

على الجانب الصحيح للمتراس

المنفى وثنائية القومية:

(من غير شوم شولم وحنه آرندت إلى
إدوارد سعيد ومحمود درويش)

أمنون راز كراكتسكين

ثنائية القومية: في الماضي والحاضر

كان غيرشوم شولم في العام ١٩٢٦ أحد مؤسسي «بريت شالوم» (ميثاق السلام) المنادية «بالتوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب حول شكل العلاقات الاجتماعية المتبادلة في فلسطين، على أساس المساواة السياسية المطلقة بين شعبين، يتمتعان بالاستقلال الذاتي الثقافي، وتحديد مجالات التعاون بينهما لتطوير البلد»^١. كانت تلك جماعة صغيرة تعمل في المقام الأول كمنبر للأنشطة الثقافية والتربوية، بيد أنها اتخذت موقفاً سياسياً بديلاً في الدعوة إلى وضع ترتيبات لثنائية القومية في ظل الإمبراطورية البريطانية.

نجمت عن التوجه السياسي لتلك الجماعة سجلات داخلية أوصلتها في نهاية الأمر إلى الاندثار في مطلع الثلاثينيات. في وقت لاحق ظهرت مبادرات في الاتجاه نفسه، لكن شولم لم يلتحق بأي منها: ففي ذلك الوقت تغيرت أفكاره ليصبح واحداً من الشخصيات البارزة المشاركة في توليف أسطورة الصهيونية باعتبارها

يوتوبيا عودة اليهود إلى وطنهم^١. وفي أواخر الثلاثينيات ومطلع الأربعينيات أنشأ أنصار آخرون لفكرة ثنائية القومية منظمة تُدعى «إيحد» (الاتحاد) حاولت تقديم حل يقوم على الاعتراف بحقوق الفلسطينيين، واعتضت في النهاية على قرار التقسيم في العام ١٩٤٧.

وعلى الرغم من هامشيتها، بالمعنى السياسي، إلا أن تلك الأنشطة نجحت دائماً في لفت الأنظار، إذ كان العديد من المنخرطين فيها شخصيات ثقافية يهودية بارزة في ذلك الزمن، وبعضهم أساتذة في الجامعة العبرية في القدس، التي أنشئت في العام ١٩٢٥. وقد جاء العديد منهم من الوسط اليهودي-الألماني: البعض من ألمانيا مثل شولم نفسه ومارتن بوبر، الذي كان بمثابة الأب الروحي لكثير منهم، وأصبح منذ هجرته إلى فلسطين في العام ١٩٢٩ أكثر المدافعين حماسة عن ثنائية القومية^٢. جاء البعض الآخر مثل هانز كوهن، وهوغو بيرغمان من براغ، وكانوا سابقاً من أعضاء ما عُرف «بحلقة براغ». هناك أيضاً يهودا لايب ماغنس الأميركي، حاخام اليهودية الإصلاحية، صاحب الدور الحاسم في المبادرة إلى أنشطة تُرَوِّج لثنائية القومية، وأول رئيس للجامعة العبرية. وقد حظيت الجماعة في الأربعينيات بتأييد حنه أرندت، التي أسهمت في سجلات ثنائية القومية بعدد من المقالات التوضيحية الكاشفة.

لا غرابة، إذًا، في أن تلك الأفكار نالت، باستمرار، اهتماماً واسعاً يفوق تأثيرها الحقيقي على الخطاب السياسي^٣. أحياناً، قُدِّمت باعتبارها الممثل البريء، وغير الواقعي، لما يدعى بالقيم الصهيونية «الحقيقية»، وفي أحيان أخرى باعتبارها تحدياً للمفاهيم الصهيونية السائدة.

علاوة على ذلك، أسهمت شخصيات وجماعات أخرى في تلك المبادرات، ولم تنل القدر نفسه من الاهتمام، وهؤلاء أعضاء غير ألمان في «بريت شالوم»، وكذلك عدد من المثقفين السفارديين، عبّروا عن مواقف نقدية مشابهة (وإن لم تكن متطابقة) وحتى وقت قريب جرى استبعادهم من الذاكرة الصهيونية.

ويبدو، في الوقت الحاضر، أن الاهتمام العام تَوَسَّع أكثر، إذ نُشرت دراسات

كثيرة، لافتة للنظر^٥، حاولت تقصي مصادر تلك الأفكار في السياق الأوروبي، حيث وُلدت - سواء باعتبارها تمثيلاً لتفرد الصهيونية الألمانية، وبالتالي خلاصة لأزمة الليبرالية، وصعود العداوة للسامية، ورفض الاندماج، وهي التحولات التي أوصلت هؤلاء الأشخاص في النهاية إلى الصهيونية - أو باعتبارها خلاصة للتجربة التاريخية لليهود في ظل صعود القومية، والانقسام على أسس قومية، في أوروبا الوسطى^٦.

وتجدر الملاحظة، دون التقليل من أهمية تلك الدراسات، أن أغلبها يحجم عن التعاطي مع الأفكار السياسية لتلك الشخصيات، أو النظر في جدوى تفكيرها، سواء لفهم تاريخ فلسطين وإسرائيل، أو للتفكير في مستقبل العلاقات بين اليهود والفلسطينيين^٧. بمعنى آخر: يتم الكلام عن ثنائية القومية باعتبارها جزءاً من تاريخ اليهود الألمان وميراثهم التراجيدي، لا باعتبارها جزءاً من تاريخ فلسطين^٨. وفي حين حاول بعض الباحثين (خاصة ديمتري شومسكي) إحياء فكرة الصهيونية غير الدولانية، يعطي آخرون الانطباع بأن ثنائية القومية، كخيار سياسي، كانت منفصلة عن الواقع.

ومع ذلك، لا يبدو من قبيل المصادفة أن يظهر هذا الشغف الأكاديمي المتجدد، في وقت تعود فيه فكرة الدولة الواحدة إلى الخطاب الأوسع حول فلسطين - إسرائيل، وتحظى باهتمام العرب واليهود على حد سواء. لقد أدى الإدراك المتنامي لحقيقة أن «عملية السلام» لن تنجح في تحقيق مصالحة حقيقية وعادلة، وبأنها تُؤلد، في الواقع، مزيداً من القمع والعنف، إلى تحريض الكثيرين على إعادة النظر في منطق التقسيم، والاعتراض على مبدأ الانفصال المتحكم بالخطاب السياسي منذ فترة طويلة من الوقت^٩. ورغم أن إصرار الخطاب الرسمي على تقديم «عملية السلام» باعتبارها الطريق الوحيدة الواقعية، لم يعد من الممكن تجاهل إمكانية البحث عن بدائل، ويعيد مزيد من الناس النظر في فكرة التقسيم، وما تنطوي عليه من مضاعفات قاسية.

وُجدت فكرة الإطار السياسي الواحد المشترك في الماضي، دعت إليها فصائل مختلفة في الحركة الوطنية الفلسطينية (خاصة اليسار)، كما دعت إليها جماعات

يسارية إسرائيلية مثل ماتسبن، ومع ذلك لا شك في أن النقاش قد توسع في هذا الشأن. لم يطرح الخطاب المتنامي في هذا الاتجاه بديلاً واضحاً، لكنه يتحدى بنجاح الافتراض المسبق ومنطق «عملية السلام»، خاصة مبدأ الانفصال.

توسّع الخطاب في هذا الاتجاه على يد شخصيات فلسطينية مثل إدوارد سعيد، ومحمود درويش، وعزمي بشارة، وكذلك من جانب إسرائيليين مثل ميرون بنفستي (الذي يحاجج منذ الثمانينيات باستحالة إنشاء دولة فلسطينية)، ومن يهود غير إسرائيليين مثل توني جوت، وجوديث بتلر، إضافة إلى عدد متزايد من الكتاب العالميين. وقد جرت محاولات مختلفة لاقتراح بدائل¹. من ناحية أخرى، يستخدم بعض الإسرائيليين المدافعين عن «عملية السلام» وحل الدولتين مبدأ الانفصال كذريعة ضد ثنائية القومية، خاصة ضد تطبيق مبدأ المساواة. إن مجرد الكلام عن ثنائية قومية تقوم على العدل والمساواة يثير القلق، وهذا يكشف محدودية ما يدعى «بالسلام».

تكتسب الأفكار السابقة، في هذا السياق، بعداً جديداً. يمكن أن نقرأ ميراث «بريت شالوم»، مرة أخرى، في سياق أوسع من منظور مختلف. وبالنظر إلى الراهنية المتجددة لفكرة ثنائية القومية، سأحاول التفكير هنا في فهم هذا التعبير من وجهة نظر إسرائيلية، ومن خلال قراءة لكتاب يهود وفلسطينيين. وهنا، يمكن أن نحول اتجاه النقاش: بدلاً من نقاش ثنائية القومية كظاهرة يهودية-ألمانية، نحاول فهم بعض جوانب هذا الميراث السياسي من منظور فلسطيني.

أركّز في هذه المحاضرة على كتابات غير شوم شولم، وحنأ أرندت، لإظهار راهنيتها الملحة حتى بعدما مضت عليها عقود طويلة. أنظر إليهما كعدسة شفافة يمكن، الآن، من خلالها تحليل واقعنا الخاص. بيد أن تلك الكتابات تتجلى على حقيقتها عندما تُقرأ بعيون فلسطينيين طرحوا التفكير ثنائي القومية، مثلاً، إدوارد سعيد ومحمود درويش. فقد عاد كلاهما، سعيد ودرويش، إلى كتابات المثقفين اليهود الألمان (وإن يكن على نحو غير منتظم إلى كتابات مفكري «بريت شالوم») في سياق تأمل فكرة المنفى وتجاربه الخاصة كفلسطينيين.

انكب إدوارد سعيد بعمق على كتابات ثيودور أدورنو، وإيريك أوبراخ. وأشار درويش، خاصة في سنواته الأخيرة، بطرق مختلفة إلى والتر بنيامين. وبالمناسبة كتابات بنيامين ضرورية جداً لفهم شولم وأرندت، وقد يكون الشخصية الخفية المُصاحبة لتفكيري، وكتاباته تكمن في خلفية هذه الدراسة، وتربط بين معظم المذكورين فيها^{١١}. وإلى حد ما ربما تكون هذه الدراسة محاولة لإدراك وإظهار أفكار بنيامين السياسية في السياق الفلسطيني. في المقابل تقوم جوديث بتلر بإعادة النظر في إسهام المثقفين اليهود السابقين، كما قرأهما درويش وسعيد في الحوار بينهم حول فكرة المنفى^{١٢}.

تقدم هذه المحاولة لقراءة المثقفين الفلسطينيين واليهود معاً إطاراً لنقاش يتضافر فيه مفهومان: ثنائية القومية والمنفى. «المنفى والعودة» تصنيفان لا يمكن الاستغناء عنهما في بناء الوعي الفلسطيني والصهيوني، وإن كان كلاهما في اتجاه معاكس للآخر: ما فهمه الصهاينة كنهاية للمنفى وعودة إلى «وطنهم» قرر في الواقع منفي الفلسطينيين، وطردهم من أرضهم، وديمومة عيشهم كلاجئين وتعرضهم للتمييز. وفي النهاية سأحاول التدليل على أن التفسير الصهيوني لمفهوم المنفى لا يتطابق مع المفهوم اليهودي التاريخي للمنفى.

يقترح سعيد ودرويش في سياق تأمل تجربتيهما بالمنفى فضاءً يمكن للفلسطينيين واليهود أن يتعايشوا فيه، ويقاومان، من خلال النظر في كتابات المثقفين اليهود، نظام الانفصال، ويوضحان استحالة تمييز النقاش في موضوع الفلسطينيين عن النقاش في موضوع اليهود. وفي بعض جوانب أفكار جماعة بریت شالوم ما قد يدفعنا الآن إلى إعادة طرح فكرة المنفى في الخطاب عن إسرائيل.

ومع ذلك ينبغي توضيح أنني لا أستخدم تعبير ثنائية القومية للإشارة حصرياً إلى «حل الدولة الواحدة»، أو بالضرورة كحجة مضادة لإجراء حل الدولتين، بل أستخدم التعبير كإطار للنقاش، والمسؤولية، إزاء أي عملية أو ترتيبات سياسية. كما لا أؤمن بنماذج للحل يتم فرضها في النهاية على الواقع، بل بالحاجة إلى طرح أسئلة صعبة، ومبادئ أساسية، يجب أن تكون بوصلة للتوجه السياسي.

ثنائية القومية تحدد سياق النقاش والمسؤولية، وهذا السياق لا غنى عنه في أي نقاش لموضوع إسرائيل - فلسطين، الذي يشمل اليهود والفلسطينيين، والإسرائيليين والعرب. وأقترح النظر إليه كمقولة نقدية، وكم منظومة من المبادئ الأخلاقية والسياسية والقيم التي لا يمكن الاستغناء عنها في أي عملية أو تسوية - سواء أكانت « حل الدولتين»، أم الدولة الواحدة، أو أي إجراء فيدرالي آخر - مما قد يصبح ممكناً في المستقبل.

على صعيد أول هذه المبادئ والقيم شديدة البساطة: مساواة مدنية وقومية، تسوية تكافح من أجل العدالة، واعتراف بحقوق الفلسطينيين. ورغم أن هذا الإطار قد يبدو ملتبساً - وربما نتيجة هذا الالتباس - أعتقد أنه يمتاز بعدة مزايا لإلقاء الضوء على الموضوعات الأساسية، وفي الوقت نفسه لاقتراح طرق براغماتية وواقعية من شأنها إنهاء الوضع الكولونيالي القائم في الوقت الحاضر. ثنائية القومية، كما نبهنا ميرون بنفنستي مرّات عديدة، هي في المقام الأول وصف للواقع - مهما وسمه من عدم التناسق والكولونيالية - الذي يمثل الانقسام بين اليهود والعرب مكونه الرئيس^{١٣}. ولكنها تقدم في الوقت نفسه رؤية بديلة.

هذا لا يعني القول إن مثقفي «بريت شالوم» تركوا لنا تفكيراً سياسياً يتسم بالتماسك والإقناع: أبداً. في كتاباتهم تناقضات كثيرة عصية على الحل. ويمكن لقراءة متأنية لمواقفهم اكتشاف حدود اهتمامهم بالسكان العرب، وعدم وجود محاولة جدية لإدخال العرب إلى مجتمع مشترك أو رؤية. وعلى الرغم من مفاوضات أولية مع بعض الشخصيات العربية، إلا أنهم لم يقترحوا بديلاً سياسياً يتسم بالجدية، وكانوا وهذا أمر مفهوم (ومأساوي أيضاً) محط شكوك من جانب العرب باعتبارهم عملاء صهاينة^{١٤}.

ومن المهم، على نحو خاص، ملاحظة البعد الاستشراقي لمفاهيمهم، كما أوضح ستيفن أشهايم، ففي سياق دعوتهم إلى ثنائية القومية، انتابهم قلق أن يكف المجتمع اليهودي عن كونه مجتمعاً أوروبياً. كتب هوغو بيرغمان إلى صديقه روبرت فيلتش^{١٥}: «عندما يرحل جيلنا الأوروبي عن هذا العالم، سيشبه اليهود هنا القاطنين

في بغداد هذه الأيام». ونحن اليوم نأمل أن يصبح الإسرائيليون أكثر شبهاً بيهود بغداد في ذلك الزمن، ومن الواضح استحالة بلورة تفكير ثنائي القومية استناداً إلى نظرة عنصرية (وإن تكن ساذجة) كهذه^{١٦}.

لذا، قد يكون ميراث المثقفين السفارديين، الذي عاجوا في الوقت نفسه أفكاراً مشابهة، أكثر صلة بالموضوع، فقد سعوا إلى قومية يهودية عبرية كجزء من تطوّر العالم العربي الكبير. وكما ذكرت سابقاً، تم تجاهل العالم الفكري لهؤلاء، حتى وقت قريب، بالكامل تقريباً.

وما من شك أن الواقع تعيّر بصورة دراماتيكية منذ اقتراح تلك الرؤية السياسية. يجب ألا ننسى أنه في العام ١٩٢٦، عندما نشأت «بريت شالوم»، كان اليهود أقلية - أقل من عشرين بالمائة من العدد الإجمالي للسكان - نصفهم يهود أرثوذكس، وغير صهاينة. وعندما طرح الموضوع مرّة أخرى في الأربعينيات، وطُرحت فكرة الحقوق المتساوية على الأغلبية العربية، كان عدد اليهود قد ارتفع إلى ثلث عدد السكان. ومن وجهة نظر العرب، وهذا أمر مفهوم، فإن ثنائية القومية، حتى وإن كانت مُدانة من المؤسسة الصهيونية، لم تكن شديدة الاختلاف عن رؤية الهيمنة الصهيونية، التي (خطّطت) وأصرت على أغلبية يهودية.

ولكن، ومع كل هذه الأشياء في الذهن، من الخطأ غض النظر عمّا يطرحه أولئك المثقفون من تحد، وتجاهل ما وسم كتاباتهم من بصيرة نقدية إزاء السياسة الصهيونية. وفي الواقع، علينا أن نقرأهم أحياناً على خلفية تناقضاتهم، ولا ينبغي أن تؤخذ حساسيتهم إزاء الجوانب الكولونيالية للصهيونية، وإدراكهم لما تنطوي عليه الصهيونية من مضاعفات، كأمر مفروغ منه. فهم يقدمون لنا تحليلاً نقدياً للصهيونية يمكن أن يُوّشر إلى الجوانب الملموسة للمشروع الصهيوني.

إن في مجرد إدانة فكرة ثنائية القومية، ما يُفصح لنا أولاً وقبل كل شيء، عن حقيقة أن إنكار حقوق الفلسطينيين كشعب، وإنكار مبدأ المساواة، جزء لا يتجزأ من تعريف إسرائيل «كدولة-أمة» يهودية. كان مطلب التحوّل إلى أغلبية، والغلبة السياسية، جانباً أساسياً في السياسة الصهيونية حتى عندما كان اليهود أقلية. وما

يجعل آراء هؤلاء المثقفين مثيرة للاهتمام أنهم وصلوا إلى ثنائية القومية باعتبارها خاتمة لصهيونيتهم، وجزءاً من التزامهم بالصهيونية، وبالتالي فإن فيها (ثنائية القومية) ما قد يشير إلى تعريف بديل للوجود القومي اليهودي في فلسطين، في اتجاه ما يمكن تسميته بتصفية السمة الكولونيالية للصهيونية. صحيح أنهم لم يقدموا إطاراً مُقنعاً، ولكن فلنتذكر بأننا لا نملك واحداً أيضاً.

ونحن، في عودتنا إلى أفكار بریت شالوم، نفعل ذلك انطلاقاً من وضع شديد الاختلاف. قامت دولة إسرائيل منذ زمن بعيد، والهيمنة الإسرائيلية الكلية واقع لا جدال فيه. وقد حكم إنشاء دولة إسرائيل (الموصوفة «كنفي للمنفي») على مصير كافة الفلسطينيين (ولأعني اللاجئين فقط) بحياة دائمة سمتها المنفى والتشرد. وفي هذا السياق المحدد بالذات يكتسب مفهوم ثنائية القومية دلالة أوسع، سواء كنقطة انطلاق لتحليل الماضي، أو كأرضية خصبة يمكن من خلالها توليد مقاربة بديلة للحاضر. وهذا يعني في سياق الأغلبية اليهودية، الاعتراف بالقومية الفلسطينية، وتذويت حقيقة أن هذا يجب أن يكون شرطاً لنقاش والاعتراف بالقومية والسيادة اليهوديتين^{١٧}.

غير شوم شولم: «على الجانب الصحيح للمتراس»

في العام ١٩٣١ كتب شولم في القسم الأخير من مقالة رداً على انتقادات موجهة لجماعة «بريت شالوم» ومواقفها:

وقفت الصهيونية مُكرهة، أو كما جرى الحال في أغلب الأحيان، طائعة، إلى جانب قوى في طور الانحدار لا الصعود. رأت فوزها في مكائد الحرب - فيرساي وسان ريمو والتوقيع على صك الانتداب - باعتباره نصراً. ولكن هذا النصر أصبح الآن مصدر إعاقة وحجر عثرة أمام الحركة برمتها. القوة التي انضمت إليها الصهيونية في تلك الانتصارات كانت الواضحة والمعتدية. نسيت الصهيونية أن ترتبط بالقوة الخفية، أي المضطهدة التي سرعان ما ستنهض وتكشف عن نفسها.

هل يمكن لحركة تحرر أن تكون بالفعل إلى جانبهم، وبشكل أدق، أن تستظل

بأجنحة المنتصرين في الحرب؟ العديد من الاشتراكيين في معسكرنا لا يهتمون بأسئلة كهذه، وينتابهم الغضب إذا تكلم أحد عن الامبريالية، التي عقدنا قراننا معها من خلال وعد بلفور.. ولكن يكفي أن يقرأ الواحد منا أو يسمع كلمات محرري «دافار»^{١٨} على مدار العامين الماضيين ليدرك مدى تورطنا (وإن يكن دون قصد) في شرك هذا الزواج. وما عدا كارثة تاريخية، فإن خلاص هذه الحركة من القوى التي باعتها نفسها أمر بالغ الصعوبة.

البدائل مخيفة: إذا بقيت الصهيونية مع القوى الحاكمة ستُفلس دون شك، بيد أنها إذا حاولت التخلي عنها الآن ربما لن تنجح. علاوة على ذلك، قد يُنجز هذا التخلي فقط في حال المجازفة بالدمار الشامل لمشروعنا برمته...

إن حلم أعضاء مباي [حزب العمل في ذلك الوقت] بحل وسط: التخلي والبقاء في آن، أو ما يسمونه «بالعهد الثلاثي» مجرد ذريعة حمقاء، لا وجود لها في هذا العالم. لا تعيش الصهيونية في السماء، ولا تملك قوة المزج بين الماء والنار، إما أن تجرفها مياه الإمبريالية، أو أن تحترق بنيران الحريق الثوري في الشرق الذي يصحو من سباته. أخطار مميتة تترصد بها من الجانبين، ومع ذلك لا يمكن للحركة الصهيونية أن تتفادى اتخاذ القرار^{١٩}.

بعد ذلك يصل شولم إلى خلاصة:

أما يزال في مقدور حركة كاملة أن تغيّر مساراتها، وأن تحاول الانضمام إلى القوى التي ستحدد شكل الجيل القادم، لا أعرف. ومع ذلك أعرف أنها لا تملك مساراً آخر. على الصهيونية أن تعود إلى المصادر التي خانتها في ساعة انتصارها. أفضل للحركة أن تعود صغيرة مجدداً، ولكن واثقة بالطرق التي تسلكها، وحبلية بالإمكانية، من أن تبقى في حالة التفكك والزيف، وتموت القوى الرجعية التي مشت وراءها نتيجة الخطيئة الأولى: الانتصار الزائف. وإذا لم نربح مرةً أخرى، واحترقنا بنيران الثورة، سنكون على الأقل بين الواقفين على الجانب الصحيح للمتراس.

كان شولم مدرراً للمخاطر، ولكنه آمن بأن الصهيونية بحكم جوهرها يجب أن

تقوم بالمجازفة، وأن تقف على « الجانب الصحيح للمتراس »، أي ضد الكولونيالية، وأن تتماهى مع المضطهدين، والمستعمرين، والسكان الفلسطينيين في البلد. هذه في نظره هي « القوة الخفية » التي يجب أن تظهر وأن تقف ضد « القوة المكشوفة ». ويذكرنا موقفه السياسي المعادي للكولونيالية بعمليات الربط اللاحقة التي قام بها صديقه الحميم والتر بنيامين، كما صيغت في « أطروحة حول فلسفة التاريخ »، وكذلك في نصوص أبكر.

يتكلم شولم باسم « تقاليد المضطهدين » ويدرك بوضوح « إن مهمتنا أن نعود إلى حالة طوارئ حقيقية »^{٢٠} وذلك « بالوقوف على الجانب الصحيح للمتراس ». سيصبح البحث عن « القوة الخفية » محط تفكير شولم في السنوات اللاحقة، باعتبارها أحد المكونات الرئيسة في فكر صوفي-ميسائي. وقبل وقت طويل من بلورة بنيامين لهذه المقاربة الميسائية في نقد تاريخي شامل، اقترحها شولم كمبدأ سياسي لا غنى عنه في تحديد الاتجاه الذي ينبغي للصهيونية السير فيه.

كان التماهي مع العرب في تلك اللحظة مكوناً لا غنى عنه في استنتاج شولم، ونابعة من عموم فهمه للصهيونية كثورة ضد الاندماج. لم تكن ثنائية القومية لديه نتيجة رؤية « ليبرالية » أو « إنسانية » (تُضفى عموماً على بریت شالوم) بل خلافاً لذلك صدرت عن مقاربة معادية لليبرالية، خاصة رفض الفهم التصاعدي للتاريخ، وهي فكرة كانت لصيقة بالوعي الكولونيالي.

لذا، ثنائية القومية حالة يتم فيها توظيف التقاليد والذاكرة اليهوديتين في مجابهة مقاربة الهيمنة الغربية. وقد رأى فيها البديل الوحيد للشوفينية - التي وصفها أحياناً « بالميسائية » أو « الشبتائية ») وعزاها في الأساس إلى الحركات اليمينية، وكذلك إلى سياسة وبيانات قيادة حركة العمل الصهيونية.

تشبه تصريحات شولم الصارمة المعادية للكولونيالية المقاربة التي بلورها هانز كوهن في ذلك الوقت. اعتقد كوهن، الذي سيصبح لاحقاً المؤرخ والمنظر البارز للقومية، أن الصهيونية يمكن أن تؤدي دوراً هاماً في الصراع ضد الكولونيالية^{٢١}. ونشر في العشرينيات العديد من المقالات حول الكولونيالية وأثرها على المستعمرين.

كما أدان مفهوم التقدم الأوروبي، الذي استناداً إليه «لم ير الأوروبيون الليبراليون في الأشياء الهندية سوى بربرية، وظلامية قرون وسطى تركتها أوروبا وراءها»، وأدان الكولونيالية كأيدولوجية وممارسة تنكر على المستعمرين كرامتهم. وكذلك ترجم إلى العبرية كتاب رينيه ماران batouala مقدماً إياه «كبداية للاحتجاج، احتجاج عنيف ضد الرجل الأبيض والنظام الكولونيالي، وكنص يُلهم التفكير الصهيوني»^{٢٢}. وبالتالي، اعتقد أن الصهيونية يمكن أن تكون حركة تحررية، فقط، في حال وقوفها إلى جانب المستعمرين مقاومة لقمع الكولونيالية. كان يُفترض بالصهيونية أن تقدم لليهود برنامجاً للإفلات من الغرب المتحلل، والعودة إلى «الهوية الشرقية» الأصلية. وكان على اليهودي في الواقع أن يصبح وسيطاً، وبهذا قد يتمكن من إعادة تعريف الشرق والغرب^{٢٣}. نبعت صهيونية كوهن، ونقده للكولونيالية، كما لاحظ زوهر ماعور «من النظرة الشعبوية الرومانسية للشرق باعتباره لب النقاء والتدين الأصلي»، وهي مشابهة للموقف الاستشراقي لبوير^{٢٤}. بيد أن الجوانب الاستشراقية الواضحة في هذا التفكير لا تقلل من أهمية الموقف.

لم يتردد شولم وكوهن في التعبير عن موقفهما المعادي للكولونيالية في لحظة شديدة الحساسية: بعد اضطرابات العام ١٩٢٩ (قتل خلالها حوالي ١٢٠ يهودياً وما يزيد على ٢٠٠ من العرب)، التي أثارت مشاعر العداء والكراهية إزاء العرب، وعززت من قوة أصحاب الموقف القومي^{٢٥}. قدّم كوهن في هذه الأجواء، وبطريقة حاسمة، تفسيراً للأحداث باعتبارها عنفاً لا يمكن تفاديه من جانب المستعمرين، نتيجة القمع المتواصل والإنكار المفروض على العرب. كانت تلك، إذا استخدمنا تعبير بنامين مرة أخرى، «اللحظة الحرجة» التي حاول خلالها هو وشولم الكتابة ضد التيار السائد: بمعنى استخدام اللحظة لاقتراح ما يبدو بمثابة البديل الوحيد.

في كلمات شولم، المشار إليها سابقاً، إحساس بكارثة قادمة، بحرب نهاية العالم بين الشرق الناهض والغرب المتحلل. كان مدركاً للمخاطر، ولم يكن على يقين بأن الجماعة الصهيونية الصغيرة في ذلك الوقت ستتمكن من البقاء. ومما لا ريب فيه أنه طرح شرطه المسبق للصهيونية، أي وقوفها «على الجانب الصحيح للمتراس». لم

يكن قلقه بشأن نهاية مُفرزة نتيجة التحليل السياسي والموقف المعادي للكلونيلية وحسب، بل ومحصلة لاعتراضه على، وتحذيره من، مضاعفات الموقف الصهيوني السياسي السائد المتجسد في فكرة «نفي المنفى».

وعلى غرار آخرين من أعضاء بریت شالوم، كانت ثنائية القومية لدى شولم جزءاً من مقارنة بديلة أوسع بكثير للصهيونية. أعتقد هؤلاء، على خطى المفكر والزعيم الصهيوني آشر غنزبرغ (أحاد هعام)، أن هدف الصهيونية ينبغي أن يكون إنشاء «مركز ثقافي» لا دولة يهودية. كما اعترضوا على فكرة «نفي المنفى» الراديكالية. ويشير هذا المفهوم، من حيث الجوهر، إلى اعتبار الاستيطان اليهودي الحالي في فلسطين (ولاحقاً السيادة عليها) «عودة» من جانب اليهود إلى أرض يُعتقد أنها وطنهم، ويراهما قبل هذا «الخلاص» أرضاً خالية من السكان.

بدا نفي المنفى «إنجازاً» للتاريخ اليهودي، وتحقيقاً لصلوات اليهود وآمالهم المسيائية. وبهذه الطريقة لم تتميز الصهيونية «العلمانية» عن الأسطورة اللاهوتية، بل كانت تفسيراً لها يقوم على الوعد التوراتي، وكتاب الصلوات اليهودية. كانت العلمنة في الواقع تجسيدا على الأرض لأسطورة قومية، ولم تكن بديلاً لها. أدرك شولم جيداً المخاطر القيامية (الكارثية) الكامنة في ذلك الموقف. وفي رسالة مدهشة وجهها إلى فرانتر روزينسفايغ في العام ١٩٢٦، السنة التي شهدت ولادة «بريت شالوم»، يقول:

هذا البلد بركان تسكنه اللغة. يتكلم المرء هنا عن أشياء كثيرة قد تودي بنا إلى الفشل. ويتكلم اليوم أكثر من أي وقت مضى عن العرب، ولكن خطراً يجابهنا أكثر إثارة للخوف من الشعب العربي، وهو نتيجة حتمية للمشروع الصهيوني: ماذا عن جعل العبرية واقعاً على الأرض؟.. يعتقد المرء أن اللغة قد تعلمت، وأن الشوكة القيامية نُرعت منها، ولكن هذا غير صحيح بالتأكيد.

علمنة اللغة مجرد واجهة خارجية، جملة جاهزة. يستحيل تفرغ كلمات امتلأت إلى حد الانفجار، إلا إذا حدث ذلك على حساب اللغة نفسها. تشير لغة Volapük الباهتة التي يستخدمونها في الشوارع هنا، بالضبط، إلى العالم اللغوي

الخالي من التعبير، حيث « علمنة » اللغة لا يمكن أن توجد في مكان آخر سواه .
 إذا نقلنا إلى أطفالنا اللغة التي نُقلت إلينا، وإذا أعدنا - نحن الجيل الانتقالي -
 إلى الحياة لغة الكتب القديمة لتتجلى أمام أبصارهم في حلة جديدة، عندئذ ألن
 ينفجر العنف الديني لهذه اللغة ذات يوم في وجه الناطقين بها. اللغة هي الاسم .
 في الأسماء تكمن قوّة اللغة، وفيها تُغلق أبواب الهاوية التي تطل عليها، وبعد
 الاستحضار اليومي للأسماء القديمة لم نعد نستطيع الصمود أمام جبروتها .
 في لغة يُستحضر فيها الإله آلاف مضاعفة من المرات في حياتنا، فإنه لن يبقى
 صامتا . . والذين أعادوا اللغة العبرية إلى الحياة لم يؤمنوا بيوم الحساب الذي ينتظرنا .
 ليت الإهمال الذي قادنا إلى هذه الطريق الكارثية لا يؤدي إلى دمارنا^{٢٦} .

أكثر إثارة للخوف من الشعب العربي . المسألة في نظر شولم لا تنحصر في العرب،
 ولا حتى بصفة أساسية، بل تشمل الإدراك الصهيوني نفسه، كما تجلّى في إحياء
 اللغة العبرية . وهكذا يوضح ببراءة التوتر الرئيس الكامن في الصهيونية العلمانية:
 الأشخاص الذين أحيوا اللغة العبرية لم يؤمنوا بيوم الحساب - رأوا في أنفسهم
 جزءاً من عملية إحياء قومية - علمانية . لكن فعل العلمنة في ذاته - علمنة اللغة
 العبرية - يؤدي إلى يوم القيامة . العلمنة بمعنى ما هي التحقق، أي تحقيق رؤيا نهاية
 الأيام الميسائية . الصلة بين العلمنة والتحقق لا تقتصر على الصهيونية، لكنها من
 الأبعاد الأساسية لعملية العلمنة الأوروبية، خاصة مع النظر إلى دور الكتاب المقدس
 في قوامها العام . وفي العلمانية الصهيونية يحظى هذا الدور بالمعنى الاستثنائي لأنه
 يشير مباشرة إلى أصل الخطاب الغربي .

نخطئ إذا أخذنا كلام شولم على علاته فقط . فقد أنشأت العبرية ما يمكن
 أن نرى فيه وجوداً يهودياً « علمانياً »، باعتبارها لغة حيّة لجماعة قومية، وواسطة
 للإنتاج الثقافي متغاير الصفات على كل المستويات . كان إحياء العبرية لدى شولم
 أهم جانب من جوانب الثورة الصهيونية، وأهم من إنشاء دولة . ولكن من الخطأ
 تجاهل البعد القيامي الذي ترفع من شأنه هذه اللغة القومية - العلمانية . فالتركيز
 على اللغة المقدسة، وتسييس تعبيرات مثل « المنفى » و« الخلاص » يشير إلى المكنون

المسيائي القيامي في كامل مشروع العلمنة والقومنة: استحالة تمييز «العودة» عن القيامة المذكورة في سفر الرؤيا، وما ينجم عن «إحياء» اللغة المقدسة، وتحويلها إلى لغة أساسية لجماعة قومية، من تقديس للأمة والدولة.

بهذا المعنى، يُعيدنا النقاش حول اللغة العبرية إلى المشروع الصهيوني برمته: يلمح شولم، هنا، إلى مسألة خطيرة أقلقته على نحو خاص في تلك الفترة، مسألة الهيكل. الصهيونية العلمانية - وشولم نفسه - حاولت تمييز ما رأت فيه خلاصاً قومياً عن «المسيائية»، التي تحيل إلى رؤيا قيامية اقترنت ببناء الهيكل.

ولكن كما يوحى تحليل شولم فإن هذه الميول لا تختلف عن الأسطورة الصهيونية العلمانية، التي نُجمت بالأحرى عنها، والتي يمكن أن تُرى كخاتمة منطقية لوعي الذات الصهيونية لنفسها باعتبارها تحقيقاً لآمال اليهود. لم يؤمن مؤسسو الصهيونية العلمانية «بيوم القيامة» الذي «صنعوه بأفعالهم من أجلنا».

في العديد من المصادر اليهودية تم التعامل مع مفاهيم مثل «صهيون» و«الهيكل» مجازياً كأشياء تشير إلى مثال روحي، أو حالة من الكمال الإنساني. كما ينظر الفلاسفة ومتصوفة «القبلاة» إلى ممارساتهم الروحية باعتبارها مشاركة في بناء الهيكل السماوي. ومع ذلك، فإن الصهيونية هي التي جعلت من التفسير الواقعي السياسي لهذا التعبير تعريفه الممكن الوحيد:

فعندما تُفسّر كافة رموز الخيال المسيائي باعتبارها رموزاً سياسية «واقعية»، وعندما يُنظر إلى الواقع باعتباره العودة الطوباوية، لا يعود ثمة مكان للتفسيرات المجازية والروحية. وفي سياق يتم فيه تفسير كافة الأخيلة المسيائية باعتبارها سياسية وقومية فإن الطريق الوحيدة إلى الهيكل (العنصر الرئيس في المخيال اليهودي) تبقى الواقعية، أي تدمير المساجد، واستبدالها بأبنية جديدة. لذا، ينطوي تعريف الصهيونية كعودة لليهود بمفردات الخلاص القومي، بالضرورة، على فكرة التدمير. وتجدر الملاحظة أن تحذيرات شولم لم تستهدف «التأملات المسيائية» في ذاتها، أو «الديانة» بل استهدفت ما قد يُضفى عليها من تأويل في سياق «الصهيونية العلمانية» - و«استعداد اليهود في العالم الواقعي للقيام بعمل لا يمكن التراجع عنه»،

أي علمنة وقومنة الأفكار المسيائية اليهودية، كما صاغها بعد سنوات كثيرة^{٢٧}. كما وشدد على أن مضامين الأخيلة المختلفة المنسوبة إلى «المسيائية» حتى وإن كانت قديمة، إلا أن علمنة المسيائية هي التي «تستحضر» الأزمة المسيائية. وفي هذا الصدد لم يكن في وسعه القول إن الصهيونية لم تسلّم نفسها بالكامل للمسيائية. يكتسب وعي شولم لهذا الأمر بعداً إضافياً في ضوء ملاحظة بنيامين حول أصول الفاشية في الفكر الليبرالي التقدمي: «الذهول في الوقت الحاضر من أن الأشياء التي نعيشها «ما تزال» ممكنة في القرن العشرين ليس فلسفياً. فهذا الذهول ليس بداية المعرفة - إلا إذا كان معرفة أن الرؤية إلى التاريخ التي أسهمت في ظهورها لا يمكن الدفاع عنها أو إصلاحها»^{٢٨}. في السياق الحاضر، المسيائية هي جوهر الصهيونية العلمانية وليس نقيضها. وطالما واصلنا النظر إلى المسيائية السياسية كاستثناء، فإننا نحول دون نقاش جدي لنظرة إلى التاريخ أسهمت في ظهورها. أعني النفي العلماني الصهيوني للمنفى. بعبارة أخرى، التمييز بين الصهيونية العلمانية، والصهيونية الدينية المسيائية زائف، فالمسيائي خلاصة طريقة الفهم العلمانية التقدمية.

ينبغي النظر إلى الموضوعات المطروحة في رسالة شولم حول اللغة العبرية، وفي نص ثنائية القومية، كوجهين لإدراك واحد. تتجلى في النصين فكرة كارثة قادمة. ويرى في كليهما، العرب، والطاقة القيامية للغة العبرية، مصدراً للخطر. وما يزال كلاهما يهدد المجتمع الإسرائيلي: تلازم أشباح اللاجئين الفلسطينيين الوعي الإسرائيلي كخطر دائم، وكذكرى ينبغي إسكاتهما. ونشهد، في الوقت نفسه، نمواً ملحوظاً للحركات اليهودية الداعية إلى بناء الهيكل في الحرم الشريف، الجانب الآخر للقمع. إن عدم الكلام عن الهيكل يؤشر إلى «أحد الأشياء التي لا يقال عنها شيء في هذه البلاد». وهذا ناتج عن «علمنة» اللغة، أي تأويل الواقع بمفردات الخلاص والعودة اليوتوبية. وتكتسب مخاوف شولم بعداً جديداً في ضوء تنامي الميول السياسية - المسيائية في إسرائيل.

تشكل ثنائية القومية في النصين «رداً» على «يوم القيامة» المزروع مسبقاً في «إحياء اللغة العبرية»، والصهيونية. كما تمكن من التمييز بين الأرض والأساطير

المقترنة بتلك الأرض، والتمييز بين الصهيونية والمسيحية السياسية.^{٢٩} كما وتعني ثنائية القومية الاعتراف بحقوق الفلسطينيين كوسيلة لتعريف حدود الاستيطان اليهودي، وتحييد التوتر القيامي. ولكن على الرغم من اعتراضاته المتكررة على إنشاء أدنى صلة بين الصهيونية و«المسيحية» كان شولم مدركاً لحقيقة أن هذا الفهم «للمسيحية» هو نفسه صناعة صهيونية.

وعلى الرغم من تحذيره الثابت من المسيحية، نخطي إذا وصفنا موقف شولم بالمعادي للمسيحية: فهو، خلافاً لذلك، يضيف عليها تفسيراً مغايراً في اتجاه معاكس لاتجاه الموقف السياسي – الكولونيالي. وهذا التفسير مشابه لنظرة بنيامين إلى الفعل المسيحي. في هذه المرحلة يقتفي شولم الفهم القبالي المبكر للمسيحية، التي اشتغل عليها (خاصة في عمله حول المدرسة القبلية لاسحق لوريا)، حيث تبدو المسيحية دائماً تطبيقاً عملياً لإصلاح العالم، استناداً إلى ممارسات روحية تستهدف التركيز على حالة المنفى كشرط مسبق للكشف عن الإرادة أو الحقيقة الإلهية.

وقد بلور شولم في ظل هذه الأفكار المسيحية مطلب المقاومة الدائمة للرواية التصاعدية للكولونيالية حفاظاً على الاستثناء ضد الحكم الكولونيالي. يضيف شولم مثل بنيامين (والأخير عرف عن تلك المقاربات من شولم نفسه) على تلك المواقف فهماً سياسياً. وهنا يقدم سياقاً راديكالياً تماماً للخلاص، يشمل العرب، وبالتالي يمكن أن يشمل اللغة العبرية، وأن يحزر اللغة من تماهياها الكامل مع جانبها القيامي. هل المسألة هي تفسير المسيحية: كعقيدة قومية - سياسية، كما عرفها، وأنكر ذلك التيار الصهيوني العام، أم محاولة للوصول إلى «القوى الخفية» والتعاطي مع المضطهدين، وبالتالي الوقوف، أيضاً، «على الجانب الصحيح للمتراس»، وبصرف النظر عن خطورة هذا الموقف إلا أنه شرط مسبق للنهضة الروحية.

ومع ذلك، وقعت الكارثة في مكان آخر، وعندئذ تغير موقف شولم من الصهيونية بطريقة راديكالية. وخلافاً لبعض أنصار ثنائية القومية، انسحب من كل مشاركة سياسية، وكف عن المشاركة في مبادرات في هذا الاتجاه. في الأربعينيات،

نشرت حنه آرندت بعض المواقف النقدية الثاقبة للصهيونية، وانضمت إلى جماعات المثقفين الصغيرة المعارضة للسياسة الصهيونية، وحينها كان شولم قد رفضت تلك المبادئ، ووصل إلى تأييد الفكرة الحصرية للدولة اليهودية.

وفي رسالة إلى آرندت بعد نشر مقالتها «إعادة النظر في الصهيونية» (التي سنعود إليها لاحقاً) تراجع بوضوح عن الأفكار التي أسهم بنفسه في ترويجها قبل عقد من الزمان: «قناعتى السياسية، إذا كانت ثمة قناعة - الفوضوية، ولكن لا أستطيع انتقاد اليهود عندما لا يأخذون في الحسبان نظريات تقدمية لم يعد يمارسها أحد غيرهم. سأصوت بالقدر نفسه وعلى مضض لثنائية القومية، كما للتقسيم». وهنا، يعيد إلى أذهاننا أن «العرب لم يوافقوا على حل، سواء أكان فيدرالياً، أم دولة، أو ثنائي القومية، طالما اقترن الأمر بالهجرة اليهودية».^{٣٠}

لم يكن مخطئاً، رغم أن العرب لم تكن لديهم فرصة في الواقع لرفض العرض ثنائي القومية. كان شولم، وليس الحركة الصهيونية، من طرح لبعض الوقت مسألة المساواة ثم تراجع عنها. لم يعد يريد «الوقوف على الجانب الصحيح للمتراس». وفي مقابلة لاحقة أنكر كل مسؤولية محتملة تقع على عاتق الصهيونية نتيجة الكارثة الفلسطينية، وحاجج أن مسؤولية ما لحق بالعرب من محنة تقع على عاتقهم وحدهم. ولم يعد للفلسطينيين مكان في رؤيته للخلاص، وذات مرة لم يتردد في القول: «لو رحلت السلطات التركية مئات الآلاف من العرب، كما حدث مع الأرمن، لكان الأمر مختلفاً، لا أقول هذا كنوع من النوستالجيا، ولكن لتفسير كم كان الخيط الذي اعتمدت عليه مسألة العرب دقيقاً».^{٣١}

هذه العبارة التي تصدر عن شخص شارك في النضال من أجل ثنائية القومية مثيرة للصدمة. لم يعبر شولم عن أدنى قدر من التعاطف مع الضحايا، اللاجئين، والآخرين، كل ما أثار اهتمامه أن شخصاً آخر يمكن أن يقوم بعمل الإبادة الجماعية. بيد أن التذكير بهذه العبارات ليس لإدانة شولم، بل للإشارة إلى الاعتبارات الضرورية المطلوبة من أجل الوصول إلى تفكير حقيقي في ثنائية القومية. ما تزال نظراته السابقة مهمة، حتى وإن تعاملنا معها على الرغم منه.

ولكنه، حتى في تلك المرحلة المتأخرة، كان ما يزال مدركاً للمخاطر الكامنة في الصهيونية. كان حريصاً على التمييز بين الصهيونية و«المسيائية»، وانتقد بشدة في مناسبات عدة كل محاولة للربط بين الصهيونية والشبتائية، ورفض استحضار الأخيلة المسيائية في وصف الصهيونية (كما فعل بن غوريون، مثلاً) باعتبارها «طريقة في التعبير البلاغي».^{٣٢} وفي سنواته الأخيرة حذر أيضاً من حركة الاستيطان في المناطق الفلسطينية المحتلة (الحركة التي أسماها «بالشبتائية»)^{٣٣}.

كتب شولم في نهاية عمله التأسيسي «الفكرة المسيائية في اليهودية»: «سواء تمكّن التاريخ اليهودي من تحمّل الدخول في عالم الواقع الملموس دون أن يتحطم في أزمة الدعوى المسيائية أم لا - التي تم استحضارها بالفعل - هذا هو السؤال الذي يطرحه اليهودي في هذا الزمن على حاضره ومستقبله،^{٣٤} منطلقاً في ذلك من ماضيه العظيم والخطير». ومع ذلك، هو الذي عرّف الصهيونية «كعودة يوتوبية إلى صهيون»، أي باعتبارها ميسائية. بمعنى آخر، قام بإنتاج الإطار العام الذي حذر بنفسه منه.

حنه آرندت : إعادة النظر في الصهيونية

على الرغم من اشتراكها مع بقية أنصار ثنائية القومية في أصول مشابهة، إلا أن آرندت كانت مختلفة: خلافاً للآخرين لم تهاجر إلى فلسطين، ولا شاركت في بناء «الوطن القومي». كما وازبت على انتقاد وحتى إدانة السياسة الصهيونية، ولكنها فعلت ذلك من زاوية القلق الجدي والتفهم العميق أيضاً. كانت صهيونيتها، كما تأييدها للتعاون العربي - اليهودي في فلسطين، جزءاً لا يتجزأ من تفكيرها في المسألة اليهودية.

التحقت آرندت، التي لم تكن مهتمة «بالشؤون اليهودية» حتى الثلاثينيات، بالأنشطة الصهيونية، بعد صعود النازيين إلى السلطة في ألمانيا، ونظرت إلى الصهيونية كطريقة أصيلة وفعّالة للكفاح ضد العداء للسامية، وكجزء من مفهوم أوسع «للسياسة اليهودية». إن تأرجح موقفها من الصهيونية هو ما يضيف أهمية

خاصة على ملاحظاتها. من ناحية أيدت الصهيونية كحركة جنّدت اليهود كشعب، وكافحت ضد الاندماج الزائف، وولّدت «سياسة يهودية» حقيقية ومميّزة. ومن ناحية أخرى، أدانت الصهيونية لإنكارها القيام بأنشطة يهودية أخرى، خاصة مع تبني الحركة للوسائل الكولونيالية.

كانت كتابات آرندت حول الصهيونية ومسألة فلسطين في تلك الفترة جزءاً من مشروع أعرض. آنذاك، بينما كانت مشغولة الذهن في «أصول الشمولية»، وفي سياق كتابة ذلك الكتاب، بلورت أفكارها حول القومية اليهودية، ودعمها لوطن يهودي، واعتراضها على دولة يهودية. لذا، يجب النظر إلى كتاباتها السياسية، وانخراطها في أنشطة سياسية أخرى، كجزء لا ينفصل عن خلاصة تفكيرها في موضوع الأمة، والدولة، والإمبريالية، والعداء للسامية. كانت تحاول ترجمة وتطبيق محاجاتها العامة على الشيء الملموس سياسياً، وعلى المشروع السياسي الجمعي لشعب يجب ألا يكون هدفه إنشاء دولة-أمة. ستعاني دولة كهذه من تناقضات حادة من جانب ما ينبغي عليها الدفاع عنه، تناقضات ستؤدي في النهاية إلى انهيارها.

لم تكن الصهيونية مجرد حالة دراسية، بل كانت مثلاً غربياً لمشروع قومي وصراع كولونيالي الطابع. بالأحرى، اجتمعت فيها كل الأصناف الرئيسة للحدثة، وأسهمت في تقديم عناصر أساسية لتحقيق إطار وفهم سياسي مختلفين. كانت دعوى آرندت أن السياسة الفعلية للحركة الصهيونية تنم عن إخفاق لدى قيادتها في فهم العداء للسامية كظاهرة تاريخية. وقد أدانت المطلب الصهيوني بإنشاء دولة – أمة باعتباره اعتناقاً للمبدأ نفسه الذي أسهم في الصعود السياسي، وفي النهاية، فوز العداء للسامية في المقام الأول.

كان نقدها منصباً على السياسة الصهيونية الفعلية التي أُقرّت خلال الحرب العالمية الثانية، والتي افترضت التركيز على فلسطين «ككومنولث يهودي» على اعتبار أن هذا هو الهدف الأسمى للصهيونية، وللحرب نفسها. وفي سلسلة من المقالات المنشورة في الأربعينيات وقفت ضد هذا الخط السياسي.

في الفقرة الأولى من مقالتها الشهيرة «إعادة النظر في الصهيونية» (نُشرت في

العام ١٩٤٥) تصف مضاعفات قرارين يعبران عن الموقف السياسي الجديد في ذلك الوقت. أحدهما «برنامج بالتيمور» ١٩٤٢، الداعي إلى إنشاء «كومنولث يهودي حر في فلسطين» بعد الحرب. البرنامج الذي ترسخ ونال صياغة أكثر تطرفاً في المؤتمر اليهودي الأميركي في العام ١٩٤٤ «قرار مدينة انتلانتيك» الداعي إلى «كومنولث يهودي حر وديمقراطي.. يشمل كل فلسطين، غير مقسومة، ولا منقوصة». وفي تحليلها لهذين البيانين تقول آرندت:

يذهب قرار مدينة أتلانتيك حتى أبعد من برنامج بالتيمور الذي منحت فيه الأقلية اليهودية حقوق الأقلية للأغلبية العربية. هذه المرة لم يُذكر العرب في القرار، ومن الواضح أنه يترك لهم إما خيار الهجرة، أو مواطنة من الدرجة الثانية.. ويبدو أنه ينم عن اعتراف بأن أسباباً انتهازية فقط هي التي حالت دون إشهار الحركة الصهيونية لأهدافها النهائية. الأهداف التي تبدو الآن متطابقة تماماً مع المتطرفين، بقدر ما يتعلق الأمر بدستور فلسطين السياسي في المستقبل. وهذه ضربة قاضية لتلك الأحزاب اليهودية في فلسطين نفسها الداعية بلا كلل إلى ضرورة التفاهم بين الشعبين العربي واليهودي. ومن ناحية أخرى، فإن هذا القرار سيعزز إلى حد كبير [موقف] الأغلبية بزعامة بن غوريون، التي أصبحت تحت ضغط مظالم كثيرة في فلسطين وكوارث مروعة في أوروبا، أكثر قوموية.^{٣٥}

بمعنى آخر، الدولة اليهودية، و«الكومنولث اليهودي الحر»، كما فهمتهما القيادة الصهيونية لم تترك مجالاً لوجود العرب، خاصة عندما تكون مصحوبة بنقاش متزايد حول طرد العرب من فلسطين. ومن المنطلقات نفسها اعترضت آرندت على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في العام ١٩٤٧ وأفصححت عن تحذير نافذ البصيرة بشأن النتائج المترتبة عليه. حاججت ضد السياستين البريطانية والصهيونية الرامية لانقسام الشعبين، وتنبأت أن تكون النتيجة سلب العرب. وصفت العملية التي ستؤدي إلى طرد الفلسطينيين، والانتهاك المنهجي لحقوقهم، مما يؤدي اندلاع حرب ستهدد وجود الجماعة اليهودية نفسها.

بالتوازي مع الكتابة، تعاونت آرندت مع يهودا ماغنس، وساعدت في جهوده

غير الناجحة في النهاية للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، وطرح اقتراح بديل يقوم على الاتفاق مع ممثلي العرب. وقد دعم ماغنس وآرندت في آذار (مارس) ١٩٤٨، وفي ظل حرب بدت وشيكة، المبادرة الأميركية قصيرة العمر لتشكيل لجنة وصاية دولية تحكم فلسطين حتى يتم التوصل إلى تسوية لضمان حقوق السكان. عارضت آرندت فكرة ماغنس بشأن دولة ثنائية القومية، وأيدت فكرة الفيدرالية الإقليمية، الاتحاد الفيدرالي شرق المتوسطي^{٣٦}. وحتى بعد الحرب، استمرت لفترة من الوقت، في الدعوة لفكرة الاتحاد الفيدرالي الإقليمي، الذي يضم الكيان اليهودي أيضاً. ويشير موقفها اللاحق بشأن إسرائيل، الذي عبّرت عنه في «أيخمان في القدس» إلى بعض ملاحظاتها السابقة، ولكن على صعيد آخر

يشعر المرء بالحاح وقرب حلول الكارثة التي حرّضتها على الكتابة والنشاط السياسي في عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إحساس يُعبّر عنه بوضوح شديد عنوان لأحد مقالاتها الرئيسية ضد خطة التقسيم: «لإنقاذ الوطن اليهودي: ما يزال لدينا الوقت»^{٣٧}. في هذه المقالة تحذّر من عمى القيادة اليهودية، التي رضخت للمصالح الكولونيالية. وقد كانت قادرة، من وجهة نظرها كشخص عديم الجنسية في ذلك الوقت، على إبراز مسؤولية الدولة - الأمة، ودورها الحصري، باعتبارها آلية للإقصاء تصنع لاجئين. من زاوية النظر هذه تصبح حقوق الفلسطينيين وتصوّراتهم جزءاً لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود، وتعريفهم لأنفسهم، ومن رؤية الانعتاق السياسي لليهود. ومن وجهة نظرها، فإن أي خيار آخر يرقى إلى إنكار المبادئ التي يجب أن تلتزم بها الصهيونية، باسم الشعب اليهودي.

ثمة ما يبرر النظر إلى الكثير من الملاحظات النقدية في مقالات آرندت باعتبارها تنتمي إلى زمن مضى، إذ طُرحت في مسار سياسي محدد تغيّر كثيراً منذ ذلك الوقت. كتبت تلك المقالات عندما كان اليهود أقلية، وتجمّدت على الأرض نوع من ثنائية القومية: الإدارة الكولونيالية البريطانية، وإن تكن في طور الانحدار، كانت بالفعل تلك الدولة ثنائية القومية. وقد بدا أن إنشاء دولة إسرائيل، وتقسيم فلسطين المؤقت، الذي أعقب الحرب في العام ١٩٤٨، أوصلنا ثنائية القومية إلى نهايتها. لكن

آرندت ظلت تأمل في تغيير الموقف حتى بعد نهاية الحرب، ومع ذلك كبقية المدافعين عن الفكرة تخلت عن هذا الخيار في نهاية الأمر، ولم تعد إليه ثانية. والسبب، الذي يمكن اقتراحه، على الأقل في الوقت الحاضر، فشل توقعاتها المتشائمة بشأن فرص الوطن القومي في البقاء. لذا، وبقدر ما يتعلّق الأمر بالأسباب العملية، اختفت دوافع نشاطها السياسي.

ولكن من الضروري الاعتراف أن أفكار آرندت لم تصبح «غير واقعية» إلا بعدما برهن «الواقع» على صوابها. بمعنى أنها أصبحت غير ذات صلة في لحظة تجسيد الواقع لما توقعته. كان نقدها للسياسة الصهيونية مصيباً تماماً في معرض الكلام عن مضاعفات تلك السياسة، وعن خطة التقسيم. تسبب إنشاء إسرائيل، كدولة يهودية، في تدمير الكيان الفلسطيني، وطرد مئات الآلاف من الفلسطينيين، كما أدى إلى مصادرة معظم الأراضي العربية، التي أعلن عنها، بموجب المصادرة، ملكية قومية يهودية. أخيراً، وكما توقعت، حوّل تعريف إسرائيل كدولة يهودية مواطنيها العرب (أولئك الذين لم يطردوا من أراضيها في العام ١٩٤٨) إلى مواطنين من الدرجة الثانية. والصحيح أن دولة إسرائيل لم تترك «خياراً بين هجرة [غير] طوعية، ومواطنة من الدرجة الثانية» فقد طُبّق الخياران بتقسيم الشعب الفلسطيني إلى ثلاثة أنواع من اللاجئيين: قُسموا إلى مواطنين من الدرجة الثانية في دولة إسرائيل، ومنذ العام ١٩٦٧ مواطنين غير محددى الجنسية تحت الاحتلال الإسرائيلي، تقترح عليهم إسرائيل في الوقت الحاضر مواطنة من الدرجة الثانية في «دولة - أمة» فلسطينية محدودة ومقسّمة، ولاجئيين غير محددى الجنسية (البعض يحمل جنسية بلدان أجنبية) خارج فلسطين، يعيشون في مخيمات للاجئين، ومناطق شتات أخرى.

ما يزال في وسع المرء الجدال أن توقعات آرندت وإن كانت صحيحة، لم تعد ذات معنى، إذ تعيّر الواقع بصورة دراماتيكية، ولم يعد من الممكن النظر إلى دولة إسرائيل إلا كأمر واقع. هذا لا يعتبر غير صحيح، وهو بالفعل المنظور الذي يجب أن نقرأ من خلاله الترجمة التاريخية لأفكارها. علاوة على ذلك، فشلت آرندت نفسها في توقّع الهجرة الكبيرة إلى إسرائيل في السنوات التي تلت إنشائها - من جانب أشخاص غالباً

ما كانوا لاجئين. كانت بالتأكيد مخطئة في فرضية - شاركها فيها ماغنس وبوبر - أن الجماعة اليهودية [بعد إنشاء الدولة] ستظل صغيرة نسبياً، ولن تزيد عن المليون. بيد أن هذا الإدراك التاريخي المتأخر لا يقلل من أهمية تحليلها ورؤيتها الثاقبة، حتى وإن قرأنا ما كتبه ضدها هي.^{٣٨} فما يزال الماضي، وطريقة إدراكه، يتحكم بخطاب الحاضر، ويمثل جانباً أساسياً في صياغة الواقع.

ترزعزع توقعات آرندت إحدى الذرائع الأساسية التي وظفتها إسرائيل لدحض أي نقاش حول حق الفلسطينيين في العودة، ذريعة أن عملية الطرد الجماعية نجمت عن رفض الفلسطينيين للتقسيم، ولذا يجب لومهم على المأساة التي حلت بهم. تنبأت آرندت بعملية الإجماع، ووصفت كيف ستقع نتيجة قرار الأمم المتحدة، وليس بسبب رفضها من جانب الفلسطينيين. وبما أنها كتبت قبل وقوع الحدث، فقد أظهرت أن برنامج الترانسفير يكمن في منطق القرار نفسه، على الأقل كما فهمه القادة الصهاينة. وصلت إلى هذه النتيجة عبر متابعة دقيقة للوثائق الصهيونية، واللغو المتزايد في الصحافة الصهيونية، في ذلك الوقت، عن إجماع السكان والترانسفير.

كانت آرندت دقيقة تماماً في تحليلها، أوضحت كافة التناقضات المقترنة بخطة التقسيم وتطبيقها على الأرض. بينت أن التطبيق القسري للخطة، وليس رفض الفلسطينيين، هو ما أدى إلى إجماع معظم السكان الفلسطينيين من أراضي الدولة اليهودية. وقد أسهم تحليلها للبيانات الصهيونية، والخطاب الصهيوني بشأن الترانسفير الجمعي، وسياسة الصهيونية، في إدراكها لكل هذه الأشياء. وهي تعيد إلى أذهاننا أن خطة التقسيم قسّمت الشعب الفلسطيني أيضاً، إذ كان يفترض بنصفه أن يبقى مواطناً في الدولة اليهودية حسب البرنامج الأصلي.^{٣٩} وخلصت في «أصول الشمولية» إلى:

اتضح بعد الحرب أن المسألة اليهودية، التي اعتُبرت الوحيدة غير القابلة للحل، تم حلها بالفعل - بناء مستعمرات في منطقة ما ثم احتلالها - لكن هذا لم يحل مشكلة الأقليات، ولا فاقدى الجنسية. خلافاً لذلك، عملياً وعلى غرار كافة الأحداث الأخرى في هذا القرن، أنتج حل المسألة اليهودية فئحة أخرى من اللاجئين، هم العرب،

وبالتالي زاد عدد فاقدى الجنسية ومسلوبي الحقوق ما بين سبعمائة ألف وثمانمائة ألف نسمة. وما حدث في فلسطين ضمن هذه المنطقة الصغيرة بمئات الآلاف تكرر في الهند على نطاق أكبر، بعدة ملايين من البشر.^{4٠}

باسم المسؤولية – وهذا مفهوم رئيس في كتابات آرندت - تكتسي العودة إلى الواقع، والسياق التاريخي، أهمية فائقة. ومما لا غنى عنه، أيضاً، إدراك أن اللاجئيين جزء أساسي في هذا السياق، ويجب أن يُعتبروا جزءاً أصيلاً في النقاش بشأن حقوق اليهود. توقعت آرندت محنة اللاجئيين الفلسطينيين في وقت كانت فيه هي نفسها فاقدة للجنسية، التجربة التي وثقتها في مقالة «اللاجئون، نحن»،^{4١} والتي أصبحت لاحقاً حجر الزاوية في نقاشها للوضع الإنساني. لا شك أن مسألة اللاجئيين ليست بالأمر السهل، ولكن ثمة ما يكفي من أدلة أن إسكاتها تماماً وتبريرها لا يقل خطورة، هذا إن لم يكن أكثر.

يتضح استمرار وجود المبادئ، التي اعترضت عليها آرندت، في استمرار وجود إدانة لفكرة ثنائية القومية باعتبارها معادية للصهيونية. أُلصقت بثنائية القومية هذه الصفة عندما طُرحت في المرة الأولى، وما تزال تُرى كخطر ينبغي كبح حتى مجرد الكلام عنه. وربما تحذرننا، أيضاً، من تقسيمات في المستقبل يمكن أن تؤدي إلى كوارث جديدة. ويجب أن نتذكر أن آرندت نفسها لم تستخدم تعبير ثنائية القومية، وحتى أعربت عن رأيها ضد فكرة دولة واحدة ثنائية القومية، إذ كانت تفضّل حلاً فيدرالياً أوسع. والآن، في ظل ملاحظاتها، فلننتبه مُجدداً إلى أن ثنائية القومية لا يجب أن تُرى كحل سياسي، بل كإطار عام للمسؤولية والتفكير السياسيين.

لذا، ليس من المُستغرب أن «خطاب السلام» الحالي في إسرائيل يسير، بالضبط، وفق المبادئ نفسها التي انتقدتها آرندت منذ وقت بعيد. مفهوم الانفصال، مثلاً، يمثل جوهر النظرة الإسرائيلية «للسلام»، ويفصح عن محدوديته. السلام، هنا، لا يعني تحقيق حقوق الفلسطينيين، أو رؤية لتعايش على قدم المساواة، بل هو، بالأحرى، تعبير عن رغبة العيش في انفصال، ورغبة التخلص من الفلسطينيين للحفاظ على دولة يهودية متجانسة، واستعادة صورة إسرائيل الذاتية كمجتمع غربي

مسالم، الصورة التي تضررت بالتأكيد في عقود الاحتلال المباشر والمقاومة . ما يضيفي الأهمية على نقد آرندت حقيقة أنه يمثل الخلاصة المنطقية لما ينبغي أن تكون عليه « السياسية اليهودية » الجمعية والمميّزة . لم يصدر نقدها من زاوية عداة للقومية أو الصهيونية، بل عن قناعة عميقة بأن اليهود لا يمكن أن يحققوا اعتناقهم إلا كشعب . بكلمات أخرى، لم تكتب من وجهة نظر عامة، بل من وجهة نظر يهودية، وحتى يمكن القول من وجهة نظر يهودية قومية . عندما لامت بن غوريون (ولاحقاً شولم) على قوميتهم الزائدة عن الحد، لم تقصد لا أكثر ولا أقل من تأييدهم للدولة – الأمة، وليس تعريف اليهود كشعب (كانت تفضّل تعبير « وعي الوحدة الضمنية لهوية الشعب »، واستخدمت بانتظام تعبير « الأخوة ») . وبالعكس، دعت خلال الحرب العالمية الثانية باستمرار إلى سياسة يهودية مميّزة، وإلى تعبئة اليهود كشعب . ولأنها آمنت بالقدرة على العمل السياسي من جانب الشعب اليهودي، اعترضت على فكرة الدولة، وكان في وسعها التحذير من عواقبها .^{٤٢} وبعد الحرب قالت العبارة ذائعة الصيت : « عندما يتعرّض الإنسان للهجوم كيهودي فإن عليه الرد لا كألماني أو فرنسي، أو كمواطن من العالم، ولا كرافع للواء حقوق الإنسان، بل كيهودي » .^{٤٣}

لذا، كان في وسعها الثناء على الصهيونية لأنها أخذت زمام المبادرة، وأدت إلى تعبئة سياسية، وقاومت الاندماج . ولكن آرندت، استناداً إلى الأرضية نفسها، هاجمت الصهيونية لأنها خانت واجبها عندما أخضعت مصالح اليهود لتاريخ فلسطين : « تخلت من أجل فلسطين عن السياسة اليهودية على الصعيد العالمي » .^{٤٤}

بعبارة أخرى، لم تلم الصهيونية لنزعتها القومية بل لأنها حالت دون وجود سياسة يهودية موحدة وإن تكن متنوعة . أدانت الصهيونية لأنها أنكرت أنشطة يهودية أخرى محتملة، وخاصة نتيجة تبنيتها للطرق الكولونيالية، وكذلك اعتناقها للقيم الأساسية لمعاداة السامية .

وقد ظلت طريقتها الخاصة في التعاطي مع هذا الموقف مبهمة . عندما أعلنت « يمكن للمرء المقاومة، فقط، بتعبيرات الهوية التي تتعرّض للهجوم »، بيد أن طبيعة هذه الهوية تظل ملتبسة، وربما يجب أن تبقى كذلك .^{٤٥} ومع ذلك، في السياق

الراهن، يمكن أن نعيد ما قالتها على النحو التالي: عندما يحاربونك كفلسطيني عليك أن تقاتل كفلسطيني (أو كعربي) لا من منطلق إنساني عام، لا كشيوعي، ولا كمواطن إسرائيلي، بل كفلسطيني. في الواقع، إنها الحرب نفسها، كفاح اليهودي هو كفاح الفلسطيني.

قدّمت آرندت حلها في هيئة أو شكل «الوعي» الحديث المنبوذ لدى اليهودي الذي يقاوم ويكافح ضد النظام، الذي يعيش، أو تعيش، فيه. وفي حين يقبل اليهود الأرثوذكس (الذين تدعوهم ب «الأخوة غير المعتقين») «وضعية المنبوذ بطريقة أوتوماتيكية ولا واعية»، تقترح: «على اليهودي الذي حقق الانعتاق النهوض لإدراك مكانته الاجتماعية، ومدى وعيه لها، والتمرد عليها – ليكون مدافعاً عن شعب مضطهد. فكفاحه من أجل الحرية لا ينفصل عن الكفاح الذي يجب أن يخوضه كل المضطهدين في أوروبا لتحقيق: التحرر الاجتماعي والقومي».^{٤٦}

وعلى العكس من سلبية أل «parvenu» اليهودي الذي حقق الانعتاق ولم يدرك معناه، والذي فقد ذاكرته كلها دون أن يكون قادراً على تلمّس الخطر، يحافظ اليهودي المنبوذ على فكرة التمرد، ويظهر التزامه بمقاومة تعود جذورها بلا شك إلى الدين - الالتزام بالشريعة - وإن كان يبدو في الوقت الحاضر وكأنه تحرر منها. هو عضو في المجتمع الذي يعيش فيه، لكنه يصبر على مقاومة قيم ذلك المجتمع. لذا يتشكل إدراك الوحدة الضمنية التي تجعل من الفرد جزءاً من الشعب اليهودي كمقاومة لفكرة الخلاص المتساوي المسيحية - الأوروبية (وإن تجلت في شكلها العلماني)، وفي الوقت نفسه كموقف بديل للخلاص، ينتج عن المقاومة، لكنه يحفظ الهويات التي تعرّضت للهجوم تحت يافطة النزعة الإنسانية الكونية [الخلاص العام المتساوي للجميع].

من المثير للاهتمام أن موقف آرندت في هذا الموضوع مشابه تماماً لموقف شولم «صديقها القديم»، الذي أصبح لاحقاً خصمها اللدود. بحثت، كما فعل، عن كينونة يهودية بين الأرثوذكسية (التي بقيت مغلقة على نفسها) والاندماج. وعلى طريقته، بحثت عن سياسة يهودية مميّزة. وشخصية المنبوذ التي تكلمت عنها

مستمدة بوضوح من شخصيات المهراطيين اليهود الموصوفة في كتابات شولم عن الشبتائين الأفراد وفعاليتهم التخريبية منذ القرن السابع عشر.^{٤٧} أثنت آرندت على كتاب شولم العمدة «اتجاهات رئيسة في التصوف اليهودي»، وركزت بشكل خاص على «التبرير الصوفي للفعل» رداً على السلبية المنسوبة إلى اليهود.

علاوة على ذلك، من الواضح أن كتابات آرندت وشولم عن ثنائية القومية استلهمت من صديقهما المشترك والتر بنيامين، الذي ترك مسودة كتابه الأخير «طروحات حول فلسفة التاريخ» في عهدة آرندت وزوجها. وكما حدث مع شولم في كتاباته الأولى عن ثنائية القومية، تأثرت آرندت بأفكار بنيامين في تأملاتها لمسألة فلسطين. وعندما اعترض شولم على هذا النوع من التفسير، طرحت آرندت الموضوع مجدداً في النقاش حول الصهيونية وفلسطين. كانت واعية للملابسات اللاهوتية (في شكلها العلماني) الكامنة في شخصية المنبوذ، وحاولت العثور على ملابسها السياسية.

وصفت بنيامين باعتباره ليس بالصهيوني ولا الماركسي، بل هو الاثنان معاً.^{٤٨} وهذا الوصف يناسب موقفها الخاص. من الواضح أنها اعتمدت إلى حد كبير، في نقدها للصهيونية وحساسيتها إزاء القضية الفلسطينية، على مفهوم بنيامين للتاريخ. انتقدت الصهيونية التي اعتنقت الفكرة التاريخية للمنتصرين، وطالبت «بالسير عكس التيار» دفاعاً عن «تقاليد المضطهدين».

استخدمت بنيامين لكي تنتقد السياق الصهيوني، القائم على تفسير مضاد (أو على الأقل مغاير) لنفس التعبيرات اللاهوتية التي استخدمها. والغريب أنها بلورت التوجه نفسه الذي سار عليه شولم في نصه السابق. يصبح البعد اللاهوتي وثيق الصلة بالموضوع - كما أدرك شولم وأكد بنيامين - عند نقله إلى المجال السياسي. وعندما نتكلم عن استيطان يهودي يتمتع بالسيادة في فلسطين يستحيل مجرد التمييز بين الجانبين.

وفي هذا السياق، ولكي نُضفي على فرضيات بنيامين دلالة سياسية، علينا أن نرى هذه التأملات بعيون ضحايا الرواية الصهيونية عن الخلاص، بعيون الفلسطينيين،

واللاجئين، ومن خلال صوت المنفى. كانت فكرة المنفى حاسمة في فكر وحياة العديد من المثقفين اليهود الألمان، واليوم تعود إلى الظهور من وجهة نظر ضحايا أولئك اليهود.

إدوارد سعيد والمثقفون اليهود

«تفكر تماماً كيهودي»، قال الصحفي الإسرائيلي آرييه شافيت، خلال مقابلة مع إدوارد سعيد، بعدما عبّر الأخير عن رؤيته لحل يتجلى في دولة إسرائيلية - فلسطينية واحدة ثنائية القومية، باعتبارها الأفق الوحيد للتعايش السلمي. «طبعاً»، قال سعيد: «أنا آخر المثقفين اليهود، أنتم لا تعرفون أحداً غيري، كل مثقفكم اليهود هم الآن من صغار القضاة سكان الضواحي. من عاموس عوز إلى هؤلاء الأشخاص هنا في أميركا. لذا، أنا الأخير، التابع الوحيد الحقيقي لأدورنو، دعني أفسّر الأمر على النحو التالي: أنا يهودي - فلسطيني».^{٤٩}

يتجلى تفكير سعيد «اليهودي» كما يلي:

يقول أدورنو في القرن العشرين بطلت فكرة الوطن. وأتصوّر أن جانباً من نقدي للصهيونية أنها تعطي الكثير من الأهمية للوطن. تقول نريد وطناً، وسنفعل كل شيء للحصول عليه، حتى وإن كان المعنى تشريد آخرين. لماذا تعتقد بأنني مهتم إلى هذا الحد بدولة ثنائية القومية؟ لأنني أريد نسيجاً غنياً من نوع ما، لا يتمكن أحد من فهمه تماماً، ولا يتمكن أحد من امتلاكه تماماً. لم أفهم أبداً فكرة هذا مكاني وأنت تخرج. لا تعجبني العودة إلى الأصل، إلى المجرّد. أعتقد أن الكوارث السياسية والثقافية الرئيسة تسببت فيها حركات اختزالية حاولت التبسيط والتجريد. وبعد هذا، نقول علينا نصب خيام، وزرع كيبوتس، أو إنشاء جيش، والبدء من الصفر. لا أومن بهذا كله، لا أريده لنفسني. وحتى لو كنت يهودياً سأكفح ضده. ولن يدوم. صدقني يا آري، أنا أكبر منك سناً. وحتى لن يتذكره أحد».^{٥٠}

يشدد كلاهما، شافيت وسعيد، على «يهودية» ثنائية القومية، ولكن في حين يؤيد المثقف الفلسطيني هذا الموقف «اليهودي»، يقوم الصحفي الإسرائيلي

الصهيوني برفضه، وغالباً ما يصفه كإنكار لحق إسرائيل في الوجود.^{٥١} والمثير للتناقض أن شافيت عندما يقول لسعيد « تفكر تماماً كيهودي » يعترف بإنكاره هو لما « يبدو يهودياً ». يقترح سعيد على القارئ الإسرائيلي أن يتفحص وعيه من خلال نظرتة هو، نظرة ابن القدس الذي لا يستطيع العودة إلى البيت، والذي عاش معظم عمره في الغرب، وهناك تفحص تجربته وتصوراته المركبة. ٥٢ لم يعيش تجربة اللجوء، لكنه عاش المنفى والنزوح، واستخدم وضعه هذا في طرح المسألة الفلسطينية المرة تلو الأخرى.

يكتب سعيد عن الصهيونية من « وجهة نظر ضحاياها » تمهيداً لعملية نزع الاستعمار، التي تشمل العرب واليهود. فهو لم يحلل الصهيونية كحركة كولونيالية لنفي حقوق اليهود، ولكن لكشف ملاسبات طرح الصهيونية لنفسها كجماعة قومية غير مؤذية. يدعونا سعيد، بهذه الطريقة، للتفكير في خيارات أخرى. وفي حين يكافح من أجل الاعتراف بحقوق الفلسطينيين القومية، ينظر بجديّة أيضاً إلى مسألة حقوق اليهود. وقد اقترح على الإسرائيليين وسيلة مشتركة للانتماء، وهي فكرة للمشاركة لا تُعرّف « كنفي للمنفي » بل بالأحرى كوسيلة للضم عمادها فكرة: كلنا منفيون. الأرض لا تنتمي لأحد، وبالأحرى نحن ننتمي إلى الأرض. ثنائية القومية في نظره لا غنى عنها لإنشاء مكان يتمكن فيه الإنسان من التفكير في الوجود اليهودي، كجزء وإعادة خلق / تشكيل للوجود الفلسطيني.

كان اللقاء مع كتابات المثقفين اليهود الألمان جانباً أساسياً في كتابات سعيد وتفكيره على عدة مستويات: باعتبارهم ممثلين لاتجاه نقدي معقد ومتعدد الخواص، وضحايا للتمييز عاشوا تجربة المنفى، وكيهود يجد المرء في كتاباتهم بدائل للفهم الصهيوني لليهودية. كما أبدى عناية خاصة بشخصين: ثيودور أدورنو، وإيريك أويرباخ. ألهم كلاهما بطرق مختلفة تصورات ومفاهيمه حول الوطن، والمنفى، والعودة. كانت تجربة النفي لديهما مثلاً لنقاش تجربته الخاصة كفلسطيني في المنفى، كما أشارت في الوقت نفسه إلى بديل للوعي اليهودي - الإسرائيلي. المنفى فرض عليه، كما فرض عليهما، وقد حاول الإيحاء أن حالة المنفى حاسمة لزعة حالة

الانقسام الثنائي: منفى - وطن.

هذا هو الإطار الذي يتأمل سعيد من خلاله فكرة المنفى أيضاً. ٥٣ من ناحية أكد على أن المنفى هو المكان النهائي للمثقف، والشرط المسبق لمنظور نقدي يتحدى الحدود الثقافية، ويتحدى، في الواقع، التمييز نفسه بين «الوطن» و«المنفى»، حيث الوجود «خارج المكان» (عنوان سيرته الذاتية) كان وضعاً فرض عليه، وعلى الناس الذين يمثلهم، بيد أنه وبالقدر نفسه كان شرطاً يساعد على عملية تخريب دائمة للحدود.

ومع ذلك، أدرك سعيد جيداً على سعيد آخر أن وضعه الخاص يختلف تماماً عن وضع منفيين فلسطينيين آخرين في مخيمات اللاجئين، وتحت الاحتلال. حذر من التصور المثالي والرومانسي للمنفى، مع الإصرار على أهميته، لتحقيق عملية خلخلة شاملة، وبالتالي تمهيد الطريق لخطاب لا يستهدف إنكار المنفى، أو نفيه، بل يجعل من تجربة المنفى نقطة انطلاق للتفكير في الهويات القومية والمواطنة.

وإلى جانب محاولاته المستمرة للعثور على تصورات يهودية غير صهيونية، يبدو أن سعيد شارك المثقفين اليهود الألمان وجهة نظرهم حول التراث الأوروبي - كفضاء للانتماء النقدي - وذلك لخلخلة مزاعم الحصرية، وقراءته بأدواته الخاصة. اتضح هذا على نحو خاص في استمرار اهتمامه بكتابات أويرباخ. «أويرباخ في اسطنبول» المثقف المنفي في الشرق، كان في نظره نموذج المثقف في المنفى. ٥٤. ويبدو أن هذا كان مشروع سعيد الرئيس: محاولة نزع الاستعمار عن أوروبا، وقراءة أوروبا من هذا المنظور. ٥٥. ويمكن النظر إلى تحول سعيد في مرحلة لاحقة من مقاربة فوكوية إلى «إنسانية» كمحاولة لما سماه ديبيش شاكرابارتي *Provincializing Europe* وهي عبارة تعني فصل التراث الأوروبي عن أبعاده الكولونيالية - الاستشراقية. كانت مقاربتة للصهيونية مشابهة، ومصحوبة باعتقاد أن الثقافة الإسرائيلية قابلة للتغيير. لست متأكداً بالكامل من فهم عبارة سعيد وتعريفه لنفسه «كيهودي-فلسطيني» وآخر المثقفين اليهود. ولكن هذه الإيماءة تساعدنا في فهم المكان الذي يجب أن يتم فصل فيه، وينظر منه إلى الوعي اليهودي: من خلال الاعتراف بالفلسطينيين

وحقوقهم. وقد تكتسب عبارة سعيد المعنى إذا عرّف الإسرائيليون أنفسهم « كيهود فلسطينيين » تعبيراً عن نوع مختلف من الانتماء إلى الأرض، وكنوع من الوجود اليهودي وقد نُزعت عنه الكولونيالية في إسرائيل - فلسطين. لذا، تأملات سعيد في المنفى - خارج المكان - نقطة انطلاق مُحفّزة لطريقته في قراءة التراث الأوروبي. وفي الواقع يبدو من المستحيل نقاش العديد من جوانب التصوّرات اليهودية « للمنفى » دون قراءة معالجات سعيد الكاشفة للمنفى وحالة المنفى، ولكن ربما نقول أيضاً إنها تتعد عن فلسطين نفسها، وعن اليهود، والعرب.

محمود درويش: المنفى والمستعمر

كانت تجربة محمود درويش مختلفة، ولذا كان فهمه للمنفى مختلفاً. عاش درويش كل تجليات المنفى الفلسطيني: كطفل في العام ١٩٤٨، طُرد إلى لبنان حيث عانى صدمة اللجوء والدمار. ثم عاد مع عائلته، بصورة غير شرعية، إلى إسرائيل حيث كبر وجربّ حالة المنفى التي يعيشها الفلسطينيون في إسرائيل (الناس الذين لم يُطردوا، وظلوا هدفاً للقمع والسلب) وفي الأثناء تمكن من تحقيق معرفة جيدة بالثقافة الإسرائيلية والأدب العبري. ثم غادر إسرائيل للالتحاق بمنظمة التحرير الفلسطينية، وعاش حالة المنفى في بيروت، ثم طُرد ثانية وعاش سنوات في باريس وتونس، وبعد أوصلو عاد إلى رام الله في الضفة الغربية، حيث عاش شرطاً من نوع آخر من شروط المنفى. وقد عبّر في شعره عن حالة المنفى الفلسطينية، وجعل بصورة مدهشة من المسألة الفلسطينية شيئاً أوسع وأشمل يتجاوز خصائصها التاريخية والجغرافية. وكما ذكرت في أماكن مختلفة من قبل، يلّمح درويش إلى تأملات بنيامين، وإلى معارضته للتصوّر التصاعدي للتاريخ.^{٥٦} وقد ذكر سنان أنطون، الذي أقام هذه الصلة في دراسة كاشفة، إلى نشر درويش [في الكرمل] لبعض نصوص بنيامين، وكذلك إلى تلك اللحظات في شعر درويش التي يمكن أن ترى كإحالة مباشرة إلى تصوّرات بنيامين، وإدخالها في السياق الفلسطيني.

يشير أنطون إلى وصف درويش لنفسه « كشاعر طروادي ضاعت قصيدته: ربما

عبر الطرواديون عن حكاية أخرى غير الحكاية التي رواها هوميروس، لكن أصواتهم ضاعت إلى الأبد، وأنا أبحث عن تلك الأصوات»^{٥٧}. الإشارة إلى بنيامين (وإلى بريخت أيضاً) واضحة، وكذلك التشابه مع وصف شولم لبحث القباليين عن المعرفة الضائعة.

ومثل شولم وآرندت، ولكن من منظور مختلف تماماً، يكشف محمود درويش الأصوات الضائعة، أصوات ضحايا «العودة» الظاهرة. درويش هو الراوي، الذي يتكلم عنه بنيامين. وهو أيضاً (وهنا أتبع سنان أنطون وأتقدم خطوة إضافية) المؤرخ الذي يكتب في اللحظة «المرجعة»، والشعر ربما هو الوسيلة الوحيدة لهذا النوع من المعرفة التاريخية. درويش شاعر المنفى، الذي أضفى عليه أكثر أشكال فهمه تعقيداً، وهو الذي يُدخل بنيامين إلى السياق الفلسطيني، ويدعو إلى قراءته من وجهة نظر المضطهدين. وما الذي يمكن أن يكون أقرب إلى بنيامين من هذه السطور لأنطون: ما يملك الشاعر أن يفعل عندما تجابهه جرافات التاريخ.. سوى حماية اللغة والحيلولة دون تفرغها من أصوات الضحايا الذين يطالبون بنصيبهم في ذاكرة الغد.^{٥٨}

لذا، تعني قراءة درويش، من منظور يهودي إسرائيلي، البدء بعملية نزع للاستعمار تشمل المُستعمِر والمُستعمَر. أصر شولم على أن تفكير بنيامين في الجوهر يهودي - لاهوتي، ورفض تفسير أدورنو الماركسي له. ٥٩. وكما يرى في كتابات شولم الشاب نفسه، يستحيل فصل اللاهوتي عن السياسي، خاصة عند نقاش الصهيونية ومسألة فلسطين. ينال البعد اللاهوتي اليهودي، مقارنة المنفى، معناه فقط من خلال تسييسه، ويمكن القول «ترجمته في الواقع».

يضيف درويش - من «حالة المنفى» الدائم التي يعيشها، حاملاً ذكريات الترانسفير والخسارة، والاضطهاد والحصار - معنىً إضافياً على قول بنيامين في العام ١٩٤٠: «تعلمنا تعاليم المضطهدين أن حالة الاستثناء (الطوارئ) التي نحياها ليست الاستثناء بل القاعدة». ومن هذه الزاوية يقودنا كيهود إسرائيليين لنرى إلى أنفسنا، ونقرأ التاريخ من منظور المنفى.

درويش هو الذي « يحمي اللغة لئلا تُفَرِّغ من أصوات الضحايا »، وهو الذي أبرز أصوات المضطَّهدين المكافحة ضد السلطة الحاكمة، ضد المضطَّهدين، وهم في هذه الحالة شولم نفسه (ونحن كإسرائيليين). هذه هي النقطة التي يجب أن نذهب عندها إلى شولم الشاب، وأن نقرأه رغماً عنه، وأن ندعو للوقوف « على الجانب الصحيح للمتراس ». أن نقرأ بنيامين في خطاب فلسطين يعني أن نقرأه من وجهة نظر اللاجئين. الاعتراف باللاجئين وحقوقهم شرط مسبق لنقاش الهوية اليهودية. وهذا الموقف ما يزال يخيف معظم الإسرائيليين.

يخاطب درويش، في العديد من قصائده، الإسرائيليين بطريقة ساخرة، وفي الوقت نفسه يقدم البديل. في « حالة حصار » المكتوبة خلال حصار الضفة الغربية في العام ٢٠٠٢، يخاطب الجندي الإسرائيلي:

أَيُّهَا الْوَاقِفُونَ عَلَى الْعَتَبَاتِ ادْخُلُوا، واشربوا معنا القهوة العريَّة، فقد تشعرون
بأنكم بَشَرٌ مِثْلَنَا. أَيُّهَا الْوَاقِفُونَ عَلَى عَتَبَاتِ الْبُيُوتِ! أُخْرِجُوا مِنْ صَبَاحَاتِنَا، لِنُطْمَعِنَ
إِلَى أَنَا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ!^{٦٠}

يتحدى درويش الموقف الليبرالي التقليدي القائل إن المستعمر بشر مثلنا، وبدلاً من ذلك يدعو المستعمر ليصبح إنساناً مرةً أخرى، ويرى إلى نفسه بعيون ضحاياه. المنفى ليس حالة اغتراب كما تبلور الأمر لدى سعيد، بل هو مفهوم يشير إلى صدام دائم مع المستعمر. الإسرائيلي عدو مألوف، إذا استخدمنا تعبير أشيس ناندي،^{٦١} ويدعوه درويش في قصيدته إلى التغلب على مخاوفه وعنفه.

« من أنا دون منفى؟ » يسأل درويش في إحدى قصائده.^{٦٢} وبهذا يضفي معنى جديداً أيضاً على النظرة اليهودية للمنفى، النظرة التي أنكرتها الرواية الصهيونية. وفي قصيدته « في المساء الأخير على هذه الأرض » يكتب:

فِي الْمَسَاءِ الْأَخِيرِ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ نَقَطَعُ أَيَّامَنَا
عَنْ شُجَيْرَاتِنَا، وَنَعُدُّ الضُّلُوعَ الَّتِي سَوْفَ نَحْمِلُهَا مَعَنَا
وَالضُّلُوعَ الَّتِي سَوْفَ نَتْرُكُهَا، هَهُنَا ..

.....

وَزَمَانٌ قَدِيمٌ يُسَلِّمُ هَذَا الزَّمَانَ الْجَدِيدَ مَفَاتِيحَ أَبْوَابِنَا
فَادْخُلُوا، أَيُّهَا الْفَاتِحُونَ، مَنَازِلَنَا وَاشْرَبُوا خَمْرَنَا
مَنْ مُوشِحِنَا السَّهْلَ . فَاللَّيْلُ نَحْنُ إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ، لَا
فَجَرَ يَحْمَلُهُ فَارِسٌ قَادِمٌ مِنْ نَوَاحِي الْأَذَانِ الْأَخِيرِ
شَايِنَا أَخْضَرَ سَاخِنٌ فَاشْرَبُوهُ، وَفُسْتُقُنَا طَازَجٌ فَكَلُوهُ
وَالْأَسْرَةَ هَذَا الْحِصَارِ الطُّوبِيلِ، وَنَامُوا عَلَى رِيشِ أَحْلَامِنَا
أَلْمَلَاءَاتِ جَاهِزَةً، وَالْعُطُورُ عَلَى الْبَابِ جَاهِزَةً، وَالْمَرَايَا كَثِيرَةً
فَادْخُلُوهَا لِنَخْرُجَ مِنْهَا تَمَامًا، وَعَمَّا قَلِيلٍ سَنَبْحُ عَمَّا
كَانَ تَارِيخِنَا حَوْلَ تَارِيخِكُمْ فِي الْبِلَادِ الْبَعِيدَةِ
وَسَنَسْأَلُ أَنْفُسَنَا فِي النِّهَايَةِ: هَلْ كَانَتِ الْأَنْدَلُسُ
هَهُنَا أَمْ هُنَاكَ؟ عَلَى الْأَرْضِ... أَمْ فِي الْقَصِيدَةِ؟^{٦٣}

قصيدة درويش لا تقع خارج نقاش القومية اليهودية، بل تطرح المنظور اللازم، ونقطة البداية، لتقييم مفهوم الصهيونية للتاريخ بطريقة جديدة، يتجلى فيها «زَمَانٌ قَدِيمٌ يُسَلِّمُ هَذَا الزَّمَانَ الْجَدِيدَ مَفَاتِيحَ أَبْوَابِنَا». هذا هو صوت «الواقع الملموس» الذي تعرّض للرفض والقمع عندما عرّف شولم الصهيونية باعتبارها «عودة يوتوبية».

يقودنا درويش إلى تعريف مختلف لنظرة يهودية للتاريخ: تعريف يقوم على دمج ضحاياها الذين يروون حكايتهم حسب تقليد المضطهدين. وهو يخاطب الغزاة، وبالتالي يسمح لهم (نحن) أن يروا أنفسهم - والأهم - أن نتعرّف على أنفسنا في سياق عملية لنزع الاستعمار. وبهذه الطريقة يضيف درويش بعداً جديداً إلى تأملات بنيامين. المنفى نصيبه الآن، وقد أصبح كذلك نتيجة نفي الصهيونية للمنفى. ويقرأ من حالة النفي رواية التقدم التي حوّلتها إلى ضحية، ويدعونا إلى البدء «بمرحلة حقيقية للاستثناء»، أي الاعتراف به لكي نتعرّف على أنفسنا. الفكرة نفسها بلورها إلياس خوري، الذي جابه الثقافة الإسرائيلية بطريقة تستحق محاضرة مستقلة. بعد نشر روايته «باب الشمس» بالعبرية، أعطى مقابلة لجريدة

يديعوت أحرونوت العبرية، وقال فيها:

عندما اشتغلت على هذا الكتاب، اكتشفت أن «الآخر» مرآة «للذات»، وبما أنني أكتب عن نصف قرن من التجربة الفلسطينية، تستحيل قراءة هذه التجربة دون مرآة «الآخر» الإسرائيلي. لذا، في سياق كتابة هذه الرواية بذلت جهداً كبيراً للابتعاد عن الصورة النمطية ليس للفلسطيني وحسب ولكن للإسرائيلي أيضاً، كما تبدو في الأدب العربي، وخاصة في الأدب الفلسطيني الذي كتبه غسان كنفاني، مثلاً، وحتى إميل حبيبي. الإسرائيلي ليس الشرطي والمحتمل فقط، بل هو «الآخر» الذي لديه تجربة إنسانية أيضاً، ونحن نحتاج لقراءة هذه التجربة. قراءتنا لتجربتهم مرآة لقراءة التجربة الفلسطينية.^{٦٤}

يبدو أن خوري يخاطب ويجابه الرجل الأول (erster Fellow) (ومن بعده، بما فيهم أنا)، يتحدى، يطلب، ويسألنا أن ننظر في المرأة، ويفتح الطريق أمامنا في اتجاه «الذكريات الخفية»، وفي اتجاه المجموع، هذا إذا استخدمنا مفاهيم شولم. يعبر درويش عن هذا الأمر من منظور تجربته الخاصة، في فيلم رائع لسيمون بيتون وإلياس صنبر، يقول:

«التعايش» أصبح جزءاً مني، الحاكم العسكري الذي عاقبني على قصائدي كان يهودياً. والمعلمة التي علمتني العبرية ورعت حبي للأدب كانت يهودية. معلّم اللغة الإنكليزية المتجهّم، كان يهودياً. القاضية التي أصدرت حكماً عليّ أول مرّة كانت يهودية. جاري كان يهودياً. رفاقي في النشاط السياسي كانوا يهوداً. لذا، من البداية لم أنظر أبداً إلى اليهود كشيء واحد، أو كصورة نمطية. وبالتالي، إمكانية التعايش موجودة بالنسبة لي، نفسياً وثقافياً. ولكن المشكلة الأساسية تبقى مشكلة سياسية.^{٦٥}

«من أنا دون منفي؟» يسأل. وبالفعل ما الذي هناك بعد «المنفى»، وخيار الالتحاق بالمنتصرين؟ أن تصبح مثلهم، أو أن تُصر على أن يصبحوا بشراً «مثلنا» نحن الضحايا، الذين تعرضوا للاضطهاد، لكنهم يرفضون التحلي عن الكرامة الشخصية، وأن تقدم مثلاً لمقاربة جديدة؟ يجب ألا نخطئ فهم درويش هنا،

لقد كافح (على مدار سنوات في م. ت. ف) وحتى يومه الأخير، من أجل تحرير فلسطين. لكن التحرير السياسي لا يعني أن حالة المنفى تزول ببساطة، لأن الوعي المنفوي نفسه يوصل إلى نزع الاستعمار: إنه ضروري للاعتراف المتبادل والتحرير. «من أنا دون منفى؟». هذا السؤال يجب أن يطرحه في المقام الأول اليهود الإسرائيليون، وبعضهم يطرح هذا السؤال بالفعل، في محاولة لإعادة أصوات المنفى التي أسكتت إلى الواقع والوعي الإسرائيليين. ربما يصبح المنفى، كما تأمله بنيامين ودرويش، نقطة انطلاق للتفكير في بدائل للتقسيم، وكذلك فكرة الدولة الواحدة، دون غض النظر عن الفروقات القومية. المنفى ليس نقيض الوطن، بل حساسية تقود إلى عملية نزع للاستعمار تشمل العرب واليهود على حد سواء، حيث يحدد اليهود حقوقهم لخلق مكان لكيثونة فلسطينية، بينما يعترف الفلسطينيون بالكيثونة اليهودية. يُظهر درويش صوت اللاجئ، يجعله نقطة انطلاق لنقاش حقوق اليهود. يعتبر مجرد نقاش موضوع اللاجئين وحق العودة خطراً وجودياً بالنسبة للإسرائيليين. ويتم اختراع المزيد من آليات الإنكار لإنكاره، ولكن يتضح استحالة الاستمرار في هذا الإنكار، بينما تصبح أصوات الذاكرة مسموعة أكثر فأكثر. وقد بين لنا آخر قانون سنته الكنيست لحظر ذكرى النكبة أزمة الوعي الإسرائيلي العميقة، وفشلها في إيقاف الذاكرة. أنا أقسم هذه المخاوف، وأتمهى معها. فتجاهلها يجعل من أي نقاش لثنائية القومية بلا معنى. هذه المخاوف حقيقية. والطريقة الوحيدة للتعاطي مع هذه المخاوف هي التعامل بشجاعة، والاعتراف بها. الأمر أكثر من مجرد الوقوف «على الجانب الصحيح للمتراس»، بل مسألة ضرورة وإلحاح.

الاعتراف بحقوق الفلسطينيين ضروري للاعتراف بحق إسرائيل في الوجود ككيان قومي. وعلينا أن نتذكر أن السبب الرئيس للقلق الإسرائيلي الدائم يتمثل في إسكات الماضي، الشيء المروّع والدائم الذي، حتى وإنه تم إسكاته، يذكّرنا بوجود اللاجئين الفلسطينيين. الطريقة الوحيدة للتعامل مع هذا القلق هي مجابته، مهما تكن المصاعب والمجازفة. مسألة اللاجئين ليست بالأمر السهل، لكن الإنكار الكامل (لحقوق الفلسطينيين) وتبرير (حقوق الإسرائيليين) تعرّض للخطر وجود إسرائيل

وفلسطين .

الاعتراف بالقومية الفلسطينية أن يفتح الباب أمام الاعتراف بالحقوق القومية لليهود . الاعتراف بالقومية العربية يوضح الحدود التي يحدث ضمنها مثل هذا الاعتراف . التعريف الحالي الكولونيالي - اللاهوتي لدولة إسرائيل يحول دون اعتراف كهذا، ويبقى على حالة توتر دائمة يمكن أن تؤدي في النهاية إلى تدمير الجماعتين، الجماعة الفلسطينية، وجماعة اليهود الإسرائيليين . لا يتخلى المستعمرون عن امتيازاتهم طوعاً، كما يُطلب من الإسرائيليين أن يفعلوا، ولكن يبدو لي أن هذا هو الخيار الوحيد الذي سينقذ وجود إسرائيل على المدى الطويل .

الماضي لم يُنس، لم يعد من الممكن المضي في تجاهل أصواته، وما يزال المستعمرون («نحن») غير مهيعين للتعامل مع «تلك الأصوات» أي مع الفلسطينيين . ويبدو أن تحذيرات شولم وآرندت ما تزال وثيقة الصلة بالموضوع بعد مضي أكثر من ستين عاماً . لم يكن كلاهما مخطئاً عندما توقع أزمة إسرائيل التي نشهدها اليوم، وبعض جوانبها التي حذر منها، والتي أُجِلَّت لمدة طويلة نسبياً من الزمن ولم تختف - وفي الواقع يبدو كلاهما مصيباً أكثر فأكثر . انهيار «عملية السلام» يعيد هذه الموضوعات إلى السطح . وخلافاً للتوقعات، الزمن لم يحل مختلف أشكال التوتر بل أدى إلى تفاقمها .

وتبقى ثنائية القومية - أي الاعتراف بالحاجة للمساواة والمشاركة - الإطار الذي لا غنى عنه للتعاطي مع هذه المسائل، وتشمل الشعبين . وعلى الرغم من حقيقة تغيير المسار التاريخي، ما يزال الإسرائيليون، في الحقيقة، في حالة قلق دائمة، كما يصبح تحذير شولم من الميسائية في هذه الحالة أكثر واقعية .

يمكن، في هذا السياق، أن يكون مفهوم المنفى تصنيفاً مفيداً للتعاطي مع الذكريات والوعي التاريخي للشعبين . وقد تصبح ذكريات المنفى جزءاً متمماً لتعريف السيادة، وفكرة مختلفة عن الانتماء . يميل الخطاب الصهيوني إلى التركيز على أن الأرض تخص الشعب اليهودي، وحقه في الأرض يفوق حقوق الآخرين . يقول الفلسطينيون، من ناحية أخرى، بأنهم «أبناء الأرض» . وربما يظهر من هذا

التناقض خيار جديد، حيث يصبح اليهود «أبناء الأرض»، بينما يُبقي الفلسطينيون على وعي المنفى، ولكن في وطنهم، ومع إحساس بالانتماء. يجد درويش نفسه، في إحدى قصائده الأخيرة، أسيراً مع قاتله، وفي انتظار العثور على طريقة للنجاة معاً. وكما لاحظت هنيذة غانم في تأملها للقصيدة،^{٦٦} فإن الذاكرة في هذه المرحلة تكف عن الوجود:

لنفترض الآن أنا سقطنا،
أنا والعدو، من الجو في حفرة،
فماذا سيحدث؟

سيناريو جاهز:
في البداية ننتظرُ الحظَّ ...
قد يعثرُ المنقذون علينا هنا
ويمدون حبلَ النجاة لنا
فيقول: أنا أولاً
وأقول: أنا أولاً
ويشتمني ثم أشتمه
دون جدوى،
فلم يصل الحبلُ بعد ... |

ويعلن في نهاية القصيدة:

قال: أَلَمْ تَنْسَ أَنِّي دَفَنْتُكَ فِي حَفْرَةٍ
مثل هذي؟
فقلت له: كَدْتُ أَنْسَى لَأَنَّ غَدًا خُلِبًا
شدني من يدي ... ومضى متعباً

قال لي : هل تُفاوضني الآن ؟
قلت : على أيّ شيء تففاوضني الآن
في هذه الحفرة القبر ؟
قال : على حصّتي وعلى حصّتك
من سُدّانا ومن قبرنا المشترك
قلت : ما الفائدة ؟
هرب الوقتُ منّا
وشدّ المصيرُ عن القاعدة °
ههنا قاتلٌ وقتيلٌ ينمان في حفرة واحدة °
.. وعلى شاعر آخر أن يتابع هذا السيناريو
إلى آخره. ٦٧

ما زلنا لا نملك الإجابات . كل ما يمكننا عمله أن نكون «على الجانب الصحيح للمتراس»، وأن نقتفي أثر والتر بنيامين، بواسطة الكتابات المبكرة لغيرشوم شولم، ومحمود درويش .

هذا النص مقتطفات من المحاضرة السنوية Carl Heinrich Becker
Lecture Der Fritz Thyssen Stiftung للبرنامج البحثي «أوروبا
في الشرق الأوسط - الشرق الأوسط في أوروبا» (EUME) في برلين، أقيمت
في معهد Wissenschaftskolleg zu Berlin في يونيو (حزيران)
٢٠١١ . تمت الترجمة إلى العربية استناداً إلى النص الإنكليزي . النص الكامل
باللغتين الإنكليزية والألمانية www.eume-berlin.de

هوامش وشروحات

- ١ Sh`ifotenu (our inspirations) 1926, Republished in Martin Buber, A land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs, ed. Paul Mendes-Flohr, New York 1983: 74-5.
- ٢ David Biale, Gershom Scholem: Kabbalah and Conter-History, second ed. Cambridge, Mass. 1982: 97-111
- من المثير ملاحظة التحول الموازي في اهتمامه الأكاديمي في تلك الفترة: من التركيز على القبالة المبكرة إلى دراسة أوائل ظهور المسيحية الحديثة.
- ٣ مارتن بوبر لم يكن عضواً في بريت شالوم لأنه وصل إلى فلسطين في وقت لاحق، لكن أغلب الأعضاء تأثروا به. وبعدها استقر في فلسطين أصبح أحد أكثر مؤيدي ثنائية القومية حماسة. أنظر:
- Mendes-Flohr, A land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs
- ٤ للاطلاع على نقاشات سابقة لتلك المنظمات انظر:
- Susan Lee Hattis, The Bi-national Idea in Palestine during Mandatory Times, Tel Aviv 1970, Aharon Kedar, «the Idea of Brit Shalom», Zionist Ideology and Policy, Jerusalem 1978 (Hebrew), Elkana Margalit, «Binationalism: An Inerpretation of Zionism, 1941-1947» Studies in Zionism (1981): 275-312, Hagit Lavski, German Zionists and the Emergence of Brit Shalom» Essential Papers on Zionism, ed. Yehuda Reinhatz and Anita Shapira, New York 1996: 648-70, Meir Margalit, the Establishment of the «Ichud» and the responses of the Yeshuv to the Reorganization of Brit Shalom, Zionism 20 (1996): 151-73 (Hebrew), Arieh Goren and Paul Mendes Flohr, «the Appeal of the Incurable Idealist», Like all the Nations? The Life and Legacy of Judah L. Magnes, ed. William M. Brinner and Moses Rischin, Albany 1987: 139-53.
- أدى الاهتمام الخاص أيضاً إلى إعادة طباعة بعض النصوص لبوبر وشولم وآخرين: أنظر
- Mendes-Flohr, A land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs
Od Davar (Expectations and Implications of Jewish Heritage and Renaussance) vol.2 ed. Avraham Shapira, Tel Aviv (Hebrew)
- ٥ Shalom Ratzabi, Between Zionism and Judaism: The Radical Circles in Brit Shalom, 1925-1933, Leiden 2002, Joseph Heller, From Brit Shalom to Ichud: Judah Leib Magnes and the Struggle for a Bi-national State in Palestine, Jerusalem 2003,

Yaffat Weiss, «Central European Ethno- Nationalism and Zionist Bi-nationalism» Jewish Social Studies 11.1 (2004): 93-117, Steven Aschheim, Beyond the Border: The German Jewish Legacy Abroad, Princeton 2007, Adi Gordon (ed.) Brith Shalom and Bi-national Zionism, Jerusalem 2008 (Hebrew), Dimitry Shumsky, Between Prague and Jerusalem: The Idea of a Bi-national State in Palestine, Jerusalem 2010 (Hebrew), Zohar Maor, A New Secret Doctrine: Spirituality, Creativity and Nationalism in Prague Circle, Jerusalem 2010

- ٦ يحلل دمتری شومسكي بإقناع الاتجاه ثنائي القومية لدى اليهود التشيك كرد على سياسة التقسيم القومي بين الألمان واليهود والتشيك. ويرى آخرون مثل زوهر ماعور الاتجاه ثنائي القومية كخلاصة للميول الصوفية الكامنة في تفكيرهم الصهيوني هي والبحث عن «التراث الضائع»، والتي قادتهم للاعتراض على جوانب أساسية في الفكر الصهيوني العلماني.
- ٧ باستثناء جوزيف هيللر، الذي يقدم سجلاً تاريخياً مفصلاً للمبادرات السياسية الملموسة ليهودا ماغنس، وبموضعه في سياق أكبر نسبياً تلك الفترة. كما يسهم كتابه «من بریت شالوم إلى إيهود» في تقديم أوصاف جديدة مفصلة لمختلف المنظمات المشاركة.
- ٨ باستثناء دمتری شومسكي، الذي إلى جانب كتاباته الأكاديمية، ينشر مقالات سياسية يدعو فيها لصهيونية غير دولانية، ويحاول بالفعل إحياء مبادئ مشابهة لتلك التي بلورتها بریت شالوم
- ٩ من المستحيل ذكر كل هذه النقاشات هنا، العديد من المنشورات (أكاديمية وغير أكاديمية) والمؤتمرات، مكرّسة للبحث عن بديل للتقسيم في كل أنحاء العالم.
- ١٠ انظر عرض ميرون بنفنستي الشامل للتاريخ الصهيوني في كتابه:
Sacred landscape: the Buried History of the Holy land Since 1948, Berkeley 2000,
انظر أيضاً:

«The Binational Vogue» Haaretz, April 30, 2009 at

<http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085>
November 9, 2011.

نُشر المقال في البداية بالعبرية في مجلة متنام. انظر أيضاً رملابة آرييه شافيت مع ميرون بنفنستي وحاييم هنغبي:

«Is the Two State Solution Still a Viable and Desirable Solution to the Israeli-Palestinian Conflict?» Haaretz, August 8, 2003.

١١ ما عدا الاستثناء المدهش لإدوارد سعيد، الذي أحجم عن الاستشهاد بينيامين حتى عندما كان من الواضح أنه استلهم كلامه منه.

١٢ في ما يلي أسير في اتجاه مشايخ للاتجاه الذي سارت فيه بتلر في «محاضرة إدوارد سعيد التذكارية» التي قدمتها في الجامعة الأميركية في القاهرة حيث عالجت مقارنة الشتات للمسألة

الفلسطينية. نص المحاضرة يوجد في الرابط التالي :

<http://www.youtube.com/watch?v=mlgixaf60a>

- ١٣ بالنسبة لموقف بنفنستي، انظر Sacred Landscape وكذلك مقالته «the Bi-national vogue»
- ١٤ علينا التذكّر أن الجهود الرئيسة لأولئك المفكرين خلال تلك السنوات كانت مكرسة لإنشاء الجامعة العبرية، وهو مشروع (مدهش في حد ذاته) كان يهودياً بصورة حصرية، ويمكن للإنسان التفكير في الجامعة كمكان طبيعي «لممارسة ثنائية القومية» من خلال التوجه إلى السكان المحليين أيضاً، واقترح مشاريع مشتركة، ولكن في الحقيقة إنشاء الجامعة قضى على فكرة إنشاء جامعة بريطانية في فلسطين، أي جامعة لكل السكان.
- ١٥ Aschheim, Beyond the Border: the German- Jewish Legacy Abroad: 19, 20-1
- ١٦ عبّرت حنه آرندت عن موقف استشراقي مشابه في وصفها لليهود الشرقيين، عندما مكثت في القدس خلال محاكمة أيخمان. بالنسبة لتعقيبي أنظر:
- Amnon Raz-Krakotzkin, «Jewish Peoplehood, Jewish Politics and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions» College Literature 38 (2011) 57-74
- ١٧ الفكرة العامة لثنائية القومية كوسيلة لتعريف حدود القومية اليهودية بصورة واضحة كانت قد طرحت بالفعل من جانب مارتن بوبر في Mendes-Flohr, A Land of Two peoples
- ١٨ الجريدة اليومية لحركة العمل بقيادة بن غوريون
- ١٩ Gershom Sholem, «Bemai Ka` Miplagi» in od Davar, Tel Aviv 1987: 57-9 (Hebrew)
- ٢٠ Walter Benjamin «Theses on the Philosophy of History,» VIII, in Illuminations, rd. Hannah Arendt, tr. Harry Zohn, New York 1969: 257
- ٢١ Zohar Maor, «Hans Kohn and the Dialectics of Colonialism: Insights on Nationalism and Colonialism from Within» Leo Baeck Institute Year Book 55 (2010) 255-71
- ٢٢ Maor: 257
- وكما يلاحظ ماعور لم يكافح ميران من أجل الاستقلال، بل من أجل جمهورية فرنسية كولونيلية جديدة ولكن ديمقراطية. كوهن (ولاحقاً) آرندت كانا يفكران بطريقة مشابهة حول إمبراطورية بريطانية بعد إصلاحها.
- ٢٣ «Maor: a «merging of the growing Jewish settlement into the life of the surrounding Near East
- ٢٤ Mendes-Flohr, A Land of Two Peoples
- ٢٥ انظر رسالة الاستقالة التي قدمها هانز كوهن من وظيفته في كيرن هايسود

- (The Zionist Palestine Foundation Fund) ٢١ نوفمبر ١٩٢٩، منشورة في Mendes-Flohr, A Land of Two Peoples : ٩٧—١٠٠ وفي تعليقات مارتن بوبر: ٩٥-٧
- ٢٦ Gerhard Scholem, «Bekanntnis iiber unsere Sprache» (اعترافات حول موضوع لغتنا) رسالة إلى فرانز روزنتسفايغ ٢٦ ديسمبر ١٩٢٦ ترجمة جيل النجار، منشورة كملحق في: Derrida, Acts of Religion, ed. Anidjar, New York 2002: 226—7
- ٢٧ Gershom Scholem, «The Messianic Idea in Judaism» in «The Messianic Idea in Judaism», New York 1971: 34-5
- ٢٨ Walter Benjamin, «theses on the Philosophy of History» VIII, in Illuminations: 257
٢٩ أنظرده على يهودا بورلا، الذي هاجم بريت شالوم لإنكارها حلم الخلاص الكامل، في الرد قال شولم: «أعارض بالمطلق أن تكون الصهيونية حركة ميسياية وأن من حقها توظيف التعبيرات الدينية لأغراض سياسية. إن خلاص الشعب اليهودي، كما ترغب فيه الصهيونية، ليس متطابقاً بأي حال مع الخلاص الميسياي الذي آمل فيه في المستقبل.. المثال المرتجى الصهيوني شيء، والفكرة الميسياية شيء آخر، لا يلتقي الاثنان إلا في التعبيرات البلاغية الرنانة في المظاهرات الحاشدة، والتي تحقن شبابنا بروح شبتائية جديدة لا شك أنها ستفشل في النهاية. لا توجد أشياء مشتركة بين الحركة الصهيونية والشبتائية»
- Gershom Scholem, «three sins of Brit Shalom,» Davar, December 12, 1929 quoted by Baile, Gershom Scholem: Kabbalah and Counter- History: 177
- ٣٠ Gershom Scholem, Letter 131, January 28, 1946 in Gershom Scholem, Briefe I, 1914-1947, ed. Itta Shedletsky, Munich 1994: 309-14, quoted by Aschheim, Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad: 40-1
- ٣١ Ehud Ben Ezer (ed.) Unease in Zion, New York 1974: 270
- ٣٢ Biale, Scholem: Kabbalah and Counter- History. See also David Ohana, Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and it's Critics, London 2009
- ٣٣ Baile, Gerschom Scholem.
- ٣٤ Gerschom Scholem, «The Messianic Idea in Judaism»
- ٣٥ Hannah Arendt, «Zionism Reconsidered,» in Hannah Arendt, The Jewish Writings, ed. Jerome Kohn and Ron Feldman, New York 2007: 343
- ٣٦ Hanna Arendt, «Can the Jewish- Arab Question be Solbed?» (1943) in The Jewish Writings: 193-8, «New Proposals for A Jewish Arab Understanding» (August 25, 1944) in The Jewish Writings: 219-21
- في سنوات تالية استخدمت أرندت تعبير «اتحاد كونفيدرالي» بتكرار أكثر. انظر، مثلا

Arendt, «The Failure of Reason» (1948) in The Jewish Writings: 408-9, «Peace for Armistice in the Near East?» (1950) in The Jewish Writings: 423-50 (Where she used both terms)

٣٧ Hannah Arendt, «To Save The Jewish Homeland: There is Still Time,» in Hannah Arendt, The Jew As Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, ed. Ron H. Feldman, New York 1978: 178-92 first published in Commentary, May 1948, see (<http://www.commentarymagazine.com/article/to-save-the-jewish-homelandthere-is-still-time/>) (February 2012)

٣٨ مثلاً، ملاحظاتها العنصرية ضد اليهود الشرقيين خلال محاكمة أَيْخمان، أوّل من ذكرها ستيفن آشهايم في مقدمته ل

Hannah Arendt in Jerusalem, Berkeley 2001, see also my article, Raz-Krakovitzin, «Jewish Peoplehood, Jewish Politics and Political responsibility».

٣٩ انظر أيضاً

Hunaida Ghanim, «The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hanna Arendt,» College Literature 38.1 (2011) 75-94

٤٠ Hanna Arendt, The Origins of Totalitarianism, San Diego 1973: 290

٤١ Hanna Arendt: «We Refugees» Menorah Journal (1943)

٤٢ لهذا السبب كرّست جهدها للترويج لفكرة إنشاء «جيش يهودي» مستقل، حيث يشارك اليهود في الحرب إلى جانب الشعوب الأخرى، ولكن في وحدات مستقلة. كان يُفترض بهذا الإطار العسكري أن يعزز وجود اليهود كشعب أوروبي، ولكنه يزعزع فكرة الدولة - الأمة، شعب لا يُعرّف بأرض بعينها داخل أوروبا، وجزء من فيدرالية الشعوب الحرّة، التي تتميز حريتها عن السيادة. أنظر

Hannah Arendt, On Violence, New York 1970:5-6

٤٣ Hannah Arendt, «What Remains? The Language Remains: a conversation with Gunter Gaus,» in The Portable Hannah Arendt, ed. And introd. Peter Baehr, New York 2000

٤٤ Arendt, «Zionism Reconsidered»: 57

٤٥ انظر:

Gil Anidjar, Semites, Race, Religion, Literature, Stanford 2007: 23-5

٤٥ Hannah Arendt, «The Jew as Pariah: A Hidden Tradition,» in The Jewish Writings: 283, see also Gabriel Piterberg, The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel, London 2008

- ٤٧ آرندت نفسها أقامت هذه الصلة في مراجعتها لكتاب شولم العمدة «اتجاهات رئيسة في الصوفية اليهودية» النص الوحيد التي تتعامل فيه مع مضمون ملموس ومحدد من داخل التراث اليهودي. انظر:
- Hannah Arendt, «Jewish History- Revised» (1948) republished in The Jewish Writings: 303-11
- ٤٨ Hannah Arendt, «Introduction,» in Walter Benjamin, Illuminations: 34
- ٤٩ Haaretz, 18 August 2000, republished in Edward Said, Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said, ed. Gauri Viswanthan, New York 2001: 458
- ٥٠ 547 : Said, Power, Politics and Culture
- ٥١ تجدر الملاحظة أن آريه شافيت وإن أدان الخيار ثنائي القومية، وأيد سياسة إسرائيل المعادية للفلسطينيين، إلا أنه كان أوّل من تناول هذا الموضوع بطريقة جدية وكّرّس عددا من المقابلات مع المدافعين عنه. أجرى في العام ١٩٩٨ مقابلة مع عزمي بشارة حول رؤيته لإسرائيل كدولة لكل مواطنيها، ولاحقاً أجرى مقابلة مع ميرون بنفنستي وحاييم هنغبي وهما من أبرز مؤيدي ثنائية القومية في إسرائيل.
- ٥٢ Edward Said, Out of Place: A Memoir, New York 1999
- ٥٣ Edward Said, Reflections on Exile and Other Essays, Cambridge, Mass. 2000
- ٥٤ Amir Mufti, «Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism and the Question of Minority Culture,» Critical Inquiry 25-1 (1998) 95-125
- ٥٥ اتبع هنا قراءة حسن الزبرقه، آخر المثقفين اليهود الألمان: إدوارد سعيد، المثقفون اليهود والبحث عن معنى فلسطين، أطروحة ماجستير في جامعة بئر السبع ٢٠١١. وآمل أن يُنشر هذا البحث قريباً. يلاحظ الباحث أن سعيد كان مهتماً في الأساس «باليهود غير اليهود» (حسب عبارة دويتشر ذائعة الصيت) أي الذين كانوا منفصلين أساساً عن اليهودية.
- ٥٦ Sinan Anton, «Before the Ruins: When Mahmoud Darwish met Walter Benjamin» (forthcoming in the Journal of Arabic Literature)
- ٥٧ المصدر السابق
- ٥٨ Mahmoud Darwish, In the Presence of Absence tr. Sinan Antoon, New York 2011: 126
- ٥٩ Gershom Scholem, Walter Benjamin: A story of Friendship, tr. Harry Zohn, Philadelphia 1981.
- ٦٠ محمود درويش، الأعمال الكاملة، المجلد ١، بيروت ٢٠٠٩: ص ١٨٦ (الترجمة الإنكليزية لسنان أنطون)
- ٦١ Ashis Nandy, The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism,

New Delhi 1983

- ٦٢ Mahmoud Darwish, «without Exile, who am I?» tr. Antoon Shammas, Banipal 4 (spring 1999)

نُشرت في الأصل في سرير الغربية، بيروت ١٩٩٩

- ٦٣ Mahmoud Darwish «On the last evening on this soil « tr. Gil Anidjar, in Anidjar, Our Place in Al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters, Stanford 2002

- ٦٤ «Struggle for Life, not for Death» an interview with Elias Khoury, Yedioth Ahronot, February 15, 2002.

الترجمة العبرية للرواية صدرت عن دار الأندلس في تل أبيب، التي تديرها يعيل ليرر، والتي كان تقديمها للأدب العربي للجمهور الإسرائيلي جزءاً من نشاطها الأوسع لطرح ثنائية القومية حتى «نتمكن من رؤية أنفسنا في المرأة».

- ٦٥ Mahmoud Darwish: Et La terre, comme la langue

بالعربية «الأرض تورث كاللغة» فيلم لسيمون بيتون وإلياس صنبر، أخرجته سيمون بيتون ١٩٩٨

- ٦٦ Ghanim, «The Urgency of a New Beginning»

- ٦٧ «Ready Scenario» tr. Yassen al-Sayed, cited by Ghanim, «the Urgency of a new Beginning»: 75

قراءة غانم الكاشفة لدرويش تقودها لتأمل إعادة آرندت النظر في الصهيونية.