" لدافيد غروسمان فيبدو مختلفاً. إنه تجسيد للطبيعة، غير أن اختلافه لن يخرج من النموذج (paradigm) السائد في الأدب الإسرائيلي، وسيكون أداة حكاية الحمل. سيصير يوري ابنه بالتبني، بينما سيدفع كاتزمان الثمن.^{١٠} وعلى الرغم من أن رواية غروسمان كُتبت في إطار احتلال الضفة الغربية بعد حرب الأيام الستة، وليس لديها كثير لتقوله عن الأسئلة العميقة المتعلقة بعدالة إنشاء الدولة العربية وتبريراته، فإنها لم تستطع تجاوز إطار "شد وثاق إسحق" (العكيد)، وكانت عاجزة عن السماح للفلسطيني بامتلاك صوته الخاص والمتميز.

بُكم الأدب هو جزء من بكم التاريخ، وبكلمات أخرى هو جزء من عدم قدرة الضحية على كتابة الحكاية.

لقد صاغ أنطون شماس الصراع بصفته صراعاً مرتبطاً براوي الحكاية، فمن يمتلك اللغة والحكاية، كما يقول شاعر فلسطين الكبير محمود درويش، سيمتلك الأرض، لأن "الأرض تورث كاللغة."^{١١} كانت الرحلة من "بستان" بنيامين تموز إلى

"أرض البرتقال الحزين"، مثلما سمى غسان كنفاني^{١٢} فلسطين، طويلة. وستعاني الحكاية الفلسطينية صدمة (Trauma) النكبة، وتحاول من خلال الرموز والاستعارات والمحاكاة الساخرة أن تجد صوتها الخاص.

وأود هنا أن أشير إلى الدور الكبير الذي أداه الشعر في هذا المسار، فقصاصد محمود درويش لم تعثر فقط على الاسم الفلسطيني الغائب وغير المرئي، والذي دُفن تحت ركام النكبة، بل روت الحكاية أيضاً. ففي "لماذا تركت الحصان وحيداً"^{١٣} وهي قصيدة طويلة تحمل ملامح من سيرة الشاعر الذاتية، يصير الشاعر راوياً للحكاية، ويساهم في بناء سردية النكبة عبر إنتاجه ملحمة المهزومين.

لكن ماذا عن تمثيل الآخر - الإسرائيلي في الأدب الفلسطيني؟ هل نستطيع أن نفترض أيضاً أن الإسرائيلي غائب في الأدب الفلسطيني؟ وهنا يجب الاعتراف بهذا الغياب في أغلبية النتاج الأدبي الفلسطيني، لكن علينا التوقف عند ثلاثة عوامل تتحدى هذا الافتراض بشكل عميق:

أولاً: تسلسل الأساطير التوراتية إلى الشعر الفلسطيني.

ثانياً: رواية غسان كنفاني "عائد إلى حيفا"^{١٤} التي تروي مقاطع من النكبة، وفيها سيلتقي القارئ بميريم، الناجية من المحرقة النازية، والتي تجسد المأساة اليهودية.

ثالثاً: ظهور ريتا، كتجسيد لصورة المرأة المعشوقة في شعر درويش، وهي فتاة إسرائيلية ستحتل أسطورة الحب في الشعر العربي المعاصر.

ما أريد الإشارة إليه هو أن الأدب أيضاً ربما يكون حلبة سوء تفاهم. فغياب الفلسطيني في الأدب الإسرائيلي المعاصر، أو حضوره كشبح، يجسدان مشكلات هذا الصراع الطويل الذي يسميه الفلسطينيون النكبة، أي الكارثة. وعبارة نكبة صكها قسطنطين زريق وهو مؤرخ سوري

وأحد الآباء الفكريين للحركة القومية العربية. وكانت هذه العبارة بالغة الإشكالية، لأنها أوحى بما يشبه الكارثة الطبيعية. وقد رفض العديد من المثقفين هذه العبارة، باعتبارها تعفي القيادة الفلسطينية والحكومات العربية من مسؤولياتهم عن الهزيمة. والواقع أن ناقد زريق امتلكوا العديد من الحجج المقنعة من أجل رفض هذه الكلمة، إلا إن للكلمات تاريخها وأسرارها، وعندما تصير كلمة ما اسماً محدداً عصياً على الترجمة إلى لغات أخرى، يصبح لزاماً علينا أن ننحني لحكمة اللغة.

ففي كتيب صغير نُشر في سنة ١٩٤٨، قبل أن تنتهي الحرب في فلسطين، ويحمل عنوان "معنى النكبة"،^{١٥} أشار زريق إلى أن إنشاء دولة إسرائيل هو التحدي الأكبر والأكثر خطورة الذي يواجهه العالم العربي في القرن العشرين. وكان مقتربه الحديث والعقلاني تنبيهاً مبكراً للنخب العربية إلى فداحة ما جرى، معلناً أن مواجهة النكبة ممكنة فقط عبر تغيرات جذرية في ميادين الحياة العربية كافة.

وكان مقرب زريق جزءاً من خطاب "الانقلاب"، وهو تعبير استخدمه المثقفون العرب مراراً في زمن السيطرة العثمانية، وقام مؤسس حزب البعث بتعميمه.^{١٦} وهذه الكلمة الغامضة التي تعني شيئاً يقع ما بين الثورة والانقلاب ستتحول إلى إطار أيديولوجي لمجموعة من الانقلابات العسكرية المتتابعة التي احتلت الحياة السياسية العربية في إثر نجاح النموذج الذي قدمه الانقلاب العسكري المصري في سنة ١٩٥٢.

غير أن الديكتاتوريات العسكرية التي تأسست في أكثر من بلد عربي، ستأخذ العالم العربي إلى البؤس السياسي، وقد فرضت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ الكارثية على زريق إصدار كتاب جديد بعنوان "معنى النكبة مجدداً"،^{١٧} عاد فيه إلى طرح الأسئلة التي كان طرحها في كتابه القديم، والتي بقيت من دون جواب.

وبرأيي، فإن تحليل زريق، على ما فيه من رؤية مستقبلية تنبؤية، أهمل طبيعة النكبة، فهو بنى افتراضه انطلاقاً من معطين اثنين: الأول، هو أن النكبة نتاج التخلف الذي يجب استبداله بالحدثة والعقلانية.

الثاني، هو أن النكبة حدث تاريخي وقع مرة واحدة في سنة ١٩٤٨، وأن الأمة (وهي هنا الأمة العربية) مسؤولة عن إيجاد الجواب الملائم عن هذا الحدث.

ومع أن زريق حلل الحركة الصهيونية بصفتها مشروعاً كولونيالياً، غير أن فهمه للمسألة اليهودية والمحركة النازية كان عاماً، فهو لم يتنبه إلى أن النظام العالمي الجديد الذي نشأ بعد الحرب العالمية الثانية، ومصالح القوتين العظميين الصاعدتين، سيعطيان المشروع الصهيوني تفوقاً واضحاً يجعله أمراً ممكناً.

والنقطة الأساسية في تحليل زريق هي الافتراض أن النكبة كانت لحظة تاريخية، وأن الفلسطينيين والعرب سيبدأون بعد سنة ١٩٤٨ يقظتهم الجديدة من أجل مواجهة هذا التحدي. لكن كتاب قسطنطين زريق الذي كُتب خلال حرب فلسطين في سنة ١٩٤٨، لم يأخذ في الاعتبار حقيقة أن الانتصار الصهيوني في تلك السنة كان بداية العملية وليس نهايتها.

س يبقى الفكر القومي العربي تحت تأثير هذا الكتاب الصغير، وستبنى الاستراتيجية القومية التي صاغها ناصر على القبول بحدود وقف إطلاق النار على أمل بأن تتمكن القوة العسكرية العربية من حل هذه المشكلة يوماً ما. غير أن هذا اليوم لم يأت قط، وعلى العكس من الآمال العربية كلها، جاءت الهزيمة الفضائحية لمصر وسورية والأردن، واحتلال جميع فلسطين ومعها سيناء والجولان في سنة ١٩٦٧، لتبرهن أن سنة ١٩٤٨ كانت تاريخ البداية الجديدة

وأحد الآباء الفكريين للحركة القومية العربية. وكانت هذه العبارة بالغة الإشكالية، لأنها أوحى بما يشبه الكارثة الطبيعية. وقد رفض العديد من المثقفين هذه العبارة، باعتبارها تعفي القيادة الفلسطينية والحكومات العربية من مسؤولياتهم عن الهزيمة. والواقع أن ناقد زريق امتلكوا العديد من الحجج المقنعة من أجل رفض هذه الكلمة، إلا إن للكلمات تاريخها وأسرارها، وعندما تصير كلمة ما اسماً محدداً عصياً على الترجمة إلى لغات أخرى، يصبح لزاماً علينا أن ننحني لحكمة اللغة.

ففي كتيب صغير نُشر في سنة ١٩٤٨، قبل أن تنتهي الحرب في فلسطين، ويحمل عنوان "معنى النكبة"،^{١٥} أشار زريق إلى أن إنشاء دولة إسرائيل هو التحدي الأكبر والأكثر خطورة الذي يواجهه العالم العربي في القرن العشرين. وكان مقتربه الحديث والعقلاني تنبيهاً مبكراً للنخب العربية إلى فداحة ما جرى، معلناً أن مواجهة النكبة ممكنة فقط عبر تغيرات جذرية في ميادين الحياة العربية كافة.

وكان مقرب زريق جزءاً من خطاب "الانقلاب"، وهو تعبير استخدمه المثقفون العرب مراراً في زمن السيطرة العثمانية، وقام مؤسس حزب البعث بتعميمه.^{١٦} وهذه الكلمة الغامضة التي تعني شيئاً يقع ما بين الثورة والانقلاب ستتحول إلى إطار أيديولوجي لمجموعة من الانقلابات العسكرية المتتابعة التي احتلت الحياة السياسية العربية في إثر نجاح النموذج الذي قدمه الانقلاب العسكري المصري في سنة ١٩٥٢.

غير أن الديكتاتوريات العسكرية التي تأسست في أكثر من بلد عربي، ستأخذ العالم العربي إلى البؤس السياسي، وقد فرضت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ الكارثية على زريق إصدار كتاب جديد بعنوان "معنى النكبة مجدداً"،^{١٧} عاد فيه إلى طرح الأسئلة التي كان

مع الفلسطينيين في المرحلة التي أطلق عليها اسم "الحرب على الإرهاب". استخدم إميل حبيبي، في روايته "الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل"،^{٢٠} المحاكاة الساخرة من أجل صوغ شخصية شعبية تجسد تجربة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل عبر مزجها الذكاء بالسذاجة والحكمة بالسخرية، معلناً أن هذا المزج هو وسيلة الفلسطيني للدفاع عن وجوده في بلده ضد الافتراض الإسرائيلي بأنه غائب. أغلبية من قرأوا هذا الكتاب وصلوا إلى استنتاج أن سعيد يؤدي الدور المركزي في الرواية. إنه الفلسطيني - الإسرائيلي بامتياز، الذي تذهب جميع محاولاته للتأقلم والتعاون أدراج الرياح. إنه بطل تراجيدي يستخدم الفكاهة السوداء، "كانديد" فلسطيني يمزج التفاؤل بالتشاؤم في محاولته عقلنة طريقة حياة لا عقلانية. ففي جامع الجزائر في عكا سيلتقي سعيد بالمطرودين واللاجئين من مختلف القرى المدمرة في الجليل الأعلى. النساء وأطفالهن الذين ينتظرون في الجامع أوامر الطرد من بلدهم، يصيرون أشباحاً لفظائع النكبة التي ستؤطر النساء الثلاث للرواية: يعاد الأولى، ويعاد الثانية، وباقية. فهؤلاء النسوة الثلاث يجسدن مسار النكبة: محاولة العودة التي تقوم بها الـ "يعادان"، كما أن علاقة "باقية" بسرهما ستفجر الحدود بين الماضي والحاضر في فلسطين، بشكل يضع القصة في إطار مأساة مفتوحة. كيف نقرأ النكبة اليوم؟ وما هي مكانة الذاكرة في هذه القراءة؟ لم يعد ممكناً اليوم إنكار حقائق النكبة بصفتها تطهيراً عرقياً، وخصوصاً بعد أعمال المؤرخ الفلسطيني وليد الخالدي، وأعمال المؤرخين الإسرائيليين الجدد. إن التطهير العرقي الذي جسده الخطة دالت

المشروع الإسرائيلي، وأن الخطاب القومي العربي قرأ التحول التاريخي الكبير في العالم العربي بأدوات الماضي. يمكننا وضع كتاب إدوارد سعيد "مسألة فلسطين"، كمتابعة من موقع مختلف للخطب الفكري الذي بدأه كتيّب زريق،^{١٨} ويجب أن يُقرأ بصفته تحولاً جذرياً في مقترَب قراءة المسألة الفلسطينية. لقد فهم زريق النكبة كحدث تاريخي أسس وعياً جديداً، غير أن مؤلف كتاب "الاستشراق" وضع النكبة ضمن رؤية كونية، وقرأها في إطار الحركة الكولونيالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وكنقطة انطلاق لما أطلق عليه سعيد اسم "فكرة فلسطين". إن كتاب سعيد عن مسألة فلسطين هو تطبيق سياسي لموس لكتابه النظري عن الاستشراق،^{١٩} ذلك بأن وضع فكرة فلسطين في قلب تاريخ العالم سيعطيها بعدها الكوني جاعلاً منها نقطة مرجعية في مسألتي العدالة والحرية. فالغزو الصهيوني، بحسب سعيد، هو جزء من مشروع أوروبي كولونيالي شامل، تبنت فيه الحركة الصهيونية الخطاب والممارسات الكولونيالية. فلسطين هي حقل صراع بين الحضور والتأويل. فالحضور الفلسطيني هو ضحية التأويل الإسرائيلي الذي حين سينتصر عبر القوة العسكرية سيقود إلى النكبة. وكان إنكار الوجود الفلسطيني في الأرض تجسيدا للخطاب الاستشراقي وقد تغطى بمصطلح اشتراكي وتقدمي بُني من حول أسطورة الكيبوتز. إنها واحدة من سخریات التاريخ الكبرى أن يتبنى ضحايا العنصرية واللاسامية الأوروبيتين خطاب جلاديهن، إلى درجة جعلت المؤرخ الإسرائيلي بني موريس (أحد وجوه تيار المؤرخين الإسرائيليين الجدد) يتماهى مع الإمبراطورية الرومانية، عبر إقامته توازياً بين صراع الرومان ضد البرابرة وصراع إسرائيل

هل نتكلم هنا على سوء تفاهم؟ ولماذا اتخذت كلمة "إيش" ("نار" بالعبرية و"لماذا" بالعربية) هذا الموقع المهم في أحداث النكبة؟ هل كان الفلسطينيون جاهلين بحقائق النكبة الآتية، أم كانوا ضعفاء وغير قادرين على فهم الفارق بين النار واللغة؟ أغلب الظن أن السببين يتكاملان: مزيج من عدم الوعي والضعف، وشعور بالخيانة واليأس.

إن أحداث سنة ١٩٤٨ لم تعد مجال إنكار من أحد، غير أن معنى ما حدث لا يزال علامة استفهام كبرى. هل كان صراعاً بين حقيقتين مطلقين مثلما يدّعي عاموس عوز؟ قبل أن أعالج هذه المسألة أود أن أشير إلى أنني أحاول أن أطرح السؤال عن طريقة فهم النكبة ووعيها بصفتها حدثاً وقع مرة في التاريخ وانتهى، لأن افتراضي مناقض لهذا الفهم تماماً، فما حدث لم يتوقف منذ ٦٣ عاماً، وإنما لا يزال يحدث اليوم في هذه اللحظة بالذات.

لقد فقد الفلسطينيون في سنة ١٩٤٨ أربعة عناصر أساسية في حياتهم، هي:

أولاً، فقدوا الأرض التي صادرتها الدولة الإسرائيلية الوليدة. فسكان فلسطين، في معظمهم، كانوا ينتمون إلى طبقة الفلاحين الذين تحول معظمهم بين ليلة وضحاها إلى لاجئين يعيشون في مخيمات أنشئت على أطراف المدن العربية المتعددة في الضفة الغربية وغزة وسورية ولبنان. أمّا في إسرائيل فتحول فلاحو القرى الفلسطينية المهدمة إلى لاجئين في قرى أخرى، وفقدوا أملاكهم وحق العودة إلى ديارهم، على الرغم من أنهم صاروا مواطنين إسرائيليين.

ثانياً، فقدوا المدن، فالمدن الساحلية الفلسطينية الثلاث: يافا وحيفا وعكا، احتلت وأجبر سكانها على الرحيل. وتحولت يافا التي كانت ميناء والمركز الثقافي الفلسطيني الأول إلى ضاحية بائسة لتل أبيب، كما قُسمت القدس

لم يعد اليوم محل نقاش بين المؤرخين، حتى إن بعض المؤرخين الصهيونيين الجدد اضطروا إلى تبريرها بصفتها ضرورة لا بد منها.

في شباط/فبراير ١٩٤٨، اقتحمت قوات البالماح التي كان يقودها إيغال يادين، وهي وحدة النخبة في الهاغاناه (التي ستصبح نواة الجيش الإسرائيلي)، قرية سوسع الفلسطينية. ومع أن القرويين لم يقاوموا الهجوم، إلا أنه جرى تدمير ٣٥ منزلاً في القرية، وقتل ما بين ٦٠ و٨٠ قروياً.

وقد وصف المؤرخ الإسرائيلي إيلان بابيه في كتابه "التطهير العرقي في فلسطين" الحادثة مشيراً إلى تقرير كتبه موشيه كالماني قائد الكتيبة التي شنت الهجوم:

وكان الأمر واضحاً: "يجب أن تنسفوا عشرين منزلاً، وأن تقتلوا أكثر ما يمكن قتله من المحاربين [اقرأ: "القرويين"]." وهوجمت القرية في منتصف الليل - جميع القرى التي هوجمت تنفيذاً لأوامر رمزها "لامد - هيه"، هوجمت في منتصف الليل تقريباً، كما يروي موشيه كالماني. ونشرت "نيويورك تايمز" في عددها الصادر بتاريخ ١٦ نيسان/أبريل ١٩٤٨، أن الوحدة الكبيرة التابعة للقوات اليهودية لم تواجه أية مقاومة من سكان القرية عندما دخلتها وبدأت بتزوير البيوت بأحزمة الديناميت. وروى كالماني في وقت لاحق: "صادفنا حارساً عربياً. وفوجئ بوجودنا إلى درجة أنه لم يسأل: مين هادا؟ وإنما إيش هادا. وأجابه أحد جنودنا ممن يعرفون العربية مازحاً [كذا] هادا إيش (إيش بالعبرية تعني 'نار')، وأطلق عليه رشقة رصاص." وتقدم جنود كالماني في الشارع الرئيسي للقرية ونسفوا بشكل منهجي البيوت واحداً تلو الآخر بينما كانت العائلات القاطنة فيها لا تزال نائمة.

(ص ٨٨ في الترجمة العربية).

"عاشق من فلسطين" (١٩٦٦) سيطلق على المرأة، التي هي أيضاً تجسيد للأرض، اسم فلسطينية مرات عديدة، بحيث صار الاسم مرادفاً للهوية، وستكون استعادته شرطاً مسبقاً لليقظة السياسية. وهذا الإصرار على الاسم سيتحول إلى عنصر أساسي في الأدب الفلسطيني، وسيتخذ أشكالاً متعددة: الصوت الفلاحي (درويش): اللاجئ (كنفاني): المثقف (جبرا إبراهيم جبرا): راوي الحكاية (شماس): البطل الشعبي (حبيبي).

لقد تمت استعادة الاسم بعد هزيمة ١٩٦٧ حين دخلت الأيديولوجيا القومية العربية طور الاحتضار، وعندما وجدت الحركة الوطنية وطنها في المنفى مع منظمة التحرير الفلسطينية.

رابعاً، فقدوا حكايتهم، أو قدرتهم على روايتها. وهنا أريد أن أقترح استبدال الخرس بالصم في قصتي أ. ب. يهوشع "إزاء الغابات"، وغسان كنفاني "رجال في الشمس". فراوي القصة الإسرائيلية يبدأ بفرضية تقول إن العربي (هكذا يُسمى الفلسطيني - الإسرائيلي في الدولة العبرية) أخرس مقطوع اللسان، بينما يُنهي راوي القصة الفلسطينية حكايته بصيحة أبي الخيزران: "لماذا لم يقرعوا جدار الخزان؟" نحن نعرف أن راوي القصة الإسرائيلية لا يعرف اللغة العربية، فماذا لو قاده جهله بهذه اللغة إلى الافتراض أن العربي أخرس؟ إن بكم الآخر الذي لا يتكلم لغتنا كان جزءاً من تقليد كبير في اللغات الكلاسيكية، فالعرب كانوا يطلقون على مَنْ لا يتكلم لغتهم لقب الأعجمي أو الأخرس. وربما قاد عجز الإسرائيلي عن فهم لغة الفلسطيني العربية إلى افتراض بكم الآخر. أمّا في رواية كنفاني فلا وجود لأي سبب يدعونا إلى تصديق الراوي، فهو متأكد من مسألة لا يستطيع البرهنة عليها. لماذا صدّق أبا الخيزران في ادعائه أن الفلسطينيين الثلاثة لم يقرعوا جدار الخزان؟ إذ لو افترضنا أنهم قرعوا

بحسب خط الهدنة وجرى ترحيل الفلسطينيين من الأحياء الغربية من المدينة. أمّا حيفا فواجهت بناء أول غيتو فلسطيني في إسرائيل، وسيقدم المؤرخ الإسرائيلي توم سيغف وصفاً لهذه العملية في كتابه "الإسرائيليون الأوائل"،^{٢٢} في حين واجهت عكا مصير التهميش الكامل، فضلاً عن أن المدينة القديمة تحولت إلى نقطة جذب للعديد من اللاجئيين في بلدهم.

لقد ترك تدمير المدن الفلسطينية من دون أي مرجعية ثقافية، محدثاً فراغاً ثقافياً كبيراً، وكان علينا أن ننتظر حتى بداية الستينيات يقظة الثقافة الفلسطينية في مدينتي حيفا والناصرة، في إطار جريدة "الاتحاد" ومجلة "الجديد" اللتين أصدرهما الحزب الشيوعي الإسرائيلي بقيادة الكاتب إميل حبيبي، وحركة مماثلة في بيروت في الفترة نفسها مع ولادة وعي فلسطيني جديد بقيادة الروائي غسان كنفاني.

ثالثاً، فقدوا اسمهم الفلسطيني، وكان هذا أحد أكثر نتائج حرب ١٩٤٨ إيلاماً. ومع أن البعض يحاجج أن فلسطين لم توجد قبل سنة ١٩٤٨ كدولة مستقلة، وهذا صحيح لكنه لا ينطبق على فلسطين وحدها، بل على أغلبية بلاد المنطقة، إلا أن الصحيح أيضاً أن هذه الأرض عُرفت باسم فلسطين، حتى إن الوثائق الصهيونية استخدمت هذا الاسم للدلالة على المكان الفلسطيني، كما أن الشعب الذي أقام على هذه الأرض كان يُعرف بصفته فلسطينياً. وفجأة اختفى الاسم، وصار الفلسطينيون بلا هوية. الأقلية الفلسطينية التي بقيت في أرضها صارت تدعى "عرب أرض إسرائيل"، في حين أن فلسطيني الضفة الغربية التي ضُمت إلى إمارة شرق الأردن بعد حرب ١٩٤٨ صاروا أردنيين، أمّا مَنْ تشرد ولجأ إلى مخيمات سورية ولبنان وقطاع غزة، فصار لاجئاً.

إن استعادة الاسم الفلسطيني صارت مسألة رئيسية مع بزوغ الأدب الفلسطيني في ستينيات القرن الماضي. فمحمود درويش في قصيدته:

والجواب في أن معاً. غير أن الفلاح الفلسطيني المسكين لم يفهم أن الإجابة عن سؤاله بسؤاله نفسه لم يكن علامة سوء تفاهم، وإنما كان علامة موت.

سيغطي الموت حكايات النكبة بالصمت. فالتمثيل الرمزي للفلسطيني في الأدب الإسرائيلي، و/أو موقعه كشبح أو فتى صغير أو بدوي، سيجعلان من حكايته لا مرئية، كما أنهما سيحطمان قدرته على إيجاد جمهور مستعد للاستماع إلى حكايته.

ويعود غياب جمهور المستمعين إلى الحكاية الفلسطينية إلى حقيقة أن الفلسطيني هو ضحية الضحية. فمأساته مغطاة بمأساة أخرى، وجلاده هو ضحية العنصرية الأوروبية التي ذقت أهوال غرف الغاز في لحظة جنون تاريخية، وخصوصاً عندما حاول النازيون فرض الحل النهائي للمسألة اليهودية.

وهنا، نستطيع أن نحاجج قائلين إن الحركة الصهيونية لا علاقة لها بضحايا المحرقة النازية أو بالناجين من هذه المحرقة، ذلك بأنها حركة كولونيالية قامت بدمج الفكرة القومية الحديثة بحكاية أسطورية. وهذا صحيح، لكنه ليس عقلياً، فمؤرخو الصهيونية يعلموننا أن هذه الحركة لم تنجح في الاستيلاء على الوعي اليهودي العام إلا بعد المحرقة وبسببها.

لقد وجد الغرب أن غسل يديه من الدم اليهودي بالدم الفلسطيني هي الطريقة الأسهل كي يقيم قطيعة مع فظاعات الحرب العالمية الثانية. وهكذا وجد الفلسطينيون أنفسهم وحيدين في العالم، ولا أحد على استعداد للاستماع إلى حكاية ألمهم، حتى إن صوتي مارتن بوبر وحنه أرنت اللذين دافعا عن فكرة دولة ثنائية القومية في فلسطين، واحتجا ضد طرد الفلسطينيين من بلادهم، أهملوا ورُفِضا.

روى توم سيغف حكاية قرية دير ياسين، تلك القرية الفلسطينية التي تعرضت لمذبحة

فالراوي المتماهي بشكل غير مباشر مع السائق كان عاجزاً عن سماعهم. فالسائق كان في غرفة مقفلة ملأى بضجيج مكيفات الهواء، وداخل فخ نصبه له تحقيق شرطي الحدود الكويتي السمج وهو يطرح عليه الأسئلة عن مغامراته الجنسية في البصرة. وهنا ستأخذ واقعة إصابة أبي الخيزران بالعجز الجنسي معناها الكامل من خلال شراك الصمم التي وقع فيها.

وفي فيلم "المخدوعون" (١٩٧٢) المأخوذ عن رواية غسان كنفاني "رجال في الشمس"، قام المخرج المصري توفيق صالح بتعديل نهاية القصة. ففي نهاية هذا الفيلم الشيق نرى أيدي الفلسطينيين وهي تفرع جدار الخزان. وقد برر صالح هذا التعديل الذي أحدثه على القصة الأصلية بالتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي الفلسطيني بعد بروز حركة المقاومة الفلسطينية.

لقد كانت قراءة المخرج مخلصاً للأصل الأدبي، واعتُبر فيلمه، ببنيته الواقعية وانسياب تقطيعه وسلاسة "الفلاش باك" فيه، بداية موجة جديدة في السينما العربية، لكن ما فات صالح هو أن الإحالة إلى خارج بنية العمل الروائي تنفي إمكان تأويل الرمز من داخله. ومن هذا الداخل نستطيع أن نفترض أن بكم الفلسطيني في القصة الإسرائيلية ناجم عن رفض الإسرائيلي المنتفخ بالقوة والانتصار سماعه، كما أن صمم الشرطي الكويتي والسائق الفلسطيني في قصة كنفاني كان تعبيراً موارباً عن عجزهما.

قصتنا كنفاني ويهوشع تتصاديان. فالرمزية التي تهيم على العملين هي إشارة إلى صعوبات سرد قصة فلسطين، لا لأن القصة غائبة، بل لأن لا أحد على استعداد للاستماع إليها.

إن سوء التفاهم في قرية سعسع تمحور حول كلمة واحدة هي إيش، التي كانت السؤال

مروعة في ٩ نيسان/أبريل ١٩٤٨، على يد رجال الإرغون، وقد حاول مارتن بوبر في ذلك الوقت إقناع رئيس الحكومة الإسرائيلية دافيد بن - غوريون بإبقاء القرية فارغة وتحويلها إلى مكان لتذكر الضحايا، إلا إن طلب الفيلسوف الإسرائيلي رُفض، وبُني اليوم مستشفى للأمراض العقلية على أرض الجريمة، حيث شاءت المفارقة أن يقضي مناحم بيغن، أحد أبطال تلك المجزرة، أيامه الأخيرة.

أما الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر، وخلال زيارته لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في غزة في سنة ١٩٦٥، فأعطى المثقفين العرب درساً بليغاً في معنى الصمت. ففي الخمسينيات والستينيات كان سارتر يتمتع بشعبية كبرى في أوساط المثقفين العرب بصفته نموذجاً للمثقف الملتمزم، وخصوصاً بعد مواقفه المعارضة للحرب الفرنسية ضد الثورة الجزائرية، وتقديمه لكتاب فرانس فانون: "معذبو الأرض"، غير أنه بعد زيارته غزة رفض أن يتكلم على اللاجئين الفلسطينيين. ولا أحد يستطيع أن ينسى أن سارتر اشترط لزيارة مصر أن تطلق السلطات المصرية جميع المثقفين اليساريين المصريين المعتقلين في سجون ناصر، لكن عندما تعلقت المسألة بإسرائيل فإنه رفض و/أو عجز عن الكلام.

لا أحد أراد أن يستمع، بل إنه حتى في العالم العربي حيث تحوّل اللاجئون إلى واقع يذكر بالهزيمة العربية، فُرض الصمت على الفلسطينيين، إلا إنهم نجحوا، وعلى الرغم من الصدمة، في إعادة بناء حيواتهم عبر الخيال، فأطلقوا على أزقة مخيماتهم التي تثير الأسى، أسماء قراهم المهدامة، وجعلوا من الانتظار وسيلة كي يجعلوا من خساراتهم طريقة حياة. لقد شهد احتلال ما تبقى من فلسطين في سنة ١٩٦٧ (الضفة الغربية وقطاع غزة) وتوحيده، الولادة الجديدة للحركة الوطنية الفلسطينية، وخصوصاً أن الأدب الفلسطيني

أدى دوراً كبيراً في إنتاج صورة جديدة عن الهوية الفلسطينية، وبدأت مقاطع من حكايات سنة ١٩٤٨ تجد طريقها إلى النشر.

ولا تنبع خصوصية النكبة الفلسطينية فقط من فقدان الحياة الفلسطينية العناصر الأربعة التي حاولت تحليلها بشكل مختصر أعلاه، بل تنبع أيضاً من حقيقة أنها مأساة مستمرة، وأنها كارثة بلا حدود في المكان والزمان. النكبة تحدث اليوم في فلسطين، وهي ليست تاريخاً كي يجري تذكره، وإنما حاضر مهدد بالتأويل الدائم، كما يقول إدوارد سعيد.

وأنا هنا أريد أن أقترح مخططاً أولياً يسمح لنا بأن نقرأ مختلف صفحات النكبة من الطرد الكبير في سنة ١٩٤٨، وصولاً إلى الحائط والمستعمرات في الضفة الغربية، والطرده الذي يجري في هذه الأيام في القدس. وعناصر هذا المخطط هي التالية:

أولاً، مصادرة الأراضي التي استمرت بعد نهاية حرب ١٩٤٨، وقرينا إقرت وكفر برعم تقدمان نموذجاً لواقع الفلسطينيين الذي بقوا كغرباء في وطنهم، وعاشوا تحت الحكم الإسرائيلي حتى سنة ١٩٦٥، ووضعيتهم كمواطنين من الدرجة الثانية في إسرائيل، "الدولة الديمقراطية اليهودية".

ثانياً، صيد المتسللين من الفلاحين الفلسطينيين الذين حاولوا بعيد طردهم اجتياز الحدود من أجل العودة إلى بيوتهم، أو من أجل حصد محاصيلهم الزراعية. وقد قدّم لنا حبيبي في روايته "الوقائع الغربية في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل" نماذج حية لهم، كما أن محمود درويش روى في نصه "في حضرة الغياب"^{٢٣} تجربته الشخصية حين كان في الثامنة من عمره، وكيف عبر الحدود اللبنانية إلى الجليل مع والديه وجدته وإخوته، كي يكتشفوا أن قريتهم البروة مُحيت من الوجود.

ثالثاً، المخيمات الفلسطينية ببنيته التي تمزج بنية الضواحي الفقيرة ببنية الغيتو،

١٩٤٧ - ١٩٤٩". فهذه الحقائق "الملتبسة" ستتحول إلى حقائق صلبة في أعمال مؤرخين آخرين، وخصوصاً في كتاب إيلان بابه المتميز: "التطهير العرقي في فلسطين" (٢٠٠٦)، والذي برهن فيه على وجود خطة رئيسية للطرد، وأخذنا إلى "البيت الأحمر"، كاشفاً تفصيلات "الخطة دالت".

كما أن لا أحد سيشكك في أسماء تدل على معانيها المأسوية مثل "عملية داني" أو عمليات: "حيرام" و"ديكل"... فالعديد من وقائع المجازر والاغتصاب والطرد جرى الكشف عنها، مثلاً: الطنطورة؛ الصفصاف؛ عين الزيتون؛ سعسع؛ شعب؛ الكابري؛ أبو شوشة؛ عيلبون؛ وغيرها.

وكان المؤرخ الفلسطيني وليد الخالدي كشف منذ سنة ١٩٦١ عن وجود "الخطة دالت"، كخطة رئيسية لاحتلال فلسطين، أمّا إيلان بابه فقدنا في كتابه إلى "البيت الأحمر" في تل أبيب، الذي أصبح في سنة ١٩٤٧ مقر قيادة الهاغاناه، حيث عُقد اجتماع في ١٠ آذار/مارس ١٩٤٧ وضعت فيه اللمسات الأخيرة على الخطة دالت لتطهير فلسطين عرقياً، وقد أنجزت المهمة خلال ستة أشهر.

ولم يعد "البيت الأحمر" موجوداً، غير أن أثر ما حدث خلال تلك الأشهر الستة لا يزال ماثلاً في أنحاء فلسطين كافة.

لقد كُشفت اليوم ذكريات سنة ١٩٤٨ التي غطاها الإنكار الكلي للتأريخ الرسمي الإسرائيلي، لكن هناك مؤشرات إلى وجود موجة جديدة من التأريخ الإسرائيلي تحاول تبرير ما جرى عبر وضعه في إطار ذاكرة تاريخية مضت.

وهذا التبرير إشكالي على المستوى الأخلاقي، إذ لا شيء يستطيع تبرير التطهير العرقي والجرائم ضد الإنسانية التي ارتكبت في فلسطين. فالتبرير الوحيد الممكن، وهو غير أخلاقي أيضاً، هو وضع هذه الجرائم في ذمة التاريخ. لكن من يستطيع محاكمة التاريخ؟

فضلاً عن القمع الذي عاناه الفلسطينيون في مختلف الأقطار العربية على المستويات السياسية والاجتماعية.

رابعاً، احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة في سنة ١٩٦٧، مع ما رافق ذلك من مصادرة للأراضي وبناء المستعمرات اليهودية واقتلاع الأشجار المثمرة والحصار والإغلاق والقمع المنظم، الأمر الذي جعل الاحتلال استكمالاً لحرب ١٩٤٨. بل حتى الانسحاب من غزة تحول إلى وسيلة لخلق غيتو فلسطيني مقفل بالحصار والنار.

خامساً، المذابح التي تعرضت لها المخيمات الفلسطينية: الأردن (١٩٧٠)؛ لبنان منذ سنة ١٩٧٥ عبر مذبحتين كبيرتين: تل الزعتر (١٩٧٦) وصبرا وشاتيلا (١٩٨٢)، اللتين تشكلن استكمالاً لمذابح سنة ١٩٤٨، التي ستخذ في الضفة الغربية اسم مخيم جنين (٢٠٠٢).

هذا المخطط الأولي ممتلئ بحكايات الخسارة والألم، ولذا، فإن الفكرة التي تقول إن النكبة حدثت فقط في سنة ١٩٤٨ هي فكرة مضللة، فالنكبة ليست ذاكرة فحسب، بل إنها حاضر مستمر لم يتوقف منذ سنة ١٩٤٨، والتعامل معها بصفقتها من الماضي هي طريقة لحجب الصراع بين الحضور والتأويل الذي لم يتوقف منذ سنة ١٩٤٨.

قد تكون الذاكرة فحاً، والنكبة كذاكرة فقط ربما تضلل أي تحليل عقلاني للحاضر الفلسطيني.

وهكذا، لم نعد في حاجة إلى البرهنة على ما بات اليوم حقيقة تاريخية. إن ما حاول جيلان من المؤرخين وكتاب الوقائع الفلسطينيين البرهنة على صحته تحول إلى حقيقة مقبولة من الجميع بعد بروز المؤرخين الإسرائيليين الجدد، وما عاد هناك أي معنى لنفي الحقائق "الملتبسة المعاني"، التي كشفها كتاب بني موريس: "ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين،

يستطيع البعض المحاجبة بأننا نستطيع استخلاص دروس من التاريخ، غير أن محاكمته أخلاقياً لا تحمل أي معانٍ سياسية! إلا إن لعبة الاحتكام إلى العجز عن محاكمة التاريخ تكشف زيفها، لأن النكبة، مثلما يعترف كبير المؤرخين الإسرائيليين الجدد بني موريس، لا تزال في الصيرورة، إنها حاضر، والحاضر يخضع للمحاكمة الأخلاقية من جهة، كما أن مساراته، من جهة أخرى، ليست حتمية، ذلك بأن الضحية تستطيع التدخل من أجل تقديم رؤية لمعنى العدالة على أرض شهدت أكثر أنواع انتهاكات العدالة وحشية، لأن هذه الانتهاكات تغطي لا أخلاقية الحاضر بأخلاق كاذبة.

نحن نشهد اليوم ولادة ما يمكن أن نطلق عليه اسم التاريخ الصهيوني الجديد، وقد حلل إعلان بابه^{٢٤} هذا التحول الكبير استناداً إلى قراءته كتاباً جماعياً بعنوان: "إسرائيل: حرب الاستقلال ١٩٤٨ - ١٩٤٩" (بالعبرية)، تحرير: ألون كاديش، وهو رئيس سابق لقسم التاريخ في الجامعة العبرية في القدس. فهذا الكتاب يقدم رؤية "أخلاقية جديدة للنكبة الفلسطينية التي تُقرأ فيها فظائع سنة ١٩٤٨ في إطار مقرب لا هوتي يبرر التطهير العرقي كضرورة لتفادي محرقة يهودية جديدة!"

أما بني موريس فقدم تنقيحاً لمراجعته التنقيحية للتاريخ الإسرائيلي، ففي مقابلة نشرتها صحيفة "هآرتس" (٩ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، لم يكتف زعيم المؤرخين الإسرائيليين الجدد بتبرير التطهير العرقي في سنة ١٩٤٨، بل تكلم أيضاً على إمكان إحداث موجة "ترانسفير" جديدة للفلسطينيين، ليس فقط من الضفة الغربية، بل من إسرائيل أيضاً. والتبرير الذي قدمه بسيط: "لا أعتقد أن الطرد الذي جرى في سنة ١٩٤٨ كان جريمة حرب، فأنت لا تستطيع إعداد العجة من دون تكسير البيض، عليك أن توسخ يديك... إن مجتمعاً

يسعى لتدميرك يجبرك على تدميره. وعندما يكون الخيار بين أن تُدمر أو تُدمر، فإن الأفضل أن تكون أنت من يدمر."^{٢٥}

غير أن هذا الافتراض يتناقض مع افتراض آخر قدمه موريس وأعلن فيه بصريح العبارة أن الطرد كان شرطاً مسبقاً لإعلان الدولة اليهودية، وأنه لا علاقة له بأي تهديد، وإنما كان نتاج قرار هجومي اتخذته القيادة الإسرائيلية: "طبعاً كان بن - غوريون داعية ترانسفير... لأنه لو لم يبق بما قام به، لما تحققت الدولة. يجب أن يكون هذا واضحاً، ولادة الدولة اليهودية لم تكن ممكنة من دون اجتثاث الفلسطينيين."

لكن بني موريس يذهب إلى أبعد من ذلك عبر انتقاده أول رئيس حكومة إسرائيلية لأنه لم ينجز المهمة: "أعتقد أن بن - غوريون ارتكب خطأ تاريخياً جدياً في سنة ١٩٤٨... فلو قام بعملية طرد أكبر وطهر البلد كله، جميع أرض إسرائيل وصولاً إلى نهر الأردن، لكان هذا المكان أكثر هدوءاً، ولعرف عذابات أقل." أما النقطة الأكثر أهمية في هذه المقابلة فهي أن بني موريس يعي أن ما يحلله ليس الماضي وإنما الحاضر، ولذا، فإنه يقترح وضع الفلسطينيين في أقباص متوقعا طرداً جدياً ينهي العمل الذي لم ينجزه بن - غوريون في سنة ١٩٤٨. إن ما قاله بني موريس في سياق دفاعه عن التطهير العرقي، هو أننا لا نتكلم على الماضي فحسب بل أساساً على الحاضر والمستقبل أيضاً.

لقد دخل الخطاب الصهيوني التقليدي القديم، الذي أول الحضور الفلسطيني بالنفي، مرحلة جديدة، عبر الاعتراف بأن هذا النفي كان عملاً مخطئاً يستند إلى عقلانية منظمة، الأمر الذي يوضح لماذا كان السلام، أو ما عُرف باسم عملية السلام، وهماً.

وتتأرجح التبريرات بين الخوف من محرقة جديدة والفوبيا من الإسلام التي تتعامل مع

الكبرى والطويلة اكتشفت فلسطين، الأرض التي لم أزرها يوماً. غير أن السر الذي أسرته لي الرواية، وهذا شبيه بما يحدث في الأدب حين يكتشف الكاتب والقارئ معاً كرم الحياة، هو أن سنة ١٩٤٨ ليست كبقية السنوات، وإنما هي مرحلة طويلة بدأت في تلك السنة وتكررت بأسماء السنوات التي تلتها. لقد نُشرت روايتي في سنة ١٩٩٨ كي تسرد خمسين عاماً من النكبة، وبعد ثلاثة عشر عاماً على صدورهما، ما زلت أرى النكبة مساراً لا نهاية له.

حاولت أن أصنع مرآيا بدلاً من الاستعارات والكنائيات، فالكناية تدعي أنها تستطيع أن تعكس الواقع، بينما تعكس المرآيا مرآيا أخرى، وحكايات "باب الشمس" كانت مرآيا للحكايات التي يجد الألم فيها مرآته في الألم. وافترضت أن كتابة الألم تأخذه إلى عوالم الذاكرة، جاعلة منه ماضياً يمكننا من التعالي عليه وتجاوزه من أجل بناء المستقبل، غير أن الرواية خانتني وخانت افتراضاتي. فشخصيات الرواية لم تكشف أو تروي ذكرياتها، وإنما على العكس، كانت تعيش في الحاضر: حكاياتها لم تكن الماضي بل الحاضر، كما أن ألمها لم يكن ذاكرة الألم، وإنما تجارب حياتها اليومية في الحاضر. ولذا أشعر بأن "باب الشمس" رواية لم تنته، وستبقى عملاً مفتوحاً إلى أن يبرأ الجرح الفلسطيني المفتوح.

لست عديمياً كما أنني لست متشائماً. فأنا أعتقد أن لحظة يقظة شعوب المشرق من هذا الكابوس آتية لا محالة، وعندها سنكتشف أن الحياة ممكنة من دون حروب ومجازر، وأن الإنسان ليس عبد الأساطير والأيدولوجيات، وأن حقوق الأقليات لن تضمنها سوى المنطقة من خلال شعوبها، وعبر انتصار الديمقراطية والحرية واحترام حقوق الإنسان. ■

العرب والمسلمين بصفتهم البرابرة الجدد الذين يهددون روما. غير أن التبريرات مهما تختلف تصل إلى نتيجة واحدة فحواها أن النكبة ذاكرة عربية فلسطينية وعمل إسرائيلي مستمر في الآن نفسه. وعلى الرغم من القانون الإسرائيلي الذي يمنع سكان البلد الأصليين من تذكر نكبتهم، فإن على العالم أن يقر بأن ما جرى وما يجري اليوم هو ذاكرة ماضٍ يجب أن يُنسى!

الخطأ الفلسطيني في اتفاق أوسلو هو أن الاستسلام الفلسطيني افترض أن النكبة حدثت في الماضي، ولذا فإن استسلام القيادة الفلسطينية اتخذ شكل الفخ.

إن النكبة مسار مستمر، وما جرى في سنة ١٩٤٨ كان بالتأكيد الحدث الأكبر فيه، إلا إن هذا المسار مرّ بمراحل متعددة واتخذ أشكالاً متنوعة، فالفلسطينيون كانوا ولا يزالون غائبين، أو غائبين - حاضرين، أو برابرة يحلمون بالاعتصاب وسفك الدماء.

صورة خليل وعزيز في رواية "ميخائيلي" ليست نتاج تهويمات حنّه، وإنما هي ترسيمة (archetype) الفلسطيني الغائب والأخرس. نستطيع أن نعود إلى افتراض عاموس عوز ونسأل عن معنى العدالتين المطلقتين حين يفقد أحد طرفيها لسانه. ما معنى الكلمات حين يذوب صوت الشقيقتين، في رواية "البستان"، داخل رمز يتجاهل الحقيقة ويدفع بها إلى الأسطورة والكناية؟

* * *

بدأت علاقتي الشخصية بالنكبة خلال مسار الإعداد الطويل لروايتي "باب الشمس"،^{٢٦} إذ اكتشفت أن خلفية قصة الحب التي كنت أكتبها تحتاج إلى الأحداث التي جرت في شمال فلسطين في سنة ١٩٤٨. لقد شعرت بأن جزءاً من عملي يكمن في جمع ذكريات وكتابة حكايات لم تُكتب من قبل، وفي هذه الرحلة

المصادر

- 1 انظر: Benjamin Tammuz, "The Orchard", translated by Richard Flanz (Chicago: Providence, R.I., 1984).
- 2 انظر: A. B. Yehoshua, "Facing the Forests" in *The Continuing Silence of a Poet: the Collected Stories of A.B. Yehoshua* (Syracuse, 1988).
- 3 انظر: Amos Oz, *My Michael* (London, 1972).
- 4 انظر: غسان كنفاني، "رجال في الشمس" (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣).
- 5 يزهار سميلانسكي، "خربة خزعة"، ترجمة توفيق فياض، مجلة "شؤون فلسطينية"، العدد ٨٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٩).
- 6 Elias Khoury: *The mirror: Imagining Justice in Palestine*, "Boston Review" (July-August 2008).
- 7 Tammuz, op. cit., p. 84.
- 8 Anton Shammas, *Arabesques* (Berkely, 2001).
- 9 انظر: Gilas Ramras-Rauch, *The Arab in Israeli Literature* (Bloomington, Ind, 1989), p. 149.
- 10 انظر: David Grossman, *The Smile of the Lamb* (New York, 2003).
- 11 محمود درويش، "لماذا تركت الحصان وحيداً" (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥).
- 12 غسان كنفاني، "أرض البرتقال الحزين" (بيروت: ١٩٦٢).
- 13 درويش، مصدر سبق ذكره.
- 14 غسان كنفاني، "عائد إلى حيفا" (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩).
- 15 قسطنطين زريق، "معنى النكبة" (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٨).
- 16 ميشال عفلق، "في سبيل البعث" (بيروت، ١٩٦٣).
- 17 قسطنطين زريق، "معنى النكبة مجدداً" (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧).
- 18 انظر: Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York, 1979).
- 19 انظر: Edward W. Said, *Orientalism* (New York, 1979).
- 20 إميل حبيبي، "الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل" (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩).
- 21 إيلان بابيه، "التطهير العرقي في فلسطين"، ترجمة أحمد خليفة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٧).
- 22 توم سيغف، "الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩"، ترجمة خالد عايد وآخرين (نيقوسيا، قبرص: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦).
- 23 محمود درويش، "في حضرة الغياب" (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٦).
- 24 إيلان بابيه، "تقلبات ١٩٤٨: تدوين تاريخ إسرائيل"، مجلة الدراسات الفلسطينية (خريف ٢٠١٠).
- 25 Ari Shavit, "Survival of the fittest: An Interview with Benny Morris", www.palestineremembered.co-Acre-Articles-Story1117.html
- 26 الياس خوري، "باب الشمس" (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨).