

# حنا أرندت والمسألة الفلسطينية

أمنون راز كراكوتسكين

وقفت حنا أرندت، في سلسلة من المقالات المنشورة في الأربعينات، ضد الموقف السياسي، الذي تبنته الحركة الصهيونية آنذاك، والداعي إلى إنشاء دولة يهودية مستقلة في فلسطين، كهدف أساسي ونهائي للصهيونية. طرح هذا الموقف في السابق تنقيحيون يمينيون وجوبه بالرفض من أغلبية حركة العمل والوكالة اليهودية كمطلب خاطئ وخطير. وقد أدانت أرندت الموقف السياسي الجديد بفعل تجاهله لإرادة وحقوق الفلسطينيين، ورأت فيه نقلة إلى الموقف اليميني القومي. كما رفضت، بقوة، فكرة الدولة اليهودية، وحدّرت من نتيجتها المتمثلة في مصادرة الكيان الفلسطيني، وبالتالي تعريض وجود اليهود أنفسهم [في فلسطين] للخطر<sup>(١)</sup>.

وخلالها لفكرة الدولة اليهودية، أيدت أرندت الحل ثنائي القومية، وحاولت الترويج لتفاهم يضمن وجود موطن لليهود في إطار دولة ثنائية القومية<sup>(٢)</sup>. وسارت في نهج جرت صياغته، للمرة الأولى، في العشرينات على يد جماعة صغيرة من المثقفين، الذين أسسوا جمعية “بريت شالوم» [ميثاق السلام] في سبيل التوصل إلى اتفاق مع الزعماء العرب حول الاستيطان اليهودي والحل ثنائي القومية. وقد أعقب انحسار نشاط الجمعية المذكورة في مطلع الثلاثينات مبادرات أخرى في الاتجاه نفسه.

تجمع، في تلك الفترة، مؤيدو الفكرة في أواخر الثلاثينات وطوال الأربعينات في جمعية تدعى “إيحد» [الاتحاد] حاولت ترويج حل يقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين<sup>(٣)</sup>. ورغم كونها جماعة صغيرة محدودة النفوذ إلى حد كبير، إلا أن عضويتها شملت أبرز المثقفين، بما فيهم هوغو بيرغمان، وغيرشوم شولم (حتى أوائل الثلاثينات) ويهودا لايب ماغنس، وإرنست سيمون، وهانز كوهين، وآرثر روبين، ومارتن بوبر.

كانت أرندت، على شاكلة العديد منهم، تنحدر من بيئة يهودية - ألمانية، لكنها اختلفت عنهم في حقيقة عدم الإقامة في فلسطين. وتمكنت بفعل مراقبة الوضع السياسي عن بعد من طرح تحليل شامل للخطاب الصهيوني يخلو من تأثير كتابات بقية المؤيدين للفكرة.

تصف أرندت في الفقرة الأولى من مقالتها الشهيرة “الصهيونية - إعادة نظر” ما ينطوي عليه الحلان الصهيونيان المعبران عن الخط السياسي الجديد للقيادة الصهيونية خلال الحرب العالمية الثانية من ملابسات. كان أحد الحلين “برنامج بلتيمور (١٩٤٢)» «الداعي إلى إنشاء “كومونولث يهودي حر في فلسطين” بعد انتهاء الحرب. وجرى تعميقه وصبغه بصياغة متطرفة في موقف [حل] آخر تمثل في قرار مدينة أتلانتيك، الصادر عن المؤتمر اليهودي الأميركي عام ١٩٤٤ (صادقت عليه المنظمة الصهيونية العالمية في وقت لاحق) الداعي إلى “كومونولث يهودي ديمقراطي حر.. يشمل فلسطين كلها، غير مختزلة ولا مقسمة». ففي تحليلها لتلك المطالب تقول أرندت:

يخطو قرار مدينة أتلانتيك خطوة أبعد حتى من برنامج بلتيمور، الذي منحت فيه الأقلية اليهودية حقوق الأقلية للأغلبية العربية. فلم يأت على ذكر العرب في القرار هذه المرة، ومن الواضح أن هذا لا يترك أمامهم سوى خيار المغادرة الطوعية أو وضعية مواطن الدرجة الثانية.. ويبدو أن الحركة الصهيونية لم تطرح أهدافها النهائية في الماضي لأسباب انتهازية فقط. ففي الوقت الحاضر، تبدو تلك الأهداف متطابقة تماما مع أهداف المتطرفين، بقدر ما يتعلق الأمر ببنية فلسطين السياسية في المستقبل. وهذه ضربة قاصمة لتلك الأطراف اليهودية في فلسطين نفسها، التي دعت بلا كلل إلى ضرورة التفاهم بين العرب واليهود. ومن ناحية أخرى، سيعزز هذا القرار إلى حد كبير وجود الأغلبية تحت قيادة بن غوريون، والتي أصبحت بفعل الضغط والمظالم العديدة في فلسطين والكوارث المرعبة في أوروبا

أكثر قوموية من أي وقت مضى<sup>(٤)</sup>.

واستناداً إلى المبدأ نفسه، اعترضت أرندت على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، وحذرت من نتائجه<sup>(٥)</sup>، وتوقعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينيين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونت مع يهودا لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة لطرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب. وقد أيد الاثنان في مارس ١٩٤٨ عندما بدت الحرب واقعة لا محالة المبادرة الأميركية قصيرة العمر لتنصيب مجلس وصاية يتولى الحكم إلى حين التوصل إلى اتفاق يضمن حقوق السكان<sup>(٦)</sup>.

أسفر ذلك الموقف عن تحليل ثاقب وواسع المدى كشفت فيه أرندت وفحصت جوانب مختلفة من الأيديولوجيا الصهيونية السائدة وتطبيقاتها. ورغم ذلك، ينبغي التذكير بأن الموقف النقدي القائم على حل الدولة ثنائية القومية، كان جزءاً لا يتجزأ من التزام أرندت بالصهيونية، وانخراطها في الجهود الصهيونية لإنقاذ اليهود الشباب في ألمانيا. فقد انضمت أرندت، التي لم تكن مهتمة “بالشؤون اليهودية” حتى الثلاثينات إلى النشاط الصهيوني بعد صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا، ورأت في الصهيونية الوسيلة الوحيدة الفعالة والحقيقية لمكافحة العداء للسامية. واعتبرتها، كما اقتضت طريقة نقد الخطاب السياسي الحديث، فرصة لتعريف “السياسة اليهودية” وأداة تمكّن اليهود من تحمّل المسؤولية وتطوير قيم سياسية. وفي سياق تفكيرها وكتابتها لكتاب “أصول التوليتارية” طوّرت أفكارها بشأن الدولة ثنائية القومية. لذلك، ينبغي النظر إلى نشاطها السياسي كجزء من المشروع الصهيوني نفسه، ومحاولة لتطبيق نتائج تحليلها التاريخي على واقع ملموس.

كانت الصهيونية، حسب تلك المحاولة، النشاط الصحيح والمرموق الوحيد، شريطة إسهامها في طرح موقف سياسي مغاير ينقض الخطاب الكولونيالي الغربي، ويرى الواقع بعيون الضحية. فعلى الصهيونية إبراز مسؤولية الضحية تجاه أوضاع أدت إلى تصفية الضحايا ونبذ وجودهم. لم تقبل أرندت الصهيونية، كما سنبين لاحقاً، باعتبارها أسطورة سياسية - لاهوتية، بل رأت فيها خياراً سياسياً. لذلك، انتقدت “تحويل اليهود إلى شعب” كعملية تؤدي إلى تمثّل القيم

نفسها التي أدت إلى نبذهم. بناء عليه، كانت فكرة ثنائية القومية الخلاصة الضرورية الناجمة عن تحليل العداء للسامية، والدولة القومية والكولونيالية، أي الموضوعات التي عالجتها في “أصول التوليتارية”. وبالتالي، نظرت إلى حقوق الفلسطينيين ووجهات نظرهم كجزء لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود وتعريفهم لأنفسهم، ومن تصوّر التحرر السياسي لليهود. وفي الوقت نفسه، نقضت تلك النظرة المفاهيم السياسية الحديثة السائدة، التي جرى فيها قبول الامبريالية والعداء للسامية على حد سواء. ففي مقالاتها ضد خطة التقسيم، حذرت أرندت من عمى القيادة اليهودية، التي امتثلت للمصالح الكولونيالية، بما فيها مصالح السوفييات (الذين كانوا أشد المتحمسين لخطة التقسيم، ودعموا القوات اليهودية بالمساعدات العسكرية في وقت لاحق)، والإعتماد الصهيوني على قوة الامبريالية، كاعتناق للمبادئ نفسها التي مكّنت من فوز العداء للسامية ونفوذها السياسي. وقالت بأن السياسة الفعلية للحركة الصهيونية تبين فشل قيادتها في فهم العداء للسامية كظاهرة تاريخية غير طبيعية، وفهم أن أصولها قائمة على أسس الواقع والوعي الحديثين.

نالت تلك الكتابات، أحياناً، الاهتمام من جانب المختصين في كتابات حنا أرندت، لكنها كانت عديمة التأثير على الخطاب السياسي في إسرائيل. وهذا الأمر ينطبق على كتابات أعضاء “بريت شالوم”. فقد عوملت ثنائية القومية كفكرة غير واقعية، ونظروا إلى مؤيديها، رغم مكانتهم وأهميتهم الثقافية، كسذج حاملين تجاهلوا الواقع السياسي. وفي وقت لاحق، عندما نُشرت كتابات مارتن بوبر حول الموضوع (على يد بول منديس فلوهر) وكتابات غيرشوم شولم (على يد أبراهام شابيرا) استقبلوها كمساهمة ثقافية تعكس “أخلاقية” الصهيونية من ناحية، وكتقديرات غير مصيبة من ناحية أخرى<sup>(٧)</sup>. أما حنا أرندت فلم تناقش كتاباتها ولم تترجم إلى العبرية، لكن نبذها خارج الخطاب الصهيوني تم لأسباب مختلفة، وارتبط بموضوع “أيخمان في القدس”.

ينبغي النظر بلا ريب إلى الكثير من تأملات أرندت وملاحظاتها النقدية الواردة في تلك المقالات كشيء تجاوزه الزمن. فقد وردت في سياق سياسي محدد تغيّرت ملامحه الأساسية بصورة جذرية. وكُتبت في وقت كان اليهود فيه أقلية، أقل من ثلث عدد السكان في فلسطين، ووجد فيه نوع ما من “الدولة ثنائية القومية:” الإدارة الكولونيالية البريطانية، وإن كانت في طور الأفول. كما بدا إنشاء دولة

إسرائيل و “التقسيم” المؤقت لفلسطين، في أعقاب حرب ١٩٤٨ (رغم أنه لم يتم حسب قرار الأمم المتحدة) وكأنه إنهاء لفكرة الدولة ثنائية القومية. ومن المؤكد أن أرندت لم تقترح موقفا سياسيا محكم البنيان، أو تقدم بديلا مرضيا. فهي، على غرار بقية المدافعين عن الفكرة، لم تعد إلى هذا الخيار في وقت لاحق، وحتى غيرت موقفها. ويمكن القول بأن البرهنة على خطأ توقعها المتشائم بشأن فرص الوطن اليهودي في البقاء، حتى الآن على الأقل، أدت إلى اختفاء دافع النشاط السياسي. فثنائية القومية، بالنسبة لها كما الأمر بالنسبة للمدافعين الآخرين عن الفكرة، كانت نوعا من الهوية اليهودية أكثر مما هي محاولة التزام أو تضامن مع الضحايا العرب. وفي وقت لاحق، بناء على افتراضات متشابهة، أيدت أرندت “رابطة الدفاع اليهودي” بزعامة مئير كاهانا. ورغم أنه لم يكن معروفا آنذاك كعنصري متطرف يكره العرب، لكن ذلك الموقف يدل على أن المصالح اليهودية بقيت دافعها الأساسي<sup>(٨)</sup>.

ومع ذلك، ومع قبولنا بنواقصها، ما زالت المبادئ التي طرحتها أرندت، وكذلك العديد من ملاحظاتها الذكية، ذات صلة بالموضوع. فقراءة كتاباتها في السياق الراهن تنير جوانب مختلفة في النقاش حول الصهيونية ومسألة فلسطين، وتساعدنا على إعادة تعريف الأهداف والقيم السياسية. في هذا السياق، يبدو مفهوم “ثنائية القومية” والإحساس بالمسؤولية، الذي أصرت عليه، أكثر صلة بالموضوع وأشد أهمية إذا نظرنا إليه بعيون الحاضر، حيث تسيطر الدولة اليهودية على البلد كلها، وتشغل منظومات مختلفة لإقصاء ونهب السكان العرب. ويمكنه، بالتالي، أخذنا إلى تعريف مختلف للجماعة اليهودية، إلى تعريف يقوم على إحقاق حقوق الفلسطينيين. نظرت أرندت إلى نفسها كمفكرة سياسية، ويقتضي تتبع آثارها التفكير بطريقة سياسية، أي قراءة نصوصها على ضوء الواقع الحالي.

علينا في البداية إدراك أن تلك الأفكار أصبحت “غير واقعية” عندما برهن «الواقع» على صواب ودقة توقعات أرندت وملاحظاتها. بصيغة أخرى، أصبحت أرندت خارج الموضوع في وقت تحقق فيه ما توقعته. فقد أدى إنشاء دولة إسرائيل، كدولة يهودية، إلى تدمير الكيان العربي وطرد وفرار مئات الآلاف من الفلسطينيين. وذلك أدى بدوره إلى مصادرة معظم الأراضي العربية، التي أعلنت منذ ذلك الحين ملكية قومية يهودية. وحوّل تعريف إسرائيل “كدولة يهودية”

سكانها العرب، الذين لم يطردوا من أراضيها عام ١٩٤٨، إلى مواطنين من الدرجة الثانية. فالقول بأن الترتيب ثنائي القومية لم يكن واقعياً يعني أن تأسيس دولة يهودية وضمّان الهيمنة اليهودية والأغلبية اليهودية يتطلب الطرد والإقصاء كمسألة حتمية.

تلقي هذه النظرة ضوءاً مغايراً على الرواية الصهيونية الشائعة التي تضع مسؤولية الكارثة التي أُلْمِتْ بالفلسطينيين على عاتقهم لأنهم رفضوا قبول خطة التقسيم<sup>(٩)</sup>. فقد توقعت أُرندت الترحيل نتيجة لقرار الأمم المتحدة، وليس نتيجة لرفضه. بعبارة أخرى، ليس رفض الفلسطينيين بل التطبيق القسري للتقسيم (و ضد رغبة السكان) هو الذي سبّب الكارثة. كما نظرت إلى موقفهم كشيء معقول، رغم أنها لم تأخذه بحذافيره. فحقيقة أن الفلسطينيين رفضوا القرار لا تعني بأنهم لم يقدموا بدائلهم، التي أفردت حقوق الأقلية لليهود، وقبلت بهجرة محدودة. سبق تَوَقُّع أُرندت المؤرخين اللاحقين وما يدعى “بالمؤرخين الجدد” الذين نقضوا النظرة السائدة التي تعفي الطرف اليهودي من المسؤولية<sup>(١٠)</sup>. كما نقل موقفها، أيضاً، بؤرة الاهتمام من مسألة ما إذا كان الطرد سياسة مبيتة من جانب المؤسسات الصهيونية أم أنه نجم عن التطورات العفوية للحرب، إذ أنه يوضح الطرد كحقيقة ضمنية في خطة التقسيم. بعبارة أخرى، فإنّ في إنشاء دولة يهودية ونموها الدرامي ما يجعل نهب الفلسطينيين مسألة حتمية. لهذا التوضيح، في سياق النقاش الجاري في الوقت الحاضر، أهمية أكبر من الأسئلة الملموسة التي تحدد الخطاب التاريخي. فمن واجبنا ذكر أن عدد العرب، حسب خطة التقسيم، كان يجب أن يكون متساوياً، تقريباً، مع اليهود حتى في حدود الدولة اليهودية، لكن إسرائيل رفضت باستمرار حق اللاجئين في العودة حسب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة. ولم تتخذ إجراءات، ولم تجر نقاشات سابقة لوضعية المقيمين الفلسطينيين في الدولة اليهودية، كما عاشت الأقلية التي لم تطرد على مدار سنوات طويلة في ظل حكم عسكري وتقييدات كثيرة. ومن المستحيل تصوّر الهجرة اليهودية الجماعية اللاحقة إلى إسرائيل دون الطرد والنهب. علاوة على ذلك، تعاملت إسرائيل من البداية مع قرار الأمم المتحدة بصفة حصرية كأنه يشير إلى إنشاء دولة يهودية، وتجاهلت الدولة الأخرى الواجب قيامها حسب خطة التقسيم. وقد شطب مبدأ التقسيم من إعلان استقلال إسرائيل، حيث يوصف قرار الأمم المتحدة كاعتراف دولي بالدولة اليهودية. نُسيت الدولة الفلسطينية، وتم

إنكارها.

كانت تهمة “ لوم الضحايا “ قد أُلصقت بأرندت نفسها في مناسبة أخرى، عندما قالت بأن على اليهودي كشخص منبوذ الإحساس بمسؤوليته تجاه ما فعله المجتمع به<sup>(١١)</sup>. وفهم تحليلها لمحاكمة أيخمان بصورة خاطئة كاتهام لليهود. لكن أرندت طالبت اليهود، في تلك المناسبة، بتحمل مسؤولية أعمالهم، واستنباط طريقة سياسية مستمدة من تجربة الضحايا وتحليل عملية التنكيل بهم. ورغم ذلك، ما زال لوم الضحايا حجر الأساس في المنظور التاريخي الصهيوني.

وبالقدر نفسه، سبقت أرندت النقاشات النقدية للصهيونية على مستويات أخرى أيضا. فقد انتقدت موقف المستوطنين الاشتراكيين الأوائل الذين ساروا وفق قيم مشابهة، وأقصوا الفلسطينيين عن رؤيتهم الاجتماعية. ورغم مديحها لحركة الكيبوتس في مناسبات عديدة، ومديحها للتجارب الاجتماعية المختلفة التي بادر بها المستوطنون الصهاينة، إلا أنها انتقدتهم بسبب لا مبالاتهم السياسية الكاملة، أي عدم شعورهم بالمسؤولية تجاه عواقب المشروع [الصهيوني] على الواقع الاقتصادي للفلسطينيين. وأدانت مفهوم “ العمل العبري “ لأنه يستثني العمال العرب، ولامت الحركات اليسارية بسبب عدم تضامنها مع الفلسطينيين<sup>(١٢)</sup>. واستخلصت بالقول أن “ الصراع الطبقي اليهودي في فلسطين كان في جانبه الأعظم حربا ضد العمال العرب. فكي يكون المرء ضد الرأسمالية في فلسطين فذلك يعني، في أغلب الأحوال، أن يكون معاديا للعرب من ناحية عملية<sup>(١٣)</sup>. «وقد وصفت ذلك العالم المعزول، الذي يحاول “ الراديكاليون “ خلقه لأنفسهم كجزيرة تتجاهل بقية العالم. «حيث شكّلت فلسطين المكان المثالي، خارج العالم الكئيب، ليحقق الإنسان مثله العليا وحله الفردي للصراعات السياسية والاجتماعية<sup>(١٤)</sup>».

ولا يعني هذا الأمر بأن “ دولة ثنائية القومية « كانت خيارا واقعيا في عام ١٩٤٧، وهذا ليست موضوعنا الأساسي. ويبدو من العبث، من وجهة نظري، أن نناقش الآن خيارات سياسية لم تعد ذات صلة بالموضوع. فالهدف ليست مجرد “إدانة” الصهيونية بطريقة تبسيطية، ونحن لا نستطيع بالتأكيد تجاهل سياق الأحداث. لكن التقويم التاريخي لميلاد إسرائيل والكارثة الفلسطينية موضوعات حاسمة لأن الفهم التاريخي ما زال يوجه الخطاب السياسي ويرسم حدوده. ما زالت المفاهيم السياسية التي انتقدتها أرندت تُطبّق في الوقت الحاضر، وبالتالي يمكن للتفسير التاريخي توضيح مفعولها المتواصل.

وعلى هذا الأساس، ينبغي تحديث الموقف النقدي، وأخذ الواقع الفعلي بعين الاعتبار. في ذلك السياق، لا تعني ثنائية القومية بالضرورة دولة ثنائية القومية، ولكنها إطار لمبادئ يجب عليها توجيه عملية المصالحة. من وجهة النظر اليهودية فإن الاستخدام الحالي لتحليل أرندت يقرر مجال المسؤولية لتشمل الفلسطينيين ومسألة اللاجئين. وهي ليست مسألة ذنب بل مسؤولية، ووعي ومسؤولية ينبغي عليهما إرشادنا إلى المستقبل. وهذا موقف نقدي يقوم على رؤية أخرى.

ترى أرندت في القدس، كمدينة خضعت للإغلاق على مدار سنين طويلة للحيلولة دون دخول الفلسطينيين. وباسم السلام يجري تشييد واقع من الفصل العنصري والقمع، في الوقت الحاضر على الأقل. وإذا اقتفينا خطى أرندت يجب علينا ملاحظة أن تعبير «السلام» في السجال الإسرائيلي العام لا يشير في المقام الأول إلى إحقاق حقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين، بل إلى مبدأ الفصل، المبدأ نفسه الذي عارضته أرندت في الأربعينات. هذا المبدأ أحد السمات الواضحة لإسرائيل حتى في الوقت الحاضر، في سياق ما يدعى بعملية السلام. يضمن هذا المبدأ إقصاء تصور الفلسطينيين عن نقاش الهوية اليهودية بطريقة تمكن من تجاهل حقوقهم السياسية ومجابهة المنظور التاريخي السائد. وهذا بدوره يحول دون اعتبار التاريخ الفلسطيني والكارثة الفلسطينية جزءاً من تاريخ الصهيونية، وجزءاً من المجال المباشر للمسؤولية والتضامن.

المفارقة، من وجهة نظرنا، أن الخيارين المعروضين على الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٤٧ - خطة إنشاء فيدرالية فلسطينية (مشروع الأقلية الذي أيده ماغنس وأرندت لكنه جوبه بمعارضة فورية) وخطة التقسيم - يمكن النظر إليهما كثنائية قومية. فكلاهما نظر إلى حقوق متساوية للشعبين، ووضع إجراءات لضمان شراكة بينهما اعتُبرت ضرورية للنجاح. وفي الظروف الراهنة تبدو تلك القيم أساس أي حل للصراع. فالمسألة اليوم ليست كيف نحول دون الطرد، بل كيف نضمن الحقوق المدنية والقومية للفلسطينيين.

يمكن تحقيق هذا الأمر بطرق مختلفة، في إطار حل الدولتين، أو الدولة الواحدة. ومهما يكن الأمر، فإن مفهوم ثنائية القومية حاسم من أجل عملية المصالحة. سيعتمد التعريف القومي في الحلين على الاعتراف بالآخر، بما في ذلك حقوق اللاجئين الفلسطينيين ووعي المسألة اليهودية. ومن الضروري في الحالتين طرح طريقة تضمن التوزيع المتساوي للمنافع العامة مثل الأرض والماء، وكل حل آخر



سيؤدي إلى إبقاء الوضعية الحالية للفلسطينيين كجماعة أقل شأنًا، وكذلك نظام الأبارتهيد. لذلك، فإن مبدأ ثنائية القومية يمثل نقطة الانطلاق في تصوّر وتطوير بدائل سياسية مختلفة. وهو ليس حلاً كاملاً للملامح بالضرورة، لكنه يشير على الأقل إلى طريق تجري فيه مقاومة الوضع الحالي.

المشكلة المتجسدة في مفهوم الدولة اليهودية ما زالت كما كانت، حتى في إطار حل يضمن دولة فلسطينية في الأراضي المحتلة (المساومة التي يفضلها الفلسطينيون وبعض الإسرائيليين وتبدو في الوقت الحالي مجرد وهم)، وذلك لأنها تقر إقصاء المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، وتكشف الطبيعة المزدوجة للنظام الإسرائيلي، كنظام يمنح سلطة قانونية للوكالة اليهودية، ويضمن، بالتالي، دونية وهامشية السكان العرب. وقد أشارت أرندت في اعتراضها على المفهوم إلى أن المسألة الأساسية لا تتمثل في فصل الدين عن الدولة، بل في التمييز بين الهوية القومية والدولة. وحتى لو لم نرفض مفهوم الدولة اليهودية نفسها (في تسوية الدولتين) فإن ملاحظتها تستدعي ضرورة النظر في ملامحها. فإسرائيل ليست الدولة الوحيدة التي تقصى فيها الأقليات، لكن الطبيعة الفريدة وتاريخ الصراع القومي يلقي الضوء على المسألة العامة للأمة - الدولة. مفهوم ثنائية القومية، بهذا المعنى، أداة حاسمة يمكن أن تلعب دوراً في نقاش مجالات أخرى أيضاً.

لذلك، فثنائية القومية جملة من القيم، وليست بالضرورة تسوية سياسية متماسكة. لكنها تقتضي فصل الهوية القومية عن الدولة، والنظر إلى الآخر كجزء لا يتجزأ من تعريف الذات. تعتبر التجربة التي قادت أرندت إلى الصهيونية وإلى ثنائية القومية، أي اضطهاد اليهود في أوروبا، مسألة حاسمة في إعادة تعريف الهوية اليهودية. فهي تعيد إلى أذهاننا بأن تحرر اليهود يشمل بالضرورة تحرر الفلسطينيين وإدراج ذكرياتهم وطموحاتهم في تاريخ المنطقة ومشاريعها المستقبلية.

وما ينبغي طرحه في هذا السياق يتمثل في كيفية تعريف هوية يهودية جمعية في فلسطين ستقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، بما فيها حقوق اللاجئين. تقودنا بصيرة أرندت إلى إدراك استحالة تمييز نقاش الهوية اليهودية عن نقاش الصراع القومي المستمر، وعن المسؤولية تجاه مأساة الفلسطينيين. بناء عليه، فإن ثنائية القومية هي السياق الصريح لأية نقاشات سياسية أو ثقافية.

كما يمكن لكتابات أرندت عن الصهيونية والمسألة الفلسطينية في الأربعينات أن تكتسب بعدا جديدا من خلال مقارنتها مع مواقف «غيرشوم شولم» بشأن المسألة اليهودية وثنائية القومية، وهي مواقف تبناها الإثنان، وإن يكن في أوقات متفاوتة. ففي موقفهما المختلف من صديقهما المشترك والتر بنيامين ما يفتح المزيد من الآفاق أمام النقاش السياسي والثقافي.

اتخذت كتابات أرندت النقدية منحى مشابها لمواقف شولم في العشرينات، عندما كان عضوا في منظمة “بريت شالوم”. ولم يكن ذلك وجه الشبه الوحيد بينهما بشأن المسألة اليهودية. فقد انطلقا من فرضيات وتحليلات مشابهة، لكنهما سلكا طرقا مختلفة. ولا أريد، هنا، تلخيص العلاقة المعقدة بينهما، بل توظيف المقارنة في توضيح عدة جوانب في الوعي الصهيوني للموضوع المطروح على المحك في هذه المقالة.

عارض شولم في كتاباته الأولى اعتماد الصهيونية على إعلان بلفور، والدولة الكولونيلية. كان الهدف الأساسي للحركة الصهيونية في تلك السنوات، كما فهمه شولم، تلميذ صهيونية آحاد هاعام الثقافية، إنشاء مركز روحي وليس دولة مستقلة. ولتحقيق هذا الغرض دعا إلى الاتفاق مع العرب. كان ذلك شرطا مسبقا لتحقيق عملية إحياء حقيقية لليهودية. وعلى هذا الأساس، رأى في التسوية ثنائية القومية حلا مثاليا. كانت البديل الوحيد للشوفينية (أسماءا أحيانا) “الميسائية” أو “الشبتائية” التي عزاها للحركات اليمينية، وكذلك إلى بعض بيانات قادة الجناح العمالي. وعلى غرار شركائه في “بريت شالوم” والعديد منهم من أصل ألماني، اعتبر ثنائية القومية خلاصة لصهيونيته<sup>(١٥)</sup>. كانت ثنائية القومية في نظره، وكذلك في نظر أرندت (التي لم تكن مطلعة على الوضع في فلسطين) جزءا من الهوية اليهودية في المقام الأول. وقد لام الصهيونية، في عام ١٩٣١ بعد اضطرابات ١٩٢٩، بسبب التوتر القومي، وربطه بتحالف الصهيونية مع الدول الكولونيلية<sup>(١٦)</sup>، مطالبا بانضمام الصهيونية إلى “الشرق الناهض” كبديل.

اتسم موقف شولم القائم على ثنائية القومية بتصوّر واضح عن كارثة قادمة، التصوّر الذي وجّه موقفه المعادي للكولونيلية آنذاك. فقد توقع حربا مدمرة بين الشرق الناهض والغرب المتحلل. كان مدركا للمخاطر، وخامرته الشك بشأن قدرة الصهيونية على البقاء. لكنه بيّن بشكل قاطع بأن الشرط المسبق لبقاء الصهيونية

يعتمد على وجودها “ في الجانب الصحيح للمتراس”<sup>(١٧)</sup>، أي ضد القوى الكولونيالية.

ورغم ذلك، وقعت الكارثة في مكان آخر، فغيّر شولم أهدافه وأعاد تحديد موقفه الصهيوني. انسحب شو لم خلافا للعديد من مناصري ثنائية القومية من جميع الفعاليات السياسية، ولم يشارك في مبادرات لاحقة، مثل “ إيهود ». ربما كان سبب التحول صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا. فلم تعد مسألة فلسطين محط اهتمامه، وتبنى الموقف الصهيوني السائد الذي عارضه وأدانته من قبل. لم يعد في وسعه تجاهل موضوع الإنقاذ [إنقاذ يهود أوروبا] فتسبب ذلك في إهماله لموقف الفلسطينيين. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا لم يرفض شولم مبادئ “ الدولانية والمأوى.

لم يقتصر الأمر على التوقف عن النشاط السياسي، بل غيّر مجال اهتمامه البحثي من الصوفية اليهودية المبكرة والقروسطية، التي كانت موضع اهتمامه في السابق، إلى الميسائية، الشبتائية بشكل خاص. وقد أغنانا في العقود التالية بأبحاث مننورة ونافذة للبصيرة حول جوانب مختلفة لتلك الظواهر وملابساتها. ورغم ذلك، كان النقاش العلمي، في الوقت نفسه، نقاشا لجوهر الصهيونية وعلاقتها بالفكرة الميسائية التقليدية. وفي سياق مقالاته وأبحاثه صاغ شولم، أيضا، رؤيته للصهيونية كنوع من الخلاص القومي - اللاهوتي.

كان موقف شولم من الميسائية ملتبسا. فمن ناحية، اعتبر الصهيونية تحقيقا جدليا لعملية خلاصية، وللخصائص القومية للميسائية، ومن ناحية أخرى، رأى فيها تغليبا للنزعات القيامية. لذلك، رغم تحذيره في أحيان كثيرة من مخاطر الميسائية و “ وثمانها “ لعب دورا تأسيسيا في صياغة إدراكنا للمخيل الميسائي في التراث اليهودي، باعتباره مخيالا “ قوميا “ ، وبالتالي في رؤية الصهيونية كت تحقيق للأمال اليهودية على مر العصور. وضع الصهيونية ضمن أسطورة الخلاص اللاهوتية، باعتبارها أسطورة قومية وسياسية<sup>(١٨)</sup>. فالقومية لا تتميز عن الدين، لأنها تأويل للأسطورة اللاهوتية<sup>(١٩)</sup>.

ما زال الإطار اللاهوتي من العناصر الحاسمة المساعدة على تجاهل الأرض نفسها في نقاش القيم الصهيونية. فقد اعتبرت الأرض أرضا للميعاد، وفضاء أسطوريا، واعتبر إنشاء الدولة تجسيدا للطموحات اليهودية. لم يترك تصوّر هذا البعد الخلاصي للخلاص حيّزا لشعب الأرض نفسها، ومكّن من نبذ شعبها

بالطريقة التي وصفتها أرندت ببراعة. لقد حذر شولم، فعلا، من الميسائية، وفي الوقت نفسه صاغ المفهوم الذي يرى في الحاضر مرحلة ختامية للخلاص القومي. عارض الحركات القومية - الدينية الراديكالية، لكن الأرض حافظت على دلالتها الأسطورية الحصرية في وصفه للتاريخ اليهودي. لا شك أن نواياه كانت مختلفة، لكن فرضياته لم تطرح مقارنة مختلفة بل حرّضت النزعات الدينية - القومية. لم يكن للعرب مكان، ولا قيمة بالتأكيد في مخياله القومي.

دفعت الظروف المصاحبة للتغير في حساسية شولم السياسية، أي انتصار النازية، بحنا أرندت إلى تكريس حياتها الفكرية والتزامها السياسي من أجل الصهيونية، وبالتالي إلى تأييد خيار ثنائية القومية. استند التأييد على قيم مشابهة لتلك التي عبر عنها شولم قبل عقدين. فقد دافعت في رؤيتها الجديدة للصهيونية في الأربعينات عن القيم نفسها، وارتكزت إلى السياق الفكري نفسه. لكن ذلك الخيار كان موجها ضد البنية التاريخية - السياسية التي صاغها وصممها شولم نفسه في تلك السنوات<sup>(٢٠)</sup>.

لم تفكر أرندت، كما أشار ريتشارد برنشتاين بصواب، في الأبعاد اللاهوتية للصهيونية، وتجاهلت المكونات الدينية في الهوية اليهودية. وكانت تختلف في هذا الموقف عن المؤيدين الآخرين لثنائية القومية، الذين انشغل العديد منهم بأسئلة لاهوتية واعتبروا الصهيونية شرطا مسبقا لإحياء الروحي اليهودي. رأت أرندت في الصهيونية الرد اليهودي الحقيقي على العداء للسامية، وألحقت إعادة النظر في الصهيونية بهذا المبدأ. فقد رفضت التأويل القومي لمفهوم الميسائية، وحاولت التمييز بين النشاط القومي والخطاب اللاهوتي. لم تهتم، ولم تكن مدركة، للملابسات اللاهوتية للمستوطنات اليهودية في الأرض المقدسة. اعتبرت الدولة اليهودية كتحقيق لكتاب هرتسل الحامل للعنوان نفسه (هرتسل أيضا حاول التغلب على هذا الجانب) بينما كانت الأيديولوجيا الصهيونية الملموسة ونظرة الصهاينة إلى أنفسهم، على قدر كبير من الاختلاف (بالنسبة لها ولهرتسل في هذه النقطة). لم تكن الصهيونية "عودة" بل حركة تبحث عن مأوى وكرامة. ورغم ذلك، يقوم الجانب الأعظم من الهوية القومية اليهودية على تصور أن الوجود اليهودي في فلسطين كان عودة اليهود إلى وطنهم، عودة تعتبر استعادة للسيادة القديمة. هذا هو جوهر الرواية الأسطورية الصهيونية، التي ما زالت تشكل حدود الثقافة اليهودية - الإسرائيلية.

ولكن لا يمكن القول أن مفردات أرندت كانت "سياسية" تماما. ففي فحصها السياسي، وخاصة في صورتها عن اليهودي كمنبؤ استخدمت مفاهيم لاهوتية. وعلاوة على ذلك، استند ذلك التصور إلى إطار ومفاهيم مشابهة بتلك التي بلورها شولم نفسه. كان شولم وأرندت على درجة كبيرة من القرب في موقفهما من التاريخ والوجود اليهوديين، ولكنهما توصلا إلى نتائج مختلفة. فكلاهما انتقد ما أسماه "المقاربة" الاندماجية «، واشتركا في الاعتقاد بأن تحرر اليهود يستلزم قبول مسؤولية والتزام النشاط السياسي. ومن داخل "مفهوم الشعب" حاولا تعريف طريقة العمل اليهودية "اللاندماجية" «، وبحثا عن تقاليد يهودية "خفية" ترشد "الإحياء الشعبي" لليهودي في الواقع الحديث. كانت الصهيونية بالنسبة لشولم وأرندت (مؤقتا بالنسبة لها) الطريقة اليهودية الحقيقية الوحيدة. كان للمهرطق اليهودي في نظر شولم وأرندت - الشخصية الهدامة المتحدية للسلطة والتقاليد- دورا تأسيسيا في ما اعتبراه "السياسة اليهودية". وقدم كلاهما المهرطق اليهودي باعتباره اليهودي الحقيقي غير المتدين، الشخص الذي يدير العملية التاريخية ويحافظ على التقاليد الأصلية الخفية. كأن شولم يرى أن الموريسكيين وبعدهم الهراطقة الشبتائيين هم من قام بالعملية الجدلية للعلمنة ومن حدد ملامح "الطريق الثالث" بين الاندماج والأرثوذكسية. حافظ الهراطقة على العنصر الحقيقي الحيوي لليهودية، الذي كان أصل القبالة، وحولوه إلى أسطورة سياسية نشطة، أدت في البداية إلى التنوير، ثم إلى التحقيق الجدلي للصهيونية. أصبح المهرطق حاملا للتقاليد، وفي الوقت نفسه الشخص الذي يقوم بتخريبها.

تجلى منبؤ أرندت بالطريقة نفسها التي مارسها الموريسكيون والميسائيون في وصف شولم للتاريخ اليهودي. نظرت أرندت إلى المنبؤ باعتباره الممثل الحقيقي الوحيد للفعل اليهودي في العالم الحديث. فهو شخص يعتمد كفاحه على تجربته اليهودية، لكن ملابسات تلك التجربة تمتاز بالشمولية، لأنه يتحدى نظام الامبريالية والتمييز برمته. قبلت أرندت الصهيونية كعمل خلاصي، واعتبرتها أفضل المواقف المعبرة عن المنبؤ دلالة في التاريخ اليهودي الحديث. ففعله ينبثق من أصله اليهودي، رغم أن تأثير نشاطه "الحقيقي" أكثر اتساعا. اعتمد التصور التاريخي لليهودي التي استخدمته أرندت لتحديد هذا النوع من الفعل على كتابات شولم. فقد امتدحت كتابه "اتجاهات رئيسية في

الصوفية اليهودية “ وركزت بصفة خاصة على “ التبرير الصوفي للعمل “ مقابل السلبية التي يوصف بها اليهود. لم تكن القبالة نفسها، بل فكرة القبالة، هي التي فتنت أرندت، وهي فكرة أولتها كنفذ للوعي الحديث السائد. وعلى خطى شو لم، اعتبرت القبالة (كتاب شولم اتجاهات رئيسية في الصوفية اليهودية) كمرشد في تعريف اليهودي في العالم الحديث، رغم أن مكونات هذا اليهودي ظلت دائما غامضة.

قبلت أرندت، أيضا، وصف شولم للشبتائية باعتبارها حركة سياسية، وعلى خطاه، نظرت إلى الشبتائية والصهيونية كحركتين سياسيتين وحيدتين لليهود على امتداد فترة المنفى كلها. وبهذه الطريقة خلقت صلة للربط بين الشبتائية والصهيونية، رغم عدم قبولها لموقف يرى في الصهيونية تحقيقا جدليا للتاريخ اليهودي. وعلى غرار شولم وصفت الشبتائية والصهيونية كمرحلتين من مراحل علمنة اليهودية : الأولى كانفجار أتاح العلمنة، والثانية ككارثة حطمت سلطة الديانة كمنظومة ثقافية كاملة، ومعها تصنيف الزمن إلى ماض ومستقبل. كان هذا الأمر شرطا مسبقا من شروط إعادة تعريف الهوية اليهودية، التي حلت محل ما أسمته “ السلبية اليهودية.”

ورغم ذلك، كان السياق الذي تحركت فيه تلك الشخصيات اليهودية المخربة مختلفا : كانت بالنسبة لشولم وسائط الارتقاء الجدلي للتاريخ اليهودي، وأدوا إلى تحقيقه في السياق الصهيوني. فالعودة اليهودية إلى التاريخ لم تشمل اتخاذ موقف من التاريخ غير اليهودي. قيمت أرندت من جانبها موقف المنبوذين كيهود، ولكنهم بهذا المعنى كانوا الأشخاص الذين خربوا القيم الأوروبية السائدة. حاولت تحديد الهوية اليهودية وما أطلقت عليه تسمية “ السياسة اليهودية “ بتعبيرات علمانية، تقوم على الكفاح ضد العداء للسامية. كان ذلك مقياسها لإصدار أحكام سياسية.

اعتمدت أرندت اللاحق للصهيونية على هذا الإطار. هاجمت سياسة الصهيونية تجاه فلسطين لأنها تنحو إلى الاندماج بدلا من الوقوف ضد الثقافة الأوروبية السائدة. أصبحت الصهيونية، حسب تعبيرها، حركة للهروب، واختارت القيم نفسها المؤدية إلى مركزية العداء للسامية في الثقافة الغربية. لذلك، ركزت على مفهوم ثنائية القومية، واعتبرت - مؤقتا على الأقل - أن المساواة بين اليهود والعرب واحدة من القيم الرئيسية التي ينبغي على الصهيونية اختيارها.

يمكن توضيح الطرق المختلفة لأرندت وشولم بشأن هذه المسائل من خلال موقفهما من والتر بنيامين، وبشكل خاص اختلافهما في تأويل مقالته "اطروحات حول فلسفة التاريخ"، النص الذي أوكل نشره لأرندت وزوجها. فاستخدامهما المتناقض لمفهوم بنيامين للتاريخ بخصوص مسألة الصهيونية يمكنه دفع نقاش ثنائية القومية إلى الأمام.

وصف شولم بنيامين كنسخة حديثة من الشبتائين اليهود القدماء، كموريسكي متمرد. وكتابه المكرس لصداقتهما مشابه في الشكل والمحتوي لعدد من الكراريس التي كرسها سابقا لمهرطقين يهود في أزمنة سابقة. لذلك، ادعى أن ماركسية بنيامين ليست سوى قناع مفتعل، وحاول تمييز ما وصفه بالفكر اليهودي الصوفي الحقيقي لدى بنيامين عن الجانب المسيحي الخارجي للموريسكيين والمهرطقين الشبتائين. فقد فسّر الجانب الأوّل باعتباره مسألة حصرية تتصل بالأشخاص الضائعين في التاريخ اليهودي. كما وجه ممارسة "التذكر" التي بلورها بنيامين إلى دراسة الظواهر اليهودية بصفة حصرية، أو تلك التي اعتقد بأنها كذلك. ومن خلال قيامه بهذا العمل أنكر شولم فعليا ما تنطوي عليه مفاهيم بنيامين للتاريخ من ملابسات، أي منظور الضحايا. وقد أسهب في تفصيل العديد من مصادر كتابات بنيامين، وقام بتوضيح بعض ملاحظاته، وفي الوقت نفسه دمجها في الأسطورة القومية.

في فقرة تتفحص فهم ناثنان الغزاوي للمسيح باعتباره المخلص المختفي، كتب شولم معلقاً: "ثمة شئ مؤثر في الحماسة الميسائية لرفض ناثنان القبول بأن "الأرواح الضائعة" من التاريخ اليهودي ضائعة إلى الأبد. ففكرة ناثنان هذه - من ناحية عملية وبصورة ضمنية - مجرد جزء في مفهوم أكثر راديكالية: لا شئ ولا أحد يضيع إلى الأبد، وكل شئ سيتم إنقاذه في نهاية الأمر وإعادة تثبيته في القداسة."

وجه الشبه بين هذه الفقرة وموقف بنيامين واضح. ورغم استخدام شولم في كتاباته منذ العشرينات لموقف مشابه من أجل التأكيد على حقوق الفلسطينيين، اقترن هذا الموقف في المرحلة اللاحقة من حياته بالتاريخ اليهودي فقط. أصّر شولم في العديد من كتاباته على تفوّق الرؤيا القومية على الرؤيا الكونية، وانتقد هرمن كوهن بسبب تأويله للميسائية كرؤيا كونية. أما أرندت فتجاهلت الفهم اللاهوتي لبنيامين، وتصوره للخلاص. وخلافاً لذلك،

حاولت تأويله بطريقة سياسية. وصفت بنيامين باعتباره لا يمثل الماركسية أو الصهيونية، وفي الوقت نفسه يعبر عنهما. وذلك وصف ينسجم مع وضعها الخاص. ففي نقدها للصهيونية وحساسيتها للمسألة الفلسطينية اعتمدت بوضوح والى حد كبير على مفهوم بنيامين للتاريخ. استخدمت بنيامين لنقد السياق الصهيوني القائم على تأويل نقيض (أو على الأقل مختلف) للتعبيرات اللاهوتية التي عبر عنها. انتقدت الصهيونية بسبب تبنيها للصورة التاريخية للمنتصرين، وطالبت “ بالعودة إلى الأصول التاريخية “ دفاعاً عن “ تقاليد المضطهدين.”

لذلك، أشارت أرندت إلى صلاحية مفهوم بنيامين للتاريخ كأداة نقدية للوعي التاريخي الصهيوني، كما عبّر عنه - بين آخرين - وصاغه شولم نفسه. وقد مهدت الطريق لاستخدام هذا الموقف النقدي في فحص الواقع الصهيوني من جديد، بالعبارات وحسب المفاهيم نفسها. تقودنا هذه الإشكالية إلى تطبيق حساسية بنيامين على الواقع الملموس، من جانب لا ينكر الخلاص بل يحاول توسيع نطاقه. قادت تجربة “ عملية السلام “ حسب اتفاقيات أوسلو ١٩٩٣ بين إسرائيل والفلسطينيين، العديد من المراقبين إلى استنتاج بأن الدولة ثنائية القومية هي الخيار الوحيد لتسوية تقوم على تحقيق حقوق الفلسطينيين. فالعملية أدت إلى إدارة ذاتية فلسطينية محدودة في جزء من المناطق المحتلة، وأبقت العديد من القيود على السكان الفلسطينيين. وكما قلت من قبل، يبدو أن حل الدولتين نفسه يتطلب موقفاً يقوم على ثنائية القومية.

فمن الضروري لمنح هذه العملية معناها فحص بنية الخطاب الثقافي وملابسات الموقف الذي صاغه شولم. للقيام بهذا العمل، لا نستطيع تجاهل الجوانب اللاهوتية التي تحدد حدود الخطاب والنظرة التاريخية، بل يجدر بنا منحهما معنى مختلفاً. لم تتمكن أرندت، عند قبولها لمفاهيم شولم بطريقة غير نقدية، من التفكير في هذا الجانب. ورغم ذلك، تبقى المسؤولية تجاه هذا الجانب ذات أهمية حاسمة من أجل الوصول إلى تعريف مختلف للوجود اليهودي، بطريقة تمكننا من تقييم حق الفلسطينيين في الحرية، ومن أجل تعايش يقوم على المساواة. فهذا الأمر شرط مسبق لتطبيع الوجود اليهودي في الشرق الأوسط. لذلك، فمفهوم ثنائية القومية كما صاغته أرندت من خلال ملاحظاتها النقدية، شرط مسبق لعلمنة الدولة، والتوصل إلى تعريف جديد للوجود اليهودي في فلسطين.

لتمييز أرندت بين “ دولة “ و “ وجود أمة “ أهمية فائقة في هذه الحالة. فذلك



يذكرنا بأن تعريف إسرائيل كدولة للشعب اليهودي يستثني الأقلية الفلسطينية، ويؤيد وضعها المتدني. كما يبين ضرورة تركيز السجال في إسرائيل على فصل الهوية القومية عن صورة الدولة، من أجل تأسيسها كدولة لكل مواطنيها. فتعريف الدولة كدولة يهودية، وقبولها كنتيجة منتصرة للتاريخ اليهودي، يمنع التوصل إلى حل يقوم على مبادئ المساواة والشراكة. ومن الضروري، في الدعوة لهذا الموقف - رغم المصاعب التي تعترض طريقه - تعريف الهوية الجمعية اليهودية في فلسطين في معزل عن الأسطورة اللاهوتية - الميسائية.

ما زلنا لا نملك إجابات شافية بشأن المسائل السياسية، والأسئلة التي تثيرها ثنائية القومية معقدة في الواقع، وعلى عديد من المستويات. ورغم ذلك، فهي تخلق الإطار لخطاب جديد. فالحفاظ على تفكيرنا النقدي، وتحديد سياق جديد للمسؤولية ليس فعلا سياسيا يتسم بالإقناع بل نقطة انطلاق فقط. علينا بلورة مفهوم جديد للتاريخ، يكون فيه حق الفلسطينيين في تقرير المصير جزءا من الوعي اليهودي، مفهوم يمكن الاعتراف به وقبوله من جانب الفلسطينيين.

ترجمة: ح . خ

## الهوامش:

١- نشر رون فيلدمان تلك المقالات في 1978 H. Arendt, The Jew as Pariah, New York  
٢- أنظر أوصاف وتحليل Richard J. Bernstein, Hannah Arendt And The Jewish Question, Cambridge  
Mass, Mit Press 1996, pp 101 -122.

Martine Leibovici, Hannah Arendt, Une Juive, Paris, Desclee De Brouwer, 1998, pp 365-422.  
يقدم الكتابان نقاشات مفيدة حول دور الموقف من ثنائية القومية في تفكيرها السياسي برمتها،  
ولمعرفة انخراطها في الحركة الصهيونية أنظر أيضا Elizabeth Young - Bruel, Hannah Arendt : For  
Love Of The World, New Haven, Yale University Press, 1982, pp 173-181, 223-231

## ٣- أنظر

Susan Lee Hattis, The Bi-National Idea In Palestine During The Mandatory Times, Tel-Aviv,  
1970.

Sgalom Ratzabi, The Personalities Of Central Europe In “ Brit Shalom “ Society, Dissertation  
submitted to Tel-Aviv University 1995 ( Hebrew )

Elkana Margalit, “ Binationalism : An Interpretation Of Zionism, 1941-1947, Studies Of Zionism,  
4 ( 1981 ) 275-321. Hagit Lavski “ German Zionists And The Emergence Of Brit Shalom “ Essential  
Papers On Zionism, ( Y. Reinhartz And A. Shapira, eds. ) New York University Press, New York and  
London 1996, 648-670, Meir Margalit “ The Establishment Of “ Ichud “ And The Response Of The  
Yishuv To The Reorganization Of “ Brit-Shalom” Zionism, 20 ( 1996 ) 151-173 ( Hebrew ).

4- “ Zionism Reconsidered “ P.131

5- “ To Save The Jewish Homeland - There is still time “ May 1948, republished in The Jew As  
Pariah, 178-192

## ٦- بالنسبة لنشاط ماغنس أنظر

Arthur Goren (ed) Dissenter in Zion : From the Writings of Judah L. Magnes, Harvard University  
Press, 1982

7- Martin Buber, A Land Of Two People, edited with commentary by Paul Mendes - Flohr, New  
York, Oxford University Press, 1983. Gershom Shalom, Od Davar ( Explications and Implications of  
Jewish Heritage and Renaissance ) vol.2 edited by Avraham Shapira, Tel-Aviv, 1989 ( Hebrew )

٨- كما لاحظ إدوارد سعيد، الأقل إثارة للدهشة أن كاتب سيرتها يونغ برويل ذكر هذا الأمر دون  
إدراك للتناقضات. يقدم برويل الطريقة التي تقرأ بها عادة كتابات أرندت - باعتبارها غير سياسية أو

## حنا أرندت والمسألة الفلسطينية

كتابات " أخلاقية. Edward Said, The Politics Of Dispossession, London, 1994, P.89.

٩- تحدى الكثير من الفلسطينيين هذه النظرة، أنظر إدوارد سعيد) The Question of Palestine (revised edition) 1992.

تمنح قراءة سعيد للصهيونية " من وجهة نظر ضحاياها " ملاحظات أرندت المعنى، ويمكنها توجيهنا إلى قراءة أرندت في سياق الأحداث السياسية الجارية في فلسطين في الوقت الحاضر. أنظر أيضا Edward Said and Christopher Hitchens, eds, Blaming The Victims : Spurious Scholarship and The Palestine Question, London, Verso, 1988.

١٠- بينهم بيني موريس وسما فلابان وآفي شاليم وإيلان بابي وتوم سيغيف وغيرهم.  
١١- أنظر برنشتاين ص ٣٨. الملفت للنظر أن النقاد في فترة لاحقة، وبينهم من يعرفون بأنهم من " ما بعد الصهاينة " لم يظهروا أدنى اهتمام بكتابات وملاحظات أرندت ومعاصريها. أحد الأسباب اعتماد تلك الدراسات النقدية على رؤية الحزب الشيوعي الذي أيد خطة التقسيم واعتبر فشلها نتيجة لتأمر الدول الاستعمارية والرجعيين من الزعماء العرب. حالت هذه النظرة دون نقاش الخطة نفسها، ومكنت من قبول الرؤية الصهيونية. كما أدى موقف أرندت النقدي تجاه السياسة السوفياتية إلى نيلها حتى من جانب كتّاب نقديين في اليسار. وفي ذلك السياق تم التكتّم على تأييد الاتحاد السوفياتي لخطة التقسيم وخاصة دوره في إنشاء الدولة اليهودية.

١٢- في وقت لاحق جرى تفصيل تلك الجوانب على يد مؤرخين وعلماء اجتماع مثل غيرشون شافير، وباروخ كمرلنغ، وليف غرينبرغ، ويوآف بيليد، وأورين يفتاخذ وغيرهم.

13- " Peace Or Armistice In The Near East " (1950 ) The Jew As Pariah, p.203

١٤- المصدر السابق، ص 202

١٥- بالنسبة لنشاط شو لم أنظر

David Biale, Gershom Scholem- Kabbalah and Counter-History, second Edition, Harvard University Press, Cambridge Mass and London, 1982.

حول دور بریت شالوم في العلاقة مع المعارضة الألمانية أنظر نقاش رازابي ولافسكي (ملاحظة رقم ٣).

16- " Bemai Ka Mipalgey ? " 2, 1931, republished in Scholem, Od davar, p75 ( Hebrew )

١٧- المصدر نفسه.

١٨- تحدى الكثير من الباحثين مؤخرا مثل موشي إدل ويهودا لايبس وغيرهم هذه النظرة. أنظر بصفة خاصة كتاب إدل

Mysticism and Messianism, Yale University Press, 1999.

---

١٩- ناقشت هذا الأمر في موضع آخر أنظر دراستي الصادرة قريبا:

“The Golem Scholem : Messianism and Zionism in the writings of Rabbi Avraham Issac HaKohen Kook and Gershom Scholem” Christoph Miething, ed., Politics and Religion in Judaism, Muenster

٢٠- عارض شو لم في عديد من رسائله إعادة النظر التي تقوم بها أرندت للصهيونية. أنظر:

G. Scholem, Briefe, Im aufarang des leo Bacck Institute, herausgegeben von Itta shedletzki, I, no 129-131 ( pp. 302-314 ) see also Shedletzki comments, pp.447-454.