

نفي المنفى أم أوهام الهوية برينر ونشوء العبري الجديد حسن خضر

غالبا ما يجري الخلط، في الدراسات الأدبية، والتاريخية، ناهيك عن المرافعات الصهيونية، بين مفهومين مختلفين هما العبري، والصابرا. والواقع أن المفهومين يشيران إلى فترتين مختلفتين من تاريخ نشوء، وتطور الأيديولوجيا الصهيونية، والاستيطان اليهودي في فلسطين. فالعبري يشير إلى صفات، وخصائص متوّهمة، اعتقد المستوطنون الأوائل أنهم يجسدونها بحكم هجرتهم من أوروبا الشرقية في اتجاه فلسطين، والعمل في الزراعة.

أما الفترة الزمنية لهذا المفهوم فهي تبدأ من أواخر القرن التاسع عشر، وتغطي العقدين الأول والثاني من القرن العشرين، مع الوضع بعين الاعتبار أن ما يطلق عليه في الأدبيات الصهيونية فترة الهجرتين الثانية والثالثة (١٩٠٤-١٩٢٣) هي الفترة الحاسمة، بقدر ما يتعلّق الأمر بموضوعنا، دون

الالتزام الحرفي بالحدود الزمنية، بطبيعة الحال، لأن الاتجاهات، والظواهر الأدبية، الأيديولوجية، غالباً ما تبدأ قبل الاعتراف بوجودها، وتستمر بأشكال مختلفة، بعد الحكم بزوالها.

وقد ظهرت تعبيرات كثيرة، خلال الفترة المعنية، امتازت بتوظيف صفة العبري للتدليل على أشياء مختلفة، مادية، ومعنوية. فهناك العمل العبري، مثلاً، والشباب العبري، والأدب العبري. الخ، وهي مفاهيم ذات دلالات محددة، ويصعب فهمها خارج سياقها الزمني، وكثيراً ما يُساء فهمها من جانب قراء معاصرين. ويقدر ما يعيننا هذا المفهوم، الذي نعالجه بشكل تفصيلي في هذه الدراسة، فإنه يشكّل الاقتراح الأوّل لهوية اليهودي الجديد، في المشروع الصهيوني لنفي المنفى.

لذلك، ينبغي التمييز في هذا التمهيد بين العبري، والصابرا، الذي ينطبق بصفة حصرية على أبناء مستوطني الهجرتين الثانية والثالثة، الذين ولدوا في فلسطين، أو جاءوا إليها في طفولتهم مع آبائهم. وقد ظهرت كلمة الصابرا، كما يشير عوز ألموغ في دراسة جديدة^١، للمرة الأولى في العام ١٩٣١، وخرجت من التداول في الستينات، بعد ثلاثة عقود من الوجود شبه الأسطوري في المخيال والأدب الإسرائيليين.

ورغم مكانتها شبه الأسطورية، إلا أن هوية الصابرا كانت انتقالية، بين العبري، والإسرائيلي، وهذا أمر يستحق معالجة خاصة، ومستقلة، بطبيعة الحال، لكن التركيز الأساسي في الوقت الحاضر يتمثل في رصد الديناميات الخاصة التي نشأ بموجبها مفهوم العبري، وهذا يعني دراسة نماذج تمثيلية خلال فترة زمنية تزيد قليلاً على عقدين من الزمن، في مكانين محددين هما فلسطين، وأوروبا الشرقية، في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى.

وقد أشرنا في القسم الأوّل (الكرمل ٨٠) إلى القوميات الرومانسية في أوروبا الشرقية والوسطى باعتبارها الحاضنة الأيديولوجية للفكرة الصهيونية، وإلى الأزمنة الناجمة عن تحلل المجتمع اليهودي التقليدي بفضل نشوء الدولة القومية الحديثة، ونيل اليهود حقوق المواطنة، على امتداد القرن التاسع عشر، في الغالبية العظمى من البلدان الأوروبية. كما أشرنا إلى حركة التنوير اليهودية كمحاولة للتأقلم مع الأزمنة الحديثة.

وفي القسم الحالي نعالج المحاولة الصهيونية للخروج من الأزمنة بواسطة مشروع لهندسة الهوية، واقتراح هوية جديدة لليهودي جديد. وبما أن يوسف حاييم برينر كان الشخصية الأكثر

نفوذًا خلال الفترة المعنية، سينصب اهتمامنا على طريقته الخاصة، والفريدة، في تشخيص الحالة اليهودية، وبلورة مفهوم العبري، وستنال روايته "ثكل وفقدان" ٢ عناية خاصة في هذا السياق.

برينر وراسكولينكوف

وضع برينر تصوّراته الفلسفية لما ينبغي أن يكون عليه اليهودي الجديد، أي العبري، في قالب سردي يحاكي الحبكات النفسية المألوفة لدى دوستوفسكي، ولا عجب، فقد كان معجبًا بالكاتب الروسي، ونقل عمله الكبير "الجريمة والعقاب" إلى العبرية. ويبدو أنه كان مدينا للغة والأدب الروسيين بالكثير، كما أن لغته العبرية تأثرت بالتراكيب، والمصطلحات اللغوية الروسية، كما تبين رينا لايدوس، في دراستها لتأثير الأدب الروسي على الأدب العبري ٣.

ومع ذلك، ثمة ما يبرر التساؤل حول الدوافع التي سوّغت له ترجمة هذا العمل، بالذات، على اعتبار أن القيم الجمالية، وحدها، لا تكفي في كثير من الأحيان لتفسير أولوية نص على نص آخر، خاصة إذا تعلّق الأمر بالترجمة من لغة إلى أخرى، وإذا كان مترجم النص منخرطًا في مشاريع حقيقية، أو متوّهمة، للإحياء الثقافي والقومي. ومصدر التساؤل أننا قد نتمكن من إلقاء مزيد من الضوء على شخصية برينر، وأعماله، إذا فهمنا تلك الدوافع بصورة أفضل.

ولا شك أننا نستطيع العثور على الجواب لدى دوستوفسكي، بقدر ما نعتز عليه لدى برينر. هناك الكثير مما يستحق التوقف في أعمال دوستوفسكي، فأعماله تنتمي إلى ما يعرف في التاريخ الأدبي "برواية الأفكار"، التي تعالج موضوعات تمتاز بالعمومية والثبات، مثل الخير والشر، العدل والظلم، الحب والكراهية. الخ ولكل منها تجليات فلسفية، وسياسية، ونفسية، وأخلاقية لدى فئة المثقفين، الذين اعتقد دوستوفسكي أن بإمكان أفرادها إدراك أشياء كهذه، بصورة أفضل من غيرهم.

وقد مارس في أعماله الروائية دور عالم النفس البارح في تحليل الحالات المرضية، وسبق حتى نظرية التحليل النفسي لسليغمونند فرويد، كما يقول الكسندر سولوفيف في مقدمة أعماله الأدبية الكاملة ٤. وفي كثير من الأحيان كانت تلك الحالات تؤدي بأبطاله إلى الجنون، والقتل، والانتحار، ناهيك عن اكتشاف، ومعاناة، مشاعر المهانة، والتدمير الذاتي، والعيش في عالم

من المتناقضات، علاوة على الاغتراب، وفقدان الهوية.

وفي هذا السياق تبدو "الجريمة والعقاب"، وكذلك "الأخوة كارامازوف" وسائل إيضاح بليغة لذلك العالم الغريب، والكامن في أعماق النفس الإنسانية. ففي الرواية الأولى يحلل دوستويفسكي الموقف الأخلاقي من الجريمة، وفي الثانية يحاول استكشاف أصل الشر، ومعنى الحرية، والحاجة للإيمان⁵.

عند الوصول إلى هذا الحد يمكننا طرح السؤال بصيغة مختلفة: ما الذي يستوقف يهوديا روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والأول من القرن العشرين، في أعمال دوستويفسكي عموما، وفي "الجريمة والعقاب" بشكل خاص؟

الجواب معقد، بطبيعة الحال، وينطوي على دلالات، تبدو متناقضة للوهلة الأولى، ومع ذلك من الأسلم القول إن الناس يسقطون على النصوص رغباتهم الذاتية، وتحيّزاتهم الأيديولوجية، ناهيك عن دور الذائقة الجمالية، والقيم الأخلاقية السائدة، في التحكم بالكيفية التي يتم من خلالها توليد المعنى، لتحقيق النفور، أو الإعجاب.

وبقدر ما نعرف عن شخصية برينر، من خلال أعماله الأدبية، مواقفه، وسيرة حياته، فإن اكتشاف قدر من التشابه بينه وبين راسكولنيكوف، بطل "الجريمة والعقاب" لا يبدو نوعا من التطرف. فالثاني يُفامر بالأفكار، ويرى أن الجريمة وسيلته لحل مشاكله كلها دفعة واحدة، ثم يفلسف الموقف الأخلاقي من الجريمة، إلى حد يجردّها من كل دلالة سلبية، بل ويضفي عليها صفات إيجابية انطلاقا من فكرة نيتشوية خالصة حول ضرورة التقدم، بصرف النظر عن الوسائل.

لا يمكن تحقيق التقدّم، بالمعنى النيتشوي، دون تجاوز الشخص الموهوب، والاستثنائي، أي السوبرمان، للقيم والأعراف السائدة، لذلك لا وجود في نظر راسكولنيكوف لما يسمى بالجريمة. فالتقدم غاية مثلى، ولا قيمة للوسائل. وهذه القناعة، في رأي دوستويفسكي تمثل المضمون الحقيقي لإيمان الإنتلجنسيا بحكمتها الذاتية المتفوّقة.

وقد كان برينر عضوا طبيعيا في الإنتلجنسيا اليهودية في غاليسيا، وفي لندن، وأخيرا في فلسطين، التي وصلها في العام ١٩٠٦ كمثقف يحظى بالاعتراف، وأحد النجوم اللامعة في الأدب العبري الحديث في تلك الفترة، علاوة على كونه ناشطا في الماكينة الأيديولوجية للصهيونية

العمالية، ورغم أنه لم يكن قد تجاوز العقد الثالث من العمر، إلا أن نفوذه الكبير كان جلياً للعيان. وفي هذا الصدد يقول هالبرن، راينهارتس:

"إذا كان ثمة من وجود لشخصية تركت بصماتها أكثر من أي شخص آخر، على وعي الرواد [الكلام عن المستوطنين الأوائل في فلسطين] والطريقة التي نظروا بها إلى حركتهم، فهي شخصية برينر" ٦.

ويتبنى غيرشون شاكيد، أبرز نقاد ومؤرخي الأدب الإسرائيلي، الفكرة نفسها، فيلاحظ أن تأثير برينر كان من الضخامة، والقوة، بحيث تجاوز حجم وقوة أعماله الأدبية، لم يقتصر دوره على كتابة القصص، والروايات، فقط، بل تجاوزه إلى دور كاتب المقالات، والمنظر، والناشر، والمترجم، والنشط سياسياً، علاوة على كونه شخصية عامة ٧.

وما يعيننا في هذا الشأن أن برينر كان مسكوناً بفكرة التقدم، ومولعاً بأفكار تبرر ارتكاب جريمة فظيعة لتخليص اليهود من مشاكلهم دفعة واحدة، وذلك بكشط الطلاء الديني الزائف، حسب رأيه، عن المعدن القومي الحقيقي للهوية اليهودية. أما عملية الكشط فيمكن تحقيقها من خلال قتل الأب بالمعنى المجازي، الفكرة الشائعة في التحليل النفسي، وفي الأساطير، وحتى في تحليل فرويد لظهور اليهودية بالمعنى التاريخي.

وسواء تمثل الأب في ميراث اليهودية، أو في الإله التوراتي، فإن الجريمة تساعد اليهودي على تحرير هويته من قيود كبلتها على مدار قرون طويلة، فأفرغتها من مضمونها القومي، لتتحول على يد اليهودية الأرثوذكسية إلى كينونة مريضة. في هذا الصدد يقول برينر بنبوة يشوبها التحدي:

"ألم ندرك، بعد، أن الإله، وكل الآلهة قد ماتوا، نعم هذا ما حدث، ذهبوا بلا رجعة، وذهبت معهم قوانينهم، ووصاياهم، وطقوسهم" ٨.

تبدو هذه العبارة وكأنها صدى لعبارة أخرى. أو حتى منقولة عنها، بصفة حصرية. وردت في الصفحات الأولى لكتاب الألماني فريدريك نيتشه "هكذا تكلم زرادشت". وبقدر ما نستطيع العثور على أوجه مختلفة، ومحتملة، للتشابه بين راسكولينكوف، وبرينر، ربما تكون قد حُرّضت الثاني على ترجمة شخصية الأول إلى اللغة العبرية، كوسيلة إيضاح إضافية لأفكاره الخاصة، فإن ماهية الاثنين تجد مرجعياتها الفكرية، والأخلاقية، لدى نيتشه.

ففي نقده للأخلاق التقليدية، أي تلك السائدة في النسق الثقافي الغربي، بفضل المسيحية،

رأى نيتشه أن التمييز بين الخير والشر كان وصفاً من حيث الجذر التاريخي، ولم يحمل دلالات أخلاقية في الأصل، بل ارتبط في الماضي البعيد بالتمييز بين السادة، والعبيد. أما السوبرمان فهو، في نظره، الشخص القادر على خلق قيمه الخاصة، تلك التي تمكنه من التحول إلى مالك لمصيره، وإلى سيد لنفسه. ولا يحتاج هذا النمط من بني البشر إلى صيرورة تطوّر طويلة، بل يحقق وجوده بمجرد التمرد على أخلاق القطيع، وتحقيق كينونته الخاصة. ولن يجد برينر، أو حتى راسكولنيكوف، أفضل من مرجعيات كهذه لإضفاء قدر من العقلانية على حياة هامشية نجمت عن انهيار المجتمع اليهودي التقليدي من ناحية، وعن التحديث المتسارع في روسيا القيصرية بفضل تحلل النظام الإقطاعي القديم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من ناحية ثانية.

ومن بين أعداد لا حصر لها من الكتاب الذين حاولوا فهم برينر، وتحليل دوافعه الشخصية، وعالمه الأدبي، يبدو باروخ كورتسفييل أكثرهم حساسية، إذ يرى أن عبثية الوجود اليهودي الناجمة عن تحلل الإيمان "هي النقطة التي يدور حولها عمل برينر برمته" ٩. وليس من قبيل المجازفة القول إن دوستويفسكي سيقبل بالتشخيص نفسه لسلوك أبطاله الروائيين، ولكن بعد استبدال اليهودية بالمسيحية.

الصهيونية في الحقل الأدبي

كان أحاد هعام، مؤسس الصهيونية الثقافية، علمانياً في التحليل الأخير. ومع ذلك، لم يعجبه موقف ممثلي الجيل الشاب من الديانة والتاريخ اليهوديين. ولم يعجبه بشكل خاص انفصال مثقفين صهاينة من أمثال برينر، وبريدتشفسكي، عن التقاليد اليهودية، وتاريخ اليهود بشكل مطلق، وإصرارهم على العيش في الحاضر، دون الاعتراف بقدر من الاستمرارية يربط الماضي اليهودي بالحاضر، والمستقبل.

وقد نجم امتعاض هعام، من جيل الشباب، عن نظرتهم إلى الديانة اليهودية "باعتبارها العامل الرئيس في بقاء اليهود على مر العصور"، وهي حقيقة تقتضي الاعتراف بمركزية الإله اليهودي، حتى من جانب الملحدّين اليهود "لأنه القوة التاريخية التي أعطت الحياة لشعبنا، وطبعت شخصيته الروحية، وتطوّره عبر آلاف السنين"، كما يقول.

خضمر: نفي المنفى

وما يعيننا، في هذا الشأن، يتمثل في حقيقة أن السجال حول مركزية القيم، والتقاليد اليهودية، تم في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين (وما زال مستمرا حتى الآن) في الحقل الأدبي بصفة خاصة، كما أن الصراع بين اتجاهات مختلفة في الحركة الصهيونية، وبينها مجتمعة، وبين اتجاهات يهودية خارجها، غالبا ما تجلّى في مرافعات فنية، وجمالية، تحاول إخفاء دوافعها الأيديولوجية، والسياسية.

وقد تجلّى الخلاف بين آحاد هعام وجيل الشباب في مناظرة جرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر. ففي ذلك الوقت كتب هعام ما يشبه البرنامج للأدب العبري الجديد، مقترحا الاهتمام بالقضايا اليهودية، حتى وإن جاءت على حساب القيم الفنية، فرد عليه بريدتشفسكي داعيا إلى ضرورة الاهتمام بالقيم الكونية، وإلى إعلاء شأن الفرد. ورغم أن الخلاف بين الطرفين جرى بطريقة فنية تقريبا، وحول قضايا من نوع: الفرق بين الرغبة والقدرة. الفرق بين رغبة اليهود في كتابة أدب يجاري آداب الآخرين، وقدرتهم الفعلية على تحقيق ذلك. إلا أن جوهره الحقيقي كان حول طريقة إنشاء وتكريس الأدب العبري الجديد، إلى حد يدفع جمهورا كبيرا من اليهود إلى التعامل معه كأدب صادق، يعبر عن طموحاتهم من ناحية، ويطرح الأمثل الأعلى، الذي يستحق التقليد والإتباع من جانب مستهلكي هذا الأدب، من ناحية ثانية ١٠.

وكانت نقطة التماس الحاسمة، في هذا الشأن، الموقف من الدياسبورا. فاهتمام آحاد هعام بوجود خيط للاستمرارية اليهودية في الماضي، والحاضر، والمستقبل، كان يمثل اعترافا ضمنا بالبقاء في الدياسبورا لفترة طويلة من الوقت. على الأقل، حتى يتمكن اليهود من إنشاء المركز الثقافي والروحي في فلسطين، الذي سيعمل على شحن اليهودية المريضة في أوروبا الشرقية والوسطى بحيوية جديدة. أما رفض الجيل لخيط الاستمرارية فكان التعبير المباشر عن رفضهم للدياسبورا. فهم، كما يقول بريدتشفسكي: "أول العبرانيين، وآخر اليهود".

سنعالج كيف نظر أول العبرانيين إلى اليهود واليهودية في فقرة لاحقة، ويكفي في الوقت الحاضر الإشارة إلى علامتين فارقتين نجمتا عن ارتباط الأدب العبري بمشروع لإحياء القومي في مكان متخيل، باسم جماعة متخيلة في أواخر القرن التاسع عشر: تتمثل الأولى في الهالة الرومانسية، و"البطولية". بتعبير حنان حيفر. بينما تتجلّى الثانية في عملية اصطفاء، وإقصاء، دؤوبة ومثابرة.

يعترف برينر، في صياغته للعلامة الأولى (بطريقة تعيد التذكير بالسوبرمان الذي يخلق نفسه بنفسه، ولا تحتاج ولادته إلى وقت طويل) بعدم وجود أدب يهودي يتميز بروح قومية يمكن التعرف عليها، وبعدم امتلاك اليهود لأدب نشأ بصورة طبيعية، وتطور على مدار أجيال، بتفاعله مع القراء، وتجلي في ميول، واتجاهات مختلفة، على غرار بقية الجماعات الأخرى، فهذا النوع من الأدب غير متوفر لدى اليهود، ولن يتوفر لديهم.

وبالمقابل، على الجانب الآخر لهذه الصورة المساوية، توجد حفنة من الكتاب العبريين الموهوبين، الذين يعيشون في وسط شعبهم، ويكتبون بصورة متقطعة، رغم الظروف الصعبة، ويقدم الواحد منهم ثمرة جهده العقلي للقارئ اليهودي - العبري. هؤلاء "مثل ذباب يتسلق لوحا زلقا من الزجاج" ١١.

ورغم أن قصة نشوء الأدب العبري في الأزمنة الحديثة أوسع من التبسيط البرينري، وأشد تعقيدا، ورغم أن مجاز الذباب لا ينطوي على دلالات رومانسية، أو بطولية، إلا أن الحرص على تصوير الكتاب العبريين الصهاينة كأشخاص مسهم إحساس نبوي، تقريبا، رغم ظروفهم القاهرة، بدأ على يد أولئك الكتاب أنفسهم، وفي سياق الفترة التي شهدت صراعات سياسية، وأيديولوجية في الحقل الأدبي حول الاستمرارية أو القطيعة، الدياسبورا، أو الوطن المتخيل.

وبعد مائة عام على ظهورها، مازالت الهالة الرومانسية، والبطولية، صفة من صفات التأريخ الأدبي الصهيوني، وقد تجلى هذا الأمر بصورة واضحة في مشروع غير شون شاكيد الكبير، لكتابة تاريخ الأدب العبري في القرن العشرين.

وبما أن الهالة الرومانسية تعجز عن ممارسة التأثير المطلوب، إذا فقدت تماسكها التاريخي، والمنطقي، فإن حارسها يحتاج إلى عملية اصطفاء، وإقصاء دائمة. ويعود الفضل في تحليل عملية الإقصاء الصهيونية، بطريقة جديدة، إلى حنان حيفر في كتابه عن نشأة الأدب العبري المكّرس، أو المعترف به، وقد خصص قسما من معالجته للفترة التي قضاها برينر في غاليسيا قبل قدومه إلى فلسطين.

كانت غاليسيا من المراكز اليهودية المهمة في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، وتحوّلت في زمن الهاسكلاه اليهودية إلى مركز للأدب العبري، لكنها تدهورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وانتعشت من جديد في أواخره، وقد نشأ فيها عدد كبير من الأدباء والكتاب

العبريين، ومنهم سموئيل يوسف عجنون .

المهم أن برينر هاجم كتاب غاليسيا اليهود، ونفي وجود أدب عبري في تلك المنطقة، وقد فعل ذلك بتعبيرات أدبية، وفي سياق خلافات أدبية، وجمالية، في الظاهر، لكنها سياسية، وأيديولوجية في العمق. فقد انتقد النزعة المحلية لدى الكتاب اليهود في غاليسيا، إذ يتكوّن أدبهم من عناصر وثائقية، بما تكون مثيرة للاهتمام، ومع ذلك يصعب تعميمها، كما أنها تفتقر إلى "العناصر المطلوبة لتمكين القارئ من تكوين فكرة عن القومية الحديثة".

لكن تحليل حيفر للقصص المعنية يبيّن أن ما يدعوه برينر بالنزعة المحلية ليس في الواقع الأمر سوى تعبير عن اتجاه مغاير في الأدب العبري المكتوب في تلك الفترة، للاتجاه الذي تتبناه الصهيونية، وتدافع عنه باعتباره الاتجاه العام لليهود. وقد كان الاتجاه السائد لدى الكتاب الغاليسيين عدم القبول بالاندماج من ناحية، وعدم البحث عن وطن متخيّل، كبديل للدياسبورا، بل النظر إليها كوطن دائم، والعيش فيها كجماعة يهودية ذات سمات قومية خاصة.

لذلك، سقط ذكر الكتاب الغاليسيين من الأدب العبري المكرّس، والمعترف به، لأنه لا ينسجم مع القيم الأساسية للصهيونية، ولم يظهر إلا بعد الحرب العالمية الثانية باعتباره جزءاً من أدب جماعات يهودية، قضت في المحرقة النازية، أي لم تعد قائمة في الواقع، وبالتالي لا تشكل تهديداً للهالة الرومانسية، أو التأريخ الانتقائي للأدب العبري الجديد ١٢.

أنا رجل، وأنا حي

يجوز لنا، الآن، بعد عرض البيئة الثقافية، التي شهدت التبشير بالعبري، كبديل ليهودي المنفى، والصراعات الأيديولوجية والسياسية، التي جرت في هذا الشأن تحت ألقنة أدبية، أن نحاول تشخيص ذلك العبري، كما صوّره برينر بنفسه.

ومما يجدر قوله، في البداية، إن أعمال برينر الأدبية تحتوى عناصر أوتوبيوغرافية غزيرة، كما تنطبق عليها صفات الأدب التبشيري، الذي لا تتخلّق فيه الشخصيات بصورة طبيعية، بل تظهر كتجليات تمثيلية لأفكار، أو اتجاهات بعينها، لذا غالباً ما ننخرط في نقاشات طويلة، مع آخرين، أو في منولوجات ذاتية، تستعرض من خلالها مواقفها، وميولها الخاصة.

والعمل الذي نعالجه رواية نشرت بعنوان "ثكل وفقدان" في العام ١٩٢١، أي قبل مقتل برينر

بعام واحد. وهي في نظر نقّاده أفضل أعماله الأدبية، ويرجح هيلل هالكن، الذي ترجمها إلى الإنكليزية في العام ١٩٧١، في مقدمة الطبعة الجديدة (٢٠٠٤) أن تكون قد كتبت قبل نشوب الحرب العالمية الأولى، لكن برينر تمهل في نشرها ١٣.

تقع أحداث الرواية في فلسطين، وتستعرض حياة مهاجر، يدعى يحزقييل حيفيتس، يعيش في مستوطنة زراعية ممزقا بين مصاعب التأقلم مع البيئة الفلسطينية، وغواية الدياسورا، علاوة على شكوكه، وعذابه الخاص الناجم عن قناعة باستحالة نجاح اليهودي في التحوّل إلى كينونة طبيعية. ومما له دلالة، في هذا السياق، أن برينر اختار تسمية "كتاب الكفاح" كعنوان فرعي للرواية، لكنها هالكن حذف العنوان الفرعي في الطبعة الإنكليزية، ربما تفاديا لدلالاته السلبية، وإمكانية مقارنته بكتب أخرى تحمل هذا العنوان.

ومع ذلك، فإن حالة التضاد بين عتبي النص الأساسية، أي العنوان الأصلي "نكل وفقدان" والثانوية، أي "كتاب الكفاح"، تمثل أحد المداخل المحتملة لاكتشاف بنيته الداخلية، القائمة على نوع من الرثاء الذاتي من ناحية، وعلى تمجيد لإرادة الكفاح من ناحية ثانية، أما الشخصية المركزية فتمثل بحكم توّسطها بين حدين متطرفين، تقنية روائية للتدليل على انبثاقهما من شرط واحد. وبما أن الهواجس الأيديولوجية لا تحرص على تمويه وجودها في النص، لا يصعب العثور على تجليات مختلفة لثنائيات في حالة تضاد، لكنها تنطلق من الحالة اليهودية نفسها، حالة اليهودي يريد التحرر من يهوديته بالكفاح، و اليهودي الذي يتجلى فيه البرهان الحي على ما أصاب كينونته من عطب، وبوار. واللافت للنظر أن الثنائيات تتحرك ضمن مجازات ذكورية، وتستعين بالمظاهر الجسدية الخارجية للتدليل على قيم بعينها، بما يعيد التذكير بيهودية العضلات لدى ماكس نوردو، وبما يجعل النص وسيلة إيضاح أدبية لأوهام أيديولوجية حول ما يجب، وما لا يجب، أن يكون عليه العبري الجديد.

وتبرز في هذا السياق شخصيات نمطية منها حانوخ، العبري الحقيقي، وشنورسن ممثل الإنتلجنسيا، والحاخام يوسف اليهودي، وحيفيتس نفسه الممزق بين هؤلاء، علاوة على تهويماته الجنسية. وقد اختار برينر أن يجمع بين الشخصيات المذكورة بصلات القربى، أو بالعلاقة العاطفية، لتعزيز حقيقة انبثاق الثنائيات من شرط واحد. ومع ذلك، فإن شخصية حانوخ تستحق عناية خاصة.

خضرة: نفي المنفى

فهو لا يجيد الكلام، ولا يجيد الكتابة، يشتغل في مطحنة يملكها احد العرب، وقبلها اشتغل في الزراعة، ويحتاج إلى شخص يكتب له رسائله. "ثقل العين، كأنه ينظر إليك من جحر أسود عميق، ويصاب بثقل اللسان عند الحديث إلى شخص مهم"، لا تعنيه أمور الدين، فحياته هي "الجليل، ومرج ابن عامر، والجمال". وعندما يحاول الكلام عن نفسه يقول: "أنا رجل، أنا حي".

حانوخ يحب النوم مع حصانه في الحظيرة، حصان شرس، عربي مجنون، مناسب للقتال، أكثر منه للزراعة، شديد المراس، وبري مثل البدو الذين تربى عندهم، يركض كأن أفعى لدغته، لكن حانوخ لا يأبه، ويقبض على السرج بقوة. هو لا يأبه لأمر النساء، وظيفة النساء البيت والإنجاب. وعندما يتكلم الأب عن ابنه يقول: "حانوخ صاحب مزاج جيد، طبيعة جيدة، شكرا لله، لا يوجد احد مثله، في الواقع لم يكن هناك شخص مثله من قبل" ١٤.

وبالمقارنة مع حانوخ فإن الحاخام الذي عاش عصره الذهبي في الدياسبورا، غارقا في وهم الحكمة والإيمان، لا يستطيع الحصول على وظيفة في فلسطين، فالوظائف العلمانية هي السائدة، أما عصره الذهبي فقد كان "عصر الخديعة الكبرى". وحتى في فلسطين، فإن اليهود الذين يجلسون في المدارس، أو الدكاكين، أو قرب حائط المبكى، ويتجرعون الغبار "هم ليسوا رجالا في الواقع".

لا شك أن جميع الأوصاف التي نالها حانوخ، باعتباره العبري الجديد، قد اختيرت بعناية لتكون على نقيض من أوصاف تم القبول بها، والتعامل معها باعتبارها أوصاف يهودي الدياسبورا. فاللسان الثقيل يتناقض مع المهارة المفترضة لليهودي الدياسبورا في صياغة الذرائع الفارغة، والأمية تتناقض مع اعتبار التعليم قيمة مركزية في حياة الذكر اليهودي، كما أن العمل في الأرض، والعمل اليدوي بشكل عام يتناقض مع الوجود الهامشي لليهودي في الدورة الاقتصادية، واعتماده على مهن وسيطة، أما ركوب الخيل، والقبض على السرج، والنوم في الحظائر، وحب العيش في الجليل، فتتناقض مع صورة الذكر اليهودي الضعيف، والجبان، العاجز عن إقامة علاقة طبيعية بالطبيعة، أو الأرض.

وبقدر ما تبدو صورة حانوخ، أو العبري الجديد، متخيلة، وتضح بالتفكير الرغبي، فإن صورة يهودي الدياسبورا وهمية، ومفتعلة، لا تتسجم مع الحقيقة التاريخية، بقدر ما تعبر عن

تناقض اكتشف آباء الصهيونية وجوده بين حركتهم، وبين الحركات القومية، التي حاولوا التصرف على طريقتها، ففي الحركات القومية، كما يقول دانيال بوراين "الرجولة تخدم القومية، وفي الصهيونية القومية تبحث عن الرجولة" ١٥ .

انطوى بحث الصهيونية عن الرجولة على تذويت لأفكار معادية للسامية، وعلى قبول لصور نمطية معادية لليهود. وقد كانت فكرة الطبيعة الأثوية لليهودي من الأفكار الرائجة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، حتى بين اليهود أنفسهم، وهي واضحة بشكل خاص في كتابات هرتسل، الذي يجزم بوراين إنه "كان، فعلا، معاديا للسامية"، كما كان الحل الهرتسلي للمسألة اليهودية بمثابة "رفض لأثوية اليهودي" ١٦. وقد حاول أوتو فيننغر، الفيلسوف، والمحلل النفسي اليهودي النمساوي، وضع نظرية خاصة، في هذا الشأن، لتحليل اليهودية.

فاليهودية- في نظره- لا تمثل عرقا، أو عقيدة، بل تمثل كينونة نفسية يمكن أن تصيب أي إنسان كان، لكنها تجلت في أبرز معانيها بين اليهود، الذين تسري فيهم أشد الأشياء تناقضا مع الطبيعة. لذلك، يبدو أكثر اليهود رجولة أثويا مقارنة بأقل الآريين رجولة ١٧. وقد أشار ساندر غيلمان إلى أن الأطباء اليهود، في القرن التاسع عشر، نظروا إلى التحول عن اليهودية، كتعبير عن خلل عقلي، نجم عن ضغط الأزمنة الحديثة على اليهود ١٨.

وفي سياق كهذا لا يصعب النظر إلى الصفات الجسدية، والروحية، التي أضفاها برينر على حانوخ، باعتبارها جزءا من مرافعات سياسية، وأيديولوجية أشمل، ولكنها تجري بتعبيرات أدبية، وتنطوي على أفكار معادية لليهود.

فالعبري، في التحليل الأخير، يعني تحويل اليهودي إلى كينونة غير مرئية، لأنها كينونة ترى بتعبيرات معادية للسامية من جانب برينر نفسه، الذي يرى أن سلبية اليهودي، وضعفه، واعتماده على غير اليهود، جعلت الحياة اليهودية مرضية، ومثيرة للاشمئزاز، "نحن" يقول: "حقراء، وبلا قيمة، لأننا ضعفاء، وبالتالي نحن نمتاز بالقبح، وبلا أخلاق" ١٩. وقد اعترف شاكيد، بتبني برينر لمواقف معادية للسامية، لكنه لم يفصل، على غير العادة، أوجه تلك المواقف.

وإذا كان الآري قد شكّل الآخر، في التجربة الثقافية لليهود الأوربيين في أواخر القرن التاسع عشر، فإن الفلسطيني كان، وما زال، الآخر بامتياز منذ مطلع القرن العشرين، وحتى الآن، لكن

هناك الكثير من الفروقات التي تميّز نشوء، وصياغة مفاهيم الآخريّة، في الحالتين، من جانب مهندسي العبري، أو اليهودي الجديد.

الآخر بامتياز

يظهر حيفيتس في المشهد الأوّل من "ثكل وفقدان" منخرطاً في عمله في الحقل، وقد وضع على رأسه كوفية عربية. كما يتكرر في الرواية كلامه عن العرب، الذين يعرف أنهم يكرهون اليهود، وتكلّم عن نهضتهم القومية، وعن مشكلة تضميد الجراح القديمة. ومن بين التعبيرات اللغوية المستعارة من لغات كثيرة يتكلم بها الناس في روايته، نجد كلمات عربية. وفي أحد مشاهد الرواية يشعر بالخوف لأنه ربما يتعرّض للاتهام بخطف شقيق الفلسطينية الباحثة عن أخيها الضائع. والواقع أن علاقة الإعجاب والكرهية التي قيل إنها حكمت موقف مستوطني الهجرتين الثانية، والثالثة من الفلسطينيين تعرّضت لكثير من التحليل، والاستغلال الأيديولوجي، أيضاً. تجلّى الإعجاب في محاولة تقليد طريقة السكان المحليين في المأكل، والمشرب، والملبس، وفي استعارة الكثير من تعبيراتهم اللغوية، وفي مشاعر خاصة تمتاز بالافتنان تجاه البدو، الذين جسّدوا في نظرهم الوجود الطبيعي، والبساطة الوجودية، وحتى غواية النظر إليهم كامتداد للعبريين القدماء. ومع ذلك، فإن ديناميات علاقة تقوم على الإعجاب، والكرهية، أو النفور، يمكن أن تسهم في تفسير جانب من علاقة المستوطنين بالفلسطينيين، وربما كان الجانب الأقل أهمية، خاصة وأن مشاعر الإعجاب قد أدخلت السبيل لمشاعر كراهية واضحة، بداية من أواخر العشرينات، عندما اشتد الصراع بين الجانبين، واتخذ أشكالاً عنيفة بصورة متزايدة، كما أن الفلسطينيين اختفوا بصورة شبه تامة، بعد إنشاء الدولة اليهودية، ولم يعودوا إلى الظهور، في الأدب الإسرائيلي، إلا في أواخر الستينات.

لذلك، ثمة ضرورة للبحث عن أدوات تحليلية جديدة، وفي هذا الصدد يسهم مفهوم المتوحش النبيل في تفسير جوانب إضافية للعلاقة. ومن اللافت للنظر، في هذا السياق، أن التعبير نفسه ظهر للمرّة الأولى في القرن السابع عشر، في مسرحية لجون درايدن بعنوان "غزو غرناطة"، كما تكرر في أعمال أدبية، في سياق التوسّع الكولونيالي الغربي في العالم، فظهرت شخصيات أفريقية، وهندية. أميركية، كنماذج للمتوحش النبيل ٢٠.

بهذا المعن يمكن فهم مشاعر الإعجاب بالبساطة التي تسم حياة السكان الأصليين بطريقة جديدة، أي في سياق علاقة كولونيلية تغبط السكان المحليين على بساطة وجودهم، استنادا إلى موازين القوى بين الجانبين. فعندما لا يشكل السكان الأصليون تهديدا مباشرا للمستوطنين البيض، يمكن التعامل معهم كموضوع للشغف الأنثروبولوجي، وعندما تنشأ الحاجة إلى إخضاعهم بالقوة يختفي الإعجاب من المشهد.

وإذا عدنا إلى الفترة التي كتبت فيها الرواية، أي إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، فلن يصعب علينا فهم الحاضنة النفسية، والسياسية، لشوء ظاهرة الإعجاب والكرهية. فقد كان المستوطنون، آنذاك، أقلية ضئيلة القيمة، والقوة، تتكوّن من مهاجرين، وسط الأغلبية التي يشكلها الفلسطينيون، ولم يكن وعد بلفور قد صدر، ولم تكن فلسطين قد وقعت في قبضة الانتداب البريطاني، بعد. بهذا المعنى، فإن علاقات القوة هي التي تحدد طبيعة الموقف والمشاعر، وفي اقتران الإعجاب بالكرهية ما يدل على إدراك صحيح للصراع القادم على الأرض.

ورغم أن محاولة الاقتراب من الثقافة العربية المحلية، وتقليدها، جرى تفسيرها من جانب الأيديولوجيين الصهانية كتعبير عن النوايا الطيبة من جانب المستوطنين، ورغبتهم في العيش المشترك، وحتى كتعبير عن العودة إلى الشرق، بحثا عن الجذور إلا أن دان أوربان يرى أن التقليد لم ينجم عن محاولة حقيقية للاقتراب من العرب، بل جاء كتعبير عن تغيّر في قيمهم، بعد انتقالهم من الدياسبورا للعيش في فلسطين، وكتعبير عن الميول الشرقية التي بلورتها الثقافة الروسية، التي أحضروها معهم. لذلك، "كان العربي، أحيانا، نوعا من الإكسسوار لمشهد البلد القديم، وفي أحيان أخرى كان عقبة العقبات التي يزخر بها المكان، مثل الحرارة، والمرض، والتخلّف" ٢١. وفي هذا السياق، احتل البدوي مكان القوزاق، وتحول الفلاح الفلسطيني إلى صورة جديدة للفلاح الأوكراني، وعادت ثنائية يهودي-غوي، ولكن بمفردات محلية.

ويعزز بن عيزر هذه التحليل بالقول إن المستوطنين أدركوا المخاطر، لكنهم قللوا من أهميتها لجذب اليهود نحو فلسطين ٢٢. وما يستحق النظر، في هذا الصدد، أن صورة الفلسطيني كجزء من المشهد الطبيعي (يهوشواع) أو كعنصر مخيف من عناصر الطبيعة الغامضة (عوز) ما زالت قائمة في الأب الإسرائيلي حتى الآن، وما زالت من المحددات الأساسية لرسم حدود الآخريّة، رغم تبدل علاقات القوة.

الآخر والآخرية في التعريف الكنعاني

١ - تمثل هوية العبري نفيًا لهوية يهودي الدياسبورا. وقد صيغت، أيضا، استنادا إلى علاقات القوة في فترة الهجرتين الثانية والثالثة، بين كينونة غير متحققة، لكنها تحظى بالأولوية، هي العبري، وهوية ذات وجود واقعي، لكنها مرفوضة، ولا تملك حتى حق الدفاع عن نفسها، هي اليهودية.

وقد افترض مهندسو الهوية الأولى جملة من الشروط الكفيلة بتحقيقها. إذ كان على العبري أن يولد في فلسطين، في سياق مشروع للإحياء القومي واللغوي، وكان عليه أن يشتغل في الأرض، وألا يتكلم لغة غير العبرية، كما كان عليه أن يكون قوي البنية، خشن الطباع، وقليل الاهتمام بالثقافة.

اقتضى الأمر مرور جيل واحد على الأقل، قبل ظهور أشخاص يمكنهم البرهنة على امتلاك شروط كهذه، بصفة حصرية تقريبا. واللافت للنظر أن هؤلاء الأشخاص، وفي سياق عملية طبيعية لوعي الذات، وضعوا محددات جديدة للهوية وللآخر، بقدر ما يتعلق الأمر بالموقف من اليهود، والفلسطينيين. وما يعيننا، في هذا السياق، يتمثل في تسليط الضوء على محاولة الجماعة المعروفة بالكنعانية صياغة هوية للعبري، بطريقة لا تتطابق، بالضرورة، مع توقعات آبائهم، لكنها تعكس العلاقات الجديدة للقوة بين هويات في حالة صيرورة، وصراع من ناحية، ومأزق التوليفات الصهيونية للهوية من ناحية أخرى.

ظهرت في مطلع الأربعينات، في فلسطين، جماعة أطلقت على نفسها تسمية "لجنة تكوين الشباب العبري"، وبعد قيام الدولة اليهودية ظهرت باسم "مركز الشباب العبري"، وأصدرت، خلال الفترة المذكورة عددا من المنشورات الأدبية، والسياسية، لكنها فشلت في التحول إلى حركة سياسية، رغم أن ذلك كان دافعها الأساسي.

اقترب اسم الجماعة بالشاعر بونتان راتوش، مؤسسها، ومنظرها الأول. وقد أطلق عليها الخصوم، على سبيل السخرية، اسم الكنعانية، التي سرعان ما طغت على الاسم الأصلي. ورغم أن جماعة الكنعانيين كانت هامشية، إلا أن تأثيرها على المجتمع، والثقافة، الإسرائيليين، كان كبيرا، ويمكن تلمسه حتى في الوقت الحاضر، بعد مرور نصف قرن على زوالها كحركة منظمة.

انخرط في صفوف الجماعة عدد كبير من ابرز الكتّاب، والمثقفين الإسرائيليين . وإذا كان في هذا الأمر ما يبرر نفوذها الكبير، فإن " قدرتها على استبصار مشكلة كانت قائمة، وستستمر في الوجود كمسألة حاسمة " ، كما يقول جيمس دياموند، تبرر أهميتها، أيضا ٢٣ .

المشكلة المعنية، هنا، تتمثل في قيام الكنعانيين بدفع بعض الفرضيات الصهيونية إلى حدها الأقصى من ناحية، ووضع اليد على ما تمتاز به فرضيات أخرى - جرى التعامل معها في الخطاب الأيديولوجي الصهيوني كحقائق ثابتة - من تهالك في المنطق، وتزييف للواقع، من ناحية أخرى . ويمكن اختزال النقد الكنعاني للصهيونية في النقاط التالية :

تعاملت الصهيونية مع اليهود كشعب، لكن اليهود ليسوا شعبا، في نظر الكنعانيين، بل جماعة دينية تعيش في الدياسبورا، وهي وطنها الحقيقي . وبناء عليه، فإن القول الصهيوني بحاجة الشعب اليهودي إلى أرض فلسطين كوطن له، بحكم ارتباطه السابق بها، لا يمثل حجة منطقية، لأن الجماعة الدينية لا وطن لها، بل ترتبط بأرض مقدسة، فقط، وبالتالي فهي لا تحتاج إلى وطن . وبناء عليه، أيضا، لا يمكن القبول بوجود حركة قومية تمثل اليهود، كما تزعم الصهيونية، لأن الجماعة الدينية لا تنشئ حركات قومية، وإذا ظهر متعصبون في صفوفها، تكون دوافعهم الأساسية دينية . وبهذا المعنى تنتفي مصداقية كلام الصهيونية عن نفسها كحركة قومية لليهود، لأن الصهيونية ظاهرة دينية . وإذا قالت الصهيونية إن الاستيطان في فلسطين كان نتيجة لجهودها، لحل مشكلة اليهود واليهودية، فلا يجب تصديقها، لأن استيطان العبريين (الكلمة المفضلة لدى راتوش) نجم عن الضرورة، ولم يمثل استجابة من جانبهم للنداء الصهيوني، فلو وجدوا ملاذا أفضل في مكان آخر، لما جاءوا إلى فلسطين .

يمثل ما تقدّم أهم النقاط، التي أقام عليها الكنعانيون عمارتهم الأيديولوجية . وقبل تحليل ما ينطوي عليه النقد الكنعاني للصهيونية، ينبغي الكلام عن موقفهم من الفلسطينيين . وفي هذا السياق نعثر على توليفة عجيبة من الأفكار التوسعية المتطرفة، التي تأخذ، أحيانا، شكل فتازيا إمبريالية، تتوسّع للكنعانيين القول إن أرض العبريين الجدد، تتجاوز حدود فلسطين الانتدابية، لتشمل الأردن، وسوريا، ولبنان، وأجزاء كبيرة من العراق . وهي المناطق التي عاشت فيها أقوام، وشعوب، العبريين القدماء في الماضي . ورغم أن العرب عاشوا، أيضا، في المنطقة نفسها، إلا أن برنامج الكنعانيين يدعو إلى إقامة تحالف مع الأقليات القومية، غير العربية .

خضرة: نفي المنفى

ورغم قبولهم بإمكانية دمج الفلسطيني في هويتهم العبرية، باعتباره جزءاً من شعوب المنطقة، إلا أنهم يشترطون فرض العبرية عليه، وحرمانه من اللغة العربية، وتجريده من الانتماء القومي العربي، قبل استخراج العبري، الحقيقي، المختفي في داخله.

٢- يصدر الكنعانيون في نقدهم للصهيونية عن تذويت كامل لبعض فرضياتها الأساسية، وعن قطيعة معها في فرضيات أخرى، بعد دفع الفرضيات في الحالتين إلى نهاياتها المنطقية القوصى. فالنقد الصهيوني للوجود اليهودي المريض في الدياسبورا. وتحميل الديانة اليهودية مسؤولية تدهور اليهود، علاوة على علمنة جوانب أساسية في الديانة والتاريخ اليهوديين، باعتبارها عناصر قومية تحت قشرة دينية رقيقة. يقود، بالضرورة إلى خلاصات تدعو إلى القطيعة مع يهودي الدياسبورا، والتعامل معه كصورة نمطية لآخر، يشكل تهديدا لهوية العبري. ومع ذلك، فإن تمحيص الدوافع الأيديولوجية، التي قادت الكنعانيين إلى خلاصات كهذه، يمكننا من فهم ديناميات إنشاء الآخر، والآخرية، في السياق الكنعاني بصورة أفضل. ولعل أبرز هذه الدوافع يتمثل في اعتبار الإقليم، أو الأرض، جزءاً من مكونات الهوية. فقد أراد الكنعانيون أن يكونوا أبناء بلد، وسكاناً أصليين، أي أن يعتبر الإقليم مكوناً من مكونات هويتهم. لذلك، أطلق عليهم الخصوم تسمية الكنعانيين، الساخرة، إشارة إلى السكان الأصليين في فلسطين قبل ظهور الوجود اليهودي.

وقد كان الموقف من السكان الأصليين في فلسطين، في العهد القديم، وما زال، مسطرة معرفية يقيس عليها اليهود حدود الهوية، ومعاني الآخر، والآخرية، خاصة وقد جاء في روايتين مختلفتين، لحدث واحد، مما يفتح آفاقاً واسعة للتأويل.

المهم أن إرادة التحوّل إلى سكان أصليين تصطدم بعقبتين الأولى تبرير الملكية، والثانية التنافس مع السكان الأصليين، فعلاً. وبما أن الوعد الإلهي لا يشترط علاقة إقليمية، بل علاقة ميتافيزيقية، ينبغي تحرير هوية العبري من دلالتها ما فوق الإقليمية، أي القطع مع الجماعة اليهودية، التي يشكل التماهي معها تهديداً، دائماً، للهوية.

أما العقبة الثانية، أي الموقف من السكان الأصليين، فيتم حلها بطريقة فريدة، تتمثل في تحويل السكان الأصليين إلى أصليين، فعلاً، إذا تنازلوا عن خصوصيتهم اللغوية، والثقافية،

والحضارية، وقبلوا بالاندماج في الشرط اللغوي، والسياسي، للقادمين الجديد، الذين أصبحوا أصليين، بالقوة.

وبما أن موازين القوى لا تسمح بفرض تحولات كهذه، كما أن السكان الأصليين الذين لن يقبلوا بهذا الحل، يجري تصوير تجريدهم من الملكية كنوع من الاستعادة.

(Endnotes)

هوامش

1 Oz Almog, *The Sabra: the creation of the new Jew*, (translated by Haim Watzman) ٢٠٠٠, Berkeley, University of California Press

٢ Yosef Haim Brenner, *Breakdown and Bereavement* (translated by Hillel Halkin) ٢٠٠٤ London, Toby Press

٣ Rina Lapidus, *Between Snow and Desert Heat: Russian Influences on Hebrew Literature* ١٨٧٠-١٩٧٠, Cinicinati, Hebrew Union College Press, ٢٠٠٣

. بيروت دار ابن رشد لطباعة والنشر ١٩٨٥٤ دستويفسكي. الأعمال الأدبية الكاملة. المجلد السادس. ترجمة الدكتور سامي الدروبي

٥ يمكن العودة في هذا الصدد إلى الطبعة الرقمية من دائرة المعارف البريطانية. بند دستويفسكي

٦ Ben Halpern & Jehuda Reinhartz, *Zionism and the Creation of a New Society*, ١٩٩٨, New York, Oxford University Press p1٥٠

٧ Gershon Shaked, *Modern Hebrew Fiction*, Bloomington, Indiana University Press ٢٠٠٠, p٤٧.

٨ أوردته واينبرغ. أنظر

David H. Wienberg, *Between Tradition and Modernity*, New York, Holmes and Meier, ١٩٩٦, p٢٦٨

٩ James S. Diamond, *Barukh Kurzweil and Modern Hebrew Literature*, California, ١٩٨٣ scholars Press p٧٤

١٠ يعتبر كتاب وانبرغ سالف الذكر من المراجع المهنية للاطلاع على السجل المذكور. أنظر. أيضا.

Hannan Hever, *Producing the Modern Hebrew Canon*, New York, New York University Press, ٢٠٠٢

١١ أوردته شاكيد في مقدمة كتابه. مصدر سبق ذكره

- ١٢ للاطلاع على نقد برينر للكاتب الغاليسي يمكن العودة إلى كتاب حيفر سالف الذكر ص ١١-٤٦
- ١٣ جميع الإشارات الواردة تعتمد على الطبعة الجديدة ٢٠٠٤، برينر مصدر سبق ذكره
- ١٤ برينر، مصدر سبق ذكره، الصفحات ٥٠، ١٨١، ٢١٢
- ١٥ ,Daniel Boyarin, Unheroic Conduct, London, University of California Press, ١٩٩٧, p٣٠٢
- ١٦ بوراين. المصدر السابق. ص ٢٩٩-٣٠١
- ١٧ أنظر
- Otto Weininger "The Jew Must Free Himself From Jewishness" in Mendes-Flohr and Jehuda Reinhardt, The Jew in the Modern World, New York, Oxford University Press, ١٩٩٥, p٢٦٩
- Sander J. Gillman, Love + Marriage= Death, Stanford, California, Stanford University Press, ١٩٩٨
- EHUD LUZ PARALLELS MEET, The Jewish Publication Society Philadelphia ١٩٨٨, p١٧٦ New York-Jerusalem
- ٢٠ انظر النسخة الرقمية لدائرة المعارف البريطانية. بند المتوحش النبيل
- Dan Urian, The Arab In Israeli drama and Theatre, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, ١٩٩٧, p١١
- Ehud Ben-Ezer (ed.) Sleep Walkers and Other Stories: The Arab In Hebrew Fiction, London, Lynne Rienner Publishers, ١٩٩٩, p١
- James S. Diamond, Homeland or Holy land, Bloomington, Indiana University Press, ١٩٨١