

الملف
آفاق المشهد في فلسطين

خيال المنفى: بناء المكان الفلسطيني من

خارجه

غلين باومن

عنوان هذه الورقة* غريب على نحو ما، فما أود تناوله في البداية هو تصوير يهودية في طور التكوين لأرض ستعرف لاحقاً باسم فلسطين، ثم السياق الصهيوني لتشديد صورة تلك الأرض بمصطلحات قومية . لذلك، أستخدم تعبير فلسطين، هنا، لوصف منطقة أسماها الرومان Palestina – أحد التعبيرات بين سلسلة من الأسماء التي أطلقت عليها في الماضي، ويبدو بأنها ستعرف المزيد منها في المستقبل. وما سأعالجه، هنا، هو المشهد الفلسطيني باعتباره مادة خام، طينة أولى، تستخدم كقماشة ينقش عليها أشخاص أو أقوام صوراً لمكان يتخيلونه موضعاً لعيشهم. فالتركيز الأساسي في الورقة ينصب على آليات تشييد المكان من خارجه، أي يتصل بموضوع بناء الهوية في المنفى إلى حد بعيد.

تنطوي فكرة تصوير مكان ما من خارجه على مشروع لنقل صورته المتخيلة إلى منطقة وجوده وغرسها هناك – أي فرضها على الأقوام المقيمة فعلاً على تلك الأرض.

* الملف قدم كاوراق في مؤتمر «آفاق المشهد في فلسطين» الذي انعقد في جامعة بيرزيت مؤخراً.

بهذا المعنى، أريد معالجة الملابس التي ينطوي عليها استخدام صور لأرض ما، دون اعتبار أو دراية كافية بخصوصياتها، كنماذج يحتذى بها في أعمال وأشكال تنظيمية يجري تطبيقها على تلك المنطقة وأقوامها. وما يعنيني هو إثارة إشكالية التساؤل حول صلاحية فكرتنا عن تشييد المكان في المكان - العلاقة المألوفة بين الأرض والهوية كما نراها لدى إميل دوركهايم ومارسيل ماوس، مثلاً، في التصنيف البدائي - كتمثيل صائب للطريقة التي نصبغ بها أحد الأمكنة بهوية ما.

وأود الإشارة إلى حاجتنا لإعادة النظر في تعريفات هوية الأمكنة، مع رفض مفهوم أن المكان يعثر على هويته من مجرد وجوده، كفكرة واقعية ساذجة، والتفكير خلافاً لذلك بأن تشييد الأمكنة من مواقع النفي ربما يشكل معايير مناسبة لفهم تكوّن سائر المفاهيم المتفصلة حول الفضاء الاجتماعي.

وأستند في هذا الاقتراح على فرضية أن إضفاء هوية على شيء أو شخص ما مسألة تكوينية لا تنقل مجرد سمة قائمة بالفعل، بل تفترض سمة ما لذلك الشيء أو الشخص أيضاً. فالإنسان يبني الكينونة من خلال التمثيل، وهذا البناء يفترض وظيفة استعمالية للكيان المبني أو علاقة يمكن تأسيسها معه.

وإذا كانت هذه الطريقة المفترضة في التمثيل صحيحة - أرجو أن تبرهن الأمثلة اللاحقة عليها - فثمة دائماً فجوة أو فراغ بين الكيان وتمثيلاته. أسمى الفجوة في هذه الورقة "انفصال المنفى" لتعيين العنف الذي يستنفر التمثيلات وينحدر منها. أضع المنفى في المقدمة، هنا، كشرط مسبق للهوية، وأشير إلى أن هذه الزائدة التي تلحق بالهوية - ذلك العمل الخارجي الشاذ، الذهاب إلى المنفى، تشييد صورة للمكان، ثم العودة وفرضها عليه - يدل على أن تمثيلات المكان ذات صلة متقطعة على أقل تقدير مع المناطق التي تزعم تصويرها.

فلنعالج في بداية الأمر الحياة المعاشة في مكان معين. يمكن الجدل بأن الحياة اليومية المعاشة في منطقة ما تختلف، إلى حد كبير، عن تلك التي يجري تصويرها في خطاب عن الهوية. فالإنسان يقوم بعدد من النشاطات، يعرف أنواع المجالات المدرجة في نطاق صلات القربي، ومختلف أشكال إعادة إنتاجها، كما يعرف زراعة واستهلاك الأشياء التي يعيش عليها، والتنقل بين فضاءات تلك الأنشطة في سياق التواصل الاجتماعي.

فكافة عناصر هذا الوجود الاجتماعي المتشعب تتعايش وتشكل البيئة التي ينشط فيها الإنسان ويتحرك من خلالها. ونادراً ما يجري تثبيت بيئة كهذه - دون محقّرات إضافية - في تمفصلات الهوية. وعندما يجادل دوركهايم وماوس في التصنيف البدائي على اعتبار أن مفاهيم الفضاء هي في حد ذاتها إسقاطات للأنشطة الاجتماعية،

وعلاقات القربى، والتمركزات الديمغرافية وما شابه، يؤكدان أن التصنيف البدائي ينجم عن الممارسة في المكان، عن ذلك الحقل المشتت المنخرط في بنى تنظيمية، وعن منظور يطلق عليه بورديو، الذي ينسج على منوال ماوس، الفضاء الاجتماعي. لكن ما أجادل بشأنه، في هذا السياق، أن منظومات التصنيف والممارسة الناجمة عن الفضاء الاجتماعي لا تمثل هي والهويات شيئاً واحداً. فعندما يطلق الإنسان على شيء ما تسمية هوية يمارس في الوقت نفسه الفيتشية [عبادة الأشياء] ليلتقط عناصر من ذلك المدى الأوسع للاجتماع البشري، والمدى العام للأعمال التي ينخرط فيها الناس، ومن ذلك الإحساس المبعثر لكل ما يفعله المرء في مجرى حياته اليومية. ففي عمله لفصلة هوية ما يستل الإنسان من النسيج الكثيف لعناصر متشابهة بعض الأشكال والرموز والأنشطة والكينونات كوسائط لقول: هذا ما نحن، هذه أجزاء من كفايات تمثل الكل. لذلك، ينبغي علينا لإدراك الهوية فهم عمليات اختزال وتجريد من هذا القبيل.

وجود حالة عداء أو خصومة مسألة جوهرية في عبادة الأشياء التي تبطن الهوية، إذ يميل الإنسان لقول من هو وما هو في لحظة يشعر فيها بالتهديد. أبدأ في تسمية نفسي كذا وكذا كشخص، وكذا وكذا كممثل لجماعة متخيلة في لحظة يبدو فيها أن شيئاً يهدد بعدم السماح للكائن الذي أنطق باسمه بتحقيق معناه. إن تعبيرات الهوية تدخل حين الاستعمال بشكل محدد في لحظة - لهذا السبب أو ذاك - يشعر الإنسان بتعبيرها عن كينونة وكيان ينبغي عليه الدفاع عنهما.

فلنقتبس من لاكلو وموف، على سبيل المثال في "السيطرة والاستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية جديدة" - كتاب رائع خلف قناع عنوان غير جذاب - حيث يشير المؤلفان إلى أن الفلاح الذي يكدح في الأرض لن يعرف نفسه - أو نفسها - في السياق العادي للأشياء كفلاح، بل يصبح فلاحاً - أي يبدأ في مفصلة الهوية كفلاح - بشكل محدد في لحظة قدوم مالك الأرض قائلاً: أريد بيع الأرض فاخرج منها.

تبرز مع تهديد التجريد من الأرض إلى واجهة الوعي جوانب معينة من الحياة اليومية المتصلة صراحة بالاعتماد على الأرض، وتتشكل أرضية لتكوين هوية مسيسة جديدة، الهوية الفلاحية، من تداعيات علاقة محددة بالأرض تقوم على نمط الإنتاج السائد. تصبح في هذا الحين هوية، تصبح شيئاً سياسياً وتتمفصل لتصبح شيئاً يستحق الكفاح من أجله. فالفلاح المهدهد بفقدان الأرض التي تتيح له أن يكون فلاحاً، يرفع العلاقة بين الأرض والذات إلى مرتبة الهوية.

هذه النقطة التي يكشفها لاكلو وموف مثيرة للاهتمام في امتلاء ما تنطوي عليه من

دلالة فلسفية . فعندما تُصاغ هوية ما في البداية فإن جانباً أساسياً في تلك الصياغة يعني الاقتراب الوشيك مما ينفىها . فالذي يتحدث عنه الإنسان بيقينية كهوية - جوهرها الحقيقي، الشيء الواقعي، وما يُفصل كهوية - يمثل في الأساس نفياً لنفي آخر مُهدد.

أنا ما سأكون لو تخلصت مما يهدد كينونتي . وبصورة أدق فإن صلابة الشخصية التي يقحمها الإنسان في مشروع لاستعادة وتعزيز ودعم تلك الذات مُصاغة بطريقة توحى باستحالة تحقيقها . ففي النواة الداخلية للهوية حالة عداء لشيء ما يسبب وجودها بما يمثله من خطر عليها وعلى إمكانية ظهورها.

لذلك، أتخيل بطريقة واعية، طبعاً، ذاتي الكاملة باعتبارها الشيء الذي سيزدهر عندما يختفي ذلك الخصم، لكن تلك الذات الكاملة، بمعنى ما، لا تعني شيئاً دون ذلك الخصم، فهو جزء أساسي فيها ، بل شرطها المسبق.

سأحاول تمثيل هذا الأمر بمعالجة مسألة مستمدة من بحث ليزا مالكي عن لاجئي قبائل الهوتو في تنزانيا . قامت مالكي بدراستها في مكانين مختلفين يضمنان جماعتين متميزتين من الهوتو الفارين من عنف الإبادة الجماعية على يد قبائل التوتسي في بوروندي بين عامي ١٩٧٢ و ١٩٧٩ . تقطن إحدى المجموعتين في كيغوما، وهي منطقة حضرية عمل اللاجئون فيها على دمج أنفسهم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية للبلد المضيف، للحيلولة دون ترحيلهم إلى بوروندي . بينما تقيم المجموعة الثانية في ميشامو، وذلك مخيم ضخم ومعزول للاجئين جرى فيه تجميع الفارين من عنف التوتسي من مختلف مناطق بوروندي.

صاغ اللاجئون في المخيم مفاهيم بالغة القوة، شديدة النقاء والجوهرانية لهوية الهوتو . مفضلوا هوية جماعية عميقة لا تدع مجالاً للفروقات الفردية أو الاختلاف . أما الهويات في المدن فكانت خلافاً لذلك شديدة الفردانية . ففي المدن سعى اللاجئون الهوتو للزواج من تنزانيات للحصول على حق المواطنة، وبالتالي كان همهم الأساسي ربط أنفسهم بكافة مجالات الحياة اليومية الحضرية في تنزانيا . لم يكن لديهم اهتمام بتأكيد هوية الهوتو، ففي تأكيد كهذا ما يعرقل الاندماج . بينما جرى في المخيمات تطوير حس أسطوري عميق بمن هم الهوتو أسفر عن نفسه في جدول أعمال أيديولوجية وطقوسية للبقاء في حالة اتحاد ونقاء انتظاراً ليوم العودة وتخليص الوطن . وقد حصن هوتو المخيم تعريفاتهم لأنفسهم بالعزلة وكراهية لاجئي المدن الذين وصموهم بالتخلي عن الشعب مقابل إنقاذ جلودهم. (وربما كان الوصف صحيحاً لأن تعبير الشعب لم يحمل المعنى نفسه لدى هوتو المدن).

في إحدى مراحل تمثيلها لاستراتيجيات الاستقطاب في هوية الهوتو تعرضت مالكي

لظاهرة فائقة الأهمية في روايات الهوتو . ففي البداية يتم تصوير التوتوسي في التواريخ شبه الأسطورية للهوتو باعتبارهم هدامين مرعبين، فهم كفئة متجانسة خلقوا العنف والفساد والدمار . لذلك يراهم الهوتو كمصدر لشر يكاد يكون بلا حدود، وكمصدر لتدمير الشيء الطبيعي كما تشكل في الذاكرة الجمعية للاجئين خلال خمسة عشر عاماً في المنفى.

ليس في تشكيل الهوتو للتوتوسي على صورة خصوم مرعبين ما يثير الدهشة (إذ يمكن رؤية الأسطورة بهذا المعنى كمجرد انعكاس للتاريخ) لكن مالكي تصل بعد صفحات قليلة للقول بأن أساطير الهوتو عن نشأة الكون، تكشف عن وجود التوتوسي كشخصيات ميثولوجية أصلية وأصلية انحدر منها الهوتو عن طريق النفي. «ففي التاريخ - الأسطورة، صور التوتوسي في كثير من المجالات التاريخية الأسطورية) مثل ترسيم وتشفير خرائط الجسد (كمصدر أول، بينما صور الهوتو كقبض لهم، أي كتمثيل لكل ما لم يكنه التوتوسي». وبعبارة أخرى، جاء الهوتو إلى الوجود بالضبط كترياق [لعيوب التوتوسي] كشيء بعدهم، مختلف عنهم، وأفضل منهم . جاءوا كشيء سيحل، في الأسطورة ومع مرور الوقت، محلهم . يوجد في منطقة شديدة العمق داخل هوية الهوتو، ويبدو بأنه كان موجوداً فيها قبل استنهاضها من حالة اللاوعي، شخص التوتوسي كمهدد للهوتو وكمحقق لوجوده في آن.

أود التأكيد، هنا، بأن الهوية هي الشيء الذي يتأسس على إحساس بعدم السماح له بالوجود . وأزعم أنها تصاغ بعد، وكردة فعل، لشعور بخطر الإبادة . فلا يعني الأمر أنني أملك هوية ما يأتي شيء معين ليهددها، بل أن شيئاً يحدث كمصدر تهديد، ليدفعني إلى تشكيل نفسي بطريقة دفاعية ككيان (أو كجزء من كيان جماعي) منظم لمكافحة الخطر . إن حالة العدا، بمعنى ما، هي بالضبط ما يجمع عناصر مشتتة في ذات الفرد أو الجماعة لتشكيل وحدة سياسية يتمثل القاسم المشترك بين عناصرها في ضرورة الدفاع عن نفسها أمام حالة العدا (كتبت عن هذا الأمر في دراستي عن الانتفاضة) « باومن ١٩٩٣». . الهوية تعبئة من أجل الكفاح تتعين في طريقة ترتيب ما تتوقع الكفاح ضده، وغالباً ما تبعد التعبئة نتوء الاختلافات القادرة - في سياق الحياة اليومية - على تحجيم التفاعل والتعاون.

وقد عالجت في مناسبة أخرى الأشكال التي تستنبطها الجماعات المعبأة للكفاح رداً على حالة عدا تعيشها . وما أثار اهتمامي، بصورة خاصة، في الدراسة سالفة الذكر عن الانتفاضة، ودراسة قمت بها في الوقت نفسه عن هوية الدياسورا الفلسطينية، كان التنظيم السياسي، والاجتماعي والمفهمي للفلسطينيين في مناطق مختلفة من المنفى.

ففي دراستي "وطن من الكلمات" (باومن ١٩٩٤) تفحصت خطابات الهوية لدى الفلسطينيين في مخيمات اللاجئين في لبنان، ولدى انتلجنسيا الدياسبورا الفلسطينية في مدن الغرب، وكذلك لدى الناس في الداخل، لتقييم الطرق المختلفة التي شكّلت بها ثلاث جماعات مختلفة من الفلسطينيين هويّةها بطرق مختلفة في ثلاثة أوساط شديدة الاختلاف عن بعضها.

في الحالات الثلاث كان يجري تصوّر العودة إلى فلسطين ك لحظة يمكن خلالها تحقيق هويات أعاققتها أشكال متنوّعة من القمع والاضطهاد، لكنني كنت مدركاً للمشاكل المرجح ظهورها عندما يجتمع الفلسطينيون المشتتون، بكل تجاربهم التكوينية المختلفة، الموحدّة ظاهرياً تحت راية الوطنية الفلسطينية، ولكن شديدة الاختلاف من حيث الجوهر، في مكان واحد يُسمى فلسطين.

فالفروقات في الطريقة التي تعلموا بواسطتها مفهمة أنفسهم ك فلسطينيين، ستجعل من الصعب عليهم، كما أكدت في تلك الدراسة، دمج الهويّات المتنوّعة ومختلف أنواع المخاوف التي حرّضت عليها، في جماعة وطنية واحدة بكل تضافر عناصرها الكامنة، في الأرض نفسها.

سأنظر في هذه الورقة إلى الكيفية التي تتصوّر بواسطتها جماعات تعاني من حالة عداء في المنفى، الأماكن التي ستزول منها الخصومة المدعاة، ويمكن فيها لكمال الهوية أن يتحقق. ويبدو في حالات من نوع المنفى أن تخيل المكان، الذي سيرجع إليه الإنسان بعد انتهاء الكفاح، مسألة فائقة الأهمية. تعتمد هذه المقالة على أبحاث قمت بها مؤخراً وهي تعنى بـ صور المنفى والصور التي تشكّل المنفى.

أما الحالات التي أريد الحديث عنها فهي كالتالي:

الأولى، العودة من المنفى البابلي لشعب سيسى لاحقاً باليهود نتيجة لذلك المنفى. وأجادل بأن تلك اللحظة في تكوين اليهودية كانت شديدة التورط في المنفى، وبأن عودة شريحة صغيرة من الشعب المنفي إلى [مملكة] يهوذا، والى ما عرف آنذاك، بحكم وضعها الخاص، بمنطقة السامرة، عزز مفهوماً لدى شعب كان جديداً في تلك المنطقة.

مفهوم المنفى، الذي أجادل بأنه كان لحظة تكوينية في بناء مفهوم بعينه لشعب إسرائيل (مفهوم جرى إبرازه في العهد القديم) ومهد الأرض في الوقت نفسه لتجريد شريحة أخرى من السكان الأصليين. كنت أنوي الكتابة عن الحملات الصليبية والحجاج، لكنني سأضيّق نطاق هذا الموضوع انتظاراً لنشر أبحاث تستقصي السمات الخاصة جداً لتلك الدياسبورا التي كانت بلا شتات، لاحقاً.

الحالة الثانية التي أريد تناولها هي حالة تيودور هرتسل، المؤسس الأوّل لما ثبت

لاحقاً بأنه أكثر مفاهيم الصهيونية نجاحاً إن لم يكن أكثرها هيمنة . كانت هناك صهيونيات أخرى، لكن الشكل الهرتسلي أصبح شديد التأثير في تشكيل دولة إسرائيل . أريد الجدل حول الطريقة التي تشكلت بها هوية - تلك التي أسقطها على اليهود الذين أمل أن تأخذ بواسطتهم شكلاً في دولة يهودية - على غرار قبيينا القرن التاسع عشر . وكذلك الطريقة التي خلقت بها، الهوية التي تحولت إلى اتجاه سائد في الصهيونية الدولانية، مشاكل حادة عندما فُرضت على السفارديم ويهود المشرق الذين جاءوا إلى إسرائيل من العالم العربي.

من المثير للاهتمام حقاً النظر في الأعمال المنشورة حول التاريخ التوراتي المبكر، فقد بددت الأبحاث في السنوات العشر الماضية أو ما يقاربها، الطرق التقليدية للتفكير بالتوراة كمصدر للتاريخ. أحد السجلات وثيقة الصلة هي فرضية نيلز ليمخي في كتابه عن الكنعانيين وأرضهم (ليمخي ١٩٩١) الذي لا يدعي بأن معظم التوراة كتبت بعد المنفى البابلي وحسب، بل يؤكد أيضاً أن تلك الكتابة قد أعادت صياغة واخترع كل التاريخ الإسرائيلي السابق بما فيه الخروج وغزو كنعان ووجود الكنعانيين ، وذلك كي تعكس وتؤكد تجارب العائدين من المنفى البابلي.

يؤكد ليمخي أن الكنعانيين لم يكونوا السكان الأصليين الذين واجههم الإسرائيليون بعد هربهم من مصر وقدمهم من الصحراء، بل هم إسقاطات متأخرة على الناس الذين وجدهم اليهود العائدون من المنفى البابلي يعيشون في الأرض . بكلمات أخرى كانوا أبناء منطقة يهوذا الذين لم ينفوا في القرن السادس (سنتين معنى علامات التنصيص حول اليهود ومفهوم الاختراع بأثر رجعي في ما يلي).

لا تتماشى أطروحة ليمخي مع الناس الذين يريدون أخذ الحولية التوراتية كوثيقة رسمية، لأنها تدعو إلى إعادة التفكير في كل المصنفات المستخدمة ليس من جانب المعنيين بدراسة التوراة وحسب، ولكن من جانب القوميين الذين يريدون إعادة صياغة هويات المشرق الأوسط المعاصر بتعبيرات الحالة البدئية الأولى، أيضاً.

إن إعادة التفكير المعاصرة حول ظهور اليهودية تفترض أن كل الديانات المشرق أوسطية حتى فترة العودة من المنفى البابلي - أي حتى القرن السادس قبل الميلاد - كانت متعددة الآلهة على نحو أو آخر . ففي المنطقة التي ستصبح فلسطين عبد الناس بعل وآلهة إقليمية محلية وآلهة أخرى كانت آلهة فرعية، تعنى بالمطر والخصب والعواصف وما شابه.

وفي لحظات - إذا جاز استخدام التعبير مرة أخرى - كانت الخصومات تتركز حول آلهة قوميين كانوا، أيضاً، آلهة حرب . وقد كان يهوه، الذي ارتقى إلى إله توحيد لليهودية والديانات التي تلتها، إله حرب، واحتل مكان الصدارة، تحديداً، عندما اضطرت

الخصائص الجمعية للتضافر في الكفاح ضد خصائص جمعية أخرى كانت معادية، أو موضوعاً لعدوان الناس القاطنين في المنطقة التي يحميها يهوه. عرف الناس في فترة ما قبل النفي البابلي العديد من الغزوات والحراك في المنطقة التي أصبحت تعرف باسم "يهودا وإسرائيل" مما جلب إلى وعيهم عدداً آخر من الآلهة التي تخدم عابديها على التوالي بطرق مختلفة. كان سكان يهودا وإسرائيل يتبنون، أحياناً، بعض أو كل تلك الآلهة في تراتبية الآلهة لديهم، إما بسبب أن الغزو أثبت أن تلك الآلهة أكثر قوّة من آلهتهم المحليين، أو لأن الدليل أظهر أن عبادة تلك الآلهة تعود بالخير على عابديها. وتبني آلهة أخرى - توفيقية دينية - يحدث على الأرجح عندما يعترف شعب بقوة أو نفوذ شعوب تلك الآلهة.

وقد انخرط سكان "إسرائيل ويهودا" في القرن الثامن قبل الميلاد، في عدد من الأنشطة التوفيقية، جزئياً بسبب تاريخ من الغزو، وجزئياً بسبب تفاعلهم مع جماعات أخرى عبر التجارة. ورغم ذلك أصبحت التوفيقية في تلك الأثناء مسألة إشكالية صريحة في نظر جماعة معيّنة من الكهنة، الذين شرعوا في الدعوة إلى الوجدانية شبه الكاملة ليهوه.

رأت تلك الجماعة في وجود الفينيقيين والآخرين مصدر تهديد للاقتصاديات التي تعيش عليها، لذلك دعت إلى معارضة عبادة آلهة الغرباء. ومهما كانت الأسباب الاجتماعية الكامنة خلف ظهور حركة ما سيعرف بيهوه وحده (وأود الإشارة إلى أن تلك الحركة تشترك في الكثير من السمات مع حركات سنسميها لاحقاً قومية) فإن مطلبها كان سيادة عبادة يهوه.

كانت عبادة آلهة وآلهة فرعية أخرى محلية مسموحة، لكن الكهنة طلبوا من الإسرائيليين عبادة إلههم القومي والابتعاد عن آلهة الشعوب الأخرى. هنا رُفِع يهوه من إله فرعي يحضر في الحروب إلى إله يرمز بطريقة فيتشية لظهور هوية قومية، وارتقى بواسطة جماعة كهنوتية معنية بمركزة العبادة حول الأماكن المقدسة الخاضعة لسيطرتها.

في القرن الثامن جاء الغزو الآشوري، وكما جرت العادة في تلك الأيام، تم ترحيل الفئات الاجتماعية المهيمنة من المنطقة. نُزعت القيادة السياسية والكهنوتية السائدة (الكهنة التوفيقيون) ودفعت إلى المنفى، تاركة خلفها الفلاحين الذين واصلوا الكدح في الأرض وتقديم محصولها للحاكمين الجدد.

كانت حركة يهوه وحده في ذلك الوقت هامشية، ولم تكن لكهنوتها علاقة بالأوساط السائدة في المجتمع، لذلك عندما أرسلت تلك الأوساط إلى المنفى بقي كهنة يهوه

وحدثهم . وهربت جماعة كبيرة منهم جنوباً إلى يهوذا حيث تزايد نفوذهم . في القرن السادس قبل الميلاد تعرضت يهوذا لثلاث غزوات متتالية، تم في سياقها (بين ٥٩٠ و٥٨٢ قبل الميلاد) ترحيل نخبة المجتمع ، بما فيهم أنصار يهوه وحده، هذه المرة إلى بابل.

لم يكن المنفى البابلي شاقاً على نحو خاص . استقر أبناء يهوذا في مناطق زراعية قريبة من المدن الرئيسية حيث سمح لهم بإعادة تشكيل أنفسهم كجماعات متماسكة (إحدى المستوطنات الرئيسية للمنفيين من يهوذا كانت تدعى تل أبيب) . وخلال ثلاثة أجيال في المنفى اختلط العديد من المنفيين بالمجتمع البابلي، واتخذوا أسماء بابلية، ودمجوا أنفسهم كتجار وحرفيين في الشبكات الاجتماعية للجماعات المحيطة بهم. والأكثر بروزاً كان حقيقة أن العديد من المنفيين شرعوا في عبادة آلهة آشورية اعترافاً منهم بأن تلك الآلهة أثبتت قوتها أكثر من الإله الذي دافعوا عنه . وقد رأت الجماعات المنخرطة تحت قيادة كهنة يهوه وحده (على غرار هوتو المخيمات في تنزانيا) الاندماج والتوفيقية ليس كموت اجتماعي وحسب، بل كقتل لإلههم الذي سيؤول دون جماعة ذات هوية محددة يعيش ليحميها (ومعها الحاجة إلى وجود كهنة له) وبالتالي، صمموا بصورة حصرية ومطلقة على الوفاء بالزامهم تجاه يهوه الذي وثقوا بأنه سيعيدهم إلى الأرض التي طردوا منها.

لذلك رفعوا شعار نقاء الدم كوسيلة للحفاظ على حدود الجماعة القومية، فمنعوا الزواج المختلط مع المجتمعات المحيطة بهم . كما ابتكروا مجموعة من الطقوس الحصرية التي تعزلهم عن جيرانهم، لا تشمل ذلك الشكل الخاص من العبادة في الهيكل وحسب، بل ابتكار تقويم خاص يمكنهم طقوسياً من العيش في سياق زمني مختلف عن الجماعات التي يشاركونها المكان أيضاً . استهدفت كل تلك الوسائل المميزة ترسيم وإبقاء الاختلاف، لكنها لم تحل بينهم وممارسة التجارة مع البابليين، وبالتالي الحفاظ على سبل العيش بينهم.

سمح قورش الذي غزا الآشوريين في عام ٥٣٠ قبل الميلاد للراغبين من المنفيين بالعودة إلى يهوذا، لكن العائدين كانوا جماعة قليلة العدد لأن الكثير من نسل المنفيين رفضوا العودة . وقد عادوا بفعل آمال عريضة ، تسرد التوراة القصص التي تنتبأ بالطريقة التي سيقود بها يهوه العائدين إلى أرض جميلة تفيض بالحليب والعسل، وكيف ستنبسط الجبال لتمهد الأرض في طريق عودتهم، كما تقول بأن العائدين عند وصولهم إلى يهوذا سيجدون الأرض خالية وسيبنون المدن وقيمون المعابد ليهوه وحده ويعيشون في وفرة وسلام.

لكن الأمر لم يكن على هذا النحو . فالأرض التي استقبلتهم لم تكن خالية بل كانت

مأهولة بمجتمع كامل ممن بقوا في المكان بعد طرد نخبه الاجتماعية، وتولوا زمام الأمور فطوّروا الأرض وأملاك المطرودين . يعرض هــم . بارستاد في كتابه الأخير “ أسطورة الأرض الخالية “ (بارستاد ١٩٩٦) شواهد أركيولوجية ونصيّة لإثبات أن يهوذا خلال فترة النفي البابلي عرفت مجتمعاً محلياً كامل الفعالية، يواصل الحفاظ على تطوير التقاليد التي اشترك بها أسلافه مع أسلاف العائدين.

كان ذلك المجتمع، على غرار مجتمع ثمانينات القرن السادس قبل الميلاد، توفيقياً من ناحية دينية، وربما كان أكثر توفيقية بفعل اعتناق الباقيين من أبناء يهوذا، غير المقيدون بكهنة يهوه وحده، لعبادة بعض إن لم نقل كل آلهة غزاتهم.

شعر العائدون، الذين طوّروا مفهوماً شديداً للنقاء لعبادة يهوه وحده خلال فترة المنفى، بقلق بالغ بعد لقائهم مع التوفيقيين الآخرين الذين كانوا في الوقت نفسه أكثر تمثيلاً ليهوذا منهم . وسرعان ما اندلعت عداوة صريحة بين الجماعتين. كان نسل الباقيين من يهوذا قليل الحماسة تجاه التخلي عن أرضه وقبول حكم جماعة كانت بعد ثلاثة أجيال غريبة بالفعل، غريبة بكثير من الذرائع . بينما رد العائدون بذعر على وجود توفيقيين في أرضهم يزعمون ملكيتها . وقد نشأت خلال المراحل الأربع للعودة (التي امتدت على ما يزيد عن مائة وعشرين عاماً) خصومة ثقافية ودينية، وكذلك صراعات على الملكية بين المجموعتين.

يسجل سفران من أسفار التوراة هما عزرا ونحميا مجابهة طويلة بين الجانبين، حيث بلغت العداوة التي شعر بها العائدون تجاه المقيمين من العمق درجة ما تتاحم الحرب المعلنة . فلم يكن سكان يهوذا من المقيمين، في نظر الإخباريين المؤيدين لحزب يهوه وحده، أقارب بل كانوا غرباء، يعرّضون العائدين لغواية الارتداد وخطر التوفيقية الدينية . لذلك، يقول يهوه لأحد أنبيائه في سفر عزرا:

“إن الأرض التي تدخلون لتملكوها هي أرض متنجسة بنجاسة شعوب الأراضي، برجاساتهم التي ملأوها بها من جهة إلى جهة بنجاساتهم، والآن فلا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم ولا تطلبوا سلامتهم وخيرهم إلى الأبد، لتتشدوا وتأكلوا خير الأرض وتورثوا بنيكم إياها إلى الأبد “ عزرا (٩-١١-١٣).

وقد طلب كهنة المقيمين في عام ٥٢٠ قبل الميلاد من العائدين أن يقبلوا مشاركتهم في بناء هيكل ليهوه، الإله الذي يعبدونه على غرار العائدين، لكن القصة التوراتية التي تروي الحادثة لا تقصي أبناء يهوذا المقيمين - الذين طلبوا التعاون - كخصوم وحسب، لكنها تحوّلهم إلى غرباء أيضاً . تحوّلهم إلى شعب من نسل الشعوب التي سكنت الأرض بعد نفي أهالي يهوذا.

“ولما سمع أعداء يهوذا وبنيامين أن بني السبي يبنون هيكلًا للرب إله إسرائيل

تقدموا إلى زربابل ورؤوس الآباء وقالوا لهم : نبني معكم لأننا نظيركم نطلب إلهكم وله قد ذبحنا في أيام أسرحدون ملك آشور الذي أضعنا إلى هنا . فقال لهم زربابل ويشوع وبقية رؤوس آباء إسرائيل ليس لكم ولنا أن نبني بيتاً لإلهنا، ولكننا نحن وحدنا نبني للرب إله إسرائيل. (عزرا ٤-١-٣).

صاغ المنفيون العائدون مرة أخرى في الأرض التي عادوا إليها الوضع العدائي نفسه الذي عاشوه في بابل، وبالتعبيرات التي صاغوا بها من قبل هوياتهم اليهودية الخالصة، فأضفوا على المقيمين في يهوذا هويات التوفيقين الدينين الذين أحاطوا بهم في المنفى البابلي، ونظروا إليهم كمصدر لخطر يتهددهم بالتصفية الروحية . كما أعادوا تشييد المنظومات الدفاعية التي حموا بها هوية هم اليهودية في تل أبيب وبقية مستوطنات المنفى . فقد وضعوا معيار الطهارة الطقوسية (تخص العبادة في المعبد ومجالات أخرى من الطقوس الشخصية والعامة) لإقصاء المقيمين - بعد مائة وعشرين عاماً على موجة العودة الأولى - وتطهير جسم الجماعة - الذي انفخ بفعل علاقات القربى - على أسس عرقية . فقام عزرا، بناء على تعليمات الوحي النبوي، بتطهير الدم، حيث أرغم العائدون الذين تزوجوا من أبناء يهوذا المقيمين، تحت طائلة الحرمان الديني والتجريد من الأملاك، على إخراج " كل النساء والذين ولدوا منهن".

وقد كان هذا الفصل القسري بين جماعتي يهوذا أصل مفهوم الكنعانيين، الذي دون لاحقاً في أسفار التوراة، واعتبرهم مصدر شر حاول عرقلة البناء الأصلي لشعب إسرائيل . يكتب ليخمي : «شمل الكنعانيون ذلك الجزء من السكان الفلسطينيين الذين لم يعتنقوا يهودية المنفيين، لأنهم لم يشاركوهم تجربة المنفى والعيش في أرض غريبة كانت قدر المطرودين من يهوذا إلى بابل في عام ٥٨٧ قبل الميلاد . فلم يعتبروا السكان الفلسطينيين يهوداً لأنهم كانوا غير مستعدين للاعتراف بالبدع الدينية لجماعة المنفيين، وقبول يهوه كإله وحيد يستحق العبادة . لذلك كان الفرق الحقيقي بين الكنعانيين والإسرائيليين فرقاً دينياً، ولم يكن فرقاً بين شعبين مختلفين» (ليخمي ١٩٩١).

ويؤكد ليخمي أن تطهير الأماكن المرتفعة من نجاسات الكنعانيين، كما ترويه التوراة بتفاصيل واحتفاء، كان إسقاطاً على التاريخ الأسطوري لسياسة التطهير الثقافي والنبذ العرقي التي مارسها نسل العائدين من المنفى البابلي ضد الباقين في الأرض . ومن المرجح أن العنف الذي يأمر يهوه أتباعه مراراً بممارسته ضد الكنعانيين، على امتداد الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم، كان تعبيراً عن أمنية أيديولوجية، أكثر منه صدى لسياسة جرت بحذافيرها بعد النفي البابلي ضد أبناء يهوذا الآخرين.

لكن الغضب الذي أظهره المنفيون العائدون تجاه الباقين في المكان يدل على مدى ما

يسم صياغات الهوية في المنفى من بغض للحياة في العوالم التي نفي منها ملفقو تلك الصياغات.

تتعرض الصلة التي يقيمها دوركهايم بين الديمغرافيا والمقدس للانكسار فعلياً في سياق تطوّر اليهودية . إذ ينظر إلى شعب أرض الإله بأنه لم يعد جديراً بحماية الإله الذي يقيم على أرضه . قد يعيش شعب على أرض تخص الإله ولكن يمكن طرده بأمر منه - على يد أشخاص عينوا أنفسهم أتباعاً له - إذا لم يتمسكوا به كما يجب، ولم يرضخوا بالقدر الكافي لإرادته . فما هو أكثر أهمية من الإقامة، في هذا السياق، يتمثل في خضوع الجماعة لسلطة إلهها . وبالتالي، يمكن بواسطة الخضوع لإرادة المقدس - المعروفة عبر وساطة نخبة تستمد المعرفة من النبوة أو تفسير النصوص - الحفاظ على اليهودية (الحالة الاستثنائية بين ديانات المنطقة في ذلك الوقت) حتى خارج حدود أرض الإله.

وهكذا، بخروجها عن نطاق الديانات الإقليمية في جوهرها، تطرح اليهودية نفسها كديانة يمكن الالتزام بها في أي مكان، لكنها تحوّل الخلاص إلى شرط مسبق بالخضوع لإرادة المقدس . جعلت هذه الطريقة في إعادة تفسير العلاقة بين الأرض والمقدس (تصبح الأرض بموجبها مكافأة أكثر مما هي أحد شروط الولاء) ، إضافة إلى فتح طريق الطاعة العابرة للمناطق، من اليهودية في حالة تأثر دائمة بالتحوّلات التي تصيب جماعتها البشرية، وجعلت من شخصيتها عرضة للتأثر بأنبياء يعيّنون أنفسهم للنطق باسمها، ويزعمون معرفتهم لإرادة الإله أكثر من سابقهم.

ولا شك أن زعم الاختيار من جانب الله يوجد في هذا السياق، كما أن نزعة الصلاح الذاتي تكتسب المزيد من السيادة في مناطق المنفى مادياً وروحياً على حد سواء أكثر مما هي عليه في الوطن.

مكّنت هذه الطريقة في فصل الأرض عن الإله المسيحيين، مثلاً، من التأكيد بأن اليهود لم يعودوا إسرائيليين مناسبين، لأن الشعب الأصلي المختار خان عهد طاعته لوصايا يهوه، فرفض يهوه (يُعرف أيضاً بيهوفاه) حسب اللاهوت المسيحي اليهود واختار شعباً جديداً يمنحه تأييده والحق في أرضه . لذلك، تسبب زعم المسيحيين المؤكد ليس بحيازة مكان اليهود في الخطة الإلهية وحسب، بل وحيازة أرض الإله التي يقال بأنه أعطها لليهود أيضاً، تسبب في القرنين الرابع والخامس للميلاد بنشوء برنامج بيزنطي إمبراطوري لبناء القدس والأرض المقدسة (المطهرة من اليهود) كنسخة مسيحية لعظمة الأرض الممنوحة من جانب الإله، والتي توقع المنفيون في بابل العثور عليها في يهوذا قبل ذلك بألف عام.

أعلن قسطنطين ومن تلاه من الحكّام، كما ترجموا ذلك إلى حد ما، نيّة بناء فلسطين

كجثة على الأرض مركزها القدس، لتشريع الطقوس الدينية للجماعة (المسيحية). يمكن النظر إلى هذا المشروع كأحد مشاريع التحديث المبكرة، حيث لا يكشف عن خطة لجعل الممارسات الطقوسية لديانة ذات صبغة كونية متجانسة وحسب، بل ويريد التأكيد، أيضاً، على وجود صلة مباشرة تتسم بالشرعية بين إرادة المقدس وإدارة النظام الدنيوي.

يجد الإنسان بصورة محددة من خلال تهويمات الحجاج، وبلاغة الخطاب الصليبي، بعد الفتوحات الفارسية والإسلامية، بأن فلسطين كانت دائماً أرض شعب مختار من نوع ما يشعر بضرورة العودة إليها. ويجد الإنسان في اللاهوت، وكذلك الخطابات الشعبية المؤيدة لبرنامج العودة - الخاصة بالمسيحية اللاتينية الغربية - العلامة المعروفة للاعتقاد بإمكانية التغلب على فقدان الموت بدخول أرض توراتية تفيض بالحليب والعسل، إلى جانب دعوة لاستئصال السكان القاطنين في تلك الأرض، أو إرغامهم على اعتناق ديانة الفاتحين.

يسهل بالطبع فهم تجليات الفاتح الإسلامي كخصم، ويمكن حتى فهم الأسباب التي دعت الصليبيين لذبح السكان اليهود المقيمين في طريق الأوروبيين إلى الأرض المقدسة، لتخليصها من المختلس الشيطاني [المسلم] لأرض الميعاد. لكن ما يصعب فهمه، دون إدراك كيفية تمفصل الطهارة في المنفى، الطريقة التي عامل بها الصليبيون المسيحيين من الأرثوذكس البيزنطيين، الذين وجدوهم في فلسطين، وفي الدروب المؤدية إليها. فقد رفض الصليبيون، عند قدومهم إلى الأرض المقدسة، وعتورهم على طائفة مسيحية سائدة تربطهم بها صلوات مجازية من القربى كأبناء عمومة، الاعتراف بتلك الصلة، وهمشوا الأرثوذكسية بدلا من خلق روابط مع المسيحيين السوريين وغيرهم، الذين لم يسبق لهم الدخول معهم في سجلات لاهوتية حول خصائص التثليث. كان البيزنطيون الأرثوذكس على قدر كبير من التمفصل مع لاهوتهم الخاص إلى حد لا يمكن معه إلا اعتبارهم مهرطقين - في سياق هدف يكتسب معناه بواسطة الدين - تصدق عليهم كل سمات العداوة. وقد أضعفت العداوة التي شعر بها المسيحيون اللاتينيون تجاه الأرثوذكس من سيطرتهم على الأرض حيث أبعدت عنهم حلفاء محتملين. كما أدت في الحملة الصليبية الرابعة إلى نوع من التعويض العبثي، عندما تمت تعبئة المسيحيين اللاتين من أجل الذهاب إلى الأرض المقدسة، لمحاربة المسلمين الهادفين إلى تدمير القسطنطينية ونهبها، وهي روما المسيحيين الأرثوذكس آنذاك. ثمة، بالطبع، المزيد مما يمكن قوله عن علاقة المسيحيين الأوروبيين بفلسطين، خاصة بالرجوع إلى سعي أولئك المنفيين الروحيين، حتى الوقت الحالي، لفرض صور على الأماكن المسيحية الفعلية قاموا بصياغتها عن الأرض المقدسة من بعيد وهم في أوطانهم

ويستحق الموضوع معالجة أشمل في مناسبة أخرى (أنظر : باومن ١٩٩١). لذلك، سأناقش حالة أخرى من حالات المنفى والعودة، هي بمعنى ما مختلفة جدا في كيفية عكسها للنفوذ التكويني الذي يمارسه نوع آخر مختلف من العداوة . ورغم ذلك، فإن في ديناميات العودة المطروحة من جانبها أوجه للتشابه مع حالات سابقة الذكر.

تلك حالة ثيودور هرتسل والأفكار التي طرحها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن مكان اليهودية في - وخارج - أوروبا . إن دراسة أعمال شخص واحد كحالة تمثيلية مسألة إشكالية بعض الشيء، رغم أن تفحص الدعوة في كتابات هرتسل، وكذلك العديد ممن جاءوا بعده، يجعل من الصعب القول أن تفصلات الهوية التي عرفها، لم تبد للكثيرين وكأنها لا تتكلم باسمهم وعن تجربتهم الخاصة كيهود في أوروبا.

يطلق لويس ألتوسير على المسالك المؤدية إلى هذا النوع من التماهي تسمية "التداخل" ويعني بها الكيفية التي يعرض بواسطتها خطاب لجمهوره مواقف يمكنهم التعرف على أنفسهم وأوضاعهم من خلالها (ألتوسير ١٩٧١).

قد لا يكون هرتسل نفسه على درجة كافية من التمثيل، لكن كتاباته الأدبية والأيدولوجية والسجالية نجحت بصورة جلية في تقديم أوصاف لعدد كبير من يهود أوروبا الشرقية والوسطى عن أوضاعهم، وما يقلق تلك الأوضاع . وما يعني في هذا السياق، أكثر من فهم النقاط المحددة في خطاب هرتسل، فهم الصراعات والتناقضات التي صاغت تلك النقاط . فقد كان هرتسل نتاج عصر التنوير إلى حد كبير، وكان على قناعة راسخة، منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى أواخره، بأن زحف التنوير الأوروبي سيؤدي مع مرور الوقت إلى تبديد الاختلافات الثقافية بين الشعوب، لينجب بشرية كونية كوزموبوليتية . كما كان فهمه للتنوير معادياً أشد العدا للقوموية . لذلك، ثمة ضرورة لفهم التناقض الواضح بين مؤسس القومية اليهودية من جهة، والشخص المخلص للكونية التنويرية من جهة أخرى.

يقترح جاك كورنبرغ في كتاب جديد بعنوان "ثيودور هرتسل : من الاندماج إلى الصهيونية" (كورنبرغ ١٩٩٣) طريقة لحل هذا التناقض، فيشير إلى أن الهم الدائم لهرتسل، في سنوات شبابه الأولى بشكل خاص، كان تخليص نفسه من الخصائص اليهودية في شخصيته . وكانت فيينا القرن التاسع عشر - مثل عديد من أماكن الحداثة الكوزموبوليتية في تلك الفترة - قد انخرطت في الدفاع عن هيومانيزم التنوير، وترويج صور نمطية عن "اليهودي" .

لم تكن الصور النمطية تصوّرات يوزعها معادون للسامية، بل كانت رائجة بين

اليهود الطامحين في الاندماج . وقد شعر هرتسل، المعني كشاب بالإنضمام إلى نوادي المبارزة النمساوية، وفئات اجتماعية أخرى لم تكن ترحب باليهود عادة، بأن تحويل يهوديته إلى يهودية غير إشكالية مسألة تحتل مكانة كبيرة في ذهنه . فكانت طريقته في حلها تتمثل في تقسيم اليهودي نفسه إلى اثنين :اليهودي الذي يمكنه التماهي معه، وهو يهودي التنوير الحامل لليهوديته كما يحمل النمساوي أو الفرنسي أصوله القومية بداهة، لكنها بلا أهمية من حيث الجوهر في حياة شخص متعلم نأى عنها برشاقة وامتلاك للذات.

أما اليهودي الآخر الذي كرهه، فكان اليهودي الجائع للمال، المتمركز حول ذاته بصورة مرضية، معقوف الأنف الذليل . وقد نأى بنفسه كيهودي عن يهودي الغيتو، فقام في مرحلة من حياته باستئصال اليهودي الآخر بطريقة لا تختلف كثير الاختلاف عن المنفى الاسمي الذي فرضه العائدون من بابل على سكان يهوذا الأصليين . كما نعى حقيقة أنه «في لحظة سوداء من تاريخنا دخلت طينة إنسانية دنيا إلى شعبنا التعس والتحمت به» (ثيودور هرتسل “ماوشل” في كتابات صهيونية : مقالات وخطب. المجلد الأول ص ١٦٣-١٦٥) أورده [كورنبرغ ١٩٩٣ - ١٢٩ - ١٦٤].

قراءة كتابات هرتسل الروائية وكذلك مقالاته وتحقيقاته الصحفية مثيرة للاهتمام لأنه كثيراً ما يستخدم تعبيرات لاسامية مقذعة في تمثيله لليهود واليهودية . فما يتجلى بوضوح في تلك الأعمال التعارض بين عقلية الغيتو “ لليهودي الآسيوي” والشخصية التقدمية لليهودي الجديد المكافح كي يولد من جديد . ترعرع يهودي الغيتو في حالة من العزلة النسبية لأنه كف عن المشاركة في الحركات القومية الأوروبية، وكذلك عمليات التحديث والتنوير . وبالتالي، طوّر ذلك اليهودي عقلية تهتم في المقام الأول بالمغانم المادية وتعزيز الذات التي تعري نفسها بالجوع إلى المال، والتواضع الذليل المتسم بالرعونّة في آن.

مقابل هذه الشخصية النمطية يضع هرتسل اليهودي الجديد القادم إلى الوجود، اليهودي الذي يشبه أي إنسان آخر: كامل الاندماج، وعضو فخور من أعضاء المجتمع الأوروبي . بكلمات أخرى، اليهودي الذي يتماهى هرتسل معه.

لا تثير صياغات كهذه الراحة، فرغم استخدامه لها، إلا أنها لدى هرتسل تعبيرات غير شخصية تماماً . ومن المهم رؤية كيف تدخل تلك التعبيرات في مشاعره الخاصة في سياق الكفاح ضد صورة نمطية يمكن تطبيقها عليه، وعلى مكان يمكن لأحد المعادين للسامية أن يراه قادماً منه (قد تعتقد بأنك مثل بقية الناس ولكن أنت مجرد يهودي) ، وبصورة أكثر تعقيداً على مكان يرى نفسه قد جاء منه.

كانت تلك اللغة في ذهنه . وفي ما مر عبره من خلال عدد من المشاريع الغريبة

لتمكين اليهودي من سلخ نفسه عن شخصية يهودي الغيتو المنحطة - اليهودي الذي لم يولد بعد - لذلك، انشغل هرتسل في محاولة لاستخراج يهودي جديد من التجربة التاريخية للعزلة وحياء الغيتو والتعصب الذي جعل من اليهود نوعاً خاصاً من البشر.

أراد جعل اليهود أوروبيين خالصين، واستنبت بعض التقنيات للقيام بذلك في فترة ما قبل صياغة مفهوم الصهيونية . إحدى تلك التقنيات القيام بالتعميد الجماعي . كما اعتنق نزعة اشتراكية قوية أيضاً . رأى في الاشتراكية وسيلة أخرى لاستخراج يهودي قوي فخور من الشخصية الغيتوية، التي يصمها بالمرأوغة والعصبية والتزلف . كان يخوض في تلك الكتابات معركة حقيقية بين صورتين للأشياء . ولكن يحدث في فيينا أواخر سبعينات القرن التاسع عشر ومطلع الثمانينات وصول حكومة معادية للسامية إلى سدة الحكم (يُنتخب أحد المعادين الصريحين للسامية عمدة لفيينا) فيشعر هرتسل فجأة بأنه مهما بذل من جهود كي لا يكون يهودياً، أو كي لا يشبه يهودي الغيتو، ومهما حاول الاندماج، فلن يُسمح له بذلك . ويأتي رده في عام ١٨٩٥ :

“لا يعترف بنا أغلب المواطنين غير اليهود كألمان - نمساويين . لا بأس، سنخرج، ولكن سنكون هناك أيضاً نمساويين فقط . ” وبكلمات أخرى، فإن ما يصل إليه يتمثل في فكرة عن دولة يهودية خالصة، ليست دولة يهودية بالمعنى الديني، أو يهودية بالمعنى اللغوي، حيث لا يريد لغة أخرى، بل يريد الألمانية لغة للدولة . يريد دولة يهودية خالصة يستطيع اليهود فيها تطوير أنفسهم كمواطنين كاملين، باعتزاز واندماج كاملين في الجيش، ونيل حقوق إنسانية كاملة كبشر، ليتكفروا من تطوير أنفسهم في معزل عن صورة يهودي الغيتو، أو كما يقول في موضع آخر، صورة " اليهود الآسيويين " .

يقول كورنبرغ بأنه أراد موقعاً إمبراطورياً متقدماً يشكل حالة دفاعية بلا أسوار في وجه آسيا . وما يقوله، بالضبط، أننا نريد الذهاب إلى مكان آخر لنطور أنفسنا كأوروبيين كاملين، إذا استطعنا تطوير دولتنا الخاصة، إذا استطعنا تطوير أنفسنا إلى أوروبيين متنورين نستطيع، آنذاك، الالتحاق ببقية العالم ، تلك وسيلتنا الوحيدة للاندماج؛ فصل أنفسنا كي نرجع من جديد.

مشروع مثير لقدرة كبير من الاهتمام لأنه يشير إلى ضرورة تنظيمه من أعلى، فالمسألة لا تتمثل، خلافاً لما قاله الصهاينة الروس في الفترة نفسها تقريباً، في تحقيق الصهيونية الثقافية، حيث يجتمع الناس في مشتركات تعاونية ليصبحوا أقوياء، بل في الطريقة التي تقوم بها الدول في أوروبا . علينا العثور على أشخاص متنورين يطرحون مشروع نقل الناس إلى هناك وتحويلهم إلى بشر حقيقيين . الدولة هي التي

ستفرض ذلك الأمر، ستعمل على استخراجها من العائمة . ستحوّل الدولة القادمة اليهود إلى شئ آخر، وسنطلب من بقية العالم أن يعطينا اليهود كلهم، ويتعاون معنا لنقلهم خارج أماكن وجودهم لأننا نريد التخلص من الدياسبورا . نريد إحضارهم كلهم إلى الداخل، حيث نستطيع تشكيلهم على صورة يهود هم أوروبيون في الواقع. حركة مثيرة للاهتمام : الخروج من أجل العودة بمعنى ما . لكن ما يثير الاهتمام وجود مأساة لم تكتب بالقدر الكافي، ذلك الجانب من المشروع، خاصة بعد ١٩٤٨) ولن أتكلّم حتى عن الفلسطينيين في هذا التفصيل الخاص (المتعلق باليهود أنفسهم. فتأسيس إسرائيل خلق حالة عداوة لليهود الشرقيين واليهود العرب في مختلف مناطق الشرق الأوسط.

بذلت إسرائيل أقصى الجهود لإحضار اليهود من البلدان العربية إلى إسرائيل. تمثلت بعض الجهود في تقديم أموال طائلة إلى بلدان لتتخلّص من اليهود وتبيعهم. ويقول آخرون أنها بذلت جهوداً لتخويفهم في أماكن وجودهم وإرغامهم على المغادرة. فأحد المشاريع الكبيرة كان إحضار جميع اليهود . وكما أعرف، مثلاً، بواسطة صديق يعمل في الهند، اختفى ألفان من ثلاثة آلاف سنة هي عمر الطائفة اليهودية في جنوب الهند، في إسرائيل . لم يعد أحد هناك، غادروا كلهم إلى إسرائيل ولم يبق سوى العجائز . كما حدث الأمر نفسه في الشرق الأوسط.

عندما وصل أولئك الناس إلى إسرائيل واجهتهم مشكلة أنهم كانوا يهود الغيتو، النموذج الهرتسلي الذي كره اليهود الأوروبيون رؤيته . رأوا فيهم اليهود الآسيويين، يهود الغيتو، اليهود غير الأوروبيين.

والمأساة، بالطبع، أنهم لم يكونوا كذلك . جاءوا فعلاً من خلفيات قديمة جداً ومندمجة جيداً، وفي معظم الحالات من خلفيات ذات مكانة مرموقة في أماكن كالعراق وإيران وغيرها . كانوا متعلّمين فجزى شحنتهم فجأة وتحويلهم إلى موضوعات يجب صياغتها على نحو شديد الاختلاف، وكان عليهم هجران يهوديتهم العربية القديمة. لقد جرّدوا من " بهيميتهم " لتجري صياغتهم من جديد على صورة اليهود الأوروبيين.

ثمّة مقطع في كتاب جميل يدعى " بعد اليهود والعرب : إعادة خلق ثقافة المشرق " لإميل القلعي، يستعرض فيه ثقافة يهودية عربية مشرقية كاملة لا تستطيع أوروبا تحمّل تجربتها، لأنها تسبق التنوير الأوروبي، وتزعزع التصورات القومية والعرقية عن شعب لا يستطيع العيش مع الآخرين.

في الكتاب اقتباس مطوّل من مقابلة أجراها جدعون جلعادي في كتابه الرائد " تنافر في صهيون : الصراع بين اليهود الأشكناز والسفارديم في إسرائيل " مع يهودية عراقية من بغداد عن ظروف دخولها إلى إسرائيل عام ١٩٤٨ :

“كنا نرتدي ملابس السبت، فكّرنا عندما حطت الطائرة في إسرائيل بأنهم سيرحبون بنا بحرارة، يا إلهي كم كنا مخطئين . عندما حطت الطائرة في مطار اللد اقترب منا أحد العمّال ورشنا بالدي دي تي كأننا نفيض بالقمل . أي ترحيب هذا!! شعرنا كأنهم يبصقون في وجوهنا عندما نزلنا من الطائرة . حشرونا في قطار شديد الاكتظاظ حتى أننا كنا ندوس على بعضنا، وتوسّخت ملابسنا النظيفة . كان زوجي يبكي، وأنا أبكي، ثم شرع الأطفال في البكاء حتى صعد نشيجنا إلى السماء وغطى القطار . كان قطاراً لشحن البضائع، ولم تكن فيه أضواء كهربائية، وعندما أسرع في سيره فكّرنا بالقطارات التي كانت تقل اليهود الأوروبيين إلى معسكرات النازي . في النهاية وصلنا إلى مخيم شعار هعلياه، حيث استوعبتنا عائلات أخرى . بعدها كتبوا أسماءنا وأعطونا أسماء عبرية جديدة . سعيد أصبح حاييم وسعاد أصبحت تمار، أنا أسموني أهوفاه. كان معسكر شعار هعلياه مركز اعتقال للجيش البريطاني قبل تحويله إلى معسكر للمهاجرين . وقد عززت سلطات الأمن الإسرائيلية إجراءات أمن المعسكر فزادت ارتفاع السلك الشائك حوله، ووضعت جهاز هاتف مباشر مع الشرطة الإسرائيلية في ميناء حيفا . وكانت هناك قوة للشرطة تتكون من ٦٠ شرطياً، ومن أربعة رقباء وضابط لمراقبة القاطنين في خيم وبراكيات مسقوفة بالصاج . أثناء تجوالي بين الخيم سألني عراقي عجوز، قال لديّ سؤال واحد: مهاجرون نحن أم أسرى حرب؟ جمد لساني، ولم أستطع الإجابة. (القلعي ١٩٩٣-٣٧-٣٨)

ذلك ما جرى عام ١٩٤٨، فقد اتسم تاريخ من يدعون باليهود العرب أو السفارديم برغبة مشابهة لتطهيرهم من الثقافة التي جاءوا منها، من اللغة التي تكلموا بها، وإلى حد كبير من الذكريات التي حملوها معهم . ولا شك سمعتم في الآونة الأخيرة عن قصص خطف أطفال بعض اليهود القادمين من العالم العربي وإعطائهم ليهود أوروبيين، لأن اليهود العرب لا يعرفون كيفية الاعتناء بأطفالهم على وجه صحيح. لذلك، هناك منظومة شاذة لما يجب لمكان العودة أن يكون عليه . فذلك النموذج مستمد من حالة وجد فيها اليهود الأوروبيون الذين كانوا يحاولون الاندماج في نماذج التنوير أنفسهم مهددين، في المقام الأول، من يهودية أخرى كانت جزءاً منهم، لكنها كانت الجزء الذي يودون التخلص منه.

حكم هذا النموذج طريقة إنشاء الدولة بما يمكنها من التغلّب على “الذات السيئة” ، لكن الدولة الناجمة عن هذا النموذج كانت تفترض تطهير اليهود المحليين والفلسطينيين عرقياً من المنطقة . كانت الفكرة الأصلية - وكثير من هذا الأمر حدث في عام ١٩٤٨ - ألا يكون للفلسطينيين وجود عند قدمهم، فقد أرادوا دولة يهودية خالصة. وعلى هذا الأساس، لم يكن من الممكن الاعتراف باليهود الذين وجدوهم عند قدمهم

كبشر كاملين - خلافاً لهم - وكي يصبحوا كاملين كان ينبغي إعادة صياغتهم، مما يعني بالنسبة لأولئك الناس الشعور بالنفى الجذري أكثر من أي شيء جرّبوه من قبل. ثمّة كتابات كثيرة ليهود عرب تؤكد أن القدوم إلى إسرائيل، المفترض به أن يكون عودة، كان في الواقع منفي أكثر من أي شيء آخر.

ترجمة : حسن خضر