

في نقد الصهيونية

نفي المنفى أم وهم الهوية..؟

حسن خضر

١- هواء أوديسا

كانت أوديسا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مدينة تحيط بها نيران الجحيم، وبلوت هواؤها صفاء الإيمان، بفضل ما فيها من تحريض على الهرطقة. أو هكذا كانت تبدو، على الأقل، في نظر أعداد يصعب حصرها من اليهود في الأراضي الروسية. كان هؤلاء في معظم الأحيان آباء، يعيشون في منطقة الاستيطان اليهودي*، ويحذرون أبناءهم من مخاطر التخلي عن أنماط الحياة التقليدية، والهجرة إلى المدن.

فعلى امتداد ذلك القرن شهد المجتمع اليهودي التقليدي في روسيا عملية تفكك، نجمت عنها فجوة هائلة بين المتمسكين بالتقاليد المتوارثة، وبين المتمردين عليها. لذلك، ورغم سوء العاقبة التي يهدد بها، ويفترض وقوعها الآباء، كانت أوديسا تنطوي على خصائص حرّضت يهود آخرين على إقامة صلات، ومقارنات إيجابية، بينها وبين باريس، وحتى القول: إنها «قدس اليهود» في تلك البلاد. وإذا أرادوا وصف شخص يعيش حياة خاملة، وهانئة، كانوا يقولون عنه: «يعيش كإله في أوديسا»^١.

* تتكون من خمس وعشرين مقاطعة في روسيا القيصرية سُمح لليهود بالإقامة فيها بصفة دائمة

خضر: نفي المنفى

لا يمكن التعامل مع مواقف متضاربة كهذه، باعتبارها تميّزات متبادلة بين سكّان المدن، وسكّان المناطق الريفية وشبه الريفية. كما لا يمكن التعامل معها كنتيجة طبيعية لصراع الأجيال، لأسباب منها:

أن التجمعات اليهودية في أوروبا الشرقية والوسطى - كما في كل مكان آخر - لم تكن قبل هذا التاريخ، أو بعده، زراعية، أو شبه زراعية، وصراع الأجيال لم يكن ظاهرة طبيعية، كما يحدث في حالات مشابهة، بل كان قسريا، وجزءا، من عملية تاريخية أكبر، وأشدّ تعقيدا، ستؤدى في نهاية المطاف إلى زوال المجتمع اليهودي التقليدي نفسه.

ولا يمكن التعامل معها حتى باعتبارها حالة تمثيلية لما كانت عليه حياة التجمعات اليهودية، في أوروبا الشرقية والوسطى، في التاريخ المذكور. فقد كانت الغالبية العظمى من اليهود في تلك البلدان تعيش في مراكز غير حضرية، وتخضع لنظام صارم للضبط والمراقبة الاجتماعيين.

لكن تحوّل أوديسا إلى مركز جذب لليهود البلديات، والقرى اليهودية المجاورة - ومناطق أخرى - وتبلور دورها كمركز للأدب العبري الحديث، منذ سبعينات القرن التاسع عشر، وحتى عشرينات القرن العشرين، أي على امتداد نصف قرن من الزمن، يمنحها طاقة تمثيلية تتجاوز حدودها. وتستمد قيمة مضاعفة بالنظر إلى قائمة الشخصيات، التي عاشت فيها خلال الفترة المذكورة، وهي شخصيات تركت بصمات دائمة على الثقافة العبرية، والأيدولوجيا الصهيونية، في زمنها، وفي الوقت الحاضر.

عاش في أوديسا ليون بنسكرك، وموشي لايب لينبلوم، وحاييم نحمان بيالك، وآحاد هاعام، وس. أبراموفيتش، المعروف أكثر باسم مندل بائع الكتب، ويوسف حاييم برينر، وغيرهم من المثقفين، والنشطاء السياسيين. وفي تلك الفترة كانت المدينة تزخر بدور النشر، والمدارس، والدوريات العبرية، إلى جانب أعداد كبيرة من الباعة، والمضاربين، والحرفيين، وشخصيات العالم السفلي. ويقدر بن ساسون في كتابه عن تاريخ اليهود أن عددهم في تلك المدينة، مع نهاية القرن التاسع عشر، بلغ خمسين ألف نسمة، ووصل إلى مائة وخمسين ألف نسمة في العقد الثاني من القرن العشرين^١.

ويمكن تخمين مدى الطاقة التمثيلية التي تحفل بها أوديسا، إذا أدركنا دور الشخصيات المذكورة في صياغة الهوية اليهودية المعاصرة، ناهيك عن حقيقة أن منظمة أحباء صهيون، الرائدة في مشروع الاستيطان الكولونيالي في فلسطين، وذات الدور الحاسم في تاريخ الحركة الصهيونية نشأت، أيضا، في تلك المدينة، إلى جانب جمعيات من نوع «جمعية أوديسا لنشر التنوير بين اليهود في روسيا»، ودوريات عبرية ظهرت في المدينة منذ ستينات القرن التاسع عشر.

وقد لفتت ظاهرة أوديسا أنظار المؤرخين اليهود، الذين حاولوا تفسير وظيفتها كمركز تبلورت فيه عملية تحديث الفكر والثقافة اليهوديين، بعيدا عن أجواء الغيتو اليهودي المتمتمة، ورقابة السلطات القيصريّة الصارمة في ذلك الوقت. وهناك الكثير، وربما أكثر مما تقتضي الحاجة، من الكتب والدراسات المطوّلة حول أوديسا، وتاريخ ودلالات الوجود اليهودي فيها منذ النصف

الثاني من القرن التاسع عشر.

وليس من قبيل المبالغة القول إن الموقف من ظاهرة أوديسا ينطوي على خيارات سياسية وأيديولوجية، تلقي بظلالها على مناهج الكتابة التاريخية، وكيفية تحقيق معرفة موضوعية تجاه تطورات حاسمة في تاريخ البشرية من نوع:

عصر التنوير، والثورة الفرنسية، وظهور الدولة القومية بالمعنى السياسي والأيديولوجي، وعملية الإنعتاق التي عاشتها المجتمعات اليهودية، بدرجات وتواريخ متفاوتة، في أوروبا الشرقية والوسطى والغربية، وما تركته من آثار، نهائية وبعيدة المدى، على بنية المجتمعات اليهودية، وعلى الهوية التقليدية نفسها، التي عاشت مستقرة منذ القرون الميلادية الأولى، لتجد نفسها «فجأة» في خضم تحولات كونية كبرى³.

لم تكن الهوية اليهودية قبل تلك التحولات، التي عصفت بالعالم القديم خلال قرنين، موضوعا للتساؤل بين اليهود في مختلف مناطق العالم. فقد كانت دينية في المقام الأول، وكان اليهودي هو الشخص الذي يمارس التعاليم والطقوس الدينية، وينطبق عليه تعريف الشريعة لليهودي، ويعيش في مناطق مخصصة لليهود. ولم توجد، بهذا المعنى، فروقات جوهرية بين يهودي يعيش في اليمن، وآخر يعيش في أوكرانيا.

وما عدا العيش في مناطق محددة، لم تكن هوية اليهودي تختلف عن هوية الشعوب التي عاش بين ظهرانيها. كانت العناصر المكتوبة لهوية تلك الشعوب دينية في المقام الأول، وكانت تبرز فيها مكونات إقليمية من نوع الانتساب إلى منطقة معينة، وكونها من رعايا سلالات إمبراطورية (رعايا آل العثماني، أو آل هابسبورغ، أو آل رومانوف) أو رعايا النبلاء وكبار الإقطاعيين، وهي عناصر ذات وجود في هوية يهود العالم الإسلامي، والغرب، أيضا.

لكن العملية، التي أطلقتها الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، وضعت حداً للهوية بعناصرها القديمة، عندما نقضت الحق الإلهي للملك بالحق الطبيعي للشعب، وطرحَت مفهوم المواطن كنقيض للرعية، والدولة القومية كنقيض للإمبراطورية متعددة اللغات والأعراق، وحملت مفاهيم العقلانية، والعقد الاجتماعي، إلى جانب نداء الحرية، والإخاء، والمساواة، إلى مناطق مختلفة من العالم.

وقد أدى ظهور المفاهيم الجديدة إلى تفكك إمبراطوريات، وتقطيع أوصال دول، وظهور دول جديدة، وإلى أشكال مختلفة من الحروب، والثورات، والتوسع، والتطهير العرقي، على امتداد قرنين من الزمن، كان القرن العشرون أكثرها دموية، بفضل النتائج المدوية لسقوط إمبراطوريات آل عثمان، وآل رومانوف، وآل هابسبورغ (وهي دول متعددة الأجناس، والأقوام، واللغات، والثقافات)، واندلاع حربين عالميتين هما من النتائج المتأخرة لثورات القرن التاسع عشر القومية البرجوازية، وعدم اكتمال بعض مشاريع الضم والصهر القومي، إلى جانب ظهور حركة التحرر القومي في المستعمرات، لتصفية تركة كولونيالية تعود إلى قرنين من التوسع الاستعماري الأوروبي.

خضر: نفي المنفى

تركت كل هذه التحولات آثارا بعيدة المدى ونهائية على مختلف الشعوب، والأقوام، والأعراق في الكون. وكان بينها الجماعات اليهودية، التي لم تدخل الأزمنة الحديثة بمحض إرادتها - كما يقول إسرائيل شاحاك^٤ - بل أرغمت عليها. وقد نجمت عن هذه العملية محاولات متكررة لتعريف اليهودي، واليهودية، إلى حد تبدو معه محاولات تعريف اليهودية، منذ التنوير والانعقاد وحتى الوقت الحاضر، و«كأنها لا نهائية»، كما يقول إيمانويل غولدسميث^٥، حتى في الدولة اليهودية، التي لم تتمكن، بعد، من التوصل إلى تعريف نهائي لمن وما هو اليهودي.

٢- محاولات للتعريف

كانت حركة الهاسكلاه (التنوير، وبشكل أدق العقلانية، والمسكيل، أي المنور تعني المثقف) اليهودية، التي ظهرت بين اليهود في ألمانيا، وضربت جذورها هناك، محاولة مبكرة لتعريف اليهودي واليهودية بطريقة جديدة، وقد سعت إلى إدخال تعديلات جوهرية على مضمون وشكل الديانة اليهودية، لتخليصها من الخصائص القبلية، وتمكين قيمها الكونية، ومضمونها الإنساني، من التحول إلى هوية لليهودي في عصر التنوير.

ورغم أن تلك الحركة كانت محدودة النفوذ في أوروبا الشرقية، والوسطى، واقتصرت نفوذها على اليهود في أوروبا الغربية، إلا أن حرصها على إحياء اللغة العبرية ترك نتائج بعيدة المدى على اللغة نفسها، وعلى وظيفتها في مشاريع الدولانية اليهودية، كما تجلت على يد النشطاء السياسيين اليهود في أواخر القرن التاسع عشر.

وهذا، بدوره، يقود إلى القومية اليبديشية^٦، التي عرفها قرءاء الأدبيات الماركسية في العالم العربي من خلال نقد لينين الصارم لنزعتها القومية الانفصالية، كما تجلّت في حركة البوند اليهودية الاشتراكية. كانت حركة البوند أهم حركة سياسية وأيديولوجية بين يهود أوروبا الشرقية، وكانت تهدف إلى تحقيق الاستقلال الذاتي لليهود في المناطق التي يعيشون فيها منذ قرون، أي في منطقة الاستيطان اليهودي Pale of Settlement، انطلاقاً من وجود لغة قومية تجمع بينهم هي لغة اليبديش (مزيج من العبرية والألمانية). وكانت، بعبارة بوعز عفرون، التعبير الحقيقي عن الميول الدولانية اليهودية في أوروبا الشرقية^٧.

انطلقت القومية اليبديشية، على غرار الحركات القومية الرومانسية، من اعتراف بمركزية اللغة في مشاريع الإحياء القومية، لكنها رفضت العبرية باعتبارها لغة قبلية، ونظرت إلى اليبديشية كلغة قومية تضم التجليات الفكرية والإبداعية والفنية لوجود اليهود على مدار قرون، في مناطق موحدة، وذات خصائص مشتركة. وبهذا كانت تتفق مع الهاسكلاه حول أهمية اللغة، لكنها تفتقر عنها في اختيار لغة يهودية غير العبرية (هناك، أيضاً، اللادينو، وهي مزيج من العبرية والأسبانية). أما الصفة الثانية التي ورثتها القومية اليبديشية عن المنورين اليهود فكانت العلمانية. وفي هذا الشأن كانت فرضيتها الأساسية أن نجاح الديانة اليهودية في البقاء، بعيداً عن كل وجود قومي، يعني أن الوجود القومي نفسه يستطيع البقاء دون الإيمان. ورغم النفوذ الواسع لليبيديشية

إلا أن نجاح البلشفية في روسيا، وتحطيم المجتمعات اليهودية في معظم أوروبا الشرقية، والوسطى، في الحرب العالمية الثانية، أوصل اليبديشية إلى نهاية محتومة. وقد كانت الصهيونية خصما عنيدا لليديشية، إذ اعتبرتها لغة المنفى، وحظرت استخدامها في مجالات مختلفة، كالصحافة والمسرح، في السنوات الأولى لقيام دولتها^٨.

إلى جانب اليبديشية، بدأت منذ أواخر القرن الثامن عشر موجة واسعة للاندماج في بلدان أوروبا الغربية، والوسطى، بطريقة موازية لقوانين الانعتاق، وتمتع اليهود بمواطنة كاملة في تلك البلدان. وقد شكّلت أفكار عصر التنوير، بما تنطوي عليه من قيم كونية، وتعزيز للنزعة الفردية، الرفاعة الأيديولوجية للمثقفين اليهود المدافعين عن الاندماج في بلدان مثل ألمانيا، وفرنسا، وبريطانيا. وفي الولايات المتحدة، التي تزايد عدد اليهود فيها بفضل موجات الهجرة منذ سبعينات القرن التاسع عشر، لتصبح أهم مراكز الدعوة إلى الاندماج.

أراد دعاة الاندماج الانخراط في قومية بلدانهم، واعتناق ثقافتها، ولغتها، وقضاياها السياسية والاجتماعية، لذا نظروا إلى اليهودية كديانة فردية، ذات خصائص كونية. وعند ظهور الصهيونية اتهموها بعرقلة اندماج اليهود، وتعرض للائهم للشك. فالدعوة إلى قومية خاصة تعزز من مصداقية اتهام اليهود من جانب المعادين للسامية، بأنهم غرباء عن أوروبا. ورغم أن الهولوكوست منح الذرائع الصهيونية حول مخاطر العداء للسامية قدرا كبيرا من المصداقية، إلا أن إنشاء الدولة اليهودية حمل نتائج متناقضة:

نظرت الصهيونية إلى الدولة اليهودية كمشروع للخلاص، واعتبرت أن وجود دولة يهودية يضع حدا لحياة الدياسبورا اليهودية، ومع ذلك لم تكف الدياسبورا عن الوجود، حتى بعد ما يزيد عن ستة وخمسين عاما على قيام الدولة.

والأهم أن عدد اليهود خارج الدولة اليهودية أكبر منه فيها، وأن الغالبية العظمى من موجات الهجرة إلى إسرائيل، تمت لعدم وجود خيارات أخرى. وقد أسهمت هذه الحقائق - إلى جانب ازدهار اليهود في أوروبا، والولايات المتحدة، وتحول وجودهم في تلك البلدان من وجود مؤقت - حسب الزعم الصهيوني القديم - إلى وجود يجب أن يكون دائما، بفضل نفوذهم في مراكز القرار الأوروبية، والأميركية، ومساعداتهم المادية والمعنوية الهائلة - في إعادة الاعتبار إلى بعض المرافعات القديمة لدعاة الاندماج.

أخيرا، قبل الانتقال إلى الاستجابة الصهيونية، تجدر الإشارة إلى اليهودية الأرثوذكسية، التي سيطرت على الغالبية العظمى من يهود العالم قبل عصر التنوير والانعتاق، وفقدت بفعل هاتين العمليتين سيطرتها ومكانتها، خاصة في أوروبا الشرقية والوسطى، مركز نفوذها الكبير. لم تترك هاتان العمليتان أثرا يذكر على اليهودية الأرثوذكسية، سواء على تعريفها للهوية اليهودية، أو علاقتها بغير اليهود.

نظرت الأرثوذكسية إلى المنفى كجزء من خطة إلهية كبرى، ورفضت الاندماج، كما رفضت فكرة الدولة اليهودية، باعتبارها تدخلا بشريا في شؤون المخلص. لذا، وقفت ضد الصهيونية،

خضر: نفي المنفى

بسبب مضمونها العلماني، وتدخلها في الخطة الإلهية. ورغم أن الجناح القومي للأرثوذكسية برر تحالفه مع الصهيونية بالعمل على تسريع قدوم المخلص، إلا أن أقلية ذات نفوذ كبير ما زالت على موقفها.

الصهيونية من جانبها زعمت، وما زالت، أنها تقدم الحل النموذجي، والأكثر راديكالية للأزمة الناجمة عن تفكك الهوية التقليدية، وتصرفت على طريقة الحركات الخلاصية فابتكرت لنفسها جغرافيا مقدسة، وخارطة للزمن، وهوية بديلة. وقد انطلقت في هذا الجهد من فرضية مفادها أن الكينونة اليهودية، كما تبدت، في أواخر النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مريضة، وأن شفاها لا يتحقق خارج منطقة إقليمية تخصها، لتتمكن من تطبيع وجودها في الزمان والمكان، على غرار بقية الشعوب في الكون.

ولم يكن هذا الزعم ممكنا دون القيام بعمليتين متوازيتين: تأويل الماضي الملتبس، والحاضر المأزوم، بطريقة انتقائية تخدم أهدافا أنية وفعية أكثر من اهتمامها بالحقيقة: وفي سياق تأويل الماضي أخضع التاريخ اليهودي إلى عملية علمنة قسرية، لتجعل منه تاريخا قوميا في المقام الأول، وقد تحولت التوراة بموجبه إلى وثيقة ملكية للأرض، واللغة إلى دليل على تبلور الهوية منذ زمن سحيق، والشريعة أصبحت مجرد قناع يمويه الحقيقة القومية للشعب. تمت هذه العملية بمفردات، ومفاهيم الحركات القومية الرومانسية في أوروبا الشرقية والوسطى، وبطريقتها المعهودة في التزييف، دون الاعتراف بذلك في أغلب الأحيان، بل ويمكن القول إنها تمت بطريقة ترفع من أولوية وقيمة العوامل اليهودية الذاتية، على حساب العوامل الخارجية.

كانت العوامل الخارجية أكثر حسما، بطبيعة الحال، ومع ذلك لم يهتم مثقفو الصهيونية الأوائل بهذه الحقيقة، فقد انطلقوا - كما يقول واينبرغ في تفسيره للطريقة التي صيغت بها الهوية اليهودية في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر - من فرضية صواب القراءة الانتقائية للتاريخ اليهودي باعتبار «أن ثمة أشياء تستحق الذكر، وأشياء أخرى غير مهمة للقراء المعاصرين»⁹.

لذلك، يصعب العثور في كتب كلاسيكية، تسيير على نفس المنوال، من نوع «الفكرة الصهيونية» لأرثر هرتسبرغ¹، على قراءة نقدية للعلاقة بين الأفكار الأساسية لآباء الصهيونية الأوائل، وأفكار المجتمعات التي عاشوا فيها، وكتبوا بلغتها. والطريف أن هذا الكتاب الذي ترجم إلى العربية، قبل أربعة وثلاثين عاما، مارس بدوره نفوذا على كتابات عرب وفلسطينيين رفعوا من شأن العوامل الذاتية في تحليل الظاهرة الصهيونية، دون الانتباه إلى أهمية المكونات الخارجية وأولويتها.

وقد هيمنت هذه الطريقة على الأدبيات الصهيونية، وعلى علوم الاجتماع والتاريخ في الأوساط والمؤسسات الأكاديمية قبل، وبعد قيام الدولة اليهودية، وما زالت كذلك حتى اليوم، رغم العدد المتزايد من المحاولات النقدية والمنشقة، التي تقف في طليعتها مدرسة تدعو إلى دراسة

تبلور المجتمع والمؤسسات اليهودية في فلسطين، في سياق الصراع مع الفلسطينيين على الأرض. وقد احتلت هذه الخلفية في الأدبيات الصهيونية التقليدية مكانة ضئيلة مقارنة بالعوامل الداخلية التي حكمت حركة اليسوف اليهودي.

وبالطريقة نفسها جرى تأويل الحاضر المأزوم. فالتنوير، والدولة القومية، والانعقاد، وتحلل بنية المجتمعات اليهودية التقليدية، أصبحت بعد اختزالها، وتشويه مضمونها، مجرد مكونات في مفهوم ديني للخلاص، وجرى حقن ذلك المفهوم بتعبيرات ودلالات قومية، مستمدة من ثقافة وأيديولوجيا أوروبا القرن التاسع عشر، ليصبح برنامجا للخلاص القومي. وفي هذا السياق تختزل أوديسا - أي الظاهرة التي وقعت في زمان ومكان محددين، وكانت جزءا من ظاهرة أشمل - باعتبارها أحد التجليات المبكرة ذات الدلالة لبرنامج الخلاص القومي. ولا ضرورة للتذكير، طبعاً، أن هذا الاختزال يخدم ويعزز دور العوامل الذاتية، بقدر ما يسهم في تشويه ظاهرة تقبل تأويلات مختلفة ومتناقضة مع التأويل الصهيوني.

وأخيراً هناك اتجاهات نقدية، في حقول متخصصة مثل التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وهي تشكل قراءة غير صهيونية للمجتمع والتاريخ اليهوديين في عصر التنوير، والثورات القومية البرجوازية في القرن التاسع عشر. ومن النماذج البارزة كتاب من تحرير ديفيد مايرز ووليام راو في أواخر التسعينات بعنوان «من الغيتو إلى الانعقاد: إعادة نظر سياسية ومعاصرة للمجتمع اليهودي»^{١١}، وكذلك «الهوية اليهودية في العالم الحديث» لمايكل ماير^{١٢}، وهي، إلى جانب أعمال أخرى، ترسم صورة مغايرة للمألوف في الأدبيات الصهيونية حول مفاهيم من نوع الغيتو، والهوية اليهودية في زمن الانعقاد.

٣- وجوه شاحبة أم جلود برونزية

مهما يكن من أمر، كان اقتراح هوية بديلة لليهودي الغيتو بمثابة الضلع الثالث للأيديولوجيا الصهيونية، فتوليف الماضي، واختزال الحاضر، كانا يؤديان، بالضرورة، إلى اقتراح بشأن شخصية ذات ملامح وهوية جديدة، يعرفها آدم غارفينكل على النحو التالي:

اليهود في أوروبا يعتمدون على الغير، وفي منطقة إقليمية تخصهم سيصبح في مقدورهم الاعتماد على أنفسهم. وهم في أوروبا يتكلمون لغات الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها، وفي إقليم يخصهم سيتكلمون لغتهم الخاصة. وفي أوروبا لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، وفي مكان يخصهم يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، وعن حقوقهم. وهم في أوروبا شاحبو الوجوه، يميلون إلى الكتب، وفي مكان يخصهم ستصبح جلودهم برونزية، وتزدهر حياتهم بالعمل الحقيقي، كما كانوا في الزمن الغابر. لم يشعر اليهود بالراحة في المنفى، ولن يحققوا راحة البال والقناعة دون جذور يضربونها في الأرض^{١٣}.

واللافت وسط كم هائل من التحليلات، والأوصاف، والنبوءات، التي صاحبت ضرورة البحث عن هوية بديلة، وعن يهودي جديد، أن جسد اليهودي كان الحقل المفضل لمشاريع هندسة الهوية،

خضر: نفي المنفى

بل ويمكن القول إن حياة اليهودي الجديد لقدر أكبر مما يجب من الثقافة كانت نقيصة في بعض الأحيان. وكثيرا ما ورد الكلام عن الانخراط في القراءة، بدلا من الانخراط في شؤون العالم، في سياق نقد يهودية الغيتو، أو اليهودية الباحثة عن الاندماج¹⁴.

كانت الصهيونية، بهذا المعنى، محاولة لهندسة هوية جديدة، في مكان جديد. وقد جرت هذه المحاولة، سواء عبر المرافعات السياسية، والنقاشات الفلسفية، بتعبيرات أدبية، وفي الحقل الأدبي في أغلب الأحيان. فثيودور هرتسل، الصحفي وكاتب المسرحيات، الذي صاغ قصة بعنوان «الأرض القديمة - الجديدة»، لطرح الخصائص المنتظرة للدولة اليهودية، لم يكن الوحيد بين مؤسسي الصهيونية السياسية الذي يستعين بالأدب لعرض أفكاره السياسية. فقد كان الأدب الحقل المفضل، حتى لتصفية الحسابات السياسية، لدى آباء الصهيونية ومثقفوها، إلى حد أثار التساؤل حول ظاهرة كهذه، وأسبابها.

وقيل في هذا الشأن إن الصهيونية لم تتمكن من إنجاب فلاسفة، لأن الفلسفة نمت في أوساط المنورين اليهود في ألمانيا - بفضل الجذور العميقة للفلسفة في الثقافة الألمانية - ووصلت معهم إلى طريق مسدود، بينما كان الأدب يحظى بالأولوية في الإمبراطورية الروسية، التي أُنجبت أهم الروائيين في القرن التاسع عشر. وفي تلك البيئة عثرت الصهيونية على مثقفها وجنودها. ويمكن، استنادا إلى هذه الخلفية، أيضا، تفسير حقيقة وجود أعداد كبيرة نسبيا من الروائيين، والشعراء، في إسرائيل، وعدم وجود فلاسفة من القطع الكبير.

وما يعيننا، في هذا الشأن، أن مفهوم اليهودي الجديد، كنقيض لليهودي الغيتو، وكمخلص لشعبه، قد ظهر في هذا السياق. وفي النقاشات التي جرت في ذلك الوقت ما لا يعيد إلى الأذهان عملية التلفيق الناجمة عن علمنة قسرية لمفاهيم دينية وحسب، بل ويسهم في تفسير تناقضات تعاني منها الهوية الإسرائيلية في الوقت الراهن، أيضا. فاليهودي الجديد، كما يرى ماكس نوردو، المقرّب من هرتسل، هو الذي سينقذ الشعب اليهودي، لأن رغبة قد تملك اليهود «لإنشاء مملكة صهيون». وهذا المنقذ لا يستمد إلهامه من التوراة، أو من الشريعة، ولا يعنيه ازدياد الروح اليهودية رحابة، أو علمنة، لأنه يستمد إلهامه من الواقع القاسي¹⁵.

يختلف نوردو، بهذا التفسير، مع أحاد هاعام الحريص على الروح اليهودية، ويمتاز برينر بموقف يختلف عن الاثنين، لأنه يشك في قدرة اليهود على تطبيع وجودهم، أما مارتن بوبر، الذي يحاول الجمع بين الصوفية اليهودية والفلسفة الأوروبية المعاصرة، فيختلف مع كل هؤلاء، ويمكن توسيع قائمة الاختلاف والمختلفين لتشمل أغلب الشخصيات المعروفة في الحقل الثقافي والأيدولوجي الصهيوني. فما يجمع بين هؤلاء كلهم يتمثل في اعتناق موقف الهاسكلاه العدائي تجاه الدين، وفي الوقت نفسه اعتناق موقف معاد للهاسكلاه، بقدر ما يتصل الأمر بالتخلي عن الحصرية اليهودية، وقبول مبدأ الاندماج.

وفي الحالتين نجم هذا الموقف في شقه الأول، عن نظرة متحفظة تجاه الدين بدأت تكتسب نفوذا متزايدا في الثقافة الأوروبية منذ الثورة الفرنسية، ونجم في الشق الثاني عن شكل متطرف من

أشكال القومية الرومانسية يوحد بين العرق والدولة، وكان في جذر النزاعات الدموية التي فتكت بمنطقة البلقان، وما زالت حتى الآن. وقد أسهم هذا الخلط بين العرق والدولة في خلق مصالح متبادلة مع أكثر المعادين للسامية تطرفا منذ أواخر القرن التاسع عشر، في روسيا القيصرية وغيرها.

ورغم أن فكرة اليهودي الجديد تكوّنت من عناصر متنافرة، إلا أن صفاته الجسدية لم تكن محط إجماع وحسب، بل ومصدر فتنة أيضا، من جانب اتجاهات وأوساط صهيونية مختلفة. فماكس نوردو اخترع تعبير «يهودية العضلات»، وقام بتفسيره على النحو التالي: «فلنصبح مرة أخرى رجالا يمتازون بصدور عريضة، وعضلات مفتولة، وعيون جريئة»^{١٦}. واللافت للنظر أن أوصاف اليهود كأشخاص يمتازون بصفات أنثوية، وبسمات جسدية ضعيفة، كانت شائعة في الأدبيات المعادية للسامية، ولم تثر من جانب مثقفي الصهيونية الأوائل ما يستدعي تفنيدها، بل كثيرا ما أعاد هؤلاء إنتاجها بوصفها صحيحة، ووصفوا اليهود «بمطلحات قاربت النعوت اللسامية المسعورة»، كما يقول زئيف شتيرنهال. لذلك يضع نوردو «يهودية العضلات» المأمولة في المستقبل، في تعارض مع يهودية الغيتو: «من الواضح حتى في نظر أكثر اليهود اعتزازا بالنفس أن اليهودي شخص أخرق، غير مناسب من ناحية جسدية، ويتسم بضعف يدعو إلى الشفقة»^{١٧}.

وقد أخذت الصهيونية على عاتقها مهمة تحويل الأخرق، وغير المتسق جسديا، وخائر القوى، إلى يهودي جديد، عبر تأويلات خاصة لأيديولوجيات أوروبية سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن بينها الماركسية، ونزعة العودة إلى الأرض الشعبوية الروسية، التي حولها تولستوي إلى ما يشبه الدين الجديد.

وبتأثير مباشر من البيئة الروسية، وأيديولوجياتها المتنوعة، ظهرت في الصهيونية العمالية، بشكل خاص، تجليات أيديولوجية مختلفة، وذات صلة وثيقة بمشروع الهوية الجديدة، ومنها دين العمل لجوردون، ونظرية الهرم المقلوب لبورخوف.

في الحالة الأولى كان المقصود بدين العمل إنشاء علاقة روحية بالأرض، وبالعامل اليدوي كوسيلة للخلاص الفردي والجمعي، لأن اليهود في المنفى فقدوا الصلة بالأرض، وبالتالي أصبحوا كائنات طفيلية، وتمكنت منهم الأمراض الجسدية والمعنوية. وفي الحالة الثانية تعني إعادة الهرم المقلوب إلى قاعدته الطبيعية، تحويل العمال والمهنيين والفلاحين والحرفيين إلى قاعدة للهرم الاجتماعي.

لتحقيق هذه الغاية أصبحت المراكز الرياضية، المعنية ببناء الأجساد القوية، وتدريب الشبان على فنون القتال، من أبرز الأنشطة التي تقوم بها المنظمات الصهيونية في أوساط التجمعات اليهودية. وغالبا ما كان يجري اختيار المرشحين للهجرة إلى فلسطين من بين الشباب الأصحاء، لأن الكهول والمرضى يمثلون عبئا لا يمكن تحمّل تبعاته. وما زالت بعض الفرق الرياضية الإسرائيلية تحمل أسماء فرق نشأت في أوروبا قبل قيام الدولة.

خضر: نفي المنفى

وقد وصل هذا الولع بالأجساد القوية حدا دفع بعض المشرفين على الجهاز الطبي الصهيوني في فلسطين، قبل قيام الدولة، إلى تبني نظريات تستهدف تحسين العرق بوسائل طبية، منها تعقيم المرضى عقليا، والمعاقين، وأصحاب الأجساد المشوهة، لحرمانهم من الإنجاب، وكذلك البحث عن نماذج من الجينات الجيدة لدى مثقفين ورياضيين وعلماء من الجنسين، والجمع بينهم بغرض الزواج، لإنجاب جيل جديد يحمل الصفات الوراثية الإيجابية^{١٨}.

٤- من الجسد إلى الاسم

إلى جانب الصفات الجسدية المنتظرة، كانت هناك تسمية مختلفة، أيضا، لليهودي الجديد. فاليهودي حتى وإن كان جديدا يعيد التذكير باليهودي القديم، أي بالمنفى الذي تحاول الصهيونية نفيه. وهكذا تنافست تسمية العبري، مع تسمية اليهودي الجديد، وحلت محلها منذ العقد الثاني من القرن العشرين، أي مع سيطرة الجناح العمالي للحركة الصهيونية على اليسوف اليهودي في فلسطين، وتزايد عدد المستوطنين هناك.

وقد كان في التسمية الجديدة ما يمنحها أولوية على تسمية اليهودي الجديد، ليس لأن هوية الأخير تعيد التذكير بالمنفى وحسب، بل ولأن العبري، تسمية علمانية، أيضا، تضي على الهوية دلالات قومية، فهي تمثل قطيعة مع المنفى - الذي اتسم بهوية دينية تلمودية - وفي الوقت نفسه تمثل نوعا من الاستمرارية المادية والمعنوية لفترة تاريخية تسبق المنفى، وتتفوق عليه من حيث دلالتها التوراتية، بخصائصها الإقليمية، والسياسية.

لذلك، جرت محاولات واعية لإضفاء التسمية على تجليات مختلفة للوجود الاستيطاني اليهودي في فلسطين. فالشباب الذين جاؤوا في موجات الهجرة الثانية والثالثة أطلقوا على أنفسهم تسمية «الشباب العبري»، كما أطلقوا على سوق العمل، وعلاقات العمل، التي صممت خصيصا لإقصاء العمال الفلسطينيين، وتكوين بنية اقتصادية يهودية صرفة تسمية «العمل العبري»، كما أصبحت لتسمية من نوع «الأدب العبري» - التي كانت تصف في السابق ما يكتب باللغة العبرية من أدب - دلالة جديدة تعني ما يكتبه المستوطنون باللغة العبرية.

وقد ارتبطت تسمية العبري بمؤسسة الكيبوتس، التي أسرف منظرو الصهيونية العمالية في وصفها كتطبيق حي لديانة العمل، أو كإطار يعود من خلاله اليهودي إلى الزراعة، وبساطة الفلاحين، التي كانت مصدرا لكل القيم النبيلة في الشعبوية الروسية، كما كانت في نظر آخرين ممارسة عملية لوضع هرم بورخوف على قاعدته من جديد، إلى جانب وظائفها الأخرى، بطبيعة الحال: نقاط ارتكاز دفاعية وهجومية للتوسع، ووسيلة مثالية للسيطرة على الأرض.

مهما يكن من أمر، تبلورت صورة الكيبوتس في الأدبيات الصهيونية، بصفة تدريجية، كمجاز للعبري: الريادة، الخلاص بالعمل، تخليص الأرض، الشجاعة، القوة الجسدية، والقتال. وهي صفات زعمت الصهيونية أن اليهود لم يعرفوها في المنفى.

لكن تسمية العبري وصلت إلى طريق مسدود في أواخر الأربعينات، ومطلع الخمسينات،

بسبب إنشاء الدولة الإسرائيلية، ووصول أعداد كبيرة من يهود البلدان العربية والإسلامية، وحتى يهود من معسكرات اللاجئين في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

وبما أن هوية العبري اكتسبت دلالات اشكنازية ثقافية، وسياسية، وحتى جسدية، وثيقة الصلة باليهود الروس، ويهود أوروبا الشرقية بصفة عامة، الذين وسموا مجتمع اليشوف ومؤسساته بسماتهم الخاصة، لم يستطع المستوطنون الجدد العثور على مساحة تكفي لاستيعابهم في حدود تلك الهوية، ولم تستطع الهوية الاشكنازية نفسها تحقيق قدر من التكيف يسمح باستيعاب عناصر جديدة من هويات غريبة، إن لم تكن مرفوضة.

تضاف إلى ذلك، طبعاً، حقيقة وجود الجميع، بعد قيام الدولة، كمواطنين في دولة تصدر بطاقات هوية، وجوازات للسفر، وسجلات للسكان، إلى جانب إشرافها على مؤسسات مركزية للتعليم والإعلام والثقافة، وعلى جيش موحد.

وقد حلت بفضل هذه العملية تسمية جديدة هي الإسرائيلي. وقبل ظهورها بفترة قصيرة، ظهرت تسمية الصابرا، التي اختيرت لوصف أبناء المستوطنين من الهجرة الثانية والثالثة، واستعارت من نبات الصبار الشائع في فلسطين خشونته الخارجية، وحلاوة مذاقه من الداخل، للتدليل على الطبيعة الاستثنائية، وغير اليهودية تقريباً للجيل الجديد المولود في البلاد. وفي هذا السياق، اختلقت تسمية العبري في مراحلها الأخيرة بالصابرا، كما ارتبطت تسمية الإسرائيلي بالصابرا منذ بدايتها، وبالتالي فقدت تسمية الصابرا طاقتها التمثيلية كهوية خاصة ومستقلة. ولعل ما يميز العبري عن الإسرائيلي يتمثل في المجاز، الذي اختاره الأخير لنفسه. فبعد قيام الدولة فقد الاستيطان قيمته الريادية، والمعنوية، بينما كانت الحرب هي الحلبة التي أطل من خلالها آخر أجيال العبريين، وأول أجيال الإسرائيليين، بفضل ما حدث من إنجازات في الميدان في العام ١٩٤٨.

وبالقدر نفسه، رغم أن مؤسسة الكيبوتس واصلت الاحتفاظ بمكانة مرموقة، إلا أن أعدادا متزايدة من المهاجرين استقرت في الشريط الساحلي، حيث المدن الأساسية، وثلاثة أرباع السكان. كما بدأت المكانة الاقتصادية للكيبوتس في التراجع.

وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في تحويل قلعة المسادا إلى مجاز لهوية إسرائيلي. ودلالة هذا المجاز هي تعزيز النزعة العسكرية الإمبراطورية، اعترافاً بالمكانة المركزية لمؤسسة الجيش في المجتمع، والتعبير عن إرادة القتال حتى النفس الأخير.

وبهذا المعنى كانت المسادا وسيلة مثالية في يد السلطة المركزية لتحقيق أكبر قدر ممكن من التعبئة الاجتماعية، والسياسية، في سنوات ما بعد قيام الدولة، التي اتسمت بمصاعب اقتصادية، وبذل جهود وموارد خاصة لاستيعاب يهود البلدان العربية والإسلامية، ناهيك عن الاستعداد لجولات قادمة، قد تكون غير مضمونة النتائج.

ويمكن القول، بصفة عامة، إن هوية الإسرائيلي قد تعززت بفضل الانتصار العسكري في حرب العام ١٩٦٧، وبسط السيطرة الإسرائيلية على فلسطين الانتدابية. لكن احتلال الضفة الغربية

خضر: نفي المنفى

وقطاع غزة كان، أيضا، من العوامل التي أسهمت في زعزعة استقرار هوية الإسرائيلي، وهي ذات خصائص ترتبط بالصهيونية العمالية.

فالأرض المحتلة بعد الحرب أعادت للاستيطان قيمته الرمزية، في وقت لم تعد فيه الصهيونية العمالية قادرة على ضخ مستوطنين من قماشتها الأيديولوجية إلى المراكز الاستيطانية الجديدة، كما أن حجم الانتصار، والنتيجة السريعة والمذهلة للحرب، أطلقت توجهات ميسائية كامنة لدى المعسكر الديني والقومي على حد سواء.

علاوة على ذلك، أسهمت الطفرة الاقتصادية بعد الحرب في خلخلة النظام شبه الاشتراكي، لمصلحة نظام السوق، إلى جانب بحث الجيل الجديد من اليهود الشرقيين عن نصيب أكبر في التراتبية الاجتماعية، والمنافع العامة، أكثر مما ناله آباؤهم في الخمسينات، والستينات.. وقد أسهمت تلك العوامل مجتمعة في زعزعة الهيمنة الأيديولوجية والسياسية للعمالين، وكان خروجهم في العام ١٩٧٧ من سدة الحكم للمرة الأولى منذ قيام الدولة. وفقدانهم لقيادة الهستدروت، بعد أقل من عقدين من الزمن، وللمرة الأولى في تاريخ الحركة الصهيونية منذ عام ١٩٢٠، دليل وصول الهوية الإسرائيلية، بخصائصها الإشكنازية إلى طريق مسدود.

ورغم أن اليمين الصهيوني يتبنى أيديولوجيا علمانية، وينحدر من البيئة الإشكنازية نفسها، إلا أن نزعتة الشعبوية، وشعاراته القومية، وتطلعاته الاقتصادية الليبرالية، التي حكمت عليه في الماضي بالبقاء في مقاعد الأقلية، هي التي جعلت منه بديلا مناسباً في نظر فئات عرقية، ودينية، وطبقية، لم تعد تستطيع التماهي مع العمالين^{١٩}.

ومع ذلك لم يسهم هذا التحول في خلق ثنائية حزبية، بقدر ما أسهم في بروز أحزاب الهوية (أي تلك التي تقوم استنادا إلى روابط عرقية، أو ثقافية، بين أعضائها، بصرف النظر عن التمايزات الطبقية بينهم، ولتحقيق غايات تخصها دون بقية السكان)، ورغم أن تلك الأحزاب كانت موجودة من قبل، إلا أن تراجع نسبة الحزبين الصهيونيين الكبارين في مقاعد الكنيست من تسعة وسبعين بالمائة في انتخابات العام ١٩٨١، إلى سبعة وثلاثين بالمائة في انتخابات العام ١٩٩٩، تشير إلى انتقال الأيديولوجيا العلمانية التقليدية، بشقيها، العمالي والليكودي، من مركز الصدارة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والاقتصادية، إلى مقاعد الأقلية.

لكن هذا الانتقال لم يتم دون تأثير مباشر من اليمين، الذي عاش قرابة ثلاثة عقود في المعارضة باعتباره مدافعا عن الذاكرة اليهودية، التي وشمها الهولوكوست بوشم من الدم والنار لا يزول، إلى حد أن قبول الحكومة الإسرائيلية للتعويضات من ألمانيا في الخمسينات، كاد يؤدي إلى حرب أهلية، بسبب إصرار اليمين على رفضها^{٢٠}.

لم تكن علاقة الدولة الإسرائيلية، وقبلها اليشوف اليهودي في فلسطين، بما أصاب اليهود في الحرب العالمية الثانية، ذات بعد واحد، أو متسقة في جميع مراحلها. ففي أواخر الأربعينات، وعلى امتداد عقد الخمسينات، نظر الإسرائيليون بخجل إلى يهود أوروبا لأنهم «ذهبوا كالخراف إلى المحرقة». وبعد محاكمة أيخمان في القدس في مطلع الستينات، ازداد الاهتمام بتاريخ

المحرقة، لكنها لم تتحوّل إلى صدارة المشهد، إلا بعد وصول حزب كاليكود إلى سدة الحكم، يعتبر الموقف من الهولوكوست جزءاً من ميراثه، ومن مبررات وجوده.

ومهما يكن من جهود الليكود، ومناحيم بيغن بشكل خاص، فإن بروز الهولوكوست كمجاز لهوية في طور التكوين يحتاج إلى رافعة اجتماعية، ويبدو أن تراجع الأيديولوجيا العلمانية بشقيها العمالي واليميني، وصعود أحزاب الهوية، استدعى وجود اليهودي كهوية توحيدية. وهذه الفرضية إن صحت تنطوي على مفارقة مذهلة: رغم اقترانها بالمنفى، في الأيديولوجيا الصهيونية العلمانية، إلا أن الهوية اليهودية تطفو على السطح بعد مائة عام من محاولات متكررة لنفيها كجزء من نفي المنفى.

ورغم وجود كثير من الأدبيات حول مختلف أطوار الهوية، إلا أنني لم أعثر على معالجة تضعها في نسق واحد، ضمن مجازاتها المذكورة في هذه المقالة. لذلك، فإن وضعها في نسق واحد يستدعي استعراض الأفكار التكوينية الكبرى، التي اعتنقتها الصهيونية، نقلاً عن أفكار وأيديولوجيات سائدة في أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وعلى ضوء هذه الأفكار، ومرجعياتها الأوروبية، سنرى كيف نشأ مفهوم الهوية وتبلور، وكيف انطوي على تناقضات تكوينية في الأصل، تعتبر مسؤولة عن انتقاله من طور إلى آخر. بعد تحليل تلك الأفكار، ستجري محاولة لعثور على تجلياتها في الأدب العبري، والأدب الإسرائيلي في فترة لاحقة. وفي هذا الصدد سنعود إلى بعض الأسماء المذكورة ضمن شخصيات أوديسا، لتحليل الطريقة التي بلورت من خلالها مفهوم الهوية، وكيف أنها عبّرت عن اتجاهات مختلفة، وحتى متناقضة، بشأن الهوية. وستظل تلك الاتجاهات ماثلة في الذهن عند تحليل أطوار الهوية، عبرية، وإسرائيلية، ويهودية، في الأدب الإسرائيلي. لكن ذلك لن يتم قبل تحليل مفهومين مركزيين في الأيديولوجيا الصهيونية، وهما معنى الهوية القومية، ونفي المنفى.

٥- معنى الهوية القومية

كتب إرنست رينان في أواخر القرن التاسع عشر: «الأمة روح، مبدأ روحاني، يتشكل من شيئين، أولهما الماضي، وثانيهما الحاضر. يعني الأول امتلاك ميراث غني بالذكريات، والثاني القبول الفعلي، والرغبة، في العيش المشترك»^{٢١}.

ولا شك أن جميع القوميات في أوروبا الشرقية والوسطى، وعلى رأسها الجرمانية والسلافية، شعرت بالتماهي مع كلام رينان. فقد انطلق منظرو تلك الحركات من فرضية أن الأمة كينونة روحية تنبثق من التاريخ، ومن طبيعة الجنس البشري، وماضيها، كحاضرها، مشترك. وهي مقدسة لأنها ظاهرة طبيعية من صنع الطبيعة نفسها، عضوية، وتحمل في جوهرها سر كينونتها. والفرق بين هذا النوع من القوميات - التي تسمى بالقوميات الرومانسية، القبلية، أو العرقية - وقومية أوروبا الغربية أن الأخيرة نشأت كضرورة اجتماعية وسياسية، ضمن حدود إقليمية. وهي بهذا المعنى ظاهرة تاريخية تنسجم مع درجة معينة من درجات التطور الاجتماعي والسياسي،

والاقتصادي، لكنها ليست أبدية.

ولعل هذا ما يفسر محدودية الجهد المبذول في البحث عن الماضي، في بناء الدول القومية في أوروبا الغربية، مقارنة بما حدث في أوروبا الشرقية والوسطى. ويبرر هانز كوهن هذا الفرق بحقيقة عدم وجود طبقة وسطى في تلك الأجزاء من القارة الأوروبية، بينما يرى إيريك هويسباوم أن التحركات السكانية الهائلة بعد العام ١٨٧٠، والتعبئة السياسية الحادة، والخوف من التغييرات الاقتصادية، أسهمت في ازدهار القوميات العرقية واللغوية^{٢٢}.

مهما يكن من أمر، لا شك أن مفهوم «القومية اليهودية» نشأ في تلك الحاضنة الأيديولوجية، مستعيراً منها روح الشعب كظاهرة مقدسة عابرة للقرون، والماضي كمصدر لخصوصيات غير قابلة للتكرار، والحاضر كمشروع لبعث الأمة من عوارض أمت بها، كما أملت بأهم أخرى، وحن وقت نهوضها. واللافت للنظر أن التاريخ الذي ظهرت فيه مدرسة أوديسا ينسجم مع التاريخ الوارد في تحليل هويسباوم، ناهيك عن حقيقة أن الزيادة الديمغرافية الهائلة، التي طرأت على أعداد اليهود في القرن التاسع عشر، وهجرتهم الواسعة إلى المراكز الحضرية، تضيء قدراً إضافياً من المصادقية على ذلك التحليل.

وما يلفت النظر، في هذا الشأن، أن الغالبية العظمى من الأشخاص، الذين تفتقرن «الدعوة القومية» بأسمائهم كانوا جزءاً من حركة التنوير في فترة من حياتهم، كما كانوا من دعاة الاندماج، لكن المذابح التي تعرض لها اليهود في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في روسيا، شكّلت نقطة تحول في حياتهم، ودفعتهم إلى رفض الاندماج، والدعوة إلى إنشاء دولة لليهود، لتخليصهم من خطر العداء للسامية.

وسواء كانت تلك ردة فعل غاضبة، أم نتيجة حتمية لعملية تحول طويلة الأمد، فإن الطريقة التي صاغوا بها دعوتهم تستحق الاهتمام بدرجة أكبر. فهي تقوم بعبارات نسيم رجوان: «في كافة أشكال القومية اليهودية على ادعاء بالميراث، وعلى امتياز حصري لفرع من فروع العائلة الإنسانية، يتحدد حسب الأصل البيولوجي»^{٢٣}.

وقد انطلقوا في هذا الادعاء من فرضيتين أساسيتين للقومية الرومانسية الأولى أن الشعوب لا تستطيع تطوير نفسها إلا إذا تركت بمفردها حسب تعبير الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته: «فقط عندما يترك كل شعب لحاله ليتطور، يشكل نفسه حسب صفاته الخاصة، وفقط عندما يطوّر كل إنسان نفسه، حسب الصفات العامة، وبقدر تطويرها حسب صفاته، عندها، عندها فقط، تتجلى العناية القداسة في صورتها الحقيقية، كما يجب أن تكون»^{٢٤}.

أما الفرضية الثانية فهي الإصرار الدائم من جانب القومية القبلية على أن شعبها محاط بالأعداء، وقد نشأت فكرة العداء للسامية، بحكم عدم وجود شعب «محب للأجانب» كما يقول بنسكر، الذي يعتقد أن الخوف من اليهود «مرض وراثي»، وصفة من صفات الجنس البشري. وقد مثل هذا الموقف، أي العداء للسامية كظاهرة لا تقبل الفهم في التاريخ، وبأدوات التحليل التاريخي، العمود الفقري للأيديولوجيا الصهيونية. وقد كانت تلك الفكرة المركزية في كتاب

«الدولة اليهودية» لهرتسل. فما يجمع بين اليهود في نظره ليست الرابطة الدينية، أو القومية، أو اللغوية، أو التاريخ المشترك، أو الوطن الواحد، بل ضائقة العداة للسامية، التي لا تزول، ولا تدول. وفي تعقيبها على ذلك الكتاب قالت حنا أرندت إن هرتسل صورّ الشعب اليهودي محاطا بالأعداء من كل جانب، وكل ما لا يوصف كعداء للسامية أسقطه من حسابه، وكل جماعة يصعب تصويرها كمعادية للسامية لم يأخذها على محمل الجد^{٢٥}.

وقد انطلق أحادها عام من قناعات تناقض موقف هرتسل من الرابطة بين اليهود، لكنها تتفق معه حول خطورة ظاهرة العداة للسامية، واستمرار وجودها بصرف النظر عن تطوّر المجتمعات الإنسانية. وكانت فرضيته الأساسية أن الشكل القومي القديم لليهودية لم يعد صالحا للأزمنة الحديثة، لكن التخلي عنه قبل تمكين الروح القومية اليهودية من إيجاد البديل، يعني تدمير الحياة اليهودية. وبما أن اليهودية لا يمكن أن تتطوّر من تلقاء نفسها، طالما بقيت في المنفى، يصبح المركز الثقافي الخاص بها شرطا من شروط نجاح مشروع التجديد^{٢٦}.

وبما أن هاعام كان علمانيا، فقد أعاد إنتاج الأفكار التقليدية في القومية الرومانسية، والقبلية، حول قداسة الشعب، وسر كينونته في التاريخ، بتعبيرات من نوع أن إله اليهودية يمثل «القوة القومية الإبداعية»، و«الروح القومية». وهي الأفكار نفسها التي ردها نحمان كروخمال، معيدا إنتاج فكرة الروح السامي في التاريخ الهيلغية.

يقول كروخمال (الذي منح التاريخ اليهودي دلالة كونية، حسب كلام شلومو أفنييري) إن أرواح الشعوب تتجلى في ألهتها، وروح الشعب اليهودي هي الروح المطلقة للإله^{٢٧}. ويصعب فهم كيف تنسجم الدلالة الكونية، مع الحصرية والاستعلاء.

وعلى غرار حركات رومانسية وقبلية في أوروبا الشرقية والوسطى، انخرط المبشرون بالصهيونية في مشروع ضخم لإنتاج الماضي. وقد فعلوا ذلك بطريقة تمكنهم من القفز فوق قرابة ١٨ قرنا من الزمان، والعودة إلى الزمن التوراتي المعلمن. وتمت هذه العملية تحت شعار نفي المنفى.

أدرك سالو بارون خطورة النظر بطريقة انتقائية وحاسمة تجاه التاريخ اليهودي، فالنظر إلى القرون الوسطى بمنظار أسود، لم يكن في نظره قراءة صادقة للتاريخ اليهودي، بقدر ما كان رؤية للماضي بمنظار ما بعد الانعتاق. ويقول في هذا الصدد: «لم ينل يهود القرون الوسطى حقوقا أكثر من أغلب السكان وحسب، بل كانت الطائفة اليهودية تتمتع بالاستقلال الذاتي، أيضا»^{٢٨}.

ورغم أن إعادة إنتاج الماضي بطريقة انتقائية، أضفت تأويلا جديدا لتاريخ اليهود، إلا أنها لم تتمكن من إلغاء التفسير اللاهوتي لفكرتي المنفى والخلاص، وحالت دون اندماج اليهودية الأرثوذكسية في طوري العبري والإسرائيلي، وأقصت اليهود الشرقيين من طور العبري، ومن الرواية الكبرى للتاريخ اليهودي، كما أن وجود القسم الأعظم من اليهود في «المنفى»، فرض على هؤلاء محاولات متكررة لإعادة إنتاج الماضي بطريقة تؤكد مركزية المنفى في الحياة اليهودية، بدلا من تحويله إلى فترة عابرة.

وما يعيننا الآن يتمثل في رصد تجليات الدعوة إلى نفي المنفى في أدبيات النصف الثاني من

خضر: نفي المنفى

القرن التاسع عشر، خاصة في كتابات يوسف حاييم برينر، وميخا جوزيف بيردشفسكي الصهيونية، التي مارست نفوذا بعيد المدى على أيديولوجيا الصهيونية العمالية بشكل خاص، وعلى مشروعها لبناء هوية اليهودي الجديد.

٦- نفي المنفى

لا يتوقف القراء، كثيرا، في أغلب الأحيان، أمام كلمة الدياسبورا diaspora. فهي تعني الشتات، وتنوب عن كلمة المنفى في حالات كثيرة، باعتبار أن الكلمتين تحملان المعنى نفسه. وعندما ترد كلمة غالوت galut، أو غولاه golah، حتى في لغة غير العبرية، توحي الكلمة أنها المرادف العبري لكلمة المنفى في الأدبيات اليهودية، والصهيونية.

وإذا كانت هذه الإيحاءات صحيحة إلى حد ما، فإن الخلط بينها، وعدم إدراك مضمونها اللاهوتي يحد من القدرة على فهم الطريقة التي أعادت بها الصهيونية إنتاج جوانب معيَّنة في اليهودية، ناهيك عن الفشل في فهم الكثير من المواقف، والخلافات الثقافية والأيدولوجية في إسرائيل، وخارجها.

تعني كلمة دياسبورا الشتات، لكن معناها اللاهوتي يشير إلى الشتات الطوعي لليهود خارج فلسطين، سواء في الأزمنة الغابرة، أو الوقت الحاضر. أما كلمة غالوت، وفي سياق المعنى اللاهوتي، فتعني النفي الإجباري لليهود خارج فلسطين. تفقد هذه الكلمة معناها في حال وجود دولة يهودية. لذلك، سحبت من التداول، منذ العام ١٩٤٨، ويقتصر استخدامها في الأدبيات الصهيونية، والإسرائيلية، على وصف أحداث، وأشياء، جرت قبل ذلك التاريخ. وهناك أواسط معيَّنة في اليهودية الأرثوذكسية تصر على استخدام هذه الكلمة، حتى الآن، تعبيرا عن عدم اعترافها بإسرائيل كدولة يهودية^{٢٩}.

استعارت الصهيونية تعبير المنفى (غالوت) من اللاهوت اليهودي. وأصبح نفي المنفى المفهوم المركزي، الذي تلتف حوله مختلف تياراتها الراضة لكل حل محتمل للمشكلة اليهودية في أوروبا، سواء بالاندماج، أو الحكم الذاتي. ونشأ في هذا السياق أدب شديد التنوع ما بين الدعاية التحريضية، والتحليل التاريخي، للبرهنة على خطورة المنفى، الذي سيدمر اليهود بالمعنى الأخلاقي أولا، ثم سيعمد إلى تدميرهم سواء بالاندماج، أو الاضطهاد.

وفي هذا السياق تبرز شخصية وكتابات يوسف حاييم برينر، المتشدد في دعوته إلى نفي المنفى. نشأ برينر في منطقة الاستيطان اليهودي، أي في المركز الكبير لثقافة اليبديش، وتأثر على غرار الأسماء المذكورة في قائمة أوديسا - بحركة الهاسكلاه اليهودية، ونزعتها العلمانية الصارمة. كما دفعته ميول اشتراكية إلى الانخراط في حزب البوند الاشتراكي اليهودي، قبل الانخراط في صفوف الجناح العمالي للحركة الصهيونية، والهجرة إلى فلسطين لوضع أفكاره الصهيونية موضع التطبيق. وقد لقي مصرعه في معركة قرب يافا عام ١٩٢١.

كتب برينر القصص، والروايات، والمقالات بالعبرية، واليبديشية، وكان أول من أنشأ مجلة

أدبية دورية في اليشوف اليهودي في فلسطين، ومارس التعليم. كما كان من مؤسسي الهستدروت في عام ١٩٢٠. وصنّفه النقاد الإسرائيليون، بعد قيام الدولة، كمؤسس للأدب الإسرائيلي. وعندما ظهرت الموجة الأدبية الجديدة في مطلع الستينات - وكان يهوشوع، وعاموس عوز من رموزها - كانت تدين بالكثير لحبكاتة التحليلية النفسية، ومزاجه السوداوي.

كان برينر صاحب نفوذ كبير في الجناح العمالي للحركة الصهيونية في فلسطين، وقد تأثر الجهاز التربوي، والثقافي للعمالين بأفكاره، ووضعها موضع التنفيذ، حيث تحوّلت مفاهيم من نوع نفي المنفى إلى جزء من المنهاج التربوي، واستمرت بعد قيام الدولة حتى أواسط الستينات. وقد عبّر برينر عن موقفه من المنفى من خلال تصويره لشخصية اليهودي في منطقة الاستيطان، التي نشأ وترعرع فيها. فيهودي المنفى في نظره مشوّه بالمعنى العقلي، والأخلاقي، والروحي، مذمور دائماً، يدرك أنه لم يعد يستطيع العيش ضمن الظروف الشخصية والاجتماعية القائمة، لكنه لا يستطيع التوصل إلى طريقة إيجابية للفكاك من هذا الوضع.

ذلك اليهودي، كما يقول برينر، لا يملك نظرة واقعية تجاه ما يجري في العالم، بسبب نظام التعليم اليهودي المتخلف، وبسبب ما يلاحقه من قمع دائم، لذلك يفسر الأشياء بطريقة ذاتية تماماً، فإذا قيلت كلمة هنا، وصدرت حركة هناك، يعتقد أنها موجهة ضده. ومهما حاول، ثمة فجوة مأساوية بين ما يقوم به، وما يوجد في الواقع بالفعل.

وهي أشياء تسهم مجتمعة في تكوين إنسان مغترب، غير واقعي، مكتئب، ومحتقر. ومع ذلك تتملكه فجأة رؤى محمومة، وتبدلات حادة في المزاج. فهو يمارس الخضوع، والتذلل، أمام الأغنياء، والأقوياء، والحكام، ومع ذلك يتملكه إحساس بالتفوق، وبكونه من الشعب المختار بالمعنى الأخلاقي هذا الشخص جبان، وعاجز عن الدفاع عن نفسه، ووضع إذا تعلّق الأمر بالمال. وبالمعنى الجمالي يهمل لباسه، ولا يحترم البيئة التي يعيش فيها. وبالمعنى الروحي خلقت منه مؤسسات التعليم اليهودية شخصاً ضيق الأفق، بلا معرفة بالثقافة المجاورة، أو بما يدور في الكون.

كانت تلك بعض ملامح النظرة السوداوية لبرينر، فقد كره طريقة التعليم اليهودية التقليدية، كما كره يهودية التلمود، التي قرن التحرر من المنفى بالتحرر من ميراثها العاطفي، والاجتماعي، والفكري. ورغم أن دعوته الصريحة لبناء اليهودي الجديد كانت بسيطة ومباشرة: «مستعمرات العمال، هذه هي ثورتنا الحقيقية»، إلا أن الشك في قدرة اليهود على التحرر من أدران المنفى، وتطبيع وجودهم، لازمه طوال حياته^٣.

كان بريديشفسكي أقل سوداوية من برينر، لكن قضية الصراع بين الأفكار الحديثة، ومفاهيم اليهودية وقواها التقليدية شغلته طوال حياته. فقد نشأ في منطقة الاستيطان، وتأثر بأدب الهاسكلاه في سنواته الأولى، وقرّد على التقاليد والمجتمع اليهوديين دفاعاً عن الحرية الفردية، وتركزت قصصه التي كتبها بثلاث لغات هي العبرية، والييدشية، والألمانية، حول حياة اليهود في بلدان أوروبا الشرقية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

خضر: نفي المنفى

عبر بيردشفسكي عن علمانية متشددة، رافضا أن تكون العلوم والديانة اليهوديتان من القيم الأساسية، كذلك اعتبر أن الإنسان أكثر أهمية من تراث أجداده، وحاول إعادة تأويل الحقب التوراتية بتعبيرات قومية. فعباداة الطبيعة، لا التوحيد التوراتي، كانت الديانة الحقيقية لليهود القدماء. لكن ما يميز بيردشفسكي عن البقية كانت دعوته إلى تمجيد السيف، ومحاولة التقليل من شأن الكتب. وهي دلالات ذات أهمية خاصة في صياغة الهوية العبرية، التي كان أحد صنّاعها، ودعاتها، باعتباره آخر اليهود، وأول العبرانيين^{٣١}.

وعند هذا الحد يمكن التساؤل: هل كانت الدعوة إلى نفي المنفى تعبيرا عن رؤية للمستقبل غير المضمون في القارة الأوروبية - كما يجادل منظرو الصهيونية، خاصة بعد نجاحها - أم فرضتها ظروف خاصة في زمان ومكان محددين؟

يميل زئيف شتيرنهال إلى الشق الثاني من الجواب. فالدعوة إلى نفي المنفى استدعتها المجابهة الحرجة لعاملين قوين لعبا دورا بارزا في حياة اليهود في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فمن جانب كانت هناك الهجرة الواسعة إلى أميركا الشمالية هربا من الظروف القاسية في منطقة الاستيطان، وبحثا عن مستقبل أفضل، ومن جانب آخر جاذبية الحركات ذات التوجّهات الإنسانية، والكونية، التي تعد بتحقيق انعتاق كامل، بفضل الاشتراكية والليبرالية^{٣٢}.

لذلك، كانت المجابهة الحقيقية، في وجه دعوات كهذه، تتمثل في رفض مفهوم الحياة في المنفى، والقول إن اليهود لا يستطيعون تحقيق ذاتهم خارج منطقة إقليمية تخصهم. أما النتيجة الحتمية لدعوة كهذه فكانت تركيز كل الجهد والأمال على فلسطين، إذ لم ينظروا إليها كمركز وحيد للحياة اليهودية وحسب، بل كمركز للتاريخ اليهودي، أيضا.

وفي هذا السياق تم اختزال التاريخ اليهودي ما بين فترة الممالك التوراتية، ونهاية القرن التاسع عشر، في بضعة أحداث، كأن ما حدث خلال هذه الفترة لا يستحق الذكر. ولم يفقد التاريخ اليهودي في المنفى قيمته وحسب، بل فقد اليهود الأحياء قيمتهم، ليتحوّلوا - كما يقول شتيرنهال - إلى مجرد مادة خام^{٣٣}.

ولعل اللغة العبرية، إلى جانب المادة الخام، هي التي نجت من نفي المنفى، على يد مثقفي الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر، والعقود الأولى من القرن العشرين. وقد نجم اهتمامهم بالعبرية كلغة قومية عن هوس القوميات الرومانسية، والقبلية، في أوروبا الوسطى والشرقية بلغاتها القومية، التي عوملت باعتبارها الدليل الحي، والعاير للقرون، على عبقرية وخصوصية الناطقين بها. كما نظرت شعوب سلافية، وجرمانية، وأقليات عرقية، ولغوية، إلى نشر قواميس، وموسوعات بلغاتها، كتجسيد لمهام قومية من طراز رفيع. وليس من قبيل المصادفة أن تزدهر علوم اللغة في القرن التاسع عشر بشكل خاص.

لم يرتبط ظهور العبرية، وازدهارها كلغة للفكر والأدب بالصهيونية. فقد ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، على يد المنوّرين اليهود، الذين تأثروا بحماسة الشعوب تجاه لغاتها الخاصة، وربطوا بين الانعتاق، وقبول اليهود كجماعة ذات خصوصية ثقافية، على قدم المساواة بين بقية

الشعوب الأخرى. أي أن إحياء العبرية كان جزءاً من ميل إلى الاندماج، أكثر مما كان تعبيراً عن نزعة انفصالية، كما يذكر روبرت ألتر^٤.

لم تكن اليبديشية ذات مكانة خاصة، لأنها مزيج من العبرية، والعامية الألمانية، وقد ارتبطت بحياة الغيتو، كما ارتبطت باليهودية الأرثوذكسية، وتعاليمها التلمودية. لذلك، كانت لغة التوراة هي المادة الأولى، التي استند إليها مثقفو حركة التنوير، لما تمتاز به من دلالات تاريخية، ولارتباطها بقصص وشخصيات الماضي المجيد. وقد ظهرت أول رواية بالعبرية في عام ١٨٥٣، وسرعان ما اتضح مدى قصور لغة التوراة، وصعوبة تأقلمها مع الرواية، التي تستدعي لغة الحياة اليومية، أكثر مما تستدعي لغة الملوك والفرسان.

وقد أرغمت هذه الحقيقة المنورين اليهود على الاستعانة بلغة التلمود، التي لم تنقطع عن الحياة اليومية، وفي وقت قصير نسبياً ظهر كتّاب كبار بالعبرية، مثل مندل بائع الكتب، الذي ترك بالعبرية، واليبديشية، شهادات حيّة، ومفعمة بالحياة، حول حياة البلدات اليهودية، مطرقة التقاليد، وسندان العالم الخارجي الذي يصر على هدم أسوار الغيتو.

لذلك، عندما ظهرت الصهيونية إلى الوجود في أواخر القرن التاسع عشر، كانت اللغة العبرية قد قطعت شوطاً طويلاً من التقدم، والتأقلم مع الأزمنة الحديثة، خلافاً لمشاريع الإحياء الصهيونية شبه الأسطورية. ويبدو أن العبرية، إلى جانب دلالتها القومية، كانت في نظر المثقفين الصهاينة في أواخر القرن التاسع عشر، بمثابة الرد اللغوي على البوند، والقومية اليبديشية، كما كانت الرد الأيديولوجي على يهودية التلمود، التي ارتبطت باليبديش، وحياة المنفى.

في القسم الثاني من هذه المقالة سنحاول اختبار الأطوار المختلفة للهوية، ومجازاتها، على ضوء ما تقدّم، ومن خلال تجلياتها المختلفة في الأدب الإسرائيلي.

هوامش:

١ انظر

Eisig Silberschlag, From Renaissance to Renaissance: Hebrew Literature from 1492-1970 (New York, Ktav Publishing House 1973) pp. 145-158

2 H.H. Ben-Sasson (ed.), A History of the Jewish People (Harvard, Harvard University Press 1994) p793

3 Michael A. Meyer, Jewish Identity in the Modern World (Seattle & London, University of Washington Press 1990)

٤ إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود (ترجمة حسن خضر) القاهرة، دار سينما للنشر،

١٩٩٣

5 Emanuel S. Goldsmith MODERN YIDDISH CULTURE

The Story of the Yiddish Language Movement (New York, FORDHAM UNIVERSITY PRESS) 1997

٦ المصدر السابق

٧ بوعز عفرون، الحساب القومي (ترجمة محمد أبو غدیر) القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٩٥
٨ عمانويل غولدسميث، قصة حركة الییدش، مصدر سبق ذكره

9 David H. Weinberg, Between Tradition and Modernity (New York, Holmes & Meier 1996) p. 4

10 Arthur Hertzberg, The Zionist Idea (Philadelphia, The Jewish Publication Society) 1959

صدرت ترجمة لهذا الكتاب عن مركز الأبحاث في بيروت (حزيران ١٩٧٠) دون الإشارة إلى المصدر، وأوحت المقدمة أن النصوص من جمع المركز، وكذلك التعريف بكتاب النصوص، رغم أنها منقولة حرفياً عن الأصل المصدر الإنكليزي. ومشكلة هذا الكتاب أنه يقدم النصوص الصهيونية بطريقة انتقائية، وليس ثمة ما يثبت أن تلك النصوص كانت ذات أهمية في زمنها، أو أنها الوحيدة التي تدل على التوليفات الأيديولوجية الصهيونية، ولا يمكن فهم تلك النصوص دون وضعها في سياق تاريخي، وهذا ما غاب عن كتاب هرتسبرغ، وما لم يلفت انتباه القارئ على الترجمة العربية.

11 David N. Myers and William v. Rowe(ed) From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsideration of the Jewish Community (New York, University of Scranton Press 1997)

١٢ ماير، مصدر سبق ذكره

13 Adam Garfinkle, Politics and Society in Modern Israel: Myths and Realities 2nd edition (Armonk, NY: M. E. Sharp, 2000) p. 42

١٤ انظر

Paula E. Hyman, Gender and Assimilation in Modern Jewish History (Seattle: University of Washington Press 1995) p. 145

١٥ المصدر نفسه ص ١٤٤

١٦ المصدر نفسه ١٤٢

١٧ المصدر نفسه ١٤٤

١٨ انظر

تمارا تراويمان «لا تنجبوا أطفالكم إن لم يكونوا أصحاء» هآرتس ١١/٠٦/٢٠٠٤
١٩ انظر،

حسن خضر «الجلاد بلا قداسة ولا دموع» الكرمل ٧٩ ربيع ٢٠٠٤
٢٠ يعتبر كتاب توم سيغف «المليون السابع» من المراجع الهامة لموقف البيشوف اليهودي في فلسطين من الهولوكوست، وكذلك للطريقة التي حول بها اليمين الصهيوني، بزعامة بيغين، الهولوكوست إلى نقطة جذب أساسية في مرافعاته الأيديولوجية. انظر

Tom Segev, The Seventh Million: the Israelis and the Holocaust (New York: Hill & Wang 1993)

21 Ernest Renan Quest-ce qu'une nation? in John Hutchinson & Anthony D. Smith, Nationalism (Oxford, New York: Oxford University Press 1994) p. 17

٢٢ المصدر نفسه ١٦٠-١٨٤

٢٣ انظر

Nissim Rejwan, Israel in Search of Identity: reading the Formative years (Gainesville: University Press of Florida 1999) P. 68

٢٤ أوردته رجوان، المصدر نفسه ص ٢٥

٢٥ أوردته رجوان، المصدر نفسه ص ١٢

٢٦ انظر

أحد هاعام في «الفكرة الصهيونية» الترجمة العربية، أو النص الأصلي

27 Shlomo Avineri, The Making of Modern Zionism (New York: Basic Books 1981) pp. 3-14

٢٨ أورده دايفيد مايرز في مقدمة من «الغيتو إلى الانعتاق» مصدر سبق ذكره

٢٩ يمكن مراجعة مادتي دياسبورا، وغالوت، في دائرة المعارف اليهودية

٣٠ بالنسبة لبرينر، انظر

الفكرة الصهيونية، الترجمة العربية والأصل، وكذلك

Eliezer Schweid ?The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought? in Jehuda Reinharz & Anita Shapira, Essential Papers on Zionism (London, Cassell 1996) pp. 133-161

٣١ المصدر نفسه، وكذلك «الفكرة الصهيونية» الترجمة العربية والأصل الإنكليزي

٣٢ انظر

Zeev Sternhell, The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism and the Making of the Jewish State (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998) p. 48

٣٣ المصدر نفسه ص ٤٩

٣٤ انظر

Robert Alter, The Invention of Hebrew Prose (Seattle & London: University of Washington Press 1988)