

أمنون راز - كراكوتسكين *

المنفى والثنائية القومية من

شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش **

تربط هذه الدراسة بين كتابات يهودية تاريخية نقدية للصهيونية، مثل كتابات غيرشوم شوليم وحنة أرندت وغيرهما، وبين كتابات فلسطينية تكملها لإدوارد سعيد ومحمود درويش. وتتأمل الدراسة فكرة "الثنائية القومية" المتساوية الحقوق في سياق مناقشتها كتابات نقدية يهودية، قبل قيام إسرائيل، كانت تحذر من عواقب ارتباط الصهيونية بالاستعمار، وقيام هذه الصهيونية العلمانية على أسس خلاصية دينية، وتبني الصهيونية مفهوم "نفي النفي" بدلاً من أخذ حالة المنفى اليهودي إلى آفاق بديلة كما اقترحت أرندت مثلاً. فتجادل الدراسة أن هذه العواقب المحذّر منها قبل قيام إسرائيل لا تزال هي نفسها قائمة إلى اليوم، ولا يمكن حلها، وإنقاذ اليهود والفلسطينيين معاً، إلا بالإصغاء إلى أصوات المضطّهدين الفلسطينيين واللاجئين وتأكيد حقوقهم، وتصفية الاستعمار. فتتابع الدراسة مناقشتها لإدوارد سعيد "اليهودي الأخير"، ولتأملات درويش عن المنفى.

الثنائية القومية: الماضي والحاضر

في سنة ١٩٢٦، أسّست مجموعة من المثقفين اليهود منظمة أطلقت عليها اسم "بريت شالوم" (عهد السلام)، وتدعو إلى "التوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب على شكل العلاقات الاجتماعية المشتركة في فلسطين على قاعدة المساواة السياسية المطلقة بين شعبين لكلّ منهما استقلاله الثقافي الذاتي، وإلى وضع

أسس لتعاونهما بما فيه تطور البلد.^١ وكانت تلك منظمة صغيرة تعمل بصورة أساسية كمنتهى للأنشطة الثقافية والتربوية، لكنها لم تتوان عن اقتراح موقف سياسي بديل، حين دعت إلى إقامة ترتيب ثنائي القومية برعاية الإمبراطورية البريطانية. وفي أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، أفضى الاتجاه السياسي الذي اتخذته هذه المجموعة إلى سجال داخلي أدت في النهاية إلى تشتتها، لكن في أواخر ثلاثينيات ذلك القرن وفي أربعينياته، أسّس بعض المتمسكين بفكرة الثنائية القومية منظمة سمّوها "إيحدود" (الاتحاد)، حاولت أن تقدّم حلاً على أساس الاعتراف بحقوق الفلسطينيين،

* مؤرخ وأكاديمي إسرائيلي.

** ألفت نسخة سابقة من هذه الورقة في ندوة "كارل هنريش بيكر" في برلين في سنة ٢٠١١، وأعطيت حقوق نشرها إلى "مجلة الدراسات الفلسطينية".
ترجمة: ثائر ديب.

ويبدو الآن أن الاهتمام العام اتسع عمّا كان عليه، مفضياً إلى نشر عدد كبير من الدراسات اللافتة،^٥ وهي دراسات تحاول أن تتفحص أصول هذه الأفكار في السياق الأوروبي حيث وُلدت، إمّا كنتاجٍ لطابع الصهيونية الألمانية الفريد، وتالياً كنتيجة أزمة الليبرالية وصعود معاداة السامية ورفض الاندماج الذي أفضى بها إلى الصهيونية، وإمّا كحصيلة لتجربة اليهود التاريخية في خضمّ نشوء القوميات والانقسامات القومية في وسط أوروبا. ولا بدّ من أن نلاحظ، ومن دون أن نقلل من مساهمة هذه الدراسات اللافتة، أن معظمها يُحجم عن التعامل مع الأفكار السياسية لهذه المجموعة، وما لها من أهمية في التفكير في كلّ من تاريخ فلسطين ومستقبلها، وبعبارة أخرى، فإنّ الثنائية القومية تُقدّم كجزء من تاريخ اليهود الألمان وميراثهم، وليس كجزء من تاريخ فلسطين.^٦

غير أنه لا يبدو مصادفة أن يبرز هذا الفضول الأكاديمي المتجدد، وما يحظى به من اهتمام عرب ويهود على حدّ سواء، في وقت يُعاد إدخال فكرة الدولة المشتركة الواحدة في خطاب فلسطين / إسرائيل الأوسع. فمن جهة أولى، إن الإدراك المتزايد أن "عملية السلام" من غير المحتمل أن تفضي إلى تسوية حقيقية وعادلة، وأنها تولّد في الحقيقة مزيداً من الظلم والعنف، يدفع كثيرين إلى إعادة التفكير في منطق التقسيم، وإلى الاعتراض على مبدأ الفصل الذي حكم الخطاب السياسي طويلاً.^٧ ومع أن الخطاب الرسمي يلحّ على تقديم "عملية السلام" بصفتها السبيل الواقعي الوحيد، فإنّ البحث عن بدائل لم يعد ممكناً تجاهله، لأنّ مزيداً من البشر باتوا منخرطين في إعادة النظر في فكرة التقسيم، والتأمل في عواقبها الخطرة. وكانت فكرة الإطار السياسي الواحد المشترك قد وُجدت في السابق، لدى فصائل شتى في الحركة الوطنية الفلسطينية (وخصوصاً اليسارية)، وكذلك لدى

واعترضت، في النهاية، على تقسيم فلسطين في سنة ١٩٤٧.

وعلى الرغم من هامشية هذه النشاطات، فإنها كثيراً ما أثارت اهتمام عدد كبير من المراقبين، لأنّ كثيرين من الشخصيات المنضوية فيها كانوا من المثقفين اليهود البارزين في ذلك الوقت، وكان جزء كبير منهم أساتذة في الجامعة العبرية التي افتتحت قبل ذلك بعام واحد، في سنة ١٩٢٥.^٨ وقد أتى قسم كبير منهم من الوسط اليهودي - الألماني: بعضهم من ألمانيا، مثل غيرشوم شوليم، ومارتن بوبر الذي كان الأب الروحي لكثير من الشخصيات الفاعلة، وغدا منذ هجرته إلى فلسطين في سنة ١٩٢٩ المدافع العلني المتفاني عن هذه الفكرة.^٩ أمّا الآخرون، مثل هانز كوهن وهوغو برغمان، فأتوا من براغ، وكانوا ينتمون في السابق إلى ما يُسمّى "حلقة براغ". وكان بين الشخصيات الأخرى التي أدت دوراً حاسماً في إطلاق "الأنشطة الثنائية القومية" يهودا ليبب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وهو حاخام إصلاحى أميركي. وقد حظي هؤلاء في أربعينيات القرن العشرين بدعم من حنة أرندت التي ساهمت في المناقشة ببعض المقالات المضيئة. فلا عجب، إذاً، من أن هذه الأفكار أثارت عدة مرات اهتماماً يفوق تأثيرها الفعلي في الخطاب السياسي،^{١٠} وقُدّمت في بعض الأحيان على أنها التعبير البريء وغير الواقعي عن قيم الصهيونية "الحقة" المزعومة، كما قُدّمت في أحيان أخرى على أنها تحدّ لتصورات الصهيونية السائدة. أمّا الاهتمام الذي بُذل تجاه الشخصيات والمجموعات الأخرى التي ساهمت في هذه المبادرات، فكان أقلّ كثيراً، بمنّ فيهم أعضاء "بريت شالوم" من غير الألمان، ومجموعة من المثقفين السفارديم الذين عبّروا عن موقف نقدي مشابه (وإن لم يكن مطابقاً)، لكنهم أقصوا عن الذاكرة الصهيونية أشدّ الإقصاء حتى فترة قريبة.

وجهتي في التفكير، كما أنها (كتابات) تقف في خلفية هذه المقالة، وترتبط بين معظم من تتناولهم. ويمكن النظر إلى هذه المقالة، إلى حد ما، على أنها محاولة لتعيين وتجسيد أفكار بنيامين السياسية في سياق فلسطين.

وهذه المحاولة لقراءة مثقفين يهود وفلسطينيين معاً توفر إطاراً للنقاش يتضافر فيه مفهومان أساسيان: الثنائية القومية والمنفى، ذلك بأن "المنفى والعودة" مقولتان أساسيتان في بناء كل من الوعي الصهيوني والفلسطيني، وإن يكن بطريقتين متعاكستين: فما تصوّر الصهيونيون أنه نهاية المنفى والعودة إلى "وطنهم" هو ما أوجد في الواقع منفى الفلسطينيين، وطردهم من أرضهم، وحالة اللجوء والتمييز المتواصلة التي يرضون تحتها. وسأبيّن لاحقاً أن التأويل الصهيوني لمفهوم المنفى لا يتوافق مع التأويل اليهودي التاريخي. وما يقترحه سعيد ودرويش، في تأملهما تجربة المنفى الخاصة بهما، هو فضاء يمكن أن يوجد فيه كل من الفلسطينيين واليهود. وهما، في تأملهما أيضاً كتابات المثقفين اليهود، يقاومان نظام الفصل، ويوضحان أن من المستحيل تمييز نقاش الفلسطينيين من نقاش اليهود. ولعل بعض جوانب فكر "بريت شالوم" أن يقودنا الآن إلى إعادة تفعيل فكرة المنفى في خطاب إسرائيل.

غير أنه لا بدّ من التوضيح أنني لا أستخدم مفهوم الثنائية القومية بصفته يشير إلى "حل الدولة الواحدة" بصورة حصرية، أو كحجّة مضادة بالضرورة لترتيب الدولتين، وإنما بصفته إطاراً للنقاش والمسؤولية لا غنى عنه في أي عملية وأي ترتيب سياسي. ولست أؤمن بنماذج تُفرض في النهاية على الواقع، بل بالحاجة إلى طرح أسئلة حاسمة ومبادئ أساسية يجب أن تُوجّه أي تطور سياسي. والثنائية القومية تحدد سياق النقاش والمسؤولية، ذلك السياق الذي يشتمل على

مجموعات إسرائيلية يسارية مثل "ماتسبن" (Matzpen)، لكن النقاش اتسع الآن بلا شك كي يبلغ حداً بعيداً. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب المتنامي لم يُنتج أي بديل واضح، فإنه نجح في تحدي الافتراض المسبق والمنطق اللذين تنطوي عليهما "عملية السلام"، ولا سيما مبدأ الفصل. ومن جهة أخرى، فإن كثيرين من المدافعين الإسرائيليين عن "عملية السلام" وحلّ الدولتين يستخدمون هذا المنظور حجّة ضد فكرة الثنائية القومية، أي ضد تطبيق مبدأ المساواة. بل إن مجرد فكرة الثنائية القومية المتساوية والعادلة تثير لدى هؤلاء من القلق ما يكفي لأن يكشف حدود ما يُدعى "السلام".

وفي هذا السياق، تتخذ الأفكار السابقة بعداً جديداً، ويمكن أن نعيد قراءة إرث مجموعة "بريت شالوم" في سياق أوسع ومن منظور مختلف. ونظراً إلى الأهمية المتجددة التي تنالها فكرة "الثنائية القومية"، فإنني سأحاول هنا أن أتأمل في فهم هذا المصطلح من وجهة نظر إسرائيلية، عبر قراءة كتاب يهود وفلسطينيين على حدّ سواء. وسأركّز في هذه الدراسة على كتابات غير شوم شوليم وحجّة أرندت كي أوضح أهميتها المتواصلة على الرغم من مرور عقود على كتابتها، وسأنظر إليها بصفحتها منشوراً يمكن من خلاله تحليل واقعنا. غير أنها لا يمكن أن تكتسب واقعيتهما إلا بقراءتها بعيون الفلسطينيين الذين قدّموا تفكيراً ثنائي القومية، مثل إدوارد سعيد ومحمود درويش اللذين التفتا، حين تأملا فكرة المنفى وتجربتيهما الخاصتين كفلسطينيين، إلى كتابات المثقفين اليهود الألمان (مع أنهما لم يلتفتا إلى مفكّر "بريت شالوم" إلا لماماً). فقد انكبّ سعيد انكباباً عميقاً على كتابات ثيودور أدورنو وإريك أورباخ، وأشار درويش بطرائق شتى، وخصوصاً في سنواته الأخيرة، إلى الفالتر بنيامين. إن كتابات بنيامين أساسية أيضاً لفهم شوليم وأرندت، ويمكن اعتباره الشخصية الخفية التي تصاحب

بیهود بغداد فی ذلك الحین، ومن الواضح أن من المستحيل تطوير تفكير ثنائي القومية على أساس مثل هذه الرؤية العنصرية (وإن تكن بريئة).^{١٢} ومن هذا المنظور، فإن إرث المثقفين السفارديم الذين عنوا في الفترة ذاتها بأفكار مماثلة، قد يكون أكثر ملاءمة، إذ إنهم بحثوا عن قومية عبرية يهودية تتطور كجزء من عالم عربي أوسع. وكما ذكر أعلاه، فإن عالم هذه المجموعة الثقافي كان إلى عهد قريب محلّ تجاهل يكاد يكون مطلقاً.

ولا شك في أن الواقع تغيّر بصورة دراماتيكية منذ أن قُدمت هذه الرؤية السياسية أول مرة. وينبغي لنا أن نتذكر أنه في سنة ١٩٢٦، حين تأسست جماعة "بريت شالوم"، كان اليهود أقلية لا تزيد على ٢٠٪ من مجموع السكان، وكان نصفهم من اليهود الأورثوذكس غير الصهيونيين. وعندما أُعيد طرح المسألة مجدداً في أربعينيات القرن العشرين، وعُرضت حقوق متساوية على الأغلبية العربية، كان عدد اليهود قد ازداد إلى ثلث السكان تقريباً. ومن المفهوم، إذًا، ألا يكون العرب قد وجدوا في الرؤية الثنائية القومية، ولو دانتها المؤسسة الصهيونية، شيئاً يختلف كثيراً عن الرؤية الصهيونية السائدة التي ألحّت على وجود أغلبية يهودية (مأمولة).

ولا يعني هذا كله أن نستخف بالتحدي الذي أبداه هؤلاء المفكرون، أو أن نتجاهل ما تعجّ به كتاباتهم من بصيرة نفاذة نقدية تخص السياسة الصهيونية، وإنما علينا في بعض الأحيان أن نقرأهم ضد أنفسهم، فلا نعتبر إدراكهم ما تتضمنه الصهيونية، وحساسيتهم تجاه الجوانب الاستعمارية في الصهيونية، من المسلّمات. وهم يقدّمون تحليلاً نقدياً إلى الصهيونية يمكن أن يشير إلى الجوانب الملموسة في المشروع الصهيوني. فما تخبرنا به إدانة فكرة الثنائية القومية هو، قبل أي شيء، أن إنكار الحقوق الوطنية الفلسطينية، وإنكار مبدأ

اليهود والفلسطينيين، الإسرائيليين والعرب، وأنا أقترح النظر إليها كمقولة نقدية وكمجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية والسياسية الأساسية في أي عملية وأي حل، أكان ذلك ترتيب الدولة الواحدة، أم أي ترتيب فدرالي يغدو ممكناً في المستقبل. وهذه المبادئ والقيم بالغه البساطة في مستواها الأولي: مساواة مدنية وقومية، وتسوية تجهد من أجل العدالة والاعتراف بحقوق الفلسطينيين.

ومع أن هذا الإطار قد يبدو مبهماً، وربما بسبب ذلك، فإنني أعتقد أن لاستخدام المصطلح على هذا النحو مزايا عديدة في إيضاح القضايا الأساسية، وكذلك في اقتراح سبل عملية وواقعية لإنهاء الوضع الاستعماري الحالي. وكما يذكرنا ميرون بنفينيستي على نحو متكرر، فإن الثنائية القومية هي أولاً وأخيراً توصيف لواقع، مهما يكن متنافراً واستعماريّاً، يشكّل فيه الانقسام بين اليهود والعرب المكوّن الجوهريّ،^{١٣} إلاّ إنها توفر [تنتج] رؤية بديلة في الوقت ذاته. ولا يعني هذا كله أن مثقفي "بريت شالوم" تركوا لنا ذلك التفكير الوافي أو المتماusk: كلا، على الإطلاق، ذلك بأن قراءة متأنية لمواقفهم كفيلة بتبيان حدود اهتمامهم بالسكان العرب، وافتقارهم إلى أي محاولة جدية لإدخالهم في مجتمع مشترك أو رؤية مشتركة. وعلى الرغم من بعض المفاوضات الأولية مع شخصيات عربية، فإنهم لا يكادون يطرحون بديلاً سياسياً جدياً، وكانوا محلّ اشتباه محقّ^{١٤}. ومن المهم بصورة خاصة أن نلاحظ البعد الاستشراقي الذي تنطوي عليه تصوراتهم: ففي حين يبشّرون بالثنائية القومية، يبدون قلقاً أيضاً، كما يؤكد ستيفن أسكايم، إزاء أن تكفّ الجالية اليهودية عن كونها جالية أوروبية: "حين يرحل جيلنا الأوروبي، فإن اليهود هنا سيغدون مثل أولئك الذين هم في بغداد الآن"، هكذا كتب هوغو برغمان إلى صديقه روبرت ويلتش.^{١٥} وما نحن نأمل اليوم بأن يغدو الإسرائيليون أكثر شبهاً

كزها، أو طوعاً كما هي الحال في أغلب الأوقات، في صف القوى الهابطة لا القوى الصاعدة، ونظرت إلى ما أحرزته من نجاح في مكائد الحرب - فيرساي وسان ريمو وتوقيع الانتداب - على أنه نصر. لكن هذا النصر غدا الآن عقبة وحجر عثرة بالنسبة إلى الحركة بأكملها، ذلك بأن القوة التي التحقت بها الصهيونية في هذه الانتصارات كانت القوة الظاهرة، المعتدي، بينما نسيت أن ترتبط بالقوة الخفية، المظلومين، الذين سرعان ما سينهضون ويتكشّفون. هل يمكن لحركة تحرر أن تكون في صف المنتصرين في الحرب، أو، بعبارة أدق، أن تلوذ بأجنحتهم؟ إن كثيرين من الاشتراكيين في معسكرنا لا يبالون بمثل هذه الأسئلة، ويغضبون حين يتكلم أحد على الإمبريالية التي قرّبنا بها عبر وعد بلفور... غير أنه يكفي أن نقرأ ونسمع كلام محرّري "دافار" خلال السنتين الماضيتين كي ندرك إلى أي درجة أوقعنا هذا القران في أحابله (ولو بصورة غير مقصودة). وباستثناء كارثة تاريخية، فإن شيئاً لا يكاد يقدر أن يفك هذه الحركة عن القوى التي باعت نفسها لها. والخيارات رهيبّة: إذا ما بقيت الصهيونية مع القوى الحاكمة، فإنها ستتحطم بلا شك، وإذا ما حاولت أن تهجرها الآن، فقد لا تنجح في ذلك، بل إن هذا الهجر ربما لا يمكن تحقيقه إلا بالمخاطرة بتدمير مسعانا تدميراً كاملاً... أما الطريق الأوسط الذي حلم به اشتراكيو الماباي [حزب العمل في ذلك الحين]، أي أن تهجر وتبقى في آن واحد، أو ما دعوه "العهد الثلاثي"، فليس سوى حيلة فاشلة لا أساس واقعياً لها في العالم. والصهيونية ليست في السموات، وهي لا تقدر أن تجمع بين النار والماء. فإمّا أن تجرفها مياه الإمبريالية، وإمّا أن تحرق في أوار ثورة الشرق المستيقظ. ثمة مخاطر مهلكة تحيق بها من كل صوب،

المساواة، لا ينفصلان عن تعريف إسرائيل بأنها "وطن قومي" يهودي. والمطالبتان بأن يغدو اليهود أغلبية، وبأن يكون لهم التفوق السياسي، كانتا جانبيين جوهريين في السياسة الصهيونية حتى عندما كان اليهود أقلية. وما يضيف على هاتين المطالبتين أهمية خاصة هي حقيقة دخولهما رؤية هؤلاء المفكرين الثنائية القومية نتيجة صهيونيتهم، وكجزء من التزامهم بالصهيونية، ولعلهما يوجهان بذلك نحو تعريف بديل للوجود القومي اليهودي في فلسطين، نحو ما يمكن أن ندعوه تصفية استعمار الصهيونية.

أما نحن، إذ نعود إلى أفكار "بريت شالوم"، فإننا نفعل ذلك من موقع مختلف تماماً. فقد مضى وقت طويل على قيام دولة إسرائيل، وباتت الهيمنة الإسرائيلية المطلقة واقعاً لا مراء فيه، وكان لإقامة دولة إسرائيل (التي جرى تصويرها على أنها "نفي المنفى") أن تحدد مصير جميع الفلسطينيين (وليس اللاجئين فقط) بصفته حالة دائمة من المنفى والتشرد. وفي هذا السياق الدقيق يكتسي مفهوم الثنائية القومية أهمية أكبر، سواء كنقطة انطلاق لتحليل الماضي، أو كأرض خصبة لتوليد مقاربة بديلة للحاضر. فهو يعني في سياق الأغلبية اليهودية الاعتراف بالحقوق الوطنية الفلسطينية وعلى رأسها حق العودة، كما يعني الإقرار بأن ذلك يجب أن يكون شرطاً لمناقشة القومية اليهودية والسيادة اليهودية والاعتراف بهما.

شوليم: "في الجهة الصحيحة من المتاريس"

يقول شوليم في القسم الأخير من مقالة كتبها في سنة ١٩٣١، ردّاً على هجمات طالت جماعة "بريت شالوم" ومواقفها:

غالباً ما اتخذت الصهيونية موقفها، سواء

اليهودي والذاكرة اليهودية ضد المقاربة الغربية المهيمنة، كما كانت البديل الوحيد للشوفينية (التي يشير إليها في بعض الأحيان باسم "المسيانية") التي عزاها شوليم بصورة أساسية إلى الحركات اليمينية وإلى سياسة قيادة الحركة العمالية الصهيونية وإعلاناتها.

وأقوال شوليم المناهضة للاستعمار بشدة تشبه المقاربة التي طوّرها في ذلك الوقت هانز كوهن، ولعلها تأثرت به. فكوهن، مؤرخ القومية ومنظرها البارز لاحقاً، كان يعتقد أن للصهيونية دوراً مهماً في النضال ضد الاستعمار.^{١٥} ففي عشرينيات القرن العشرين نشر عدة مقالات عن الاستعمار وأثاره في المستعمرين، ودان التصور التقدمي الأوروبي الذي على أساسه "رأى الأوروبيون الليبراليون فيما هو هندي مجرد همجية رجعية، وظلاماً قروسطياً خلفته أوروبا وراءها"، كما دان الاستعمار بصفته أيديولوجيا وممارسة تُنكران على المستعمرين كرامتهم، وترجم إلى العبرية رواية رينيه ماران "باتوالا"، وقدمها على أنها "بداية احتجاج، احتجاج عنيف على الرجل الأبيض والنظام الاستعماري، وعلى أنها نصّ هادٍ للتفكير الصهيوني."^{١٦} وكان يعتقد على هذا الأساس أن الصهيونية لا يمكن أن تغدو حركة تحرير إلا إذا وقفت مع المستعمرين، وقاومت اضطهاد الاستعمار. وافترض بالصهيونية أن تقدّم لليهود خطة للفرار من الغرب المتفسخ و"العودة" إلى "الهوية الشرقية" الأصلية، ورأى أن على اليهودي الغربي أن يغدو وسيطاً يعيد تعريف كل من الشرق والغرب.^{١٧} ولا يقلل من أهمية هذا الموقف ما في تفكير كوهن من أوجه استشرافية واضحة.

لم يتردد كوهن وشوليم في التعبير عن موقفهما المناهض للاستعمار في لحظة بالغة الحساسية: بعد ثورات ١٩٢٩ التي ولدت عداء وكراهية تجاه العرب، وعززت المقاربة القومية.^{١٨} ولم يتردد كوهن في هذا الجو في

لكن الحركة الصهيونية لا يسعها أن تتجنب اتخاذ قرار...^{١٤}

ثم يستنتج شوليم:

إن كان لا يزال ممكناً لحركة كاملة أن تغيّر طرائقها وتحاول أن تلتحق بالقوى التي ستعطي الجيل القادم هيئته، فهذا ما لا أعلمه، لكنني أعلم أن لا سبيل آخر أمامها. على الصهيونية أن تعود إلى الأصول التي خانتها ساعة انتصارها، وأفضل للحركة أن تعود صغيرة مرة أخرى، وإنما واثقة بطرائقها وحيلها بالإمكانات، من أن تبقى على حالها من التفسخ والزيف وتموت مع القوى الرجعية التي تبعتها جزاء الخطيئة الأصلية: النصر الزائف. وإذا لم نكسب من جديد، والتهمتنا نار الثورة، فإننا، على الأقل، سنكون بين أولئك الواقفين في الجهة الصحيحة من المتاريس.

كان شوليم يدرك المخاطر جيداً، لكنه كان يعتقد أن الصهيونية، في جوهرها، يجب أن تخاطر وتقف "في الجهة الصحيحة من المتاريس"، أي ضد الاستعمار، وتتماهى مع المظلومين، أو المستعمرين، سكان البلد الفلسطينيين. فهو لا بالنسبة إليه هم "القوة الخفية" التي يجب أن تتكشّف وتقف ضد "القوة الظاهرة". وموقفه السياسي المناهض للاستعمار يذكّرنا بالعبارة الشهيرة التي صدرت لاحقاً عن صديقه المقرب، فالتر بنيامين، في "أطروحات حول فلسفة التاريخ"، لكنه كان قد سبق أن عبّر عنها في نصوص أقدم كثيراً. فشوليم يتكلم باسم "تراث المظلومين"، ويدرك بوضوح أن مهمتنا تتمثل في وقفنا في "الجهة الصحيحة من المتاريس". والتماهي مع العرب في تلك اللحظة كان جزءاً أساسياً من فهمه للصهيونية بصفقتها تمرداً على الاندماج، وحصيلةً لذلك الفهم. وبذلك كانت الثنائية القومية حالة يُوضَع فيها التراث

"نفي المنفى": العرب - وكذلك اليهود - وتاريخ الأرض وتواريخ اليهود وتقاليدهم. إن الوجه اللاهوتي في المقاربة الصهيونية لأعضاء "بريت شالوم"، وخصوصاً شوليم، جعلهم أشد إدراكاً لما في التصور الصهيوني لـ "نفي المنفى" من بُعدٍ خلاصي. فهذا المفهوم يشير في جوهره إلى الوعي الذي يعتبر الاستيطان اليهودي في فلسطين آنذاك (ثم السيطرة عليها) "عودةً" لليهود إلى الأرض التي يعتقدون أنها وطنهم، ويتصورون، قبل "خلاصها"، أنها خالية. وقد ظهر نفي المنفى على أنه "تحقيق" للتاريخ اليهودي، وإنفاذ للصلوات اليهودية والتوقعات الخلاصية. وهكذا، لم تكن الصهيونية "العلمانية" مميزة من الأسطورة اللاهوتية، وإنما كانت تأويلاً لها، قائماً على الوعد التوراتي وكتاب الصلوات اليهودي، وكانت العلمانية في الحقيقة تفعيلاً لأسطورة قومية، لا إزاحة لها. كان شوليم يدرك جيداً ما هو متأصل في تلك المقاربة من مخاطر قيامية. وقد كتب في رسالة لافئة إلى فرانز روزنسفايخ، في سنة ١٩٢٦، وهي السنة ذاتها التي تأسست فيها "بريت شالوم":

هذا البلد بركان. وهو يشتمل على لغة. والكلام يجري هنا على كثير من الأشياء التي يمكن أن تجعلنا نفشل، ويجري اليوم أكثر من ذي قبل على العرب. لكن الأكثر غرابة من الشعب العربي [unheimlicher als das arabische Volk] هو التهديد الآخر الذي يواجهنا والذي يُعدّ نتيجةً ضروريةً للتعامل الصهيوني: ماذا عن "تفعيل" [Aktualisierung] العبرية؟ ثمة اعتقاد أن اللغة أصبحت علمانية، وأن شوكتها القيامية اقتلعت. لكن هذا ليس صحيحاً البتة. إن علمنة اللغة ليست سوى عبارة جاهزة (façon de parler)...

اعتبار الهجمات العنيفة على اليهود عنفاً حتمياً من طرف المستعمرين، جزاء الظلم والإنكار المتواصلين المفروضين على العرب. وكانت تلك، إن عدنا مرة أخرى إلى بنيامين، "لحظة خطر" حاول فيها هو وشوليم أن يكتبوا ضد التيار، وأن يستخدموا لحظة العنف هذه كي يقترحوا ما بدا لكليهما أنه البديل الوحيد.

تنطوي كلمات شوليم التي أوردناها على تصور واضح لكارثة وشيكة، ولحرب قيامية بين الشرق الناهض والغرب الأقل. ولم يكن شوليم واثقاً بأن الجماعة الصهيونية التي كانت صغيرة في ذلك الحين ستتمكن من البقاء، لكنه أوضح بلا لبس أن الشرط المسبق لقيام الصهيونية هو وقوفها "في الجهة الصحيحة من المتاريس". ولم يكن قلقه إزاء النهاية القيامية حصيلة تحليل سياسي وموقف مناهض للاستعمار فحسب، بل أيضاً نتيجة اعتراضه على، وتحذيره من، ملابسات المقاربة الصهيونية السائدة كما يجسدها مفهوم "نفي المنفى". وعلى غرار أعضاء "بريت شالوم" الآخرين، فإن الثنائية القومية عند شوليم كانت جزءاً من مقاربة بديلة أوسع للصهيونية. فقد اعتقدوا، على هدي القائد الصهيوني أشر غنزبرغ (آحاد هاعام، كما يُعرف بالعبرية)، أن هدف الصهيونية يجب أن يكون إقامة "مركز ثقافي"، لا دولة يهودية، كما اعترضوا على الخط الجذري لـ "نفي المنفى" الذي يتعين، وفقاً له، إقامة الثقافة القومية الجديدة على إنكار كامل لثقافات المنافي اليهودية والتقاليد ما بعد التوراتية. وكان كثيرون من مفكري "بريت شالوم" غير علمانيين، بالمعنى الذي يحمله هذا التعبير في الثقافة الصهيونية، ولم يكونوا أورثوذكسيين أيضاً، وكانوا يعتقدون، في المقابل، أن الثقافة الجديدة يجب أن تستهدف إحياء التقاليد اليهودية. ويمكن القول إن موقفهم الثنائي القومية هدف إلى تناول العنصرين اللذين كان التصور الصهيوني قد كبتهما في

في تلك المرحلة، هي قضية الهيكل. فقد حاول الصهيونيون العلمانيون، وشوليم نفسه، أن يميزوا بين ما كانوا يعتبرونه خلاصاً قومياً، وبين "الخلاصية" بصفتها تشير إلى رؤيا قيامية، مقترنة ببناء الهيكل. لكن هذه النزعات، كما يظهر من تحليل شوليم، لا تختلف عن الأسطورة العلمانية الصهيونية، بل الأخرى أن الأسطورة تقرها، ويمكن اعتبارها خاتمة منطقية لتصور الصهيونية لذاتها على أنها تحقيق للتوقعات اليهودية. ولم يكن مؤسسو الصهيونية العلمانية يؤمنون بـ "يوم الحساب" الذي كانوا يستحضرونه لنا بأفعالهم. ويُفهم مفهوماً "صهيون" و"الهيكل" في كثير من المصادر اليهودية فهماً مجازياً، على أنهما يشيران إلى مثال أعلى روحي، أو باعتبارهما استعارتين تشيران إلى حالة الكمال الإنساني. وينظر كل من الفلاسفة والقابالين إلى تجاربهم الروحية على أنها مساهمة في بناء هيكل سماوي، لكن الصهيونية هي التي اعتبرت التأويل الواقعي والسياسي لهذا المصطلح التأويل الوحيد الممكن: ففي سياق يجري فيه تأويل جميع الصور الخلاصية على أنها سياسية وقومية، لا يعود ثمة مقاربة للهيكل (العنصر الأساسي في المخيلة اليهودية) سوى المقاربة الواقعية التي تعني تدمير المساجد وإحلال أبنية أخرى محلها. وهكذا، فإن تعريف الصهيونية، بلغة الخلاص القومي، على أنها عودة اليهود، ينطوي على فكرة التدمير بالضرورة.

وعلياً أن نلاحظ أن تحذيرات شوليم لم تكن موجهة ضد "التأملات الخلاصية" بصفتها كذلك، أو ضد "الدين"، وإنما نحو التأويل الذي يمكن أن يلحق بالدين في سياق "الصهيونية العلمانية"، سياق "الاستعداد اليهودي الحديث للقيام بفعل مُبرم في الميدان الملموس"، كما قال بعد عدة أعوام،^{٢٠} أي سياق قَوْمَنَة التصورات الخلاصية اليهودية وعَلْمَنَتها

... في لغة يُستحضر فيها الله آلاف المرات كي يدخل حياتنا، لا يمكن له أن يبقى صامتاً. وأولئك الذين أحيوا اللغة العبرية، لم يكونوا يؤمنون بيوم الحساب الذي كانوا يستحضرونه لنا بأفعالهم. أرجو ألا تفضي اللامبالاة التي قادتنا إلى هذا السبيل القيامي، إلى خرابنا.^{٢١}

المسألة، بحسب شوليم، ليست العرب وحدهم، ولا حتى بصورة أساسية، بل التصور الصهيوني ذاته، كما يظهر في إحياء اللغة العبرية. وما يوضحه شوليم هنا على نحو لافت هو التوتر الكبير الذي ورثته الصهيونية العلمانية: فأولئك الذين أحيوا اللغة العبرية، لم يكونوا يؤمنون بيوم الحساب، وإنما كانوا يرون أنفسهم جزءاً من إحياء قومي - علماني. غير أن فعل العلمنة ذاته، علمنة اللغة القومية، هو توليد ليوم الحساب. والعلمنة بهذا المعنى هي تحقيق لرؤية قيامية خلاصية.

ومن الخطأ أن نأخذ قول شوليم بمعناه الحرفي فقط، فقد أسست العبرية، فعلاً، ما يمكن اعتباره وجوداً يهودياً "علمانياً" بصفتها لغة عيش الجماعة القومية. وكان إحياء العبرية، بالنسبة إلى شوليم نفسه، الوجه الأهم للثورة الصهيونية أكثر كثيراً من إقامة الدولة. غير أن من الخطأ أيضاً تجاهل البعد القيامي الذي تدعمه اللغة القومية العلمانية. فقد غدت العبرية لغة الاحتلال والاضطهاد، والقمع العسكري - العلماني الذي يحمل في ذاته صنوف الخراب الكارثي، خرابها وخراب كل ما يحيط بها. والتركيز على اللغة المقدسة، وتسييس مفردات مثل "المنفى" و"الخلاص"، إنما يسمان الإمكانات القيامية - الخلاصية المتأصلة في كامل مشروع العلمنة والقومنة.

يشير النقاش بشأن اللغة العبرية، إذاً، إلى المسعى الصهيوني بأكمله. ويُلْمَح شوليم هنا إلى مسألة خطيرة كانت تقلقه على نحو خاص

والمزعمومة. وحتى لو كانت محتويات الصور المتعددة المنسوبة إلى "الخلاصية" قديمة، فإن شوليم يلجّ على أن "الاستعداد اليهودي الحديث للقيام بفعل مُبرم في الميدان الملموس"، أي عَلمنة الخلاصية، هو الذي "استحضر" الأزمة الخلاصية. وفي هذا السياق، لم يكن في إمكان شوليم سوى أن يقول إن الصهيونية لم تُسلم نفسها تماماً إلى الخلاصية.

وفي هذا السياق، فإن الخلاصية هي أثر للصهيونية العلمانية، وليست نقيضها. وما دما نعدّ الخلاصية السياسية استثناءً، فإننا نحول دون النقاش الجدّي لرؤية التاريخ الذي ولدها، أي نفي المنفى، ذلك النفي الصهيوني العلماني. وبعبارة أخرى، فإن التمييز بين الصهيونية العلمانية والصهيونية الخلاصية - الدينية هو تمييز زائف، لأن المقاربة الخلاصية هي حصيلة المقاربة العلمانية التقدمية.

ويجب النظر إلى القضايا المطروحة في رسالة شوليم بشأن اللغة العبرية، وتلك المعروضة في نصّه عن الثنائية القومية، على أنها وجهان للوعي ذاته، ذلك بأن هذين النصّين ينطويان على فكرة كارثة قادمة. وشوليم يعتبر كلاً من العرب والطاقة القيامية التي تنطوي عليها اللغة العبرية تهديداً، وخاتمة حتمية للمقاربة الخلاصية - العلمانية، وكلاهما يواصل تهديد المجتمع الإسرائيلي: إذ يطارد اللاجئون الفلسطينيون الضمير الإسرائيلي كتهديد متواصل، وكذكرى يجب كبتها. غير أن هذا الإنكار هو محل اعتراض متنامٍ، والبرهان على ذلك هو القانون الحالي الذي يمنع إحياء ذكرى النكبة، وذلك في الوقت الذي نشهد تنامياً مهماً للحركات اليهودية التي تدعو إلى بناء الهيكل في الحرم الشريف، أو جبل الهيكل، وهذا هو الوجه الآخر للكبت. وإنكار الهيكل هو أحد "الموضوعات التي لا يقال عنها أي شيء في هذا البلد" كما قال شوليم، وما يقرر ذلك هو "علمنة" اللغة، بمعنى الإفصاح عن الواقع بلغة الخلاص

والعودة الطوباوية. وبذلك تتخذ مخاوف شوليم بعداً آخر في ضوء الاتجاهات السياسية الخلاصية المتنامية في إسرائيل.

وما نستنتج من كلا النصّين، هو أن الثنائية القومية تشكّل "رداً" على "يوم الحساب" الذي ينطوي عليه "إحياء اللغة العبرية"، وتنطوي عليه الصهيونية. فالمنظور الثنائي القومية يمكن من التمييز بين البلد والأساطير المقترنة بذلك البلد، وبين الصهيونية والخلاصية السياسية.^{٢١} والثنائية القومية تعني الاعتراف بحقوق الفلسطينيين كسبيل لرسم حدود الاستيطان اليهودي، وكسر حدة التوترات القيامية. لكن شوليم، على الرغم من اعتراضاته المتواصلة على أي صلة بين الصهيونية و"الخلاصية"، كان يدرك حقيقة أن هذا الفهم لـ "الخلاصية" هو ذاته بناء صهيوني.

ثم وقعت الكارثة، وتحولت آراء شوليم في الصهيونية تحولاً دراماتيكياً. وبخلاف بعض المتمسكين بالثنائية القومية، ابتعد شوليم عن أي مشاركة سياسية، ولم يعد يساهم في مبادرات تتخذ مثل هذه الوجهات السابقة.

وفي أربعينيات القرن العشرين، حين نشرت حنة أرندت بعض المقالات النقدية الثابتة عن الصهيونية، وانضمت إلى تلك الجماعة الصغيرة من المفكرين الذين عارضوا السياسات الصهيونية، كان شوليم قد سبق أن رفض تلك المبادئ ذاتها، وبات يدعم فكرة الدولة اليهودية الحصرية. وفي رسالة إلى أرندت بعد نشر مقالتها "إعادة النظر في الصهيونية" (والتي سنعود إليها)، تراجع بوضوح عن الأفكار التي سبق هو نفسه أن قدّمها قبل عقد من الزمن:

"عقيدتي السياسية، إن كانت لي أي عقيدة، هي الفوضوية. غير أنه لا يسيئني ألا يكثر اليهود بالنظريات التقدمية التي لا يمارسها أي شخص آخر. وسأصوت بكل جوارحي للدولة الثنائية القومية كما أصوت للتقسيم." لم يُعدّ يريد أن يكون "في الجهة الصحيحة من المتاريس"، وقد

حنة أرندت: إعادة النظر في الصهيونية

على الرغم من أن أرندت تشاطر بقية المتمسكين بالثنائية القومية خلفيةً مماثلة، إلا أنها كانت مختلفة: فهي لم تهجر إلى فلسطين مثلهم، ولم تساهم في بناء "الوطن القومي"، وكثيراً ما انتقدت السياسات الصهيونية ودانتها، لكنها كانت تفعل ذلك على الدوام من منطلق الاهتمام الجدي بهذه السياسات والتعاطف العميق معها. وكانت صهيونيتها ودعمها للتعاون اليهودي - العربي في فلسطين جزأين متكاملين من تفكيرها في المسألة اليهودية. ولم تُعَرِّف أرندت بـ "الشؤون اليهودية" حتى ثلاثينيات القرن العشرين، حين التحقت بالنشاط الصهيوني بعد صعود النازية إلى السلطة في ألمانيا، واعتبرت الصهيونية سبيلاً ناجحاً وموثوقاً به للنضال ضد معاداة السامية، وجزءاً من "سياسة يهودية" عريضة. وما يُكسب آراءها معنى خاصاً هو موقفها المتجاذب من الصهيونية. فقد ساندت الصهيونية، من جهة أولى، بصفقتها حركة عبّأت اليهود كشعب، وناضلت ضد الاندماج الزائف، وولدت "سياسة يهودية" أصيلة ومميزة، لكنها دانت الصهيونية من جهة ثانية، لتنكرها للنشاطات اليهودية الأخرى الممكنة، وخصوصاً حين نظرت إلى تبني الحركة الطرائق الاستعمارية، وما انطوى عليه ذلك من مفارقة اعتناقها قيم معاداة السامية.

كانت كتابات أرندت عن الصهيونية ومسألة فلسطين في تلك الفترة جزءاً من مشروع آخر أوسع. ففي ذلك الوقت، وقت تفكير أرندت في "أسس التوتاليتارية"، وفي سياق كتابة ذلك الكتاب، طوّرت حنة تصوراتها بشأن القومية اليهودية، ودعمها لوطن يهودي (homeland) واعتراضها على دولة يهودية. هكذا، ينبغي لنا النظر إلى كتاباتها السياسية ونشاطها السياسي

نفى عن الصهيونية في مقابلات لاحقة أي مسؤولية في كارثة فلسطين، وقال إن العرب وحدهم من يتحملون قدرهم السيئ. ولم يقتصر الأمر على غياب الفلسطينيين عن رؤيته إلى الخلاص، بل تعداه إلى عدم ترده في القول: "لو أن السلطات التركية رحلت مئات آلاف العرب كما فعلت مع الأرمن، لاختلف الوضع. ولا أقول ذلك من باب النوستالجيا، وإنما كي أُبين كم كان ربيعاً ذلك الخيط الذي استندت إليه القضية العربية."^{٢٢} وهذه الجملة، التي تصدر عن شخص سبق أن شارك في النضال من أجل الثنائية القومية، هي جملة صادمة، وتبين حدود "بريت شالوم". ولم يُظهر شوليم قط أي تعاطف مع الضحايا، اللاجئين أو سواهم، والشيء الوحيد الذي كان يهّمه هو أن أحداً آخر كان يمكن أن يقوم بالإبادة. لكن ما يدفنا إلى ذكر هذه الأقوال ليس الرغبة في إدانة شوليم، وإنما الإشارة إلى الاعتبارات الضرورية لبناء تفكير ثنائي القومية وحقيقي. وتبصّرات شوليم النفاذة والمبكرة تبقى حاسمة، وإن كان علينا أن نقرأها ضد شوليم نفسه.

وحتى في هذه المراحل الأخيرة، كان شوليم يدرك جيداً ما تنطوي عليه الصهيونية من مخاطر، وكان حريصاً على التمييز بين الصهيونية و"الخلاصية"، وفي أعوامه الأخيرة أيضاً، حذّر من حركة الاستيطان في الأراضي الفلسطينية المحتلة.^{٢٣} وقد كتب في آخر مقالته المهمة: "الفكرة الخلاصية في اليهودية"، قائلاً: "هل سيحتل التاريخ اليهودي هذا الدخول إلى الميدان الملموس من دون أن يفنيه الطلب الخلاصي المأزوم الذي استحضّر حقاً؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه اليهودي في هذا العصر، انطلاقاً من ماضيه العظيم والخطر، على حاضره ومستقبله."^{٢٤} لكنه، هو نفسه، يعرّف الصهيونية بأنها "العودة الطوباوية إلى صهيون"، أي بصفتها خلاصية. وبعبارة أخرى، فإنه يعيد إنتاج الإطار ذاته الذي سبق أن حذّر منه.

والذي طالب بـ "كومنولث يهودي ديمقراطي حر... يضم كامل فلسطين، من دون تقسيم أو اختزال." ولدى تحليل أرندت هذين الإعلانين، قالت:

يمضي قرار أتلانتيك سيتي خطوة أبعد قياساً ببرنامج بلمتور الذي منحت فيه الأقلية اليهودية الأكثرية العربية حقوق الأقلية. فالعرب، بكل بساطة، لم يُذكروا هذه المرة في القرار الذي من الواضح أنه يترك لهم الخيار بين الهجرة الطوعية أو المواطنة من الدرجة الثانية.. ويبدو أنه يُقر بأن أسباباً انتهائية فقط هي التي منعت الحركة الصهيونية في السابق من إعلان أهدافها النهائية. وهذه الأهداف تبدو الآن مطابقة تماماً لأهداف المتطرفين بقدر ما يتعلق الأمر بتكوين فلسطين السياسي في المستقبل. إنها لضربة قاتلة لتلك الأحزاب اليهودية في فلسطين ذاتها التي دعت من دون كلل إلى ضرورة التفاهم بين الشعبين العربي واليهودي، وستدعم كثيراً، من جهة أخرى، تلك الأغلبية التي يقودها بن - غوريون، والتي غدت قومية أكثر من أي وقت، عبر ضغط المظالم الكثيرة في فلسطين والكوارث الرهيبة في أوروبا.^{٢٥}

بعبارة أخرى، إن دولة يهودية، أو "كومنولث يهودياً حراً" كما فهمته القيادة الصهيونية، لا يتركان مجالاً لوجود العرب، وخصوصاً حين يترافق مع نقاش متنامٍ لترحيل العرب من فلسطين. وقد اعترضت أرندت، انطلاقاً من الأسس ذاتها، على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٧، وأطلقت تحذيراً متبصراً من عواقبه، وهاجمت سياسات التقسيم البريطانية والصهيونية بين الشعبين، وتنبأت بأنها ستؤدي حتماً إلى طرد العرب، وتناولت العملية التي ستفضي إلى طرد الفلسطينيين، وإلى الانتهاك المنهجي لحقوقهم، فضلاً عما

كثمرة متكاملة من ثمار تفكيرها في الدولة الأمة، والإمبريالية، ومعاداة السامية. وكانت تحاول أن تترجم آراءها العامة وتطبقها على المشروع السياسي الملموس والجمعي لشعب اعتقدت أن هدفه يجب ألا يكون دولة أمة. فمثل هذه الدولة لا بد من أن تعاني تناقضات حادة فيما يتعلق بما يتعين عليها أن تدافع عنه، وهي تناقضات لا بد من أن تؤدي في النهاية إلى انهيارها.

ولم تكن الصهيونية مجرد حالة للدراسة، أو مجرد مثال محدد من أمثلة المشروع القومي والصراع الاستعماري، بل مثلت إفصاحاً عن مقولات الحداثة الكبرى كلها، ووفرت العناصر الأساسية لفهم وإطار سياسيين مختلفين. ورأت أرندت أن السياسة الفعلية للحركة الصهيونية نمت عن فشل قيادتها في فهم معاداة السامية كظاهرة تاريخية، ودانت مطالبة الصهيونية بإقامة دولة أمة يهودية باعتبار ذلك تبنيًا للمبادئ ذاتها التي مكنت في الأصل من الصعود السياسي لمعاداة السامية وانتصارها في النهاية.

كان نقد أرندت موجهاً ضد السياسات الصهيونية الملموسة التي جرى تبنيها رسمياً خلال الحرب العالمية الثانية، والتي طرحت تحويل فلسطين إلى "كومنولث يهودي"، بصفته الهدف النهائي للصهيونية وللحرب ذاتها. وفي سلسلة من المقالات نُشرت في أربعينيات القرن العشرين، وقفت أرندت ضد هذا الخط السياسي، وتناولت في الفقرة الأولى من مقالها الشهيرة: "إعادة النظر في الصهيونية" (التي نُشرت في سنة ١٩٤٤)، نتائج قرارين راهنين كانا يعبران عن المقاربة السياسية الجديدة، أحدهما كان "برنامج بلمتور" في سنة ١٩٤٢، الذي طالب بإقامة "كومنولث يهودي حرّ في فلسطين" بعد الحرب. وهذا البرنامج زيدت حدته واتخذ صيغة أكثر تطرفاً في "قرار أتلانتيك سيتي" الصادر عن المؤتمر اليهودي الأميركي في سنة ١٩٤٤،

المستخدمة في مقالات أرندت بات بالياً ومهجوراً، إذ جرى إدخاله في سياق سياسي محدد تغير بشدة منذ ذلك الحين. فقد كتبت المقالات عندما كان اليهود أقلية، وعندما كان نوع من الدولة الثنائية القومية موجوداً حقاً: كانت الإدارة الاستعمارية البريطانية تمثل هذه الدولة إلى حدٍ معين، وإن يكن في سياق من الأفول. وبدا قيام دولة إسرائيل، وتقسيم فلسطين الموقت الذي تلا حرب ١٩٤٨، كأنهما وصلا بفكرة الثنائية القومية إلى نهايتها. وظلت أرندت تأمل بتغير الموقف حتى بعد نهاية الحرب، لكنها تخلت عن هذا الخيار لاحقاً، شأنها في هذا شأن معظم المدافعين عن الفكرة، ولم تعد إليها قط. ويمكن القول إن سبب ذلك هو ثبوت خطأ تنبؤاتها المتشائمة، في حينها على الأقل، بشأن فرصة الوطن اليهودي في البقاء. ومن أجل جميع المقاصد العملية، فإن دوافع نشاطها السياسي تلاشت.

بيد أن من الضروري أن نعلم أن أفكار أرندت لم تغد "غير واقعية" إلا حين أثبت "الواقع" صوابها، وهذا يعني أن أرندت فقدت أهميتها في اللحظة ذاتها التي تحقق فيها ما استشرفته. فنقدنا السياسة الصهيونية كان صائباً وشديد الوقع فيما يتعلق بتطبيق السياسة الصهيونية وخطة التقسيم، إذ إن قيام دولة إسرائيل كدولة يهودية أدى إلى تدمير الكيان العربي، وإلى طرد مئات آلاف الفلسطينيين، ومصادرة معظم الأراضي العربية التي أعلنت بعد ذلك ملكاً وطنياً يهودياً. وأخيراً، ومثلما تنبأت أيضاً، فإن تعريف إسرائيل كدولة يهودية عمل على تحويل مواطنيها العرب (أولئك الذين لم يُطردوا من أراضيها في سنة ١٩٤٨) إلى مواطنين من الدرجة الثانية. وفي الواقع، فإن دولة إسرائيل، كما كتبت أرندت، لم تترك "أي خيار بين الهجرة [غير] الطوعية والمواطنة من الدرجة الثانية"، فهذان الخياران تحققا عبر تقسيم الشعب الفلسطيني بين ثلاثة

سيلي ذلك من اندلاع حرب ستهدد وجود الجماعة اليهودية ذاته. وإلى جانب الكتابة، تعاونت أرندت مع يهودا ماغنيس، وساندت جهوده التي كانت ستفشل بدورها، في الحلولة دون قبول خطة التقسيم واقترح بدائل قائمة على الاتفاق مع ممثلي العرب. وفي آذار / مارس ١٩٤٨، ومع اتضاح احتمال الحرب، دعم كل من أرندت وماغنيس المبادرة الأميركية القصيرة الأجل إلى إقامة وصاية دولية تحكم إلى حين التوصل إلى تسوية تضمن حقوق السكان. وعارضت أرندت نفسها فكرة ماغنيس عن دولة ثنائية القومية، وفضلت فكرة فدرالية إقليمية شرق أوسطية - متوسطة.^{٢٦} وظلت، إلى ما بعد الحرب بفترة، تعرض فكرة فدرالية إقليمية تضم الكيان اليهودي. ويشير تناولها اللاحق لإسرائيل، في كتابها "أيخمان في القدس"، إلى بعض ملاحظاتها السابقة، وإنما على أساس مختلف.

وفي الواقع، فإنه يمكن تلمس الإلحاح والإحساس بالكارثة المقبلة اللذين حفزا كتابة أرندت ونشاطاتها خلال الفترة ١٩٤٧-١٩٤٨، الأمر الذي يعبر عنه بوضوح عنوان واحدة من مقالاتها الأساسية ضد خطة التقسيم: "إنقاذ الوطن اليهودي: لا تزال ثمة فرصة". ففي هذه المقالة حذرت أرندت من عمى القيادة اليهودية التي استسلمت للمصالح الاستعمارية، وبيّنت، من موقعها كشخص بلا دولة في ذلك الحين، دور الدول - الأمم الإقصائي ومسؤوليتها، بصفتها آليات للإقصاء تخلق لاجئين. ومن هذه الزاوية، غدت حقوق اللاجئين الفلسطينيين ومنظورهم جزءاً لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود وتعريفهم لذاتهم، كما غدت جزءاً لا يتجزأ من رؤية التحرر السياسي اليهودي. ورأت أرندت ضرورة دعم أي خيار آخر يرتقي إلى أن يرفض المبادئ الصهيونية، باسم الشعب اليهودي.

ولا شك في أن كثيراً من الملاحظات النقدية

خلال قراءة ثاقبة للوثائق الصهيونية، ولبلاغة الترحيل والإجلاء المتنامية في الصحافة الصهيونية في ذلك الوقت. وكانت أرندت محقة تماماً في تحليلها، وأوضحت جميع ما في خطة التقسيم وتطبيقها من تناقضات، وبيّنت أن ما سيقف وراء إجلاء معظم السكان الفلسطينيين من أراضي دولة إسرائيل ليس رفضهم التقسيم، وإنما فرض التقسيم بالقوة. وما جعلها تفهم هذا كله هو تحليلها للإعلانات الصهيونية، وخطاب الترحيل الجماعي الصهيوني، والسياسات الصهيونية. وهي تذكرنا بأن خطة التقسيم كانت أيضاً تقسيماً للشعب الفلسطيني الذي افترض أن يبقى نصفه كمواطنين في الدولة اليهودية تبعاً للبرنامج الأصلي.^{٢٧} لقد توصلت أرندت نفسها في "أسس التوتاليتارية" إلى أنه:

تبين بعد الحرب أن المسألة اليهودية التي كانت تُعدّ المسألة الوحيدة غير المحلولة، قد حُلّت فعلاً - عن طريق استعمار أرض ثم فتحها - لكن ذلك لم يحلّ قط مشكلة الأقليات، ولا مشكلة المشردين بلا دولة. وعلى العكس، فإن حل المسألة اليهودية، شأنه شأن جميع الأحداث في قرننا، اقتصر على خلق صنف جديد من اللاجئين، هم العرب، الأمر الذي زاد عدد المشردين بلا دولة وفاقدي الحقوق ٧٠٠,٠٠٠-٨٠٠,٠٠٠ نسمة. وما حدث في فلسطين على أرض صغيرة، وفي نطاق مئات الآلاف، تكرر بعد ذلك في الهند على نطاق أوسع، وطال ملايين كثيرة من البشر.^{٢٨}

هكذا، باسم المسؤولية، وهي مفهوم أساسي في كتابات أرندت، تكتسي العودة إلى الواقع وإلى السياق التاريخي، أهمية حاسمة. ومن الحاسم أيضاً فهم أن اللاجئين هم إلى حد بعيد جزء من هذا السياق، ويجب اعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من نقاش حقوق اليهود. وقد استشرفت أرندت

أنواع مختلفة من اللاجئين هم: المواطنون العرب من الدرجة الثانية داخل دولة إسرائيل؛ الفلسطينيون المشردون الذين وقعوا تحت الاحتلال الإسرائيلي بعد حرب ١٩٦٧، والذين تقترح عليهم إسرائيل الآن مواطنة من الدرجة الثانية في "دولة أمة" فلسطينية محدودة ومقسمة؛ اللاجئين المشردون خارج فلسطين، في مخيمات اللاجئين وسواها من ضروب الشتات (بعضهم مواطنو بلد أجنبي). ويمكن هنا طبعاً، أن نجادل في أن تنبؤات أرندت لم يعد لها أي معنى حتى لو كانت على حق، إذ إن الواقع تبدل بصورة دراماتيكية، وباتت دولة إسرائيل أمراً واقعاً. وهذا ليس غير صحيح، بل إنه المنظور الذي ينبغي لنا أن نقرأ من خلاله ما اعتري عملها من تغير تاريخي. كما أن أرندت نفسها كانت قد أخفقت في التنبؤ بالهجرة الضخمة إلى إسرائيل في الأعوام التي تلت استقلالها، هجرة أناس كثيراً ما كانوا، هم أنفسهم، لاجئين.

غير أن مثل هذا الإدراك المتأخر لا يقلل من أهمية رؤية أرندت وتحليلها الثاقبين، وإن كان علينا في بعض الأحيان أن نقرأها ضد نفسها. فالماضي وتصوره لا يزالان يحددان خطاب الحاضر، ويشكلان وجهاً أساسياً من أوجه بناء الواقع. وتنبؤات أرندت تقوّض واحدة من الحجج الأساسية التي تستخدمها إسرائيل في رفض أي نقاش لحق الفلسطينيين في العودة، تلك الحجة التي فحواها أن طرد الفلسطينيين جاء نتيجة رفضهم التقسيم، وأن اللائمة في مأساتهم يجب أن يُنحى بها تالياً عليهم أنفسهم. وقد استشرفت أرندت الإجلاء، ووصفت كيف سيحدث جرّاء قرار الأمم المتحدة، وليس بسبب رفض الفلسطينيين ذلك القرار. ولأنها كتبت قبل وقوع الحدث فقد بيّنت أن برنامج الترحيل يضرب بجذوره في منطلق القرار، بالطريقة التي فهمه بها القادة الصهيونيون على الأقل، وهي توصلت إلى هذا الاستنتاج من

أن تكون عليه "السياسة اليهودية" الجمعية والمميزة، فنقدتها لا يصدر عن موقف مناهض للقومية أو للصهيونية، وإنما عن إيمان عميق بأن اليهود لا يمكن أن ينعثقوا إلا كمشعب. وبعبارة أخرى، هي لم تكتب من وجهة نظر كونية، بل من وجهة نظر يهودية، وحتى من وجهة نظر يهودية قومية. وحين أنحت باللائمة على بن - غوريون (وشوليم لاحقاً) لكونهما مفترطين في قوميتيهما، كانت تقصد دعمهما الدولة الأمة لا أكثر ولا أقل، وليس تماهيهما مع اليهود كشعب (كانت تفضل مصطلح "الانتماء إلى الشعب" / Peoplehood، وكثيراً ما كانت تستخدم مصطلح "الأخوة"). وعلى العكس، فإنها مراراً ما دعت خلال الحرب العالمية الثانية إلى سياسة يهودية مميزة، وإلى تعبئة سياسية لليهود كشعب. وإيمان أرندت بقدرته الشعب اليهودي على الفعل السياسي هو الذي دفعها أيضاً إلى الاعتراض على فكرة الدولة، والتحذير من عواقبها. وقد اشتهر عنها ما قالته بعد الحرب من أنه "حين يُهاجم المرء كونه يهودياً فإن عليه ألا يردّ بصفته ألمانياً أو فرنسياً أو مواطناً عالمياً، أو مؤيداً لحقوق الإنسان، وإنما بصفته يهودياً".^{٢٩}

هكذا أمكن لأرندت أن تمتدح الصهيونية على مبادرتها إلى الفعل، وعلى إنارتها تعبئة سياسية، وكذلك على مقاومتها الاندماج، لكنها هاجمتها أيضاً من المنطلق ذاته لخيانتها واجبها بإخضاع مصالح اليهود لتاريخ فلسطين: "كرمي لفلسطين تخلت عن السياسة اليهودية على الصعيد العالمي".^{٣٠} كما دانت الصهيونية لإنكارها النشاطات اليهودية الأخرى الممكنة، وخصوصاً لتبنيها الطرائق الاستعمارية واعتناقها القيم الأساسية التي تنطوي عليها معاداة السامية.

وتبقى طريقة أرندت في التعامل مع موقفها غامضة، فهي حين تعلن أن "المرء لا يستطيع أن يقاوم إلا على أساس الهوية التي تتعرض

محنة اللاجئين الفلسطينيين حين عرفت هي نفسها طعم التشرد بلا دولة، تلك التجربة التي وثقتها في مقالتها: "نحن اللاجئون"، التي غدت لاحقاً حجر الزاوية في تناولها الشرط الإنساني. ولا شك في أن مسألة اللاجئين ليست بالمسألة السهلة، لكن هناك أدلة وافرة على أن كبتها الكامل وتسويغها لا يقلان عن ذلك خطورة، إن لم يفوقاه.

إن بقاء المبادئ التي اعترضت عليها أرندت واضح في الإدانة المتواصلة لفكرة الثنائية القومية بصفقتها معادية للصهيونية. فقد وصمت هذه الفكرة بذلك حين قُدمت أول مرة، ولا يزال يُنظر إليها كتهديد يجب الكف عن مجرد ذكره. ولعل ذلك أن يكون أيضاً نذيراً بضروب تقسيم مستقبلية يمكن أن تأتي بكوارث جديدة. وعلينا أن نتذكر أن أرندت نفسها لم تستخدم مصطلح الثنائية القومية، ووقفت حتى ضد فكرة الدولة الأحادية القومية، وفضلت حلاً فدرالياً واسعاً، لكن علينا أن نلاحظ ثانية أنه يجب عدم النظر إلى الثنائية القومية على أنها حل سياسي، وإنما بصفقتها إطاراً للمسؤولية والتفكير السياسيين.

لا عجب، إنذاً، من أن "خطاب السلام" الحالي في إسرائيل يتبع على نحو دقيق تلك المبادئ ذاتها التي انتقدتها أرندت منذ زمن طويل. فعلى سبيل المثال، فإن مفهوم الفصل هو في القلب من تصور إسرائيل لـ "السلام"، ويبين حدود ذلك التصور. فالسلام هنا لا يعني إحقاق الحقوق الفلسطينية، أو رؤيةً للتعايش المتساوي، وإنما تعبير عن الرغبة في العيش على حدة، وفي التخلص من الفلسطينيين بغية الحفاظ على دولة يهودية متجانسة، واستعادة صورة إسرائيل بصفقتها مجتمعاً بريئاً غربياً، تلك الصورة التي لا شك في أنها تأدت خلال عقود من الاحتلال المباشر والمقاومة.

وما يجعل نقد أرندت مهماً هو حقيقة أنه يفصح عن النتيجة المنطقية لتصورها لما يجب

الثنائية القومية. فكما ألهم كتابات شوليم المبكرة عن الثنائية القومية، كذلك ألهم تأملات أرندت في قضية فلسطين. وحين رفض شوليم هذا النوع من التأويل، أعادت أرندت إدخاله في نقاش الصهيونية وفلسطين. وهي، في نقدها الصهيونية وحساسيتها تجاه القضية الفلسطينية، تعتمد بوضوح وقوة على مفهوم التاريخ عند بنيامين. فقد انتقدت الصهيونية على تبنيها صورة المنتصرين التاريخية، وطالبت بأن "نكتب التاريخ ضد التيار" باسم "تراث المضطهدين". كما استخدمت بنيامين كي تنتقد السياق الصهيوني الذي كان قائماً على تأويل معاكس (أو مختلف على الأقل)، للمصطلحات اللاهوتية ذاتها التي استخدمها بنيامين. وفي هذا السياق، وكى نشحن أطروحات بنيامين بمعنى سياسي، فإن علينا أن نقرأ هذه التأويلات بعيون ضحايا رواية الخلاص الصهيونية، من المنظور الفلسطيني، منظور اللاجئين، وصوت المنفى.

إدوارد سعيد والمتقفون اليهود

"تبدو يهودياً جداً"، أعلن الصحافي الإسرائيلي آري شافيط في مقابلة مع إدوارد سعيد، بعد إشارة هذا الأخير إلى رؤيته التي فحواها أن دولة ثنائية القومية إسرائيلية / فلسطينية هي الاحتمال الوحيد المتاح أمام التعايش السلمي. وردّ سعيد: "طبعاً، أنا المثقف اليهودي الأخير. أنت لا تعرف أحداً غيري. كل المثقفين اليهود الآخرين لديهم أصبحوا حَمَلَة دروع في الضواحي. من عاموس عوز إلى جميع أولئك الموجودين هنا في أميركا. لذلك، أنا الأخير، وأنا المرید الحقيقي الوحيد لأدورنو. دعني أعبّر عن الأمر بهذه الطريقة: أنا يهودي - فلسطيني".³³

تبدو "يهودية" سعيد على النحو التالي:

لل هجوم"، تبقى طبيعة تلك الهوية ملتبسة، ولعلها يجب أن تبقى ملتبسة.³¹ غير أننا نستطيع، في السياق الحالي، أن نستعيد صدى فكرتها ونقول إنهم حين يقاتلونك كفلسطيني عليك أن تقاتل كفلسطيني. فهي الحرب ذاتها، في الحقيقة، ونضال اليهودي هو نضال الفلسطيني.

لقد قدّمت أرندت حلّها على شكل أو هيئة المنبوذ الحديث و"الواعي"، اليهودي الذي يقاوم ويناضل ضد النظام الذي يعيش فيه. ففي حين يقبل اليهود الأورثوذكس (الذين تدعوهم "الإخوة غير المنعتمين") "وَضَع المنبوذ بصورة آلية وغير واعية"، تقترح أرندت أن "يدرك اليهودي المنعتم وضعه، ويعيه، ويتمرد عليه، ويغدو بطل شعب مضطهد. ويغدو نضاله من أجل الحرية جزءاً لا يتجزأ من النضال الذي يجب أن يخوضه جميع المهانين في أوروبا لتحقيق التحرر القومي والاجتماعي".³² وبخلاف سلبية "مُحَدَث النعمة"، اليهودي غير المنعتم وغير الواعي الذي فقد ذاكرته بأكملها من دون أن يكون قادراً على إدراك الخطر، فإن اليهودي المنبوذ يحفظ فكرة التمرد، ويبيد التزامه المقاومة التي تقع أصولها في الدين على وجه التحديد - في التقيد بالشرعية - مع أنه يبدو الآن كأنه انعتق منها. وهو عضو في المجتمع حيث يعيش، لكنه لا يكف عن مقاومة قيم هذا المجتمع. ويقوم الانتماء إلى الشعب اليهودي على مقاومة الكونية الأوروبية - المسيحية (حتى في شكلها العلماني)، وهذا في الوقت ذاته موقف كوني بديل، يبرز من المقاومة، لكن عليه أن يحفظ الهويات التي تُهاجم باسم "الكونية".

كان فالتر بنيامين، الصديق المشترك لكل من أرندت وشوليم، والذي أهدى نصّه الأخير، "أطروحات حول فلسفة التاريخ"، لأرندت وزوجها، قد ألهم كتابات أرندت وشوليم عن

يكتب سعيد عن الصهيونية "من موقع الضحايا" كي يدفع قدماً سيرورة من تصفية الاستعمار تضمّ كلاً من اليهود والعرب، وهو لا يقوم بتحليل الصهيونية كحركة استعمارية كي ينكر على اليهود أي حقوق، وإنما ليزيح النقاب عن ملابس تمثيل الصهيونية لذاتها كمجتمع قومي بريء. وبهذه الطريقة، يدفعنا سعيد إلى أن نفكر في خيارات أخرى. وفي الوقت الذي يناضل للاعتراف بالحقوق الوطنية الفلسطينية، فإنه يأخذ على محمل الجدّ أيضاً مسألة حقوق اليهود، ويقترح على الإسرائيليين مفهوماً مشتركاً للانتماء، فكرةً عن المشاركة لا تتحدّد بصفتها "نفياً للمنفى"، وإنما بكونها نوعاً من الإشارك، قائماً على الفكرة التي فحواها أننا جميعاً منفيون. فالأرض ليست لأحد، بل بالأحرى نحن ننتمي إليها. والثنائية القومية بالنسبة إليه أساسية لخلق فضاء يمكن فيه التفكير في الوجود اليهودي بصفته جزءاً من الوجود الفلسطيني، وإعادة خلق، وإعادة صوغ للوجود الفلسطيني.

وكان اللقاء بكتابات المفكرين اليهود الألمان وجهاً أساسياً من أوجه كتابة سعيد وتفكيره، واشتمل على طبقات متنوعة: بصفتهم ممثلي اتجاه نقدي معقد ومتغاير العناصر، وكضحايا للتمييز عاشوا المنفى، وكيهود يمكن للمرء أن يجد في كتاباتهم بدائل من الفهم الصهيوني للصهيونية. وأولى سعيد شخصين منهم اهتماماً خاصاً هما: ثيودور أدورنو وإريك أورباخ، فكلاهما، وبطرائق متعددة، ألهم تأملات سعيد في مفاهيم الوطن والمنفى والعودة. وكانت حالة نفيهما نموذجاً لمناقشة تجربته كفلسطيني في المنفى، كما أنها، في الوقت ذاته، وجّهت نحو وعي يهودي - إسرائيلي بديل. فقد فُرض عليه النفي، كما فُرض عليهما، وحاول أن يوحى بأن هذه الحالة حاسمة في تقويض ثنائية المنفى / الوطن. هذا هو الإطار الذي يتأمل فيه سعيد فكرة

يقول ثيودور أدورنو إن فكرة الوطن بطلت في القرن العشرين. وأنا أفترض أن جزءاً من نقدي للصهيونية يتأتى من إيلائها الوطن أهمية مبالغاً بها، قائمة نحتاج إلى وطن، وسنفعل أي شيء لنحصل على وطن، ولو كان ذلك يعني تشريد آخرين. ما الذي تحسب أنه يدفعني إلى الاهتمام بالدولة الثنائية القومية؟ لأنني أريد نسيجاً غنياً من نوع ما، لا يمكن لأحد أن يدركه كله، ولا يستطيع أحد أن يمتلكه كله. لم أفهم قط فكرة أن هذا مكاني، وليس مكانك. أنا لا أحبذ العودة إلى الأصول، إلى النقاء، وأعتقد أن الكوارث السياسية والفكرية الكبرى نجمت عن حركات اختزالية حاولت أن تبسط وتنقي، فهي تقول إن علينا أن ننصب خياماً أو كيبوتسات أو جيشاً ونبدأ من الصفر. أنا لا أؤمن بذلك كله، وما كنت لأريده لنفسي. ولو كنت يهودياً لقاتلت ضده. وهو لن يدوم. خذها مني، آري. أنا أكبر منك سناً. ولن يبقى له ذكر.^{٣٤}

يؤكد كلّ من شافيط وسعيد "يهودية" الثنائية القومية، لكن بينما يدعم المفكر الفلسطيني هذا الموقف "اليهودي"، يرفضه الصحافي الإسرائيلي الصهيوني، وغالباً ما يصفه بأنه إنكار لحق إسرائيل في الوجود.^{٣٥} والمفارقة، عندما يقول شافيط لسعيد إنه يبدو "يهودياً" جداً، فإنه يعترف بإنكاره هو ما "يبدو يهودياً" في عينيه: المساواة والعدل؛ فكرة "نسيج غني من نوع ما، لا يمكن لأحد أن يدركه كله، ولا يستطيع أحد أن يمتلكه كله." ويقترح سعيد على القارئ الإسرائيلي أن يتفحص وعيه عبر نظرتة هو: نظرة المقدسي الذي لا يستطيع أن يعود إلى وطنه، وعاش معظم حياته في الغرب، وهو يتفحص منظوره وتجربته المعقدين.^{٣٦} فهو لم يعرف اللجوء، لكنه عرف المنفى والتشرد، واستخدم موضعه هذا كي يعرض قضية فلسطين مرة بعد مرة.

ولست واثقاً بأنني أفهم تماماً قول سعيد وتقديمه ذاته على أنه "يهودي فلسطيني"، والمتقف اليهودي الأخير، لكن هذه اللفتة تجعلنا نفهم حقاً المكان الذي يجب منه مراجعة الوعي اليهودي، وإعادة الإفصاح عنه عبر الاعتراف بالفلسطينيين وإحقاق حقوقهم. ولعل لفتة سعيد أن تكتسب معنى إذا ما تلاها تعريف للإسرائيليين بأنهم "فلسطينيون يهود"، كتعبير عن طريقة مختلفة في الانتماء إلى الأرض، وكتصنيفية للوجود اليهودي الاستعماري في أرض إسرائيل - فلسطين.

هكذا تكون تأملات سعيد بشأن المنفى، وبسبب كونه خارج المكان، نقطة انطلاق قراءته المحفزة للتراث الأوروبي. والحقيقة، فإنه يبدو من المستحيل أن نناقش ما للتصور اليهودي لـ "المنفى" من أوجه كثيرة من دون قراءة تناول سعيد المضيء للمنفى وحالة النفي، لكن يمكننا القول أيضاً، وإلى درجة ما، إنها قراءة تهجر فلسطين نفسها، واليهود والعرب.

محمود درويش: المنفى والمستعمر

تجربة محمود درويش كانت مختلفة، وكذلك تصوره للمنفى. فقد اختبر درويش تعبيرات المنفى الفلسطيني كلها: ففي سنة ١٩٤٨، طُرد إلى لبنان، وكان صبياً صغيراً، وهناك اختبر رضة اللجوء والخراب، ثم عاد مع عائلته بصورة غير شرعية إلى إسرائيل حيث ترعرع، مختبراً حالة نفي الفلسطينيين في إسرائيل (أولئك الذين لم يُطردوا، لكنهم بقوا محل اضطهاد وسلب)، في الوقت الذي اكتسب معرفة وثيقة بالثقافة الإسرائيلية والأدب العبري. بعد ذلك فرّ من إسرائيل كي يلتحق بمنظمة التحرير الفلسطينية ويختبر حالة النفي في بيروت، ليُطرد من جديد ويقضي أعواماً في باريس وتونس، قبل أن يعود - بعد أوسلو - إلى رام الله في الضفة الغربية، حيث اختبر وضعاً

المنفى.^{٣٧} فقد ألحَّ على المنفى، من جهة أولى، بصفته الموقع النهائي للمتقف، وكشرط مسبق لمنظور نقدي يمكن أن يتحدى حدود الثقافة، بل يمكن أن يتحدى التمييز ذاته بين "الوطن" و"المنفى". وكونه "خارج المكان" (عنوان مذكراته) هو شرط فرض عليه وعلى الشعب الذي يمثله، لكنه أيضاً شرط يمكن من تقويض دائم للحدود. غير أن سعيد، من جهة أخرى، كان يدرك جيداً حقيقة أن شرطه الخاص يختلف تماماً عن شرط الفلسطينيين الآخرين المنفيين، في مخيمات اللاجئين وتحت الاحتلال، وحذر من تصوّر المنفى تصوراً مثالياً ورومانسياً، لكنه ألحَّ على أهميته في التقويض الشامل. وبذلك مهد الطريق لخطاب لا يقصد أن ينكر المنفى، أو أن ينفيه، وإنما أن يجعل من تجربة المنفى نقطة افتراق في التفكير في الهويات القومية والمواطنة.

وإلى جانب محاولة سعيد المتواصلة إيجاد تصوّر يهودي غير صهيوني، يبدو أنه شارك هؤلاء المفكرين اليهود الألمان الموقف ذاته فيما يتعلق بالتراث الأوروبي: مكان الانتماء النقدي، وتقويض دعوته إلى الإقصاء، وقراءته بأدواته نفسها. وهذا واضح على نحو خاص في انجذابه المتواصل إلى كتابات إريك أورباخ، فقد كان "أورباخ في إستانبول"، أو "المتقف المنفي في الشرق"، بالنسبة إليه، نموذجاً للمتقف في المنفى.^{٣٨} ويبدو أن هذا كان مشروع سعيد الأساسي: محاولة تصفية استعمار أوروبا، وقراءتها من هذا المنظور.^{٣٩} ويمكن النظر إلى تحوّل سعيد اللاحق من المقاربة الفوكوية إلى "مقاربة إنسانية"، كمحاولة لـ "فرز أوروبا" (Provincializing Europe)، بحسب عبارة ديبيش تشاكرفورتي، وهي عبارة تعني في هذه الحالة فصل التراث الأوروبي عن أبعاده الاستعمارية - الاستشراقية. إن مقاربة سعيد للصهيونية هي مقاربة مشابهة، مصحوبة بإيمان بأن الثقافة الإسرائيلية يمكن تغييرها.

من إفراغها من أصوات الضحايا المطالبين
بحصّتهم من ذكرى الغد.^{٤٢}

وهكذا، فإن قراءة درويش من منظور يهودي -
إسرائيلي تعني إطلاق سيرورة من تصفية
الاستعمار تشتمل على كل من المستعمر
والمستعمر. وكان شوليم أكد أن لباب فكر
بنيامين هو اللاهوت اليهودي، ورفض التأويل
الماركسي لأدورنو.^{٤٣} وكما يمكن أن نرى من
خلال شوليم الشاب نفسه، فإن من المستحيل
فصل اللاهوت عن السياسة، وخصوصاً
حين نناقش الصهيونية وقضية فلسطين.
فالبعد اللاهوتي اليهودي، أو مقاربة المنفى،
لا يستمدان معنيهما إلا عبر تسييسهما، أو
"تجسيدهما"، أي بكلمات أخرى، قراءتهما من
وجهة نظر فلسطينية. ومن خلال "حالة المنفى"
المتواصلة التي عاشها درويش حاملاً ذكريات
الترحيل والفقد، الاضطهاد والحصار، يعطي
معنى آخر لإعلان بنيامين في سنة ١٩٤٠ أن
"تراث المضطهدين يعلمنا أن حالة الاستثناء
(الطوارئ) التي نعيشها ليست الاستثناء،
وإنما القاعدة." ومن هذا المنظور يوجّهنا،
نحن اليهود الإسرائيليّين، إلى أن نرى أنفسنا،
ونقرأ التاريخ من منظور المنفى. فدرويش هو
الذي تنكّب مهمة "حماية اللغة من إفراغها من
أصوات الضحايا"، وهو الذي سيكشف الأصوات
المكتومة، مكافحاً ضد السلطات الحاكمة، أو
المضطهدين، في هذه الحالة شوليم نفسه (أي
نحن الإسرائيليّين). وهذه هي النقطة التي يجب
أن نعود منها إلى شوليم الشاب، ونقرأه ضد
نفسه، وندعو إلى الوقوف "في الجهة الصحيحة
من المتاريس." إن قراءة بنيامين في خطاب
فلسطين تعني قراءته من موقع اللاجئ، كما
أن الاعتراف باللاجئين وحقوقهم شرط مسبق
لمناقشة الهوية اليهودية. ومثل هذا الموقف لا
يزال يربع معظم الإسرائيليّين.

يخاطب درويش الإسرائيليّين، في كثير

آخر من أوضاع المنفى. وقد عبّر في شعره عن
حالة النفي الفلسطينية، وجعل قضية فلسطين
قضية عامة وواسعة تتخطى حدودها الجغرافية
والتاريخية.

وكما سبق أن ذكرت، فإن درويش، وفي عدة
أماكن، يُلمح إلى تأملات بنيامين في التاريخ،
وإلى اعتراضه على تصوّر التاريخ التقدمي.^{٤٤}
وقد ذكر سنان أنطون الذي كرس لهذه الصلة
دراسة مهمة، نُشر درويش ترجمات عربية
لبعض كتابات بنيامين، وكذلك تلك اللحظات
في شعر درويش التي يمكن رؤيتها كإشارة
مباشرة إلى تصوّر بنيامين، وقد أدخلت في
سياق فلسطين. ويشير أنطون إلى وصف درويش
ذاته بأنه "شاعر طرودي لم يصل صوته"،
قائلاً: "أنا متأكد من أنه كان هناك شعراء
في طروادة، لكن صوت هوميروس، صوت
المنتصرين، طغى على حقّ الطروديين في أن
يحكوا جانبهم من القصة. أنا [كشاعر] أحاول
أن أكون شاعر طروادة."^{٤٥}

والإحالة إلى بنيامين (وإلى بريخت تالياً)
واضحة هنا. ومثلما هي الحال عند شوليم
وأرندت، وإنما من منظور مختلف جداً، فإن
درويش يكشف عن الأصوات الضائعة، أصوات
ضحايا "العودة" المظفرة. ودرويش هو راوي
الحكاية الذي يتكلم عليه بنيامين، وهو (وأنا
هنا أيضاً أتبع سنان أنطون كي أمضي بالأمر
خطوة أبعد) المؤرخ الذي يكتب في لحظة خطر،
ولعل الشعر هو الأداة الوحيدة لمثل هذه المعرفة
التاريخية. درويش هو شاعر المنفى، الشاعر
الذي منح المنفى أعقد ضروب الفهم، وهو يعيد
بنيامين إلى سياق فلسطين، ويطالب بقراءته
من وجهة نظر المضطهدين. وما الذي يمكن أن
يكون أكثر بنيامينية من هذه الأبيات لدرويش
التي يتأملها أنطون:

ماذا يستطيع الشاعر أن يفعل أمام جرافة
التاريخ [...] غير أن [...] يحمي اللغة [...]

فادخلوا، أيها الفاتحون، منازلنا واشربوا
خمرنا
من موشحنا السهل، فالليل نحن إذا انتصف
الليل، لا
فجر يحمله فارسٌ قادمٌ من نواحي الأذان
الأخير...

شايينا أخضرٌ ساخنٌ فاشربوه، وفستقنا
طازجٌ فكلوه
والأسرة خضراءٌ من خشب الأرز، فاستسلموا
للنعاس
بعد هذا الحصار الطويل، وناموا على ريش
أحلامنا

الملاءات جاهزة، والعمود على الباب جاهزة،
والمرايا كثيرة
فادخلوها لنخرج منها تماماً، وعمّا قليل
سنبحث عمّا
كان تاريخنا حول تاريخكم في البلاد
البعيدة
وسنسأل أنفسنا في النهاية: هل كانت
الأندلس
ههنا أم هناك؟ على الأرض... أم في
القصيدة؟

ليست قصيدة درويش خارج نقاش القومية
اليهودية، لكنها تطرح المنظور الضروري ونقطة
الانطلاق لأي تقويم جدّي للتصور الصهيوني
للتاريخ، الذي فيه "زمنٌ قديم يسلم هذا الزمان
الجديد مفاتيح أبوابنا." هذا هو صوت "الميدان
الملموس" الذي رُفض وقُمع حين عرّف شوليم
الصهيونية بأنها "عودة طوباوية".

يوجّهنا درويش في اتجاه تعريف آخر
للتصور اليهودي للتاريخ، تعريف قائم على
إدماج ضحاياه، ويسرد ذاته ضمن تراث
المضطهدين. وهو يخاطب الفاتحين وبذلك
يتيح لهم - لنا - أن نرى أنفسنا، والأهم من ذلك
أنه يتيح لنا أن ندرك أنفسنا عبر سيرورة من
تصفية الاستعمار. هكذا يمنح درويش تأملات

من قصائده، بطريقة ساحرة تقدّم في الوقت
ذاته خياراً بديلاً. وهو في قصيدته "حالة
حصار"، المكتوبة خلال الحصار الإسرائيلي
للضفة الغربية في سنة ٢٠٠٢، يخاطب الجنود
الإسرائيليين، قائلاً:

أيها الواقفون على العتبات ادخلوا،
واشربوا معنا القهوة العربية
فقد تشعرون بأنكم بشرٌ مثلنا.
أيها الواقفون على عتبات البيوت!
اخرجوا من صباحاتنا،
نطمئن إلى أننا
بشرٌ مثلكم!

يتحدّى درويش الموقف الليبرالي التقليدي
الذي يرى أن المستعمرين بشرٌ مثلنا، ويدعو
المستعمر بدلاً من ذلك إلى أن يغدو إنساناً من
جديد، وأن يتعرف إلى نفسه عبر نظرة ضحاياه.
والمنفى ليس حالة اغتراب، كما فصلها سعيد،
وإنما مفهوم يوجّه نحو مواجهة دائمة مع
المستعمر. والإسرائيلي، في قصيدة درويش، عدوّ
حميم، كي نستخدم المصطلح الذي طوّره أشيز
ناندي،^٤ وهو يدعوه إلى أن ينضم إليه، وأن
يتغلب على مخاوفه وعنفه.

"من أنا، دون منفى؟" يتساءل درويش في
إحدى قصائده، وبذلك يعطي معنى جديداً
أيضاً للتصور اليهودي للمنفى الذي أنكرته
الصهيونية.

يقول درويش في قصيدته "في المساء الأخير
على هذه الأرض":

في المساء الأخير على هذه الأرض نقطع
أيامنا
عن شجيراتنا، ونعدّ الضلوع التي سوف
نحملها معنا

والضلوع التي سوف نتركها، ههنا [...]]
وزمانٌ قديمٌ يسلم هذا الزمان الجديد مفاتيح
أبوابنا

اللافت الذي أخرجه سيمون بيتون، يعلن أن "التعايش" منغرس فيه، ذلك بأن:

الحاكم العسكري الذي عاقبني على كتابة الشعر كان يهودياً. والمعلمة التي علمتني اللغة العبرية وفتحت موهبتي على حبّ الأدب كانت يهودية. مدرّس اللغة الإنجليزية، وكان قاسياً، كان يهودياً. القاضية التي حاكمتني لأول مرة كانت يهودية. عشيقتي الأولى كانت يهودية. جاري كان يهودياً. رفاقي في العمل السياسي كانوا يهوداً. إذا، لم أنظر منذ البداية إلى اليهود كشيء واحد مذموم بنظرة نمطية، وبالتالي، فإن إمكان التعايش متوفر لديّ نفسياً وثقافياً، لكن المشكلة الأساسية مشكلة سياسية.^{٤٦}

"من أنا، دون منفي؟" هو يسأل. وبالفعل، ما الذي يوجد أبعد من "المنفى"؟ هل هو خيار الالتحاق بالمنتصرين فحسب؟ هل نغدو مثلهم، أم نلحّ على أنهم سيتذكرون أنهم بشر "مثلنا"، نحن الضحايا، المضطهدين الذين يرفضون التخلي عن كرامتهم موقّرين بذلك مقاربة جديدة؟ هل نقبل تصوراتهم؟ وهنا، يجب ألاّ نسيء فهم درويش، هو الذي ناضل على مدى عقود ضمن منظمة التحرير الفلسطينية، وحتى آخر يوم في حياته، من أجل تحرير فلسطين، لكن التحرر السياسي لا يعني أن حالة النفي تختفي ببساطة، فوعي المنفى الذي يوجّه نحو تصفية الاستعمار أساسي للمعرفة المتبادلة والتحرر.

"من أنا، دون منفي؟" هذا السؤال يجب أن يطرحه اليهود الإسرائيليون أولاً، وبعضهم يطرحه بالفعل، في محاولة لإعادة أصوات المنفى المكتومة إلى الواقع والوعي الإسرائيليين. والمنفى، كما تأملّه كل من بنيامين ودرويش، يمكن أن يغدو نقطة انطلاق للتفكير في بدائل للتقسيم، وكذلك لفكرة الدولة

بنيامين بعداً جديداً، فالمنفى هو شرطه الآن، ويتحدد انطلاقاً من النفي الصهيوني للمنفى. وهو يقرأ، من هذا الشرط، سردية التقدم التي حوّلتها إلى ضحية، ويدعو إلى إطلاق "حالة الاستثناء الفعلية"، أي أن نعرفه كي يمكن لنا أن نعرف أنفسنا. وهذا الأمر كان قد طوره الياس خوري الذي اشتبك مع الثقافة الإسرائيلية بطريقة تستحقّ مقالة أخرى. فبعد نشر الطبعة العبرية لروايته الأصيلة "باب الشمس"، أجرت معه الصحيفة الإسرائيلية "يديعوت أحرنون" مقابلة، قال فيها:

... عندما كنتُ أعمل على هذه الرواية، اكتشفت أن "الأخر" هو مرآة "الأنا". ولأنني كنتُ أكتب عن نصف قرن من التجربة الفلسطينية، فقد كان من المستحيل قراءة هذه التجربة في غير مرآة "الأخر" الإسرائيلي. ولذلك، عندما كنتُ أكتب هذه الرواية، كرّست قدراً كبيراً من الجهد لمحاولة تفكيك ليس فقط الصورة النمطية الفلسطينية، بل الصورة النمطية الإسرائيلية أيضاً كما تظهر في الأدب العربي، وخصوصاً في الأدب الفلسطيني لدى غسان كنفاني، مثلاً، أو حتى لدى إميل حبيبي. ليس الإسرائيلي الشرطي أو المحتل فحسب، إنه "الأخر" الذي له أيضاً تجربة إنسانية، ونحن نحتاج إلى أن نقرأ هذه التجربة. وقرأتنا تجربتهم هي مرآة لقرأتنا التجربة الفلسطينية.^{٤٧}

يبدو أن خوري يخاطب الإسرائيليين ويواجههم، فيتحدانا / يطالبنا / يسألنا أن ننظر في المرآة، ونقرأ فيها الفلسطينيين المضطهدين. وهو، إذ يزيل الغموض عن الإسرائيليين، يوضح مطلب تصفية الاستعمار، ويزيح النقاب عن ذكريات اللاجئين المقموعة، ويلحّ على حقوقهم. وهذا ما عبّر عنه درويش انطلاقاً من تجربته الخاصة. فهو، في الفيلم

بالحقوق القومية لليهود. وحين نتخذ الاعتراف بالحقوق الوطنية الفلسطينية نقطة انطلاق، علينا بعد ذلك أن نسأل أنفسنا عن حقوق اليهود. والاعتراف بالقومية العربية يبيّن الحدود التي يمكن أن يجري ضمنها مثل هذا الاعتراف، فتعريف دولة إسرائيل اللاهوتي الحالي يحول دون هذا الاعتراف، ويُبقي على توتر دائم يمكن أن يفضي في النهاية إلى دمار الجماعتين، الفلسطينية واليهودية الإسرائيلية. ولم يُعرّف عن المستعمرين أنهم تخلّوا عن امتيازاتهم طوعاً، كما نطالب إسرائيل بأن تفعل، ولا يكاد التاريخ يعرف مثل هذه الحالة، غير أنه يبدو لي أن هذا هو الخيار الوحيد الذي سينقذ على المدى البعيد وجود كيان إسرائيلي جرت فيه تصفية الاستعمار.

لم يُنَسَ الماضي، ولم يُعد ممكناً تجاهل أصواته في حقيقة الأمر. ومن جهة أخرى، فإن المستعمر لا يزال غير جاهز للتعامل مع تلك الأصوات. ويبدو أن تحذيرات شوليم وأرندت تبقى على أهميتها على الرغم من مرور ستين عاماً، فهما لم يكونا مخطئين حين توقّعا أزمة إسرائيل التي نشهدها الآن. وإذا ما كانت الأوجه التي حدّرتنا منها قد تأجلت لفترة طويلة نسبياً، إلا إنها لم تختفِ. وهما يبدوان محقّين أكثر فأكثر في الواقع، وانهايار "عملية السلام" هو الذي يكشف هذه الأمور. وبخلاف ما كان منتظراً، فإن الزمن لم يحلّ التوترات، وإنما زاد في حدّتها. وتبقى الثنائية القومية، أي الاعتراف بالحاجة إلى المساواة والمشاركة، الإطارَ الضروري للتعامل مع هذه القضايا بضمّه كلا الشعبين. وعلى الرغم من تغيّر السياق التاريخي، فإن الحقيقة تبقى أن الإسرائيليين لا يزالون في حالة قلق متواصلة، وتحذير شوليم من الخلاصية يغدو أمراً واقعاً أكثر فأكثر.

ويمكن لمفهوم المنفى، في هذا السياق، أن يكون تلك المقولة المفيدة في الربط بين

الأمة، من دون تجاهل الفوارق القومية. والمنفى ليس نقيض الوطن، وإنما حساسية توجّه نحو سيرورة تصفية الاستعمار التي تضمّ اليهود والعرب على السواء، ويحدّ فيها اليهود من حقوقهم كي يخلقوا فضاء لوجود الفلسطينيين، بينما يعترف الفلسطينيون بوجود اليهود. ومن هنا صوت اللاجئ الذي يكشفه درويش، جاعلاً إياه نقطة انطلاق مناقشة حقوق اليهود.

يعتبر الإسرائيليون مجرد مناقشة مسألة اللاجئين وحقّ العودة نوعاً من التهديد الوجودي، وهم يبتدعون مزيداً من آليات إنكار ذلك، لكن ما يتضح هو استحالة مواصلة هذا الإنكار، بينما أصوات الذاكرة تغدو أشدّ حضوراً. وما ينمّ عنه آخر قانون شرّعه البرلمان الإسرائيلي، الكنيست، في تحريم ذكرى النكبة، هو الأزمة العميقة في الوعي الإسرائيلي، وإخفاق هذا الوعي في كبح ذاكرته وحبسها. وضروب القلق هذه موجودة لديّ أيضاً، وتجاهلها يجعل أي نقاش للثنائية القومية بلا معنى. فهي واقعية، غير أنه لا سبيل للتعامل معها إلا بالتصدي لها والاعتراف بها بشجاعة. وهذا أكثر من مجرد الوقوف "في الجهة الصحيحة من المتاريس"، بل إنه مسألة ضرورة وإلحاح، ذلك بأن الاعتراف بحقوق الفلسطينيين ضروري للاعتراف بحقّ إسرائيل في الوجود ككيان قومي. وعلينا أن نتذكر أن السبب الأساسي لقلق إسرائيل المتواصل هو كبت الماضي، ذلك المذكر الدائم والمرعب، على الرغم من كبته، والمتمثل في وجود اللاجئين الفلسطينيين. والسبيل الوحيد للتعامل مع هذا القلق هو مواجهته، مهما يبدُ ذلك صعباً وخطراً. ولا شك في أن مسألة اللاجئين ليست بالمسألة اليسيرة، لكن هناك أدلة وافرة على أن كبتها الكامل وتسويغها لا يقلّان خطراً على وجود إسرائيل وفلسطين ذاته.

وينبغي للاعتراف بالحقوق الوطنية الفلسطينية أن يفتح الطريق أمام الاعتراف

فقلت له: كدتُ أنسى لأنَّ غداً خُلياً
 شدني من يدي... ومضى متعباً
 قال لي: هل تفاوضني الآن؟
 قلتُ: علامَ تفاوضني الآن
 في هذه الحفرة القبر؟
 قال: على حصّتي وعلى حصّتك
 من سُداناً ومن قبرنا المشترك
 قلتُ: ما الفائدة
 هرب الوقت منّا
 وشدّ المصير عن القاعدة
 ههنا قاتلٌ وقتيلٌ ينامان في حفرةٍ واحدة
 .. وعلى شاعرٍ آخر أن يتابع هذا السيناريو
 إلى آخره.^{٤٧}

لا يزال وفاضنا خالياً من الأجوبة، وكل
 ما يسعنا عمله هو أن نشير ثانية إلى الجهة
 الصحيحة من المتاريس، وأن نقدّم خطاب
 الثنائية القومية، وأن نفكر في تصفية
 الاستعمار، بطريقة تضمّ كلاً من اليهود
 والفلسطينيين. والاعتراف بالحقوق الوطنية
 الفلسطينية هو الشرط المسبق لأي نقاش
 يضمّ اليهود أيضاً، ويمكن أن يؤدي إلى حوار
 مشترك عن فكرة المنفى.
 والثنائية القومية هي قبل أي شيء وصفٌ
 للواقع، وللطريقة التي انبنى بها. فهي تصف
 الواقع الاستعماري الذي تأكد فيه التفوق
 اليهودي ومورس بطرائق لا تُحصى على
 مختلف جماعات الشعب الفلسطيني. والتمييز
 القومي - يهود في مقابل العرب - هو الجانب
 الأساسي في تعريف الواقع، وتعريف الدولة
 ذاتها بصفتها دولة. وقد عرّفت الصهيونية
 أمتين: الأمة اليهودية - الإسرائيلية الجديدة،
 والأمة الفلسطينية التي أنكرت حقوقها.
 إسرائيل هي سيرورة متواصلة من التهويد
 وتصفية العروبة، سيرورة يشكّل فيها الفصل
 السياسة القائدة. وعلى هذا الأساس، فإن
 المصطلح ضروري أيضاً للإشارة إلى البديل:

ذاكرتي الشعبين ووعيهما التاريخيين. وقد
 تغدو ذكريات المنفى أجزاء جوهريّة من
 تعريف السيادة، في تصوّر للانتماء مختلف.
 فالخطاب الصهيوني يصرّ على أن الأرض
 تنتمي إلى الشعب اليهودي الذي تفوق حقوقه
 فيها حقوق أي أحد آخر، لكن الفلسطينيين،
 من جهة أخرى، عادة ما يقولون أنهم "أبناء
 الأرض"، ومن هذا التناقض يمكن أن يبرز
 خيار جديد: فحين سيغدو اليهود "أبناء
 الأرض"، سيكون في قدرة الفلسطينيين أن
 يُبقوا على وعي المنفى، إنما ضمن الوطن
 والانتماء.

في واحدة من قصائده الأخيرة، يجد
 درويش نفسه أسيراً مع قاتله، ينتظران معاً
 سبباً للنجاة. وكما لاحظت هندية غانم التي
 تأملت هذه القصيدة، فإن الذكرى لم يعد لها
 وجود في هذه المرحلة:

لنفترض الآن أننا سقطنا،
 أنا والعدو،
 سقطنا من الجوّ
 في حفرة...
 فماذا سيحدث؟
 سيناريو جاهز:
 في البداية ننتظر الحظ...
 قد يعثر المنقذون علينا هنا
 ويمدّون حبل النجاة لنا
 فيقول: أنا أولاً
 وأقول: أنا أولاً
 ويشتمني ثمّ أشتمه
 دون جدوى،
 فلم يصل الحبل بعد...

ويقول في آخر القصيدة:

قال: ألم تَنسَ أنّي دفنتك في حفرةٍ
 مثل هذي؟

رؤية للمساواة قائمة على إحقاق حقوق الفلسطينيين، لكنها تشتمل أيضاً على حقوق اليهود، وتضمّ كلاً من اليهود والعرب، مستعمر الحاضر والمستعمر، وتوجّه في اتجاه سيرورة من تصفية الاستعمار، سيرورة تشتمل بالضرورة على كل من تصفية استعمار فلسطين والفلسطينيين، وتصفية استعمار الوعي اليهودي. وتفضي الثنائية القومية إلى فهم أساسي فحواه أن قضية حقوق اليهود وقضية حقوق الفلسطينيين هما القضية الواحدة ذاتها. فمن المستحيل الفصل بين تاريخ الاستيطان الصهيوني وتاريخ فلسطين والفلسطينيين، وخصوصاً الاعتراف بأن قيام دولة إسرائيل هو النكبة الفلسطينية التي نجم عنها طرد مئات آلاف الفلسطينيين. وعلى هذا الأساس، فإن الثنائية القومية تشير، على مستوى مكمل، إلى مبادئ المساواة المدنية والقومية وقيمتها، وهي تسوية تكافح من أجل العدالة والاعتراف بالحقوق الفلسطينية، مصالحة تقوم على اعتراف إسرائيلي بالمسؤولية عن اللاجئين الفلسطينيين وحقوقهم، ورؤية للشراكة لا الفصل. وبذلك تكون الثنائية القومية مفهوماً حاسماً في سيرورة تصفية الاستعمار. فهي تحفظ حقاً الهويتين القوميتين المختلفتين القائمتين، لكنها تمضي ضد محاولات الفصل. وكما يديم التقسيم الحالة الاستعمارية، بل يهدد وجود الفلسطينيين ذاته، فإن منظور الثنائية القومية

يضمّ كلاً من المستعمر والمستعمر ويوجّه في اتجاه علاقة متكافئة تتمثل في سيرورة تصفية الاستعمار التي تضمّهما كليهما. كما يمكن لنا في إطار ثنائية القومية أن نجمع أوجه "القضية الفلسطينية" المتنوعة التي عادة ما تُناقش كل على حدة: الأراضي المحتلة؛ مسألة اللاجئين؛ مواطنو إسرائيل الفلسطينيين. فهذه المشكلات مختلفة شأنها شأن ضروب النضال المقترنة بكل جماعة من هذه الجماعات، لكنها جميعاً تعكس الطرائق المتعددة التي لا تزال تجري فيها الهيمنة اليهودية وطرد الفلسطينيين. وتتمثل إحدى مزايا الإطار الثنائي القومية في توحيد القضية الفلسطينية، ولذلك، فإن نقطة الانطلاق في أي تفكير ثنائي القومية هي الاعتراف بالحقوق الوطنية الفلسطينية والإلحاح على وحدة القضية. ولأن الحقوق الوطنية الفلسطينية تُنكر تماماً في الوقت الراهن، فإن الإصرار عليها يجب أن يكون نقطة الانطلاق في أي سيرورة لها قيمتها. وهذا الاعتراف هو أيضاً شرط مسبق للاعتراف بحقوق اليهود القومية. ونحن عادة ما نناقش حقوق الفلسطينيين، وهذا طبيعي، لأن هذه الحقوق منتهكة، لكن علينا أن نلاحظ، ويا للمفارقة، أن القضية هي حقوق اليهود، لا حقوق الفلسطينيين. ذلك بأن علينا، طبعاً، أن نحدّ من حقوق اليهود كي نعترف بالوجود الإسرائيلي. ■

رؤية للمساواة قائمة على إحقاق حقوق الفلسطينيين، لكنها تشتمل أيضاً على حقوق اليهود، وتضمّ كلاً من اليهود والعرب، مستعمر الحاضر والمستعمر، وتوجّه في اتجاه سيرورة من تصفية الاستعمار، سيرورة تشتمل بالضرورة على كل من تصفية استعمار فلسطين والفلسطينيين، وتصفية استعمار الوعي اليهودي. وتفضي الثنائية القومية إلى فهم أساسي فحواه أن قضية حقوق اليهود وقضية حقوق الفلسطينيين هما القضية الواحدة ذاتها. فمن المستحيل الفصل بين تاريخ الاستيطان الصهيوني وتاريخ فلسطين والفلسطينيين، وخصوصاً الاعتراف بأن قيام دولة إسرائيل هو النكبة الفلسطينية التي نجم عنها طرد مئات آلاف الفلسطينيين. وعلى هذا الأساس، فإن الثنائية القومية تشير، على مستوى مكمل، إلى مبادئ المساواة المدنية والقومية وقيمتها، وهي تسوية تكافح من أجل العدالة والاعتراف بالحقوق الفلسطينية، مصالحة تقوم على اعتراف إسرائيلي بالمسؤولية عن اللاجئين الفلسطينيين وحقوقهم، ورؤية للشراكة لا الفصل. وبذلك تكون الثنائية القومية مفهوماً حاسماً في سيرورة تصفية الاستعمار. فهي تحفظ حقاً الهويتين القوميتين المختلفتين القائمتين، لكنها تمضي ضد محاولات الفصل. وكما يديم التقسيم الحالة الاستعمارية، بل يهدد وجود الفلسطينيين ذاته، فإن منظور الثنائية القومية

المصادر

- ١ نُشرت في دورية *She'ifotenu* (مطامحنا)، ١٩٢٦، وأعيد نشرها في:
Paul Mendes-Flohr (ed.), *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 74-75.
- ٢ أساساً من معهد الدراسات اليهودية ومعهد الدراسات الاستشراقية، اللذين فُصل واحدهما عن الآخر في تلك السنة.
- ٣ لم يكن بوبر عضواً في "بريت شالوم"، لأنه لم يصل إلى فلسطين إلا لاحقاً، لكنه كان الملهم بالنسبة إلى معظم أعضائها. وبعد استقراره في فلسطين أصبح واحداً من أنصار المبادرات الثنائية القومية الأشدّ حماسة. انظر: Mendes-Flohr, op.cit.
- ٤ بين المراجع التي تشتمل على تناول مبكر لهذه المنظمات، انظر:
Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine During Mandatory Times* (Tel-Aviv: Shikmona, 1970); Ahron Kedar, "The Ideas of 'Brit Shalom'" [Hebrew], *Zionist Ideology and Policy* (Jerusalem, 1978); Elkana Margalit, "Binationalism: An Interpretation of Zionism, 1941 – 1947", *Studies in Zionism*, vol. 4 (1981), pp. 275 - 312; Hagit Lavski, "German Zionists and the Emergence of Brit Shalom", in *Essential Papers on Zionism*, edited by Y. Reinhartz and A. Shapira (New York and London: New York University Press, 1996), pp. 648 - 670; Meir Margalit, "The Establishment of the 'Ichud' and the Response of the Yishuv to the Reorganization of 'Brit-Shalom'" [Hebrew], *Zionism*, vol. 20 (1996), pp. 151 – 173; Arie Goren, Paul Mendes-Flohr, "The Appeal of the Incorrigible Idealist", in *The Legacy of Judah Leib Magnes*, edited by W. H. Brinner and M. Rischin (Albany: State University of New York Press, 1987): pp. 139-153.
وهذا الاهتمام الخاص أدى إلى إعادة نشر بعض نصوص بوبر وشوليم وآخرين، انظر:
Mendes-Flohr, op.cit.; Gershom Scholem (ed.), *Od Davar (Explications and Implications of Jewish Heritage and Renaissance)*, [Hebrew], vol. 2, edited by Avraham Shapira (Tel-Aviv: Am-Oved, 1989).
- ٥ Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circles in Brith Shalom 1925-1933* (Leiden and Boston: Brill, 2002); Joseph Heller, *From Brit Shalom to Ichud: Judah Leib Magnes and the Struggle for a Binational State in Palestine* (Jerusalem: the Hebrew University Magnes Press, 2003); Yfaat Weiss, "Central European Ethno-Nationalism and Zionist Bi-Nationalism", *Jewish Social Studies*, vol. 11, no. 1 (2004), pp. 93-117. Steven Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007); Adi Gordon (ed.), *Brith Shalom and Bi-National Zionism* [Hebrew], (Jerusalem: Carmel, 2008); Dimitry Shumsky, *Between Prague and Jerusalem: The Idea of a Binational State in Palestine* [Hebrew], (Jerusalem: Leo Baeck Institute and The Zalman Shazar Center, 2010); Zohar Maor, *A New Secret Doctrine: Spirituality, Creativity and Nationalism in the Prague Circle* (Jerusalem: The Zalman Shazar Center, 2010).

- ٦ قدّم ديمتري شومسكي تحليلاً مقنعاً لمقاربة اليهود التشيكيين للثنائية القومية باعتبارها استجابة لسياسات الانقسام القومي بين الألمان والتشيكيين. وثمة آخرون، مثل زوهار ماور، يرون الموقف الثنائي القومية كنتيجة لنزوع صوفيّ وبحثٍ عن "تراث ضائع" ينطوي عليهما الفكر الصهيوني لليهود التشيكيين، الأمر الذي دفعهم إلى الاعتراض على جوانب كبرى في الفكر العلماني الصهيوني.
- ٧ باستثناء ديمتري شومسكي الذي، علاوة على كتاباته الأكاديمية، قدّم مقالات سياسية عرض فيها لصهيونية غير دولتيّة، وحاول في حقيقة الأمر أن يحيي مبادئ شبيهة بتلك التي عبّرت عنها "بريت شالوم".
- ٨ من المستحيل أن نذكر جميع المناقشات التي تناولت هذا الأمر، إذ كُزّست للبحث في بدائل التقسيم منشورات كثيرة (أكاديمية وسواها) ومؤتمرات عديدة في أرجاء المعمورة.
- ٩ لمعرفة منظور بنفينيستي، انظر كتابه:
Meron Benvenisti, *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land since 1948* (Berkeley: University of California Press, 2002).
وانظر أيضاً مقالته:
"The Binationalism Vogue", 30/4/2009, via *Haaretz*, <http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/the-binationalism-vogue-1.275085>.
- وقد نُشرت أصلاً بالعبرية في العدد ٢٠ من مجلة *Mitaam* (٢٠٠٩).
- ١٠ علينا أن نتذكر أن جهود هؤلاء المفكرين الأساسية كانت متركزة على إنشاء الجامعة العبرية، تلك المؤسسة (أو المشروع المرموق) التي كانت عبرية بصورة حصرية. ويمكن للمرء أن ينظر إلى الجامعة على أنها المكان الطبيعي لـ "ممارسة الثنائية القومية"، بمخاطبتها السكان المحليين أيضاً وطرحها مشاريع مشتركة. غير أن إنشاء الجامعة العبرية عمل في الحقيقة على التخلي عن فكرة إنشاء جامعة بريطانية في فلسطين، أي جامعة للسكان كافة.
- ١١ Aschheim, op.cit., pp. 19-21.
- ١٢ كذلك صدرت عن حنة أرندت مقاربة استثنائية مماثلة، في توصيف اليهود الشرقيين، لدى إقامتها في القدس خلال محاكمة أيخمان.
- ١٣ الصحيفة اليومية للحركة العمالية بقيادة بن - غوريون.
- ١٤ Gershom Scholem, "Bemai Ka'Mipalgi" (Hebrew) in Scholem, *Od Davar*, op. cit., pp. 57-59.
- ١٥ Zohar Maor, "Hans Kohn and the Dialectics of Colonialism: Insights on Nationalism and Colonialism from Within", *Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 55 (2010), pp. 255-271.
- ١٦ *Ibid.*, p. 257.
- ومثلما لاحظ زوهار ماور، فإن ماران لم يناضل من أجل الاستقلال، وإنما من أجل جمهورية فرنسية جديدة استعمارية لكن ديمقراطية. وكان كوهن (ومن ثم أرندت) يفكران في إصلاح الإمبراطورية البريطانية على النحو ذاته.
- ١٧ Maor, *ibid.*
- فقد كتب ماور: "دمج الاستيطان اليهودي المتنامي في حياة الشرق الأدنى المحيطة".
- ١٨ انظر كتاب استقالة كوهن من الـ "كيرن هيسود" ("الصندوق التأسيسي لفلسطين" الصهيوني) في ٢١ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٩، في:
Paul Mendes-Flohr, op. cit., pp. 97-100, and his comments, pp. 95-97.

Gershom Scholem, "Confession on the Subject of Our Language [Bekennnisüberunsere Sprache]": A Letter to Franz Rosenzweig, 26 December 1926, translated by Gil Anidjar, and published as an appendix in Jacque Derrida, *Acts of Religion*, edited by G. Anidjar (New York: 2002), pp. 226-227.

Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Judaism", in *Scholem, The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), pp. 34-35.

٢١ انظر رده على يهودا برلا، الذي هاجم "بريت شالوم" لرفضها حلم الخلاص الكامل. وقد قال شوليم في رده: "إنني أرفض بالمطلق أن تكون الصهيونية حركة خلاصية وأن يكون لها الحق في استخدام المصطلحات الدينية لأغراض سياسية. إن خلاص الشعب اليهودي، بصفته رغبة صهيونية، لا يتطابق بأي حال من الأحوال مع الخلاص الديني الذي أتطلع إليه في المستقبل... إن المثل الأعلى الصهيوني شيء، والفكرة الخلاصية شيء آخر، وهما لا يلتقيان إلا في العبارات الطنانة التي تطلقها الحشود الجماهيرية التي غالباً ما تبث في شبابنا روحاً سبتية جديدة [السبتية حركة خلاصية من القرن السابع عشر، أدينت لاحقاً بأنها حركة هدامة - أمنون راز كراكوتسكين] مألها الفشل المحتوم. ليس لدى الحركة الصهيونية ما تشترك به مع السبتية." انظر:

Gershom Scholem, "Three Sins of Brit Shalom", *Davar*, 12 December 1929, quoted in David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. 177.

Ehud Ben Ezer (ed.), *Unease in Zion* (New York: Quadrangle Books, 1974), p. 270. ٢٢

Biale, op.cit. ٢٣

Scholem, "The Messianic Idea in Judaism", op.cit. ٢٤

Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered", in Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron Feldman (New York: Schocken Books, 2007 [1944]), p. 343. ٢٥

Hannah Arendt, "Can the Jewish-Arab Question Be Solved?" [1943], in Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit., pp. 193-198; Idem., "New Proposals for a Jewish-Arab Understanding" [August 25, 1944], in Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit., pp. 219-221. ٢٦

وفي الأعوام اللاحقة راحت أرندت تزيد في استخدام مصطلح "كونفدرالية". انظر مثلاً:

Hannah Arendt, "The Failure of Reason" [1948], in Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit., pp. 408-409; Idem., "Peace or Armistice in the Near East?" [1950], in Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit., pp. 423-450.

(حيث تستخدم المصطلحين كليهما).

See Also Hunaida Ghanim, "The Urgency of a New Beginning in Palestine: An Imagined Scenario by Mahmoud Darwish and Hannah Arendt", *College Literature*, vol. 38, no. 1 (2011), pp. 75-94. ٢٧

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, New York, London: 1973), p. 290. ٢٨

Hannah Arendt, "What Remains: The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus", ٢٩ in *The Portable Hannah Arendt*, edited with an Introduction by Peter Baehr (New York: Penguin Books, 2003).

30. Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit, p. 57.
31. انظر: Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2007), pp. 23-25.
32. Arendt, "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", in Arendt, *The Jewish Writings*, op.cit, p. 283.
- انظر أيضاً: Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel* (London and New York: Verso, 2008).
33. *Haaretz*, 18/8/2000; Republished in Edward Said, *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, edited by Gauri Viswanathan (New York: Pantheon Books, 2001), p. 458.
- Ibid, p. 457. 34
35. غير أنه يجب أن نلاحظ أن شافيط، على الرغم من رفضه خيار الثنائية القومية ودعمه السياسات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين، كان من أوائل من أخذوا ذلك الخيار على محمل الجد، وأجرى عدداً من المقابلات مع مؤيدي تلك الفكرة. وفي سنة 1998 التقى عزمي بشارة وناقش رؤيته إلى إسرائيل كدولة لجميع مواطنيها، كما التقى ميرون بنفينستي وحاييم هنگبي، وهما من المدافعين الإسرائيليين البارزين عن هذه الفكرة.
- Edward Said, *Out of Place: A Memoir* (New York: Vintage Books, 1999). 36
- Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Harvard University Press, 2000). 37
38. Aamir Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture", *Critical Inquiry*, vol. 25, no. 1 (1998), pp. 95-125.
39. أنا أسير هنا على هدي التبصرات اللاحقة الواردة في:
Hassan Azbarga, "The Last German-Jewish Intellectual: Edward Said, the Jewish Intellectuals and the Search for the Meaning of Palestine", MA Theses, (Ben-Gurion University of the Negev, 2011).
- وأتمنى أن يُنشر هذا العمل سريعاً. وكما يلاحظ كاتبه فإن سعيداً كان مهتماً بصورة أساسية بـ "اليهود اللايهود" (كما تقول عبارة يتسحاق دويتشر الشهيرة)، أي أولئك المنفصلين عن اليهودية جوهرياً.
40. Sinan Antoon, "Before the Ruins: When Mahmoud Darwish Met Walter Benjamin", unpublished paper (January 25, 2010), available in an audio recording via UCLA International Institute, <http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=113655>.
- Antoon, ibid. 41
42. محمود درويش، "في حضرة الغياب" (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2006)، ص 142-143.
43. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (New York: New York Review Books Classics, 2003).
- وقد تحدث يورغان هابرماس عن هذا الحوار أيضاً.
44. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).
45. "Struggle for Life, not for Death", an Interview with Elias Khouri, *Yediot Aharonot*, 15/2/2002.
- نُشرت الطبعة العبرية في دار النشر أندلس، وعلى رأسها ياعيل ليرير التي حاولت تعريف الجمهور الإسرائيلي بالأدب العربي، كجزء من أنشطة أوسع ترمي إلى دفع الثنائية القومية قُدماً، بحيث يمكن لنا أن نرى أنفسنا في المرأة.

٤٦ Mahmoud Darwish, "As the Land is the Language (Et la terre, comme la langue)", A film by Simone Bitton and Elias Sanbar, Directed by Simone Bitton, 1998.

٤٧ محمود درويش، "سيناريو جاهز"، في ديوان: "لا أريد لهذي القصيدة أن تنتهي" (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩).

إن قراءة هنيذة غانم الألمعية لدرويش تصل بها إلى التأمل في إعادة حنة أرندت النظر في الصهيونية.

صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مقالات تاريخية تكريماً للأستاذ الدكتور بطرس أبو منة

إعداد وتحريير

عطا الله قبطي؛ جوني منصور؛ مصطفى عباسي

٣٥٢ صفحة ١٢ دولاراً

صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

(قضايا استراتيجية - ١) المشروع النووي الإيراني

الرؤية الإسرائيلية لأبعاده وأشكال مواجهته

إشراف وتحريير: أحمد خليفة

٨٩ صفحة ٥ دولارات